

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**A QUESTÃO DO SUJEITO NOS ANTECEDENTES LACANIANOS:
UMA LEITURA EM *NACHTRÄGLICHKEIT***

ERIKSON KASZUBOWSKI

Florianópolis

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ERIKSON KASZUBOWSKI

**A QUESTÃO DO SUJEITO NOS ANTECEDENTES LACANIANOS:
UMA LEITURA EM *NACHTRÄGLICHKEIT***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina como parte
dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de Concentração: Práticas Sociais e Constituição do Sujeito

Linhas de Pesquisa: Psicanálise, Sujeito e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Fernando Aguiar Brito de Sousa

Florianópolis

2010

[Folha de Aprovação]

*Ao meu finado avô, Mieceslau Kaszubowski, cuja humilde
biblioteca descortinou-me horizontes de puras palavras.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Aristeu e Neusa, pelo apoio constante sem o qual não poderia aspirar conquistar sequer uma ínfima parte de tudo que me foi possibilitado conquistar – dívida impagável.

À minha amada Carolina, por todo amor que houver nesta vida.

Aos meus “sogros”, Telmo e Angela, e meus “cunhados”, Guilherme e Fernando, minha família em Florianópolis, que desde cedo me receberam como a um familiar.

Ao professor Fernando Aguiar, não só pela orientação e pela paciência, mas especialmente pela cara amizade construída ao longo desses anos de mestrado.

À Marilza, pelas xícaras de chá.

Ao meu irmão, Patrick, pela companhia nas pescarias matutinas.

À Maiêutica Florianópolis, pela formação em psicanálise e pela possibilidade de interlocução com ilustres colegas.

Ao meu analista, Maurício Maliska, pela escuta uniformemente flutuante.

À CAPES, pela bolsa que me possibilitou dedicação integral à pesquisa.

Aos professores Carlos Augusto Remor, Mara Lago e Daniela Schneider, pelo quinhão que cabe a cada um na formação de meu pensamento.

Ao professor José Bittencourt, e aos meu caros colegas de treino, pelo kung fu.

A todos aqueles que, de um forma ou de outra, contribuíram para que eu pudesse escrever o que hoje escrevo, falar o que hoje falo, a ser o que hoje sou. Os nomes são muitos, alguns talvez indevidamente esquecidos. Até porque, o que está aqui presente só pode ser chamado de “minha autoria” com grandes reservas – devo a todos esses outros.

À companhia constante das estrelas, nas solitárias madrugadas perdido em meio às palavras.

RESUMO

Kaszubowski, E. (2010). *A questão do sujeito nos antecedentes lacanianos: uma leitura em Nachträglichkeit*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

O sujeito não está presente na obra freudiana, ao menos não como um conceito formalizado. É Lacan quem o introduz e o formaliza na psicanálise, reconhecendo, contudo, que todos os desenvolvimentos freudianos acerca do recalque e do retorno do recaiado não tinham outro objetivo senão formalizar um campo peculiar, o do inconsciente, no qual Lacan irá erigir o seu conceito de sujeito. Porém, o que leva Lacan a tomar um conceito fortemente arraigado na metafísica ocidental – poder-se-ia dizer, existente desde o nascimento da filosofia – para conformar aquilo que em sua doutrina é o mais fundamental? E mais: como ele formaliza este conceito num período em que seu ensino se encontra fortemente influenciado pelo estruturalismo, corrente teórica na qual o sujeito é duramente criticado? Para que essas perguntas possam ser respondidas, é necessário examinar o movimento do pensamento de Lacan a partir do momento em que ele começa a tomar consistência, em seus escritos ditos antecedentes, sobre a teoria do imaginário e o estágio do espelho, até o momento em que, influenciado pelas leituras de Lévi-Strauss e outros autores considerados estruturalistas, declara a primazia do simbólico e, juntamente com ela, formaliza a função do sujeito. Contudo, uma leitura linear não basta – é necessário, depois de percorrer os textos na ordem cronológica, voltar aos seus inícios para ali encontrar, *a posteriori, nachträglich*, o conceito de sujeito em seu estado nascente, e, com isso, desembaraçar os fios discursivos que impelem Lacan em direção a esse termo e a sua formalização como conceito fundamental. Tal movimento retrospectivo permite verificar o quanto dois dos principais predicados do sujeito – o fato de ele ser causado no campo do Outro, ou seja, ser determinado pela lógica do significante; e manter, em seu seio, um índice de indeterminação impossível de ser objetivado, uma falta em ser que constitui o desejo – estão presentes nos questionamentos de Lacan pelo menos desde sua tese de doutorado. Se a vertente da determinação do sujeito é primeiramente elaborada em sua captura por imagens num eu, posteriormente o estruturalismo permite abordar mais especificamente como o sujeito é causado por uma ordem Outra. Ainda assim, permanece patente, já nos antecedentes lacanianos, a impossibilidade de se objetivar o sujeito, seja em termos de imagens ou em termos de significantes, restando um ponto de impossibilidade em torno do qual Lacan erige sua conceituação singular, na esteira da tradição metafísica, mas admitindo essa impossibilidade como um ponto paradoxal.

Palavras-chave: psicanálise, sujeito, estruturalismo

ABSTRACT

Kaszubowski, E. (2010). *The question of the subject in Lacan's antecedents: a Nachträglichkeit reading*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

The subject isn't present in Freud's work, at least as a formal concept. It's Lacan who introduces and formalizes this concept in psychoanalysis, acknowledging, nonetheless, that all Freud's formulation about the repression and the return of the repressed didn't have other objective than formalizing a particular field, the unconscious, in which Lacan will introduce his concept of subject. But, why does Lacan make use of a concept strongly influenced by the occidental metaphysics – one could say, that exists since the dawn of the Greek philosophy – to name that which in his theory is the most fundamental? And how does he formalize this concept during the period that his teachings are strongly influenced by the structuralism, a school of thought in which the subject is criticized? To answer these questions, it's necessary to follow Lacan's thoughts from the moment they get more consistent, in his antecedents essays, in which Lacan develops his theory about the imaginary and the mirror stage, to the moment that, influenced by Lévi-Strauss and others structuralist authors, he declares the primacy of the symbolic, and formalizes the function of the subject. But a linear reading isn't enough – it's necessary, after reading the text in a chronological order, to come back to the beginning to find there, *a posteriori*, *nachträglich*, the concept of subject in its nascent state, and, with this, unravel the discursive threads that propel Lacan in the direction of this notion and its formalization as a fundamental concept. This retrospective movement shows that two of the most important predicates of the subject – the fact that the subject is caused in the field of the Other, being determined by the logic of the significant; and yet the subject maintains, at its core, a indetermination that is impossible to be objectified, a lack of being that constitutes the desire – are present at least since Lacan's doctorate thesis. If the axis of the determination of the subject is elaborated, primarily, in its capture by images, conforming an ego, afterwards the structuralism allows Lacan to establish how the subject is caused by Other order. Yet, remains patent, already in Lacan's antecedents, the impossibility of objectifying the subject, be it in images or significant, remaining a point of impossibility around which Lacan builds his singular notion, after the metaphysical tradition, but admitting this impossibility as a paradoxal point.

Keywords: psychoanalysis, subject, structuralism

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – O esquema do buquê invertido	86
Imagem 2 – Esquema do buquê invertido com dois espelhos	88
Imagem 3 – O Esquema L	146

SUMÁRIO

I Introdução	12
1.1 O sujeito na filosofia	14
1.2 O sujeito no contexto do estruturalismo	18
1.3 Como responder à questão do sujeito em Lacan?	21
II Antecedentes lacanianos	25
2.1 A tese de 1932 e os questionamentos iniciais	26
2.2 O estágio do espelho	29
2.2.1 A imagem e a imaturação orgânica	31
2.2.2 A formação do eu e a relação com o outro	36
2.2.3 A relação com o outro e a agressividade	44
2.3 Um proto-estruturalismo?	48
2.4 Crítica à psicologia	57
2.5 O distanciamento de Freud	62
2.6 Interlúdios e digressões	69
2.6.1 Interlúdio: à procura de uma lógica coletiva	69
2.6.2 Digressão: em defesa da psiquiatria inglesa	75
2.7 O despontar do simbólico e o retorno a Freud	76
III A ordem simbólica	83
3.1 Releitura do estágio do espelho através da função simbólica	84
3.1.1 O esquema do buquê invertido	85
3.1.2 Espelho côncavo e espelho plano	87
3.2 A função da fala	90
3.2.1 Fala vazia e a função do eu	92
3.2.2 Fala plena e a verdade do sujeito	96
3.3 ... e o campo da linguagem	101
3.3.1 A ordem simbólica	104
3.3.2 As estruturas elementares do parentesco	111
3.3.3 A estrutura da linguagem	114
3.3.3.1 O signo	117
3.3.3.1.1 Significado e significação	120
3.3.3.1.2 Significante e significância	121
3.3.4 O inconsciente é estruturado como uma linguagem	124
3.4 O retorno a Freud	128

3.4.1 Crítica aos pós-freudianos.....	130
IV O sujeito nos primeiros seminários.....	134
4.1 O sujeito do inconsciente.....	135
4.2 Isso fala	141
4.3 O esquema L	145
4.3.1 <i>Moi e o outro</i>	148
4.3.2 <i>Je e o Outro</i>	151
4.3.3 <i>A mensagem e o circuito</i>	159
4.4 Sujeito do desejo.....	163
V O conceito de sujeito nos antecedentes lacanianos: uma leitura em	
<i>Nachträglichkeit</i>.....	169
5.1 As leis evolutivas da personalidade.....	171
5.2 Atividade e sobredeterminação	173
5.3 Ensaios preliminares de uma lógica subjetiva.....	177
5.4 A latência do sujeito e a retomada do narcisismo.....	182
5.5 Os últimos passos antes do início	185
VI Momento de concluir	190
Referências	195

I**Introdução**

Por que chamar de sujeito o inconsciente estruturado como uma linguagem? Ainda que um exame pormenorizado não permita identificar completamente o inconsciente ao sujeito, esta questão, que por ora é enunciada, não é feita ingenuamente. O próprio Lacan (1968/2006¹) afirma ter sido por ela interpelado, e o autor da indagação, um jovem filósofo, teve seu nome esquecido. Tomemos, então, o seu lugar de enunciação, deixado vago pelo psicanalista francês, e façamo-la ressoar com todo peso que possui, investigando sua importância e seu sentido.

O conceito de sujeito não soa estranho para aqueles que apuraram seus ouvidos no movimento da psicanálise lacaniana. Ele não só não é estranho, como é estranhamente familiar, no sentido do *Unheimlich*² freudiano: é um significante que delimita a razão de ser do ensino de Lacan, marcando sua presença com uma insistência tenaz em seus escritos e seminários, muitos dos quais foram concebidos na tentativa de formalizar a constituição e a função do sujeito, tornando, assim, a psicanálise uma ciência do sujeito; ao mesmo tempo, o termo remete a um lugar excêntrico, não se identificando nem à subjetividade imaginária do eu, nem ao organismo biológico e nem a um indivíduo qualquer – estranheza esta que justifica o esforço homérico de Lacan em tentar teorizá-lo.

Tanta energia investida por Lacan na formalização da psicanálise como uma ciência do sujeito pode soar ao leitor desavisado, ou mesmo a um psicanalista que não tenha tido contato com as formulações lacanianas, como muito barulho por nada. Afinal de contas, o fundador da psicanálise nunca utilizou tal conceito ao longo de sua extensa obra³. Entretanto, é na esteira de Freud que Lacan vai procurar o sujeito do qual tanto fala. Com efeito, as formulações freudianas fundamentais acerca do inconsciente, do desejo, do processo

¹ Convém notar que a data original utilizada no corpo desta dissertação para as obras de Lacan não corresponde, necessariamente, à data da publicação, mas à data original na qual as palavras foram proferidas. Isso porque, na medida em que a obra lacaniana é essencialmente oral, muitas de suas falas só foram publicadas anos após terem vindo à público, havendo várias ainda sem uma publicação oficial. Para melhor manter o senso histórico e o ponto de inserção das citações no interior da obra de Lacan, preservou-se a data original da fala, forçando um pouco os padrões de citações.

² *Unheimlich*: Palavra alemã de difícil tradução, pode ser entendida como “estranho”, “sinistro”. Ela traz, em sua raiz, a palavra *Heim*, “lar”, remetendo também ao que é familiar. Freud (1919/1976a) aborda-a num artigo de título homônimo, vertido para o português como “O Estranho”.

³ A afirmação pode ser contestada: num único momento da obra freudiana, quando, em seu artigo *Triebe und Triebchicksale (Pulsões e destinos da pulsão)*, Freud (1915/2004) fala do sadismo e do masoquismo, ele usa o termo sujeito (*Subjekt*) de uma maneira próxima ao sentido que Lacan lhe dá. Entretanto, essa exceção não será desenvolvida no decorrer desta dissertação, e remeto o leitor interessado ao livro de Antonio Godino Cabas (2009), *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*, e à dissertação de Juan Montero (2008), *O sujeito do fim de análise: um novo sujeito?*

primário, do recalque e do retorno do recalçado fazem uma primeira investigação de um campo no qual Lacan não tardará em reconhecer o sujeito, e é na releitura que faz desses conceitos, fundamentado no estruturalismo, que Lacan irá dedicar parte de sua obra.

1.1 O sujeito na filosofia

Se o termo sujeito não é nativo da psicanálise, pelo menos freudiana, de onde é que Lacan o retira? Não é preciso investigar muito para reconhecer que o campo de proveniência deste conceito é a filosofia. Enquanto conceito filosófico, ele tem uma longa e conturbada história, tendo seu sentido tomado rumos completamente diversos de sua origem.

Apesar de ser possível encontrar o termo nos filósofos conhecidos como pré-socráticos, avancemos diretamente para Aristóteles, que se esforça por elaborar uma definição do que é o sujeito. É o próprio Lacan que faz referência a ele, a partir da questão que abre esta introdução, pois é o Estagirita que estabelece uma quebra entre sujeito e substância. Em seu texto sobre as categorias (Aristóteles, 2000), o conceito de sujeito (em grego ὑποκείμενον – *hypokeimenon*) é definido como algo que serve de suporte para variados predicados. O *sujeito* define, portanto, um lugar posicional numa asserção à qual são identificados atributos, ou mais especificamente, predicados. Determinadas coisas podem ocupar tanto o lugar de predicado quanto de sujeito, mas há uma categoria que não pode ocupar outro lugar senão o de sujeito, na medida em que esta categoria não pode ser predicável a um sujeito nem presente em um sujeito: a categoria de substância individual, ou substância primária (οὐσία). Ainda que não possa ser confundida com o sujeito, a substância primária detém certa prioridade ontológica para Aristóteles, na medida em que um predicado que melhor qualifica a substância é sempre aquele que mais se aproxima de seu caráter individual. E o caráter individual da substância, enfim, não pode ocupar o lugar de predicado para um sujeito, qualquer que seja, justamente por sua singularidade.

Heidegger (2001) faz uma leitura particular dessa diferenciação estabelecida por Aristóteles. Assim como o sujeito não está de forma alguma ligada a um eu individual, também não há objetos. A experiência grega pontua o encontro com o que está sempre presente – οὐσία – e esse estar-presente configura de forma especial o que está aí e pode ser falado a respeito – ὑποκείμενον. Esse sentido do conceito de sujeito, quando tomado com referência à substância individual, aproxima-se muito mais do que entendemos, atualmente no senso comum, como objeto. Mas esse estado de coisas não permanece assim apenas em Aristóteles: a tradição escolástica da filosofia mantém a definição aristotélica de sujeito,

traduzindo o ὑποκείμενον grego para o *subjectum* latino (Heidegger, 2001); ainda que, ao traduzir οὐσία por *substantia*, fizesse a clivagem postulada por Aristóteles perder sua força ao aproximar ambos os conceitos.

O tempo, entretanto, não permite que o conceito de sujeito passe por um longo período sem revisão. E é no século XVII, com Descartes (1641/2004), que o sentido do termo sofre uma guinada fundamental. O que se passa de tão importante com o filósofo francês para que o sujeito tome uma definição completamente diferente? A ciência *in statu nascendi* colocava em cheque o conhecimento tradicional, religioso, garantido pela revelação divina – e com isso estremece os alicerces que sustentaram o que se poderia dizer de verdadeiro em toda Idade Média. A proposta central de Descartes é encontrar no meio dessa ruína um fundamento que possa garantir o valor de verdade de um saber. Exercendo certo ceticismo metodológico, o filósofo passa a duvidar de tudo que se apresenta para ele: não havendo um elemento que garantisse não ser efêmero como um sonho o que suas sensações ofereciam, o mundo todo é posto em questão – incluso o próprio pensador. Nessa dúvida hiperbólica, desmedida, Descartes se dá conta de que, sendo possível pôr tudo em dúvida, não pode, entretanto, duvidar da própria dúvida, pois ela se mostra evidente no ato mesmo de duvidar. Sendo a dúvida inegável, ao menos enquanto a formulava, tornava-se necessário que ele, Descartes, existisse. E eis que, no seio de sua interrogação, desvela-se uma certeza: justamente de que duvidava; e para duvidar, era necessário ser. O filósofo encontra seu princípio primeiro, e pode então enunciar seu famoso aforismo: *cogito, ergo sum* – penso, logo sou. O “sou”, nesse momento, refere-se apenas à substância pensante, *res cogitans*, com a qual Descartes se identifica – o corpo, a materialidade e o mundo virão mais tarde, quando apelar para Deus como princípio infinito e fiador da verdade.

O movimento de torção no sentido do conceito de sujeito efetuado por Descartes pode não ter ficado evidente. Examinemos mais de perto a operação por ele realizada: ao comparar o mundo com o sonho, pondo em dúvida as informações que se pode obter dele, Descartes coloca em cheque toda e qualquer substância (leia-se aqui “substância” como sinônimo de sujeito, conforme a definição aristotélica explicitada acima) enquanto fundamento das coisas. O que Descartes afirma encontrar no limite de sua dúvida hiperbólica? Nada mais, nada menos que uma substância – pensante, já que fundada na dúvida – mas acima de tudo uma substância. A radicalidade do pensamento cartesiano não mudou, diretamente, o sentido do *subjectum* (que continua a significar a substância primeira), mas determina como sendo o homem o *subjectum* primeiro e indubitável. É nesse momento que a subjetividade do homem, entendida aqui como puro pensamento, irá se constituir como

sujeito – fundamento – único, e a partir desse princípio toda filosofia moderna irá construir seu edifício (Salles, 2005).

Ainda que crítico do substancialismo atribuído ao *eu penso* por Descartes, Kant (1781/2004), na esteira do filósofo francês, utilizará a descoberta cartesiana para fundamentar uma unidade que denomina de *sujeito transcendental*. Inicialmente, Kant demarca a diferença entre um sujeito empírico – concreto, composto pela multiplicidade da experiência – e o sujeito transcendental. Este, por sua vez, é mais detalhadamente elaborado pelo filósofo, na medida em que, a partir do sujeito empírico, nenhum conhecimento pode ser verdadeiramente articulado, enquanto que o sujeito transcendental é a condição última da possibilidade do conhecimento. Para Kant, a multiplicidade de elementos oferecidos pela sensibilidade não compõe, por si só, um objeto. Para que um objeto possa vir a se constituir, é necessário que o múltiplo da sensibilidade seja arranjado a partir de diversas categorias, em especial as condições de espaço e tempo, as quais constituem o sujeito transcendental. Esse sujeito é, conseqüentemente, uma estrutura vazia⁴, já que nela não se encontra nenhum elemento, mas que é condição de possibilidade do conhecimento, uma vez que é um ato espontâneo desse sujeito que elabora a organização do múltiplo da sensibilidade numa unidade sintética do objeto.

O *eu penso* vem constituir, na teoria kantiana, esse espaço formal no qual se promulga uma unidade sintética fundamental que remete a todas as outras sínteses possíveis ao conhecimento. É justamente por todas as intuições da sensibilidade pertencerem a um eu autoconsciente delas que se torna possível efetuar sua síntese numa representação. Além disso, esse *eu* se reconhece idêntico a si mesmo, frente às diferentes representações que ele compõe a partir dos dados da sensibilidade. Este fundamento, afirma Kant (1781/2004, p. 125), é o “princípio supremo do inteiro conhecimento humano”⁵.

Na esteira do pensamento kantiano, Hegel (1807/2002) propõe, no famoso prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*, entender a verdade não somente como substância, mas também como sujeito. Hegel considera que a substância viva é ela própria o sujeito, mas somente na medida em que ela pode se colocar para si mesma num movimento de se tornar

⁴ É interessante notar como em Kant a noção de categorias *a priori* ocupa um lugar eminentemente estrutural, a tal ponto que mesmo Lévi-Strauss irá reconhecer, a partir de uma crítica feita a ele por Paul Ricoeur, que sua noção de estrutura inconsciente se aproxima muito mais de Kant do que de Freud.

⁵ Entretanto, o sujeito transcendental não é evidente para si mesmo, tal qual ele se mostra, em aparência, para a consciência. Isso que permanece entre o elque o eu é e o que ele parece ser, permanece um desconhecimento no qual podemos entrever, em potência, a noção freudiana de inconsciente.

outro. Podemos depreender daí que a afirmação de Descartes acerca do *cogito* exige investigações posteriores, pois o sujeito que se coloca para si não é o mesmo que se toma no enunciado. Isso porque o sujeito, segundo Hegel, enquanto uma “negatividade pura e simples”, pode se perceber somente nesse movimento de diferenciação de si mesmo e conseguinte reflexão de si para si. Não seria possível postular uma unidade preliminar, anterior a esse desdobramento. “Só essa igualdade reinstaurando-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal, ou uma unidade imediata enquanto tal” (Hegel, 1807/2002, p. 8).

Assim, Hegel propõe um cisão no sujeito cartesiano, cisão que lhe é constitutiva: o eu que é para-si só pode ser concebido como uma pura negatividade reflexiva que coloca seu em-si como um outro ao qual pode mirar, e enfim afirmar: *ego sum*. “O fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, e que assim é sujeito. Sua força motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura” (Hegel, 1807/2002, p. 10). Ou seja, o sujeito em-si, absoluto, detém em si uma inércia que só pode ser efetivamente quebrada mediante um movimento impelido por algo que lhe é exterior, e que pode enfim dizer acerca dela determinados predicados. O *ego* predicado como *sum* é radicalmente diferente do *ego cogito* – e daí que a substância seja necessariamente sujeito: o em-si só pode ser tomado a partir do movimento de sua negativização em vir-a-ser para si. “Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez — que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma” (Hegel, 1807/2002, p. 16).

Se Descartes, Kant e Hegel foram eleitos como arautos do sujeito moderno, esse conceito não se limita a suas obras; muito pelo contrário, ela se desenvolve como central em inúmeros filósofos, adquirindo desenvolvimentos diversos. Entretanto, espera-se que a exposição acima sirva para demarcar, de forma preliminar, os predicados freqüentemente atribuídos ao sujeito no campo da filosofia moderna: ele é auto-consciente, quer dizer, é dotado de certa transparência que permite reconhecer-se; é idêntico a si mesmo – ou, no caso de Hegel, pode vir a ser idêntico a si no movimento dialético da história; e é, acima de tudo, fundamento último do conhecimento, na medida em que permite a enunciação de juízos genuinamente verdadeiros.

1.2 O sujeito no contexto do estruturalismo

As engrenagens do tempo, novamente, não permitiram que o sujeito, definido como pensamento e faculdade de entendimento de um sujeito empírico (o homem), permanecesse o fundamento inabalável nele entrevisto por Descartes. Esse movimento de crítica ao sujeito pode ser encontrado em diversos autores contemporâneos, como Nietzsche e Heidegger.

Não vamos, no entanto, nos focar na crítica feita pelos filósofos. Essa escolha é justificada: apesar de Lacan ter sido leitor assíduo de inúmeros filósofos, e inúmeras vezes ter dialogado com eles em suas obras, o que timbra de forma indelével o início do seu ensino, nos seminários, é um movimento do pensamento que tem suas origens num campo diverso – a lingüística e a antropologia. Trata-se do estruturalismo.

A emergência do estruturalismo remete ao lingüista suíço Ferdinand de Saussure (Dor, 2003; Sales, 2003b), a partir de sua proposta de formalizar a lingüística como ciência, que tem por objeto a língua. A língua é definida por Saussure (1916/1945) como um sistema de elementos puramente diferenciais. Os elementos constituintes de uma língua, os signos, não tem nenhuma positividade, quer dizer, não existem isolados, por conta própria, uma vez que a determinação de um signo só é possível levando-se em conta os outros signos que compõem o sistema. A língua também é constituída por regras que delimitam as possibilidades combinatórias de seus elementos, apresentando então certa regularidade. Como o conjunto de signos e as regras combinatórias que constituem a língua são um construto social que antecede qualquer sujeito, este acaba ficando apagado nos desenvolvimentos teóricos de Saussure, uma vez que a fala, enquanto manifestação de um sujeito empírico, não tem outra determinação que a estrutura da língua a partir da qual é enunciada. Nesse sentido, se podemos pensar num sujeito, ele não é nada mais que resto decantado da equação língua-fala.

Mediado por seu contato com o lingüista russo Roman Jakobson, Lévi-Strauss toma conhecimento dos avanços científicos no campo da lingüística a partir da instauração do método estrutural de Saussure (Sales, 2003a; Dosse, 1993). Inspirado no modelo rigoroso que Saussure introduz na lingüística, Lévi-Strauss importa seu método de análise e seus conceitos semióticos para a antropologia, propondo à etnologia a tarefa de desvelar, a partir de estudos sobre a vida social de diversas culturas, a estrutura inconsciente comum que determina o comportamento humano em diferentes sociedades, assim como o lingüista consegue demonstrar a existência, nas mais variadas línguas, estruturas semelhantes (Wahl, 1970; Lévi-Strauss, 1970a). Lévi-Strauss se utiliza do termo *estrutura* para designar os determinantes pré-

subjetivos da vida social do homem, sendo considerado, então, um dos fundadores do estruturalismo.

Novamente, o sujeito aqui passa quase despercebido: mais importante do que descobrir as experiências particulares de cada um dentro de uma cultura, trata-se, em etnologia, de desvelar as regras combinatórias que, operando de forma pré-subjetiva, determinam essas experiências singulares sem seus sujeitos se reconhecerem por ela determinados – por isso, estruturas inconscientes. A subjetividade dos sujeitos estudados torna-se um verdadeiro impasse no reconhecimento da estrutura, pois, tendo acesso aos efeitos que a estrutura proporciona, elaboram racionalizações secundárias quanto ao porquê desses acontecimentos, dificultando o vislumbre, pelo pesquisador, da causa real.

Será Lévi-Strauss quem mediará a inscrição de Lacan no movimento estruturalista. Entusiasmado com as elaborações da etnologia de Lévi-Strauss, ele vai buscar o mesmo fundamento que o antropólogo francês – a lingüística de Saussure – para reformular vários conceitos da psicanálise a partir desta referência. Essa releitura da psicanálise em termos estruturalistas tem seu programa definido em 1953, a partir do *Discurso de Roma*, no qual Lacan (1953/1998) afirma ser necessário repensar a experiência analítica, tal como foi concebida originalmente por seu fundador, Freud, sob a luz dos avanços no campo da lingüística e da antropologia, instaurando, como palavra de ordem, o *retorno a Freud*. Esse movimento proposto por Lacan estabelece uma diferenciação em relação às suas obras antecedentes, inaugurando propriamente seu ensino, e se estende ao longo de seus seminários e escritos⁶. Durante esse período, a obra de Lacan se constituirá, principalmente, na definição da ordem simbólica, no isolamento da função significante, e no estabelecimento do conceito de sujeito enquanto se constituindo na dependência da estrutura.

Nesse momento, o sujeito passa a ser incorporado formalmente à psicanálise, a partir das aproximações sucessivas que Lacan faz do termo. E, paradoxalmente, essa incorporação acontece justamente no momento em que ele faz uso do pensamento estrutural como diretriz para suas elaborações teóricas – pensamento este, como vimos acima, que passa ao largo de qualquer teoria do sujeito, e se preocupa com a elaboração das regras pré-subjetivas, estruturais, à revelia do sujeito singular. E efetivamente, o tom dado por Lacan ao elaborar o conceito de sujeito não se afasta das premissas que o guiavam. Não temos mais um sujeito

⁶ É difícil determinar o momento em que a ordem simbólica deixa de ocupar um lugar central nas teorizações de Lacan. Entretanto, é bem sabido (Riaviz, 2005) que o registro do Real começa se tornar cada vez mais preponderante em sua obra, associado a conceitos que começam a tomar o lugar do significante e de suas leis estruturais: o objeto *a* e o gozo.

marcado por sua consciência de si, ou transparente para si mesmo, servindo de fundamento para a formulação de juízos sobre a verdade de um saber; o sujeito lacaniano também não é dono de suas volições ou de sua história – esta, enquanto origem, escapa-lhe completamente. Os atributos que servem de predicado ao sujeito da filosofia são todos subvertidos, para dar lugar aos fundamentos da estrutura. Temos, então, um sujeito que não é anterior à ordem simbólica; pelo contrário, é a primazia dessa ordem que irá determinar e causar o sujeito. Se Lacan fala de um sujeito, é na medida em que este é assujeitado a uma ordem que lhe é exterior e que o determina – e, não tendo acesso a sua determinação, é também um sujeito do inconsciente.

No entanto, a localização de Lacan no estruturalismo não é sem contradições e dificuldades. Se Lacan não se autodenomina eminentemente um estruturalista – ele é “colocado no pote da estrutura” por outros (Dosse, 1993; Lemaire, 1979; Kurzweil, 1980) – seu ensino, pelo menos em seu período inicial, parece se inscrever no projeto estruturalista, ao assumir a primazia da ordem simbólica e seus efeitos inconscientes de determinação do sujeito. Por isso, muitos críticos irão considerá-lo um estruturalista, propriamente, ou então, pelo menos, como tendo um período estruturalista de sua obra. Porém, muitos de seus comentadores farão questão de mostrar que, apesar de beber diretamente da água da estrutura, suas elaborações, mesmo durante esse período, avançam para além dos limites impostos tanto pela lingüística, quanto pela antropologia estrutural.

E eis que, no centro dessa discussão, em torno de outras tantas justificativas que puxam Lacan, ora para o lado da estrutura, ora para além dela, está justamente o conceito de sujeito.

Os partidários de que Lacan, pelo menos no começo de seu ensino, esteve efetivamente inscrito no estruturalismo apontam que o conceito de sujeito elaborado pelo psicanalista francês, por mais estranho que possa ser aos ideais estruturalistas, é, na verdade, a maneira idiossincrática de elaborar o seu estruturalismo; pois, afinal de contas, o estruturalismo nunca foi um movimento unívoco, e cada autor teve elaborações particulares, ainda que assentadas sobre um fundamento mais ou menos comum (Riaviz, 2005). E de fato, o sujeito é pensado sempre na dependência de uma ordem outra, uma estrutura fundamentada na linguagem que o constitui e o determina sem que ele possa se dar conta disso.

Por outro lado, os críticos que insistem em localizar Lacan como um “pós-estruturalista” – conceito vago que sequer pode ser utilizado para denominar um movimento do pensamento – ou pelo menos como avançando para além das propostas do estruturalismo (Wahl, 1970; Fink, 1998), assinalam o conceito de sujeito como um avanço que exige uma

ruptura com toda teoria do signo que fundamenta o estruturalismo. Por estabelecer esta ruptura ao importar o conceito de sujeito à sua leitura estruturalista da psicanálise, Lacan estaria, mesmo neste momento inicial de seu ensino, para além do estruturalismo. E novamente, não é sem razão que esse argumento se constitui: por mais que o sujeito seja efeito da ordem simbólica, esta jamais consegue apreendê-lo em sua totalidade, e eis que o sujeito se inscreve, na estrutura, como uma falta, um buraco que não consegue ser preenchido completamente pelos elementos constituintes da ordem simbólica.

1.3 Como responder à questão do sujeito em Lacan?

Voltemos à questão que deu abertura a esta introdução, para, balizados pelos argumentos elencados no decorrer desta introdução, lançar algumas luzes e algumas sombras sobre seu sentido, e a razão de a trazermos aqui como uma pergunta de pesquisa: “Por que chamar de sujeito o inconsciente estruturado como uma linguagem?” Começemos, brevemente, pela noção de um inconsciente estruturado como uma linguagem. Lacan, em sua proposta de retorno a Freud, irá retomar o conceito de inconsciente, mas, contrapondo-se a outras leituras que lhe eram contemporâneas, não entenderá o inconsciente como um porão obscuro e úmido no qual o eu empilha cadáveres de desejos inaceitáveis, ou que abriga pulsões infernais das quais o sujeito não quer nem saber. Pelo contrário, fundamentado no estruturalismo, irá retomar o inconsciente num sentido formal, numa estrutura que, não mais caracterizada por seus conteúdos, é marcado por suas leis combinatórias. Essas leis, Lacan encontrará naquilo que Freud denominou de processo primário: a condensação e o deslocamento; e o psicanalista francês vislumbrará nesses processos as figuras retóricas da metáfora e da metonímia. Nesse sentido, aquilo que é inconsciente, por se organizar de acordo com o processo primário, e por esse processo primário ser comparável aos processos encontrados na linguagem, é, em última instância, estruturado como uma linguagem.

No seio desse inconsciente languageiro, e completamente excêntrico às posições subjetivas que o eu pensa ocupar, Lacan irá localizar o seu sujeito – ou, melhor ainda, irá supô-lo (Ribeiro, 2001). Como insistimos acima, o campo do saber do qual surge o conceito de sujeito é a filosofia; na filosofia moderna, esse termo tem como atributos a consciência e transparência para si, além de fundamentar a possibilidade do conhecimento. O sujeito lacaniano, por outro lado, poderia ser definido como tudo, menos isso: ele é inexoravelmente inconsciente, é ex-cêntrico em relação ao eu da consciência, e não fundamenta pensamento algum.

Como se não bastassem essas contravenções entre os predicados do conceito de sujeito em seu campo de emergência e a maneira como Lacan o elabora, este ainda faz questão de importá-lo para dentro de uma série de coordenadas conceituais, o estruturalismo, que recusa ativamente qualquer teoria de sujeito, muito pelo contrário: está preocupado com a elaboração das estruturas que, operando pré-subjetivamente, determinam os indivíduos singulares de uma sociedade.

Dessa forma, podemos explicitar o sentido da questão que abre o presente escrito: se Lacan 1) desinveste o conceito de sujeito dos atributos que o tornam reconhecíveis na filosofia moderna; e 2) insiste em falar de sujeito no seio de um pensamento que não dá abertura para esse mesmo conceito, então, por que Lacan persiste em continuar denominando essa série de desenvolvimentos teóricos que poderíamos agrupar no sintagma “inconsciente estruturado como uma linguagem” pelo significante *sujeito*?

Como dissemos anteriormente, a questão não é ingênua, e talvez seu peso possa ter ressoado também para o leitor que acompanha a argumentação aqui presente. Colocada a questão, e tendo-a propriamente fundamentado, resta-nos agora procurar pistas de um método possível que, mesmo sem dar uma resolução definitiva à pergunta, permitirá, ao menos, uma aproximação possível a uma resposta.

O período em que Lacan faz uso do estruturalismo como coordenada de seu pensamento, e que é, paradoxalmente, o momento em que dará lugar a sua teoria do sujeito, inicia-se em 1953, conforme explicado acima. Entretanto, por mais que seja esse o marco inicial do ensino que se pode classificar de propriamente lacaniano, suas formulações teóricas não se iniciam aí, mas datam, minimamente, de sua tese de doutorado, *Da psicose paranóica nas suas relações com a personalidade*, defendida em 1932, na qual o jovem psiquiatra vai buscar na psicanálise (mas não unicamente nela) recursos que permitam pensar a psicopatologia da paranóia. Seu contínuo interesse pela psicanálise o levará a ingressar na Sociedade Psicanalítica de Paris em 1934. E, pouco depois, em 1936, será publicado seu primeiro escrito propriamente psicanalítico: *Para além do “princípio de realidade”*.

Esses escritos anteriores, que podemos denominar de antecedentes do ensino de Lacan, e que vão de 1936 a 1953, são marcados pela ligação à teoria freudiana, sem, entretanto, se inscreverem no movimento radical de retorno a Freud, proposto posteriormente. Lacan aborda primeiramente, nesses antecedentes, o narcisismo em Freud, esforçando-se para defini-lo em termos de sua elaboração sobre o estágio do espelho – constituir-se-á aí o campo mais tarde denominado registro do imaginário.

Ao mesmo tempo em que podemos falar de um corte entre esses antecedentes e os primeiros desenvolvimentos genuinamente lacanianos, também podemos pensar nas continuidades que se afiguram na passagem de um momento a outro das elaborações teóricas de Lacan. Nesse sentido, o estruturalismo vem, sim, instaurar uma nova ordem, trazendo consigo novas exigências que implicam na reelaboração dos conceitos por ele desenvolvidos. Mas o apelo ao estruturalismo também vem em resposta a uma limitação encontrada em suas investigações iniciais, e podemos suspeitar que diversas questões posteriormente desenvolvidas em seu ensino – e nos interessa, em especial, o seu conceito de sujeito – estão, pelo menos em estado embrionário, nesses escritos antecedentes de seu ensino.

Nesse sentido, para nos aproximarmos de uma resposta à pergunta anteriormente enunciada, proponho aqui a retomada dos textos escritos entre 1936 e 1953, operando sobre eles não uma leitura ingênua, como que esperando saltar dos textos sentidos novos que darão alguma luz às nossas indagações; ao contrário, uma leitura fundada no *Nachträglichkeit* freudiano. *Nachträglichkeit* é um termo freudiano que se perdeu em muitas traduções por não se caracterizar como um conceito explicitamente definido. Coube a Lacan encontrá-lo no texto original de Freud e elevá-lo a categoria de conceito propriamente dito. Podemos traduzir a palavra alemã pela expressão latina *a posteriori*, mas o importante a ressaltar é que esse conceito marca uma maneira de conceber a temporalidade psíquica – não mais uma cronologia cansativamente sucessiva do passado para o futuro passando pelo presente, mas um tempo no qual o passado é determinado por uma experiência do futuro.

Esta maneira de conceber o tempo também se articula à linguagem, uma vez que, na enunciação de uma frase, esta só ganha um sentido no momento em que seu último elemento é enunciado. Trata-se, enfim, de reler esses escritos como o início de um enunciado que encontrará somente nos desenvolvimentos posteriores a 1953 o seu ponto final. Ou seja, partindo das elaborações sobre o sujeito por ele feitas no período em que é considerado estruturalista, a proposta é escarafunchar os textos que aqui denominamos de antecedentes, na tentativa de encontrar aí o sujeito laciano, ainda que prematuro e timidamente disfarçado, para poder então elaborar uma resposta à pergunta que nos anima – descobrir que dúvidas se agitam no espírito do psicanalista francês para que, posteriormente, ele invoque o sujeito como o elemento mais central de sua obra.

Essa investigação não pode passar ao largo da inscrição de Lacan no seio do movimento estruturalista, pois, somente a partir do momento em que ele assume determinados parâmetros do estruturalismo, o conceito de sujeito é formalmente constituído – e bem como define o próprio Lacan, ao sujeito só se pode chegar pela via do simbólico. Nesse sentido, a

investigação deve também tentar responder a que limitações a adoção do estruturalismo vêm dar conta, e, contrariamente, quais elementos que ele já vinha desenvolvendo lhe permitiram utilizar-se de um viés estruturalista; e, por fim, e de maior relevância para o presente projeto, por que o sujeito aparece explicitamente formalizado como conceito apenas depois de Lacan tomar como palavra de ordem para seu ensino o pensamento estrutural. Por isso se torna necessário darmos os primeiros passos em torno desse campo no qual ele fundamentou o início de seu ensino, que é o da estrutura, para posteriormente podermos localizar a maneira peculiar como ele se inscreve nesse campo, e como elabora sua teoria do sujeito.

No decorrer da conferência na qual Lacan enuncia a indagação que aqui repetimos como pergunta de pesquisa, ele ousa dar uma resposta, dizendo estar de tal maneira desconcertado que não consegue encontrar outra resposta possível, senão esta: “Mantenho o sujeito... para fazer você falar”⁷. E como para a psicanálise não adianta dizer porque a filha é muda, mas é preciso fazê-la falar, falemos aqui então deste conceito-questão que é o sujeito.

⁷ Tanto a pergunta que abre a introdução quanto a resposta que a finaliza (mas não fecha) são colocadas por Lacan em uma conferência, de 1968, para residentes de psiquiatria em Bordeaux.

II

Antecedentes lacanianos

Passemos, então, à leitura diacrônica das obras lacanianas no período previamente estipulado. Na organização de seus artigos para a publicação dos *Escritos*, Lacan denomina sua produção anterior ao *Discurso de Roma*, de 1953, como “nossos antecedentes”. No pequeno preâmbulo que precede os textos selecionados para serem publicados nos *Escritos* – pois muitos outros destes antecedentes permaneceram de fora desta publicação – Lacan procura situar os caminhos previamente percorridos e que serviram de fundamento para os desenvolvimentos posteriores. “Vemo-nos, pois, recolocando esses textos num futuro anterior: eles terão antecipado nossa inserção do inconsciente na linguagem” (Lacan, 1966/1998a, p.75), bem como situado os desenvolvimentos acerca da constituição do eu a partir de conceitos como a identificação e a imago.

Uma vez que uma apresentação pormenorizada e individual de cada texto tornaria nosso trabalho árduo e repetitivo, torna-se preferível apresentar esses antecedentes a partir dos temas que abordam, muitos dos quais se repetem entre um artigo e outro. Para que se possa encontrar nestes trabalhos as questões embrionárias que levarão Lacan a conceituar o sujeito em seus seminários, torna-se necessário conhecer do que eles tratam, antes de tudo.

2.1 A tese de 1932 e os questionamentos iniciais

Mesmo com uma série de artigos médicos e psiquiátricos publicados anteriormente, a primeira obra de peso da pena de Lacan, e retomada como inaugural por ele próprio, é sua tese de doutorado, *Da psicose paranóica nas suas relações com a personalidade*, defendida em 1932. Neste trabalho, ele explora um caso de paranóia peculiar, que ele denomina de psicose do supereu ou de autopunição, a partir de uma paciente, Aimée. O caso conduz Lacan a abordar a paranóia a partir de seu invólucro formal, mas o leva também a ressaltar, correlacionados ao sintoma, determinados desdobramentos que classifica como efeitos de criação – Aimée tinha uma produção literária que não estava dissociada de sua patologia. A abordagem do caso na tese se dá com a elaboração de um método desenvolvido a partir dos ensinamentos de Clérambault – que Lacan (1966/1998a) denomina de “único mestre em psiquiatria” –, e mais especificamente do conceito de *automatismo mental* (Godino Cabas, 2009). Freud surge na tese como uma referência para abordar a questão do crime e da culpa, relacionados à instância do supereu. Nesse sentido, para a compreensão da paranóia, Lacan lança mão de uma série de referenciais psicológicos e psiquiátricos – e também da psicanálise.

No decorrer da tese, Lacan se contrapõe a uma série de atributos da psicologia clássica, partindo das críticas feitas a ela por Politzer⁸: o *substancialismo*, que marca a insistência da psicologia em caracterizar o psíquico como substância à parte; o *individualismo*, pois os estudos psicológicos se focavam, invariavelmente, na maneira como o psiquismo se organiza no indivíduo particular; o *organicismo*, ou seja, a tendência de subscrever os fenômenos psicológicos ao organismo biológico; e o *reduccionismo*, na medida em que os estudos psicológicos se focavam num âmbito muito limitado, não entrevedo as determinações sociais do psiquismo (Sales, 2007). Na procura por um meio objetivo de se estudar as afecções psicopatológicas, Lacan insiste na fundação de uma “ciência da personalidade”, que seria, por excelência, a psicologia concreta⁹. Para a concretização deste projeto, tornava-se necessário voltar-se para as determinações da personalidade a partir de três áreas: o desenvolvimento biográfico, a concepção de si e a tensão das relações sociais.

O *desenvolvimento biográfico da personalidade* é definido como os fatores objetivos a partir dos quais o sujeito organiza sua história de vida. A *concepção de si* marca, por outro lado, a relação do sujeito consigo mesmo, evidenciada no aparecimento de imagens mais ou menos ideais a partir das quais o sujeito se reconhece. Por fim, a *tensão das relações sociais* se traduz como os laços sociais em que o sujeito está incluído e a partir dos quais ele é afetado pelos outros (Lacan, 1932/2000).

É interessante entrever, dentro desses fatores de determinação objetivos da personalidade, um primórdio daquilo que mais tarde irá se constituir seu ensino. Não é difícil ler num conceito como “concepção de si” o primeiro passo de uma teoria sobre o narcisismo e a formação do eu, que ocupará um lugar central em seus escritos anteriores a 1953. E as “tensões sociais” que afetam o sujeito parecem anunciar, de forma prematura, o interesse numa ordem social autônoma que marca a subjetividade – o que mais tarde terá o nome de ordem simbólica. O “desenvolvimento biográfico”, enfim, marca esta característica que permanece para Lacan sempre associada ao sujeito: a dimensão temporal de sua constituição.

Entretanto, esses critérios, objetivos e operacionalizáveis para uma ciência, constituíam uma aporia para o problema que a psicopatologia impunha: se a loucura era definida como uma discordância entre o social e a experiência subjetiva individual, como

⁸ Georges Politzer (1903-1942), filósofo francês fortemente influenciado pelo marxismo. Demonstrou um lívido interesse pela psicologia, criticando a psicologia de sua época como não tendo bases concretas. Nessa crítica à psicologia, aproximou-se da psicanálise como um método possível para a recuperação do concreto na psicologia.

⁹ Ao leitor interessado a aprofundar na temática da “ciência da personalidade”, remeto à dissertação de Fernando Vecchio: *A ciência da personalidade, de Jacques Lacan: exame epistemológico das noções de psicogenia e gênese social*.

seria possível que as tensões das relações sociais pudessem compor o verdadeiro determinismo do adoecimento psíquico? Se fosse simplesmente assim, não haveria na loucura discordância, mas submissão pura e simples às regras sociais.

Entre as duas vertentes da psiquiatria acerca da etiologia da loucura, contemporâneas a Lacan e ainda insistentes em nosso tempo, o *inatismo*, que funda a loucura em determinantes orgânicos herdados biologicamente, e o *ambientalismo*, que atribui ao meio a causa primeira da loucura, Lacan procura uma espécie de síntese dialética (Olgivie, 1991). Contudo, tal síntese não pode ser um simples meio-termo, tal como é comumente enunciado na psicologia sobre uma determinação bio-psico-social do homem, na qual não se verifica criticamente como cada elemento adquire sua especificidade. Primeiramente, o aspecto orgânico do inato não pode ser levado em consideração pura e simplesmente à luz dos conhecimentos tanto da psicanálise quanto da biologia humana, que demonstram como a influência do meio é determinante para o organismo humano, na medida em que, por mais que possam ser postulados elementos inatos na constituição do homem, eles não podem ser facilmente separados daquilo que é adquirido pelo meio. E mais: muito do que nos animais é determinado por elementos inatos é suplantado pela psicogênese no homem, que é cultural.

Contudo, a idéia de uma determinação exclusiva do meio não consegue dar conta da contradição entre a loucura e a norma social. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Lacan se opõe a um determinismo biológico, geneticamente herdado, das afecções psíquicas, ele também não pode admitir um ambientalismo ingênuo – a personalidade não poderia ser reduzida, enfim, à mera encruzilhada de fatores biológicos e sociais.

Para dar conta dessa contradição, Lacan lança mão da idéia de que a loucura tem sua causa primeira numa predisposição da personalidade, que é, contudo, determinada pela concretude social; tal predisposição é o que permitiria ao sujeito constituir sua história como uma reação ao meio cultural no qual se insere, mantendo sua especificidade e originando sua patologia (Olgivie, 1991; Sales, 2007). Essa conceituação difícil, aparentemente paradoxal, fará com que Lacan se valha de conceitos antitéticos, como *hereditariedade social*, ou então *inatismo causal*. O que se passa, efetivamente? Lacan procura manter duas ordens que lhe são essenciais para a compreensão da paranóia, especificamente, e do psiquismo como um todo: a *atividade do sujeito*, na medida em que o meio não pode simplesmente imprimir suas características num indivíduo, pois o sujeito, em verdade, reage ao seu ambiente, e é nessa atividade que ele se constitui como singularidade; e a *sobredeterminação* do sujeito por uma ordem externa que lhe escapa, o social.

O sujeito estrutura-se desde fora, a partir de uma ordem alheia que o determina, e esta formação histórica e social inicial mantém para o sujeito o caráter de um inato que é adquirido – o termo hereditário aqui se aplica com todas suas conseqüências semânticas, no sentido do que se transmite entre gerações pelas relações de parentesco, não determinadas simplesmente pela consangüinidade, mas pela própria estrutura social. Esse aspecto inato-adquirido é o que funciona, então, como base de toda reatividade do sujeito na sua relação com seu meio – no caso do homem, cujo meio é social, tal estrutura lhe permite manter, com relação à ordem social que o influencia, um pequeno grau de diferenciação e autonomia relativa.

As dificuldades impostas ao se pensar a determinação objetiva da personalidade a partir das tensões sociais, da concepção de si e do desenvolvimento biográfico impelem Lacan no sentido de procurar conceituar a maneira como se constitui o sujeito. Na esteira das dúvidas deixadas em suspenso em sua tese, Lacan irá articular a continuidade de suas pesquisas. Partindo das noções psicanalíticas acerca da psicose, o conceito de narcisismo, como já referido, aparece como central e marca a terra incógnita a ser explorada. Para elaborar essa questão, Lacan continua com sua forte referência sociológica para pensar a condição humana, e irá tentar marcar como se dá esse enredamento entre constituição do eu e sociedade (Marini, 1991; Sales, 2007)¹⁰.

2.2 O estágio do espelho

A elaboração da questão do narcisismo torna-se um tema constantemente recorrente nos antecedentes lacanianos. Contudo, ela ganha um caráter efetivamente original nas conceituações sobre o estágio do espelho, servindo de ponto fulcral para Lacan ler a teoria analítica. Ele retoma a temática da constituição do eu a partir da identificação com uma imagem – núcleo central de sua teorização neste momento – em quase todos seus textos antecedentes, mesmo em breves exposições, e sua articulação costuma remontar a determinados aspectos constantemente repetidos, alguns deles, inclusive, à exaustão. Ainda assim, em cada reiteração de sua exposição sobre esta que é, admite o próprio Lacan (1966/1998a), sua primeira contribuição para o campo da psicanálise, há novos elementos a

¹⁰ Para uma análise mais detida e pormenorizada dos desenvolvimentos da Tese de doutorado de Lacan, remeto o leitor para o livro de Bertrand Ogilvie (1991), *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. O autor, investigando a formação do conceito de sujeito em Lacan, parte dos desenvolvimentos da tese e termina seu trabalho abordando o estágio do espelho. A presente dissertação se encontra, de certa forma, na continuidade do trabalho de Ogilvie, retomando os desenvolvimentos acerca do estágio do espelho, mas avançando para os primeiros seminários, nos quais o conceito de sujeito começa a ser efetivamente formalizado.

serem levados em consideração, ou uma diferente perspectiva que possibilita vislumbrar outras facetas da constituição do eu.

Estas teorizações são expressas pela primeira vez num artigo escrito para o Congresso Psicanalítico de Marienbad, realizado em 1936, ou seja, quatro anos depois da publicação de sua tese de doutorado. Neste ínterim Lacan publicou alguns artigos ainda íntimos da temática da tese: *O problema do estilo e as concepções psiquiátricas das formas paranóicas da experiência*, de 1933; *Motivos do crime paranóico: o crime das irmãs Papin*, também de 1933. Somente três anos depois, seus desenvolvimentos sobre a formação do eu começam a tomar uma inércia própria, marcando enfim todo este momento antecedente aos seminários. Ironia ou não, a primeira comunicação desta contribuição original, tendo extrapolado o tempo concedido, é interrompida por Ernest Jones. Assim como a fala não foi finalizada, o artigo também não foi publicado nas atas do congresso, pois Lacan não entregou sua versão escrita. Num olhar retrospectivo, Lacan (1966/1998a) afirma que o essencial deste artigo perdido encontra-se no texto sobre a família, *A família: o complexo, fator concreto da psicologia familiar*, de 1938, publicado na *Encyclopédie Française*, e escrito a pedido do psicólogo Henry Wallon.

Entre a publicação da tese e o primeiro escrito abordando a temática da constituição do eu que efetivamente temos acesso há um hiato de seis anos, que chega a ser chamado por Olgivie (1991) de um “período de latência”, que coincide com o início da análise de Lacan com Loewenstein e pela freqüência ao curso de Kojève sobre Hegel. Contudo, há outro artigo, publicado pouco depois do Congresso Psicanalítico de Marienbad, que demonstra os questionamentos que estavam então dirigindo as investigações de Lacan: *Para-além do “princípio de realidade”*, de 1936. “Através das imagens, objetos de interesse, como se constitui essa *realidade* em que se concilia universalmente o conhecimento do homem? Através das identificações típicas do sujeito, como se constitui o [eu]¹¹, onde é que ele se reconhece?” (Lacan, 1936/1998b, p. 95). Estão aí lançadas questões que só poderão ser esclarecidas no decorrer de uma obra, mas cuja resposta já tem sua orientação marcada neste mesmo texto. Conceitos como *imagem*, *complexo* e *identificação* já começam a balizar o terreno pelo qual Lacan irá abordar a questão do narcisismo e da constituição do eu.

¹¹ Para lidar com a diferenciação estabelecida por Lacan entre o uso dos pronomes franceses *Je* e *Moi*, a edição brasileira dos Escritos adotou esta diferenciação, entre chaves, para indicar que o pronome original era o *Je*. Contudo, cabe ressaltar, neste momento antecedente aos seminários essa diferenciação não está estabelecida, e Lacan utiliza ambos pronomes de forma intercambiável – prova disso é o uso do *Je* nesta passagem de 1936, em meio a uma série de usos da palavra *Moi*.

A idéia da constituição do eu a partir da relação com a imagem no espelho não é nova: Wallon já havia publicado, em 1931, um artigo que relacionava a tomada de consciência, pela criança, de seu corpo próprio através do reconhecimento do seu reflexo no espelho. Porém, o foco de Wallon se concentra nos modos como a criança desenvolve uma apreensão da realidade tal como ela é, superando suas deficiências iniciais. Para Lacan, por outro lado, trata-se de verificar como a imagem do espelho presta-se à alienação do sujeito, e, mais do que desenvolver sua autonomia, tamponar sua falta.

2.2.1 A imagem e a imaturação orgânica

E que falta é esta que vem diferenciar a conceituação lacaniana sobre o espelho daquela dos psicólogos, e situá-la no seio da psicanálise como uma contribuição original? Lacan parte de referenciais biológicos e antropológicos para fundamentar como dado concreto do ser humano o seu desamparo primordial, que serve de fundo e móbile para seus desenvolvimentos posteriores – embasamento utilizado também por Freud (1900/2001) para demonstrar o nascimento do desejo.

Da biologia, em especial dos trabalhos embriológicos de Bolk¹², Lacan retira a noção da prematuração do homem no momento de seu nascimento. Mesmo outros animais da classe dos mamíferos, que também necessitam de cuidados parentais para garantir sua sobrevivência, não nascem como o homem, num estado ainda *fetalizado*, com grande atraso no desenvolvimento de uma série de funções e órgãos. Inclusive, um aspecto freqüentemente citado por Lacan, a ausência de mielina no sistema piramidal, que fundamenta a falta de coordenação motora do bebê, bem como sugere que não haja registros mnêmicos numa idade muito precoce, invalidando, desta forma, uma teoria sobre um “trauma” do nascimento (como O. Rank, discípulo de Freud da primeira geração, postulara em seu tempo). Contudo, em meio à série de inacabamentos, uma determinada função se destaca: é notável a maturação relativamente precoce do sentido da visão na constituição dos primeiros reconhecimentos, arcaicos, em especial com relação à figura humana. Com poucos dias de vida o bebê já diferencia a rosto humano de outros estímulos, bem como em poucos meses já consegue diferenciar o rosto de seus cuidadores habituais daqueles que lhe são estranhos. Essa prevalência da imagem, permitida pela maturação precoce da visão, torna possível a

¹² Lodewijk 'Louis' Bolk (1866 – 1930) foi um anatomista holandês que desenvolveu a teoria da fetalização a partir do estudo comparado da anatomia de primatas.

identificação do *infans* com essa forma, constituindo, a partir daí, o nó imaginário e essencial que forma o narcisismo.

Da antropologia, a discussão entre as determinações da natureza e da cultura sobre o homem são trazidas à baila. No fim das contas, pela suplantação de qualquer vestígio instintual pela psicogênese – eminentemente social – a antropologia postula que a natureza humana é, enfim, social. Sem ter, como os outros animais, instintos que lhe sirvam de referência para o comportamento adequado frente a diferentes estímulos, resta ao homem buscar na cultura na qual se insere os moldes com os quais orienta sua conduta.

Dessa derrelição característica do homem em seu nascimento, fato concreto da condição humana, outro dado se torna evidente: para que este bebê fetalizado possa ter qualquer chance de sobrevivência, é necessária a intervenção de um outro, ao qual o pequeno *infans* fica completamente submetido, ao preço de não sobreviver. Não existe aí uma pretensa harmonia com sua proximidade ao que se poderia conceber como “estado natural”; pelo contrário: verifica-se, objetivamente, uma discórdia, um mal-estar por seu estado de sujeição completa ao outro. Este mal-estar é dominante na vida do recém-nascido, submetido a uma série de tribulações a partir do momento em que sua plácida vida parasitária no ventre materno é interrompida com o nascimento. Ainda, a propriocepção do *infans*, por ter seu sistema nervoso inacabado e seu sistema motor ainda subdesenvolvido, é experimentada como um caos de sensações, nas quais não há operação possível que possa diferenciá-las entre exteriores e interiores – e mesmo os estímulos originados no próprio corpo são vividos como dispersos em cada parte na qual se originam.

Esse conjunto caótico de experiências do bebê em seus primeiros meses conforma-se numa das imagos mais arcaicas que podem ser verificadas, a *imago do corpo despedaçado*. A experiência que constitui essa imago serve de fundamento para o que o homem experimenta como sua morte, e “por isso é que em todas as suas relações imaginárias o que se manifesta é uma experiência da morte” (Lacan, 1953/2008, p. 41). Entretanto, a instituição de tal imago não é uma mera construção a partir de observações de bebês: essa imago mostra sua força e sua forma em inúmeros sonhos nos quais partes do corpo adquirem vida própria, ou em alucinações psicóticas nas quais o corpo se quebra em incontáveis pedaços.

Dessa situação originária de desamparo e submissão completa ao outro advém o primeiro dos complexos abordados por Lacan (1938/1985a) em seu texto sobre a família: o *complexo de desmame*. Por ser jogado prematuramente nas vicissitudes da vida, completamente impotente, o *infans* irá receber, a partir do complexo de desmame, uma primeira expressão psíquica deste “desmame” mais antigo, justamente aquele efetuado, no

nascimento, pela separação da criança de sua mãe, e que provoca um mal-estar que os cuidados posteriores não conseguem tamponar de forma alguma. Mas do que fala Lacan quando ele aborda o desmame como um complexo?

Lacan (1938/1985a) aponta que, apesar de sua definição inicial de complexo não excluir a possibilidade de sua localização também nos processos conscientes, é em sua face inconsciente, descoberta por Freud, que o complexo demonstra sua maior força de ação sobre o psiquismo, em especial na determinação dos sintomas, sonhos, atos falhos e chistes. E no seio do complexo inconsciente reside uma representação prototípica chamada *imago*. É na família que se podem verificar os complexos mais típicos e mais insistentes, razão pela qual estes conceitos permitem à psicologia tomar a família como objeto de estudo concreto.

A *imago*, mais especificamente, diz respeito a uma função informativa e formadora. Isso é demonstrado especialmente pela maneira peculiar que a *imago* constitui o psiquismo através da identificação. Diferente de uma mera imitação, sempre aproximativa, a identificação é globalizante, estruturando o desenvolvimento antes mesmo de o sujeito se saber caminhando numa dada direção. A identificação, assim colocada, transmite “os traços que, no indivíduo, dão a forma particular de suas relações humanas, ou dito de outra maneira, de sua personalidade” (Lacan, 1938/1985a, p. 92). Mais do que traços característicos, a identificação reflete, efetivamente, a posição em que se encontrava a *imago* com a qual o sujeito se identificou. Por efeito da identificação, as ações de um indivíduo se encontram determinadas por um número limitado de relações psíquicas, que configuram uma estrutura social.

Essas estruturas fundamentais, traduzidas em relações psíquicas, formam o complexo propriamente dito, identificado por Lacan (1938/1985a) neste momento de sua obra como sendo o conceito mais concreto e fecundo já inserido no estudo do psiquismo¹³. Ele contrapõe a proficuidade deste conceito em oposição à esterilidade da noção de instinto, muitas vezes utilizada para se referir, erroneamente, ao complexo – e apresenta, sem rodeios, uma crítica ao biologismo que marcou a psicanálise, em função dos recursos tomados de empréstimo por Freud da biologia. Os complexos, instituídos pela família e fundamentalmente inconscientes

¹³ Laplanche e Pontalis (1991) definem o conceito de complexo como um “conjunto organizado de representações e recordações de forte valor afetivo, parcialmente ou totalmente inconscientes. Um complexo constitui-se a partir das relações interpessoais da história infantil; pode estruturar todos os níveis psicológicos: emoções, atitudes, comportamentos adaptados”. Como se pode ver, a definição dada por Lacan encontra-se diretamente ligada à sua definição psicanalítica. Contudo, é importante notar que o conceito costuma ter sua origem atribuída à escola de Zurique (Bleuler e Jung), tendo sido pouco usado por Freud. Seu uso, inclusive, foi criticado pelo pai da psicanálise, uma vez que sua aceção sintetizante e de fácil apreensão não permitiam uma análise mais atida de fenômenos puros de nuances.

em suas determinações sobre o psiquismo, respondem à organização do desenvolvimento psíquico dos indivíduos, suplantando, no homem, a função que é exercida pelo instinto nos animais. Nesse sentido, não cabe postular que o inconsciente é algo da ordem do primitivo, animalesco: ele é, desde o início, o lugar no qual se encontram aqueles elementos que estruturam o psiquismo, e que são submetidos, no fim das contas, à ordem social.

Por intermédio dos complexos, fatores concretos da estrutura social e da vida psíquica, as imagens se instauram no psiquismo de um sujeito – no movimento de identificação alternada com essas imagens o sujeito vai assumindo sua posição e enfrentando o seu drama de viver. É na imagem e na identificação que Lacan reconhece a causalidade psíquica em seu aspecto mais puro.

Funda-a uma forma de causalidade que é a própria causalidade psíquica – a *identificação*, que é um fenômeno irreduzível –, e a *imagem* é a forma definível, no complexo espaço-temporal imaginário, que tem por função realizar a identificação resolutive de uma fase psíquica, ou, em outras palavras, uma metamorfose das relações do indivíduo com seu semelhante (Lacan, 1946/1998d, p. 189).

Tal referência à identificação e à imagem aparecem em seu texto que aborda propriamente o tema, *Formulações sobre a causalidade psíquica*: “A história do sujeito se desenvolve numa série mais ou menos típica de *identificações ideais* que representam os mais puros dentre os fenômenos psíquicos por eles revelarem essencialmente a função da *imagem*” (Lacan, 1946/1998d, p. 179). Essas identificações a partir dos complexos fornecem ao sujeito uma imagem, sendo o eu apenas um sistema central, consciente, das mesmas – como diz Freud (1923/1976b), um precipitado dessas identificações, que Lacan passa a denominar de *imaginárias*. E o motor maior deste drama encenado pelo sujeito na identificação com essa série de imagens é, demarca Lacan, a insuficiência vital que constitui a vida humana, especialmente em seus primórdios de desamparo. Lacan reconhece que a metáfora teatral – que ele compara com a *Commedia dell’arte* italiana – vai além da questão da identificação com diferentes imagens do único ator da peça, pois essa peça se encena com base em papéis e roteiros típicos, que redundam numa estrutura, justamente os diferentes complexos que ele elenca pela primeira vez em seu escrito sobre a família.

O primeiro desses complexos que determinam a vida do sujeito é o *complexo de desmame*, que “fixa no psiquismo a relação da alimentação” (Lacan, 1938/1985a, p. 22), e representa a forma primordial da imagem materna. É o complexo mais antigo, e que mais intimamente conjuga o sujeito à sua família. Por ser arcaico, corre-se o risco de confundi-lo com o instinto, por dois motivos: pelo fato de ser um complexo que marca o desenvolvimento psíquico nos primórdios da vida de qualquer ser humano, sua ocorrência é universal,

confundindo-se, nessa universalidade, com uma definição possível do que é o instinto; em segundo lugar, por estar ligado intimamente a uma função biológica característica dos mamíferos, a lactação. Contudo, cabe lembrar que o complexo lida com esse caráter ambíguo do que é transmitido pelas vias da cultura na mais tenra idade, o que fica especialmente demonstrado (refutando a possibilidade de se tratar de instintos) justamente no que se refere à lactação: enquanto em vários mamíferos os instintos maternais costumam deixar de agir pouco depois da lactação ser suspensa, no ser humano o desmame não implica, diretamente, na expulsão da cria, mas seu envolvimento em outras instituições sociais, como a educação escolar (Lacan, 1938/1985a).

O complexo de desmame deixa a marca indelével no psiquismo de um rompimento com as funções biológicas da necessidade e da lactação. E essa cisma provoca um efeito sobre o psiquismo do *infans*, pois ele recusa ou aceita o desmame; e como tal intenção não pode ser efetivamente atribuída a um eu, ainda em vias de constituição, permanece ambígua em sua escolha – “dialética”, como insiste Lacan em chamá-la –, ainda que uma delas prevaleça. Na insistência da recusa forma-se o aspecto positivo do complexo, isso é, a imago nutridora que o pequeno indivíduo tenta restabelecer. Essa imago se molda a partir de uma organização primeira das sensações primevas, formando, no complexo sensorial desorganizado da criança, pequenas ilhas de percepção, normalmente referentes ao rosto de seus cuidadores – nessa função, o complexo exerce sua função de *conhecimento*, na medida em que a imagem formada pela criança permite uma organização sensorial preliminar da realidade, possibilitando que cada novo encontro seja, enfim, uma tentativa de reencontro com o objeto demandado.

Entretanto, não são só as sensações exteriores que tomam uma primeira organização em uma imago, pois existem ainda as sensações do próprio corpo, associadas à sucção e à preensão. Neste momento, o complexo de desmame é caracterizado especialmente pelo fato de que o “ser que absorve é inteiramente absorvido” (Lacan, 1938/1985a, p.26); ou seja, a marca deste complexo é a fusão do vivente com a fonte nutridora, formando uma imago, a imago do seio materno, que não é uma síntese objetiva de um órgão, o seio concreto, mas uma bricolagem tanto das sensações advindas do exterior, dos cuidados propriamente ditos e da alimentação, quanto das sensações originadas no próprio corpo. Os efeitos dessa imago do seio tomam um vulto que nunca deixa de exercer sua força no psiquismo. Ela encontra sua expressão maior, enquanto desejo no adulto, no momento da maternidade, quando a mãe pode satisfazer esse desejo de abraçamento, de canibalismo psíquico, que garante ao recém-nascido a preservação de sua vida.

Há no complexo, e em especial no complexo de desmame, uma relação orgânica – o complexo serve a uma insuficiência biológica, o desamparo primordial do *infans*, que passa a ser regulado por uma função social – contudo, “o complexo, unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência dessas funções” (Lacan, 1938/1985a, p.29). Tendo esse caráter arcaico e fundamental para a manutenção da vida, torna-se possível explicar porque a imago materna é tão carregada e perene no funcionamento psíquico. Entretanto, torna-se necessária a sublimação¹⁴ desta imago, para que novos complexos possam se introduzir, e novos laços sociais possam ser estabelecidos. Sem esse mínimo desgarramento da força do complexo, este se torna um fator mortal, verdadeira pulsão de morte. Lacan retoma sua crítica ao biologismo que Freud emprega para dar conta de sua segunda teoria pulsional, insistindo que o conceito de complexo é suficiente para dar conta da pulsão de vida – uma vez que ele responde pela erotização primordial do pequeno *infans* – e também da pulsão de morte, entendida pelo psicanalista francês como decorrente de uma denegação insistente do desmame, na tentativa de restituir a imago materna procurada e numa busca pelo estado anteriormente vivenciado: uma conjunção indiferenciada experimentada neste momento inicial da vida, que acaba levando o sujeito à morte.

Na sublimação deste complexo, o sujeito desloca o investimento na imago materna para um substituto adequado, a segurança e calidez do espaço familiar, que, num momento posterior de separação, traz à tona novamente o complexo de desmame, tornando-se necessário uma outra volta do complexo para o sujeito melhor se haver com ele, ou então embrenhar-se nele completamente. “O indivíduo que não luta para ser reconhecido fora de seu grupo familiar nunca atinge a personalidade antes da morte” (Lacan, 1938/1985a, p.30), até porque, determinado pelo aspecto mortífero da imago materna, o sujeito não experimenta outra coisa senão uma morte em vida.

2.2.2 A formação do eu e a relação com o outro

O complexo de desmame tem sua abordagem pormenorizada somente no texto sobre a família (Lacan, 1938/1985a), não tendo exposições ou desenvolvimentos posteriores. Contudo, o estado primeiro do ser humano, o desamparo, continua sendo para Lacan o ponto de articulação a partir do qual é possível pensar o desenvolvimento de outros complexos.

¹⁴ Lacan utiliza este termo a partir da literatura psicanalítica, obviamente, mas não o desenvolve neste momento. Assim, seu sentido pode ser reduzido à sua definição clássica de uma dessexualização das pulsões, sendo a energia destas direcionada para fins que lhe eram primeiramente estranhos, normalmente considerados como mais aceitos na cultura.

Inicialmente, ainda preso a uma referência cronológica, Lacan institui, na seqüência do desmame, o complexo de intrusão, a partir do qual irá elaborar sua primeira contribuição verdadeiramente original para o campo da psicanálise, com sua teoria do estágio do espelho. Posteriormente, essa teoria ganha uma inércia própria, centro das reflexões que dominam os trabalhos antecedentes, tomando um valor mais estrutural. O que se passa, enfim, nesse complexo?

Conforme exposto acima, a experiência do bebê em seus primeiros seis meses é dominada por uma imagem específica, resultante da miríade de sensações, estímulos e pulsões desconexas que vivencia em seu corpo, sem uma unidade que as sintetize – a imagem do corpo despedaçado. Em oposição a esse caos resultante da fetalização do bebê, é notável o reconhecimento precoce do rosto humano, e da singularização do rosto materno, apontando para uma preponderância da visão nos primeiros meses de vida. A importância da imagem para o *infans* é demonstrada, pela psicologia comparada, numa observação típica: em uma determinada idade, por volta dos seis aos dezoito meses, o bebê humano ainda não tem a inteligência instrumental que poderia ser encontrada num chimpanzé, mas já consegue, contudo, reconhecer a sua imagem refletida no espelho, reconhecimento que vem acompanhado da chamada *Aha-Erlebnis*, a vivência de júbilo e surpresa. Enquanto o chimpanzé, ao reconhecer que a imagem do espelho não é verdadeiramente outro, senão apenas um embuste, perde o interesse por ela, a criança, por outro lado, mostra um interesse vívido. O reconhecimento da imagem no espelho permite à criança um certo controle corporal, na medida em que ela experimenta os efeitos que sua ação elicia naquela imagem refletida no espelho, dando ensejo a brincadeiras de movimentar-se e perceber que sua imagem no espelho corresponde a seus movimentos.

Lacan localiza no momento de assunção da criança de sua imagem no espelho – ao notar que não há um outro por trás daquela imagem senão ela própria refletida – como um modo de manifestação da captação identificatória do sujeito pela imagem. Nessa imagem de si refletida no espelho, o sujeito encontra a imagem do corpo próprio, que é responsável por uma série de fenômenos subjetivos, em especial “sua autonomia como lugar imaginário de referência das sensações proprioceptivas” (Lacan, 1949/1998f, p. 187). Eis também o que percebe Wallon em seu estudo sobre a experiência da criança defronte ao espelho. Contudo, as observações lacanianas ressaltam um aspecto que marca uma diferença fundamental: a imagem na qual o sujeito vislumbra seu corpo próprio não é um avanço no sentido do reconhecimento da realidade, pois nada mais é senão a sua imagem. “Há aí uma primeira

captação pela imagem, onde se esboça o primeiro momento da dialética das identificações” (Lacan, 1948/1998e, p.115), na qual o sujeito avança para uma alienação crônica.

O conceito de *estádio do espelho* responde justamente a essa vivência da criança de se identificar com a forma visual de seu próprio corpo. A imagem antecipa na criança uma miragem de unidade ideal num momento em que seu organismo ainda não está plenamente desenvolvido e coordenado com relação às suas funções motoras. Em outras palavras, a imagem de unidade e totalidade fornecida pelo espelho vem tamponar a experiência do corpo despedaçado, do desamparo original no qual a criança se viu jogada, fazendo o sujeito sair ilusoriamente da posição de desamparo para a de antecipação de sua potência. A imagem do corpo tal qual é oferecida pelo espelho – unitária – tem seu valor demonstrado pela relação de figura-fundo que faz com o contexto de mal-estar vivenciado pela criança naquele momento de sua vida.

É a fenda que separa o homem da natureza que determina sua falta de relação com esta, e suscita seu escudo narcísico, com sua cobertura nacarada na qual é pintado o mundo do qual ele é separado para sempre, mas esta mesma estrutura é também o espetáculo no qual seu próprio meio é implantado nele, quer dizer, a sociedade de seu pequeno outro (Lacan, 1951, p. 6)¹⁵.

Toda essa posição de identificação com a imagem especular, determinada especialmente pelo mal-estar no qual se encontra a criança, pode ser assim resumida: a criança visualiza sua própria imagem no espelho num momento de sua vida “em que é capaz de percebê-la como um todo, embora ainda não se experimente como tal, mas viva na perturbação original de todas as funções motoras e afetivas que é a dos seis primeiros meses depois do nascimento” (Lacan, 1953/2008, p.40). Por causa dessa visualização precoce de sua unidade, “o sujeito tem sempre uma relação antecipada com sua própria realização, que o lança de volta ao plano de uma profunda insuficiência e revela nele uma rachadura, um dilaceramento original, uma derrelição” (Lacan, 1953/2008, p. 41).

Mas o que permite à criança identificar-se com sua imagem refletida no espelho? O reconhecimento primordial, não de si, mas do outro. A experiência de si próprio, em referência ao seu par, advém de uma situação indiferenciada, tal como foi demonstrado acerca da imago do seio materno: esta imago não diferencia qualquer pertencimento ao outro ou ao eu, na medida em que este ainda está em vias de formação. É nesse momento, caracterizado como estágio do espelho, que a unidade do eu, diferenciado do outro, começa a se esboçar.

¹⁵ No original: “It is the gap separating man from nature that determines his lack of relationship to nature, and begets his narcissistic shield, with its nacreous covering on which is painted the world from which he is for ever cut off, but this same structure is also the sight where his own milieu is grafted on to him, i.e. the society of his fellow men.” A tradução de “his fellow men” por “seu pequeno outro” se justifica pela tradução que é feita para o francês: “son petit autre”.

“Se a procura de sua unidade afetiva promove no sujeito as formas em que ele representa sua identidade, a forma mais intuitiva é dada, nesta fase, pela imagem especular” (Lacan, 1938/1985a, p. 37). O sujeito, buscando algo que tampone o caos de sua experiência proprioceptiva, encontrará na imagem do outro, seu semelhante, seu espelho, o lugar no qual poderá identificar esse unitário do corpo. Eis aí a experiência jubilatória do bebê frente ao espelho: ele reconhece na imagem refletida sua unidade anelada, além de reencontrar aí a imagem já conhecida de seu duplo. “É a estabilidade da postura em pé, o prestígio da estatura, o aspecto impressionante das estátuas, que fornecem o modelo de identificação no qual o eu encontra seu ponto de partida, e deixam sua marca nele para sempre” (Lacan, 1951, p. 6)¹⁶. O que revela um traço primordial do conceito de imago: uma forma, uma imagem, só consegue exercer seu efeito a partir de uma determinada semelhança genérica, o que já implica, de antemão, um reconhecimento primitivo.

Enfim, a imagem detém dois aspectos em seu surgimento: o *eu* dotado de permanência e idêntico a si mesmo, no qual o *infans* vislumbra precocemente sua potência e organiza seu mundo; e o *eu* alienante que distancia permanentemente o sujeito de um conhecimento de si, ocultando seu desamparo primordial.

Lacan insiste, na maioria de seus escritos antecedentes, que o reconhecimento de si no espelho se dá por um reconhecimento da imagem do outro, implicando com isso, na esteira das posições expostas em sua tese de doutorado, que há uma ordem social predeterminando a formação do eu particular – ainda que esse social se reduza a um conjunto de indivíduos, *outros*, semelhantes ao *infans*. Contudo, posteriormente, em seu famoso escrito *O estádio do espelho como formador da função do eu, tal como nos foi revelado na experiência analítica*, de 1949, Lacan afirma que a assunção da imagem pelo pequeno sujeito manifesta uma matriz a partir da qual o eu se precipita de forma primordial, “antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem o restitua, no universal, sua função de sujeito” (Lacan, 1949/1998f, p. 97). Olgivie (1991) utiliza-se dessa aparente mudança para hipotetizar que ocorre, no decorrer da obra lacaniana, uma mudança de foco – partindo do social postulado na tese e reforçado no escrito sobre a família – para o psíquico propriamente dito, da relação do sujeito consigo mesmo, que teria sua representação máxima no estádio do espelho. Contudo, Olgivie parece perder de vista a maneira como algo da ordem do social retorna com força total nos seminários, mas melhor caracterizado como o registro simbólico.

¹⁶ No original: “It is the stability of the standing posture, the prestige of stature, the impressiveness of statues, which set the style for the identification in which the ego finds its starting-point and leave their imprint in it for ever”.

Assim, se acompanharmos o raciocínio oferecido por Ogilvie, a imagem que o sujeito obtém de si em seu reflexo no espelho é a matriz original do *eu*, antes de ele entrar na dialética com o outro – do que se deriva que o estágio do espelho seria anterior à dialética entre o eu e o outro. Porém, outra leitura é possível, e que mantém a importância do aspecto social e da primazia do outro na formação do eu: o estágio do espelho não é anterior à dialética entre o eu e o outro, mas é ele que a inaugura, possibilitando o mínimo de diferenciação entre um eu, que tem sua forma primordial determinada somente neste momento, e o outro, que sobra separado do eu, reduzido a sua imagem. Anteriormente a esse momento da constituição do eu, se verificava unicamente uma fusão indiferenciada com o outro, em uma célula narcísica na qual as delimitações não se encontram estabelecidas. O que Lacan faz neste escrito de 1949 é precisar melhor a importância do estágio do espelho como fundador da dialética de identificações entre o eu e o outro, a partir da perspectiva deste eu, que se forma no mesmo momento que o outro começa a tomar vulto enquanto tal – nos escritos anteriores, por uma perspectiva mais centrada na questão do social, elaborando como a exterioridade determina o sujeito, esse outro já era, de certa forma, pré-estabelecido. Essa dificuldade que fica exposta num aparente contra-senso entre dois momentos desses escritos antecedentes é o que tornará necessário diferenciar um outro do Outro, razão pela qual o simbólico deve ser conceituado e propriamente situado (Sales, 2005).

A questão da imagem no espelho pode e deve ser tomada como uma metáfora. O que importa, no fim das contas, é a função totalizante da imagem, que não precisa ser visual, necessariamente – o que inibe qualquer crítica ligada ao fenomênico da imagem, na dependência da visão, como a questão de uma cegueira congênita, ou a ausência de um espelho propriamente dito. Destarte, o que é de relevância para o pequeno *infans* neste momento não é de todo a imagem do seu corpo *per se*, mas sim qualquer imagem que lhe apareça relacionada a si e que lhe possibilite essa fascinação sintetizante e totalizante, engendrando uma unidade sobre o fundo caótico de suas sensações. Para melhor esclarecer esta confusão, Lacan nos diz que esta imagem assumida pelo sujeito não é a do eu, propriamente, senão a do eu-ideal¹⁷, que detém em si a virtualidade de unidade e potência almejados. E é este eu-ideal que servirá de suporte para as identificações posteriores, aquelas nas quais o outro aparece efetivamente como tal. Contudo, algo aqui se faz mostrar: se o eu – ou melhor, o eu-ideal – efetivamente advém da identificação primeira do *infans* com sua

¹⁷ Lacan estabelece uma diferença entre o eu-ideal e o ideal do eu em seu primeiro seminário. Contudo, como se trata aqui de abordar somente os desenvolvimentos de seus escritos antecedentes, não entrarei, agora, no mérito desta questão, que será abordada no capítulo seguinte.

imagem no espelho, no momento inicial de sua dialética com o outro, então a instância do eu está desde sempre numa linha de ficção, criação própria do sujeito consigo mesmo, que “só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], suas discordâncias de sua própria realidade” (Lacan, 1949/1998f, p. 98). Ou seja, a instância do eu não irá coincidir nunca, mesmo por numerosas sínteses, com o sujeito.

O estágio do espelho se conclui justamente neste momento que o sujeito passa da identificação com sua imago especular, e através dela, para a identificação com a imago de seu semelhante, o que marca o início da transitivismo infantil, e finalmente liga o eu a “situações socialmente elaboradas” (Lacan, 1949/1998f, p. 97). Essa transição do eu especular para o eu social faz o saber humano bascular na direção da mediatização pelo desejo do outro, na medida em que o eu só se dá a conhecer mediante sua identificação com outro, mesmo no que tange ao seu desejo. Dessa relação com outro que funda sua imagem própria, nasce então o desejo do sujeito: o objeto do desejo advém por intermédio do desejo do outro, o que inaugura no narcisismo uma certa *concorrência agressiva*, na medida em que outro surge, depois de permitir ao sujeito assumir um desejo (o do outro), como adversário na conquista do objeto desejado. Essa agressividade ocasiona uma cisão na pretensa harmonia da relação especular, caracterizando-a fundamentalmente.

O tom que a partir de então costumeiramente marca a relação entre pares, com a efetiva intrusão do outro, ainda com suas bordas pouco diferenciadas do eu, não representa uma rivalidade essencial, mas sim um modo de identificação. A interação entre pares a partir dos seis meses até cerca de dois anos e meio – época em que o eu se consolida com maior diferenciação – é marcada por comportamentos nos quais se fazem necessários minimamente dois. A posição que um ocupa na relação com o outro se revela muito mais do que um jogo de dois personagens: é, antes, um jogo conflitual de duas posições contrárias para cada sujeito. Na interação entre os pequenos sujeitos, cada um serve de encarnação concreta da posição que, ainda que não expressa naquele momento, se encontra em ambos, e destarte há uma identificação entre os pares para além da aparente rivalidade superficial. A criança se apercebe capturada pela imagem do outro, num verdadeiro momento de espanto. Nessa captura ela compartilha com seus pares as aventuras que com eles se passam – chorar junto ao colega pelo tombo deste, ou acusar um outro de tê-la batido quando foi ele mesmo quem efetuou o ato – da mesma maneira que esse pequeno sujeito traduz sua percepção de si em terceira pessoa antes da primeira. Em suma, o sujeito inicialmente inscreve suas experiências

numa ambivalência total, identificando seu sentimento de si com a imagem do outro, numa relação especular.

Dessa natureza complementar do complexo de intrusão decorre que sua imago articula uma similitude entre o sujeito e o outro, sendo a imagem deste outro, na identificação, determinante da estrutura do eu enquanto projeção do corpo próprio. Contudo, ao mesmo tempo, esse outro se mostra também como objeto de amor do sujeito, amor estritamente homossexual – não no sentido comumente dado à palavra, mas com relação a sua etimologia, pois se trata do amor pelo igual. Num momento inicial, a confusão do sujeito com a imagem do outro é tamanha que ele sequer consegue diferenciar as moções advindas de si daquelas advindas ou suscitadas pela imagem do outro. Na medida em que essas moções também vêm a constituir o eu do sujeito, cristalizado nesta imagem especular na qual ele se reconhece, é possível antecipar aqui um dos famosos aforismos lacanianos, retirado de um verso do poeta Rimbaud: “Essas diversas fórmulas só são compreensíveis, no final das contas, em referência à verdade do ‘Eu é um outro’, menos fulgurante na intuição do poeta do que evidente aos olhos do psicanalista” (Lacan, 1948/1998e, p.120).

Verdadeiramente, o outro se constitui de modo próprio para o sujeito na mesma medida que se forma seu eu, havendo entre ambos uma relação íntima de semelhança. Perdido na confusão especular, no labirinto inexequível promovido pelo encontro e identificação com a imagem do outro, torna-se necessária a introdução de um terceiro elemento, uma verdadeira alteridade (sendo a alteridade neste momento apenas teórica, pois o sujeito se vê confundido com o outro, e este outro não é senão uma imagem) que permita ao sujeito dialetizar, nos termos de Lacan, sua relação com o outro e estabelecer seu objeto como comunicável, isso é, possível de intercâmbio com outros, ao mesmo tempo em que seu eu se diferencia da imagem alheia. Pois, como fica demonstrado pela teoria do estágio do espelho, o eu nada mais é que o investimento erótico que fixa o sujeito numa imagem que o aliena, promovendo um desconhecimento crônico.

Este desconhecimento se funda na identificação do sujeito que lhe dá seu lugar. Lacan chama a atenção para o fato de que o primeiro efeito da imago no ser humano é a alienação do sujeito – ou seja, a origem da experiência do ser se encontra no outro, antes de mais nada. Todavia, essa alienação não esconde algo que poderia ser definido como verdadeira natureza, ou essência, do sujeito – é somente se alienando na imagem do outro, por meio da identificação, que o eu pode vir a ser; e o ser do sujeito só pode ser pensado em referência a sua fenda instituída por sua alienação numa imagem.

[É essa] sucessão das crises – desmame, intrusão, Édipo, puberdade, adolescência – que reformulam, cada uma delas, uma nova síntese dos aparelhos do *eu*, numa forma cada vez mais alienante para as pulsões que ali são frustradas, e cada vez menos ideal para as que ali encontram sua normalização. Essa forma é produzida pelo fenômeno psíquico mais fundamental, talvez, que a psicanálise descobriu: a identificação (Lacan, 1950/1998g, p. 142).

O homem não se reduz, portanto, à imagem refletida que tem de si, na qual se aliena, e “somente a mentalidade antidualética de uma cultura que, por ser dominada por fins objetivantes, tende a reduzir ao ser do *eu* toda a atividade subjetiva” (Lacan, 1948/1998e, p. 120). Contudo, mesmo assim, o sujeito, enquanto eu, nada sabe sobre seu ser, graças à paixão da alma por excelência: o narcisismo. A imago primordial do corpo próprio, apesar de sua função alienante – determinante do mal-estar promovido pela concorrência agressiva com o outro –, é também, por outro lado, origem de uma satisfação particular, eminentemente narcísica, na medida em que é essa imago que dá ao sujeito uma miragem de integração de sua desordem orgânica original. “As primeiras escolhas identificatórias da criança, escolhas ‘inocentes’, não determinam outra coisa com efeito – à parte as patéticas ‘fixações’ da neurose – senão essa loucura pela qual o homem se crê homem” (Lacan, 1950/1998g, p. 189).

O que torna possível falar sobre esse efeito alienante do eu? Até mesmo porque os desenvolvimentos freudianos sobre o eu associam-no à função de percepção e consciência, delegando a ele o acesso à realidade. Entretanto, a experiência analítica demonstra que, quando uma pessoa se expressa como eu, ela o faz através de um mecanismo específico, a denegação – *Verneinung*. “Nós estamos, contudo, convencidos de que nossas pesquisas justificam o epigrama do filósofo que disse que a fala (linguagem) foi dada ao homem para esconder seus pensamentos” (Lacan, 1951, p. 2)¹⁸ – o que se passa com o eu, justamente, é que sua função principal é o desconhecimento sistemático da realidade, através da obturação de qualquer elemento do sujeito que se encontre diverso do que é estabelecido pelo eu-ideal, como determinadas exigências pulsionais, bem como o completo esquecimento da origem do eu a partir do outro, ficando o primeiro na ilusão de ser auto-engendrado. Tal quadro de alienação com relação à realidade é classicamente verificado nas psicoses; mas, sendo o domínio da psicose explicitamente narcísico, como não reconhecer tal característica como fundamental do eu?

De repente parece ignorada a realidade de tudo que o *eu* negligencia, escotomiza e desconhece nas sensações que o fazem reagir à realidade, bem como de tudo o que ele ignora, silencia e ata nas significações que recebe da linguagem: desconhecimento bastante surpreendente a desencaminhar o próprio homem que soubera forçar os limites do inconsciente pelo poder de sua dialética (Lacan, 1948/1998e, p.119).

¹⁸ No original: “we are nevertheless convinced that our researches justify the epigram of the philosopher who said that speech was given to man to hide his thoughts”.

No final dessa passagem Lacan esboça uma breve crítica a Freud, o “homem que soubera forçar os limites do inconsciente”, quando dá ao eu o privilégio de acesso e reconhecimento da realidade – se o eu se presta à mediação dos imperativos do isso com a realidade, é também o mesmo eu que faz questão de fazer ouvidos surdos a esses imperativos, não se reconhecendo neles de forma alguma. Do que se pode derivar a função do eu como sendo, enfim, alienação e desconhecimento.

2.2.3 A relação com o outro e a agressividade

De mãos dadas com a alienação que caracteriza o estágio do espelho e a constituição do eu, está, conforme já foi prenunciado acima, a agressividade. Lacan insiste, contudo, que não se reduza a dimensão da agressividade, preche de sentidos e possibilidades de expressão, à agressão pura e simples. Porém, de que forma a agressividade se insere na dialética do eu com o outro?

Lacan afirma que, no caso do ser humano, a agressividade não é anterior à identificação. No decorrer da dialética eu-outro – e isso fica especialmente demonstrado no transativismo infantil – o ciúme e a agressividade só podem surgir no sujeito, tanto em seu aspecto passivo quanto ativo, na medida em que haja, anteriormente, um elo identificatório com o outro em questão. Contudo, o que faz que seja a agressividade central para a relação especular? Lacan retoma, inicialmente, o papel confuso do masoquismo na teoria freudiana, e como a confusão ali presente fez com que Freud postulasse um instinto¹⁹ de morte. Termo que, neste momento, Lacan não aceita, oferecendo outra explicação para os fenômenos atrelados ao conceito, como visto anteriormente na questão do complexo de desmame. Retomando esta outra perspectiva, ele assume que é a origem do desejo de morte no desmamar humano que o sujeito consegue dialetizar no complexo de intrusão, ou seja, consegue passar de sua experiência original, na qual ele nada poderia fazer, para um papel ativo, daquele que exerce, num outro, o mesmo mal-estar do qual foi sujeito no complexo de desmame.

Portanto, a agressividade se mostra como uma dada intenção de agressão ligada à imagem de desmembramento corporal. Toda intenção agressiva se acha ligada intimamente a fantasias de despedaçamento – como a castração, enquanto emasculação; desmembramento e

¹⁹ O vocábulo “pulsão” já aparece profusamente nos escritos antecedentes de Lacan; contudo, certamente por influência de certas traduções da palavra *Trieb*, muitas vezes o psicanalista francês usa o termo “instinto”, em especial quando está se referindo à pulsão de morte.

desagregação; devoração do próprio corpo – em suma, elas se concentram sobre a *imago do corpo despedaçado*, que domina a condição de derrelição do bebê no desmame. As intenções de agressão têm em seu horizonte a desagregação, antes de mais nada, pois é a maneira como a morte se torna inteligível neste momento – mais do que a erradicação do outro, o seu despedaçamento imaginário.

A agressividade, nesse sentido, só pode estar relacionada, por seus meios de identificação e por seu fim desarticulador, com o narcisismo. Isso fica especialmente demonstrado, segundo Lacan, ao se verificar como a agressividade tem um papel importante nas psicoses, em especial nas paranóias. Os delírios paranóicos se desenvolvem a partir de uma estagnação deste primeiro momento das condutas sociais, quando o eu ainda se encontra confundido com o outro, numa estereotipia que se repete incessantemente – as fantasias agressivas do sujeito retornam para ele na figura de um outro especular que o persegue. A agressividade encontra também seu lugar no complexo de Édipo, normalmente submetida a uma função de sublimação que permite a identificação do sujeito com o genitor do mesmo sexo. Contudo, tal identificação não é óbvia, na medida em que esse mesmo genitor aparece, antes de mais nada, como um adversário contra o qual a agressividade é dirigida. De qualquer forma, só é possível para o sujeito dirigir sua agressividade para aquele com o qual ele se identifica de forma narcísica, na medida em que o vê como adversário para a consecução do objeto desejado.

Essa relação entre a identificação com outro e a assunção de um desejo que é, no fim das contas, o desejo do outro, leva Lacan a precisar com mais detalhes o que caracteriza a agressividade marcante da relação imaginária, em especial a partir da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo, modelo primeiro da luta da consciência para advir em seu lugar. Primeiramente, para que seja possível ao homem se reconhecer enquanto tal, ele precisa se identificar justamente com outro no qual os atributos de humanidade sejam por ele reconhecidos. Contudo, esta identificação não pode se dar de forma pacífica: ocupar, através da identificação, o lugar do outro com o qual o sujeito se reconhece significa, antes de mais nada, tomar o seu lugar para garantir sua existência. Ou, como Hegel articula na *Fenomenologia do espírito*, a solução para o conflito entre duas consciências só se dá a partir da destruição de uma delas. Da mesma forma, o desejo que o sujeito toma como seu neste momento, que é o desejo do outro, faz com que esse outro se torne um adversário para a concretização deste desejo, tendo que ser, pois, eliminado, ou então submetido. “A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro” (Lacan, 1948/1998e, p.123). O que está em jogo neste conflito e nesta dialética de identificações é o

reconhecimento do homem pelo homem, seja em que posição for – e que, apesar de tudo, nunca se completa de forma definitiva.

O que significa, no fim das contas, que a identificação com a imagem, ainda que totalizante e reconfortante para o sujeito – na medida em que o permite ter a ilusão de unidade – não contém em si a garantia de que aquele estado de desamparo marcado pela imago do corpo despedaçado foi efetivamente superado. E, verdadeiramente, não o foi – tanto que ele continua a ser o pano de fundo sobre o qual se sustenta, por um fio, a imago formadora do eu e organizadora de sua realidade, pronta para cair, novamente, no abismo da angústia. “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 de seu suicídio” (Lacan, 1947/1998f, p.126). Portanto, a garantia insegura que cerca a miragem sintética do sujeito o leva a uma série de identificações nas quais ele pretende melhor assegurar o fortalecimento de seu eu, pagando o preço de cada vez mais ficar alienado de seu ser. “A tensão libidinal, que movimenta o sujeito na busca constante de uma unidade ilusória que está sempre levando-o para longe de si mesmo, está certamente relacionada com aquela agonia de derrelição que é o destino particular e trágico do homem” (Lacan, 1951, p. 7)²⁰.

Que saída haveria para a relação narcísica e para agressividade? Num prenúncio de suas elaborações sobre o Nome-do-Pai, Lacan afirma que, se o grupo familiar for “assim tornado incompleto” (Lacan, 1938/1985a, p. 51), ou seja, composto unicamente pela mãe (imago central construída no complexo de desmame) e pela fratria (imago do outro, do duplo intrusório), o sujeito permanece num nível da realidade excessivamente imaginário, “ou, no máximo, abstrato” – e, na esteira dessa fragilidade da realidade, a relação agressiva torna-se marcante. Faz-se necessária a introdução de um terceiro elemento, uma alteridade verdadeira, que permita ao sujeito dialetizar sua posição, saindo da especularidade na qual se encontra jogado, e possa de fato ingressar na sociedade de trocas simbólicas. Para tanto, a passagem pelo complexo de Édipo é imperativa. “Desde então a própria normalização dessa maturação depende, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo” (Lacan, 1949/1998f, p. 102).

O conceito de Édipo advém dos estudos sobre a sexualidade realizados pela psicanálise e que indicaram que as crianças, numa idade muito anterior à puberdade propriamente dita, passam por um período de grande maturação sexual, de ordem psicológica.

²⁰ No original: “The libidinal tension that shackles the subject to the constant pursuit of an illusory unity which is always luring him away from himself, is surely related to that agony of dereliction which is Man’s particular and tragic destiny”.

Pois é visível que uma criança, ainda em torno dos seus quatro anos de idade, já apresenta pulsões genitais atuando ativamente. Essas pulsões se dirigem ao objeto que mais prontamente lhe capta o interesse, afirma Lacan, o genitor do sexo oposto. A frustração dessas pulsões, garantida por sua prematuração, fazem com que a criança refira a impossibilidade de satisfação a um terceiro que se apresenta, o progenitor do mesmo sexo. Ao mesmo tempo que este progenitor impede, na visão da criança, sua satisfação pulsional – mesmo pela via masturbatória – o mesmo surge, pelos eventos que a criança presencia da atividade sexual entre os adultos, como um transgressor da regra que ele mesmo institui.

Contudo, a maneira como o Édipo é primeiramente formulado dá conta do que se passa com o menino – e Freud não tardará em perceber que há uma dissimetria no que diz respeito ao sexo feminino. Tanto é que, na formulação do Édipo, surge um outro complexo, aparentemente secundário, que é o complexo de castração. A partir do momento em que o menino reconhece em seu progenitor do mesmo sexo um obstáculo a sua satisfação pulsional, dirige-lhe uma forte moção agressiva; e em retorno, experimenta um temor de que tal agressão lhe volte de maneira semelhante, representado numa fantasia de mutilação de seu membro fálico. E com a menina, o que se passaria? Na medida em que a menina também tem como seu objeto de amor a mãe, torna-se necessária uma torção para que ela possa se desenlaçar do amor materno em direção ao pai. Tal desenlace também ocorre na relação com a castração, na medida em que a menina reconhece na mãe um ser castrado, a quem falta algo e que não deu a ela esse mesmo algo que ela reconhece como importante no outro sexo, o falo.

Contudo, Lacan (1938/1985a) insiste em fazer das verificações da experiência do corpo despedaçado a base a partir da qual é possível traçar um motivo estrutural destas fantasias – o que possibilitaria compreender melhor o que seria a castração de uma forma geral, e em especial para a menina: a castração está “condicionada pela precessão, no homem, de formas imaginárias do corpo sobre o domínio do corpo próprio, pelo valor de defesa que o sujeito dá a essas formas, contra a angústia do dilaceramento vital, fato da prematuração” (Lacan, 1938/1985a, p. 50). Partindo deste princípio, as fantasias de castração não dependem exclusivamente das ameaças dos adultos, bem como do sexo do sujeito: elas surgem como uma defesa do eu narcísico à renovação da angústia ocasionada pela possibilidade de ser lançado novamente no estado de desamparo da imago do corpo despedaçado. Tal possibilidade se mostra premente, em especial, com o reestabelecimento da centralidade da imago materna. Quando a sombra desta imago canibalesca se abate novamente sobre o sujeito, ele se defende ofertando em sacrifício uma parte sua, justamente aquela que no

momento está mais plenamente investida. O complexo de castração incide, enfim, recalçando as pulsões genitais, e essa tendência recalçante, originária do supereu, encontra sua encarnação na realidade na figura do pai castrador, terrível.

A dissolução do Édipo encontra-se nos processos de identificação. Entretanto, diferentemente do complexo de intrusão, no qual o objeto de amor e de identificação eram os mesmos, o outro/eu narcísico, no complexo de Édipo o objeto de identificação é justamente aquele que se mostra o interditor do objeto de desejo. Nesse momento, quando um terceiro com o qual não existe uma identificação especular, uma verdadeira alteridade se introduz no psiquismo do sujeito pelas vias da identificação, assegura-se ao sujeito sua inserção na realidade social, eminentemente simbólica, ao preço do velamento cada vez mais crônico do seu desejo. O acesso à realidade social, possível por via da identificação com o pai, não é outra coisa senão a possibilidade de o sujeito instituir-se no seio das trocas simbólicas, fundamentadas na linguagem. A linguagem tem sua função de mediação inter-humana, como organizador da troca semântica entre sujeitos. Mais do que indicar algo, ela é uma ação. Na medida em que sua função mediadora permite que uma relação efetivamente humana se estabeleça, ela cria uma saída para a relação agressiva, imaginária, na qual o homem se constitui, inserindo-o num mundo de intercâmbio simbólico, essência própria à sociedade.

Ocorre, enfim, um recalçamento das pulsões sexuais, abrindo espaço para os interesses neutros da criança, próprios às influências educativas; e a imagem parental é sublimada a um ideal. Desta dupla saída fundam-se duas estruturas fundamentais do psiquismo: o supereu, instância recalçadora, responsável pela repressão das pulsões sexuais e a manutenção da mesma; e o ideal do eu, agente da sublimação das pulsões latentes.

Tanto esta questão, qual seja, da noção do Édipo como uma estrutura relativa à constituição psíquica dotada de uma inércia própria, quanto a caracterização mais explícita do que é o social como simbólico, aponta para as maneiras como os escritos antecedentes de Lacan permitem entrever uma inscrição prematura, ingênua, num campo que será posteriormente denominado como sendo da estrutura. Seria possível afirmar que há algo, ainda que anterior à influência do estruturalismo propriamente dito, que constitua nos escritos antecedentes um “proto-estruturalismo”?

2.3 Um proto-estruturalismo?

A influência do estruturalismo sobre a obra lacaniana foi preliminarmente discutida na introdução, e será melhor elaborada no capítulo seguinte. Contudo, essa influência só se

verifica, efetivamente, a partir de 1953, e pode ter seu momento inaugural localizado no Discurso de Roma – ainda que referências a Lévi-Strauss já apareçam antes, em 1949 (Lacan, 1949/1998f). Haveria nos trabalhos lacanianos anteriores a essa data um prenúncio de uma teoria da estrutura? Riaviz (2005) argumenta que sim – mesmo nesse momento anterior aos seminários, Lacan já se orienta, influenciado por suas leituras filosóficas e sociológicas, numa espécie de intuição estruturalista, num *proto-estruturalismo* que servirá de ponto de apoio para a influência posterior do estruturalismo propriamente dito, em especial a partir das leituras de Lévi-Strauss, Jakobson e Saussure. Porém, tal prenúncio de um estruturalismo, ainda que ingênuo, pode mesmo ser verificado em seus escritos antecedentes?

Já foi exposto acima a maneira como determinadas categorias – em especial a noção de tensão das relações sociais – já demarcam, na tese de 1932, uma exterioridade ao sujeito que o determina. E nesta mesma tese, Lacan traz como fundamental uma série de referências antropológicas e sociológicas para melhor compreender o psiquismo, aspecto que Olgivie (1991) desenvolve como uma exigência feita por Lacan de uma “revolução na antropologia”, para se poder compreender a natureza humana como efetivamente social. Nesse sentido, se a estrutura e o simbólico não aparecem explicitamente, eles podem ser deduzidos do peso dado por Lacan a essa categoria que é o social.

Pouco tempo depois, em 1936, já mais preocupado com a experiência analítica, Lacan faz perceber que a associação livre traz à tona um dado peculiar, que não é nada menos do que a dimensão da linguagem, neste momento igualada ao signo. Surpreendentemente, já aparecem aqui questões sobre a relação da linguagem com o sujeito, mais especificamente, da relação entre o signo e o pensamento do sujeito. Num parágrafo essencialmente inquisitivo, no qual inúmeras perguntas perfilam uma na seqüência da outra sem um esboço de resposta, Lacan demonstra titubear no encontro da linguagem e do sujeito, no tocante ao pensamento deste, e por fim admite que, quanto mais se procura por um elo elementar em comum, mais ele mostra sua face mítica.

O dado dessa experiência é, primeiramente, a linguagem, uma linguagem, isto é, um signo. Quão complexo é o problema do que ela significa, quando o psicólogo a relaciona com o sujeito do conhecimento, isto é, com o pensamento do sujeito. Que relação há entre este e a linguagem? Não é ele apenas uma linguagem, porém secreta, ou não é ela apenas a expressão de um pensamento puro, não formulado? Onde encontrar o denominador comum aos dois termos desse problema, isto é, a unidade da qual a linguagem é signo? Estará contido na palavra: o substantivo, o verbo ou talvez o advérbio? Na densidade de sua história? Por que não nos mecanismos que a compõem foneticamente? Como escolher, nesse dédalo para onde nos arrastam filósofos e lingüistas, psicofísicos e fisiologistas? Como escolher uma referência que, à medida que a dizemos mais elementar, parece-nos mais mítica? (Lacan, 1936/1998b, p. 86).

Para alguém já acostumado com as referências constantes de Lacan ao simbólico em seus seminários, a precocidade dessa citação há de causar certo espanto, na medida em que é possível vislumbrar, num único parágrafo, aquelas questões centrais para todo um desenvolvimento que ocorrerá quase vinte anos depois – é como pegar de sobressalto o autor num momento de terrível impasse, do qual ele ainda não encontrou saída, e expressa sua inquietude no papel. De qualquer forma, se havia alguma dúvida quanto às noções estruturais preliminares nesse momento antecedente de Lacan, essa citação dá conta de demonstrar que elas já estão ali, pelo menos enquanto questionamento – signo, linguagem, até mesmo fonemas e morfemas, e sobretudo, o sujeito e seu pensamento.

Contudo, serão necessários 17 anos para que Lacan possa dar ensejo a uma resposta. Acompanhemos, então o que pode ele fazer com essas questões no decorrer desse período, e como elas ressurgem. No decorrer desse escrito de 1936, Lacan parte da constatação deste fato – de que a experiência analítica é, sobretudo, uma experiência da e na linguagem – para fazer uma leitura particular do que se passa numa análise. O analista, diz Lacan, mantém a questão da linguagem ligada ao seu contexto e o que ele implica: um interlocutor. Neste sentido, o signo, antes de significar alguma coisa, significa para alguém. Estando o psicanalista em presença, e exigindo do analisando apenas que não queira dizer nada com sentido, fundamento da regra da livre associação, cabe ao analista escutar o que lhe é dito, e o sentido dado neste direcionamento. “É no movimento de responder que o ouvinte o sente; é suspendendo esse movimento que ele compreende o sentido do discurso” (Lacan, 1936/1998b, p. 91). É no sentido do discurso – sentido aqui tomado de forma literal, sinônimo de direção – que o analista detecta uma intenção que molda a tensão presente em suas relações sociais.

Na escolha do que seria prioritário na vida psíquica, Lacan vê a falha da psicologia, e o acerto freudiano: é preciso não escolher, e assim tornar o depoimento não um mero testemunho, ou, na outra ponta, um espelho dos fenômenos psíquicos, mas sim um fragmento do próprio psiquismo, que permite restituir parcialmente a vida psíquica, desde que seja tomado a íntegra de seu texto. Lacan reconhece a experiência analítica naquilo que Freud batizou de *associação livre*, e que o psicanalista francês divide em duas leis de igual importância: a lei de não-omissão, ou seja, todo fenômeno, mesmo que cotidiano ou comum, é elevado ao nível de interesse; e a lei de não-sistematização, que postula a incoerência como inerente ao campo de experiência, havendo possibilidade de significação a qualquer evento da vida psíquica.

A prática da psicanálise se dá, então, baseada na comunicação verbal, “numa apreensão dialética do sentido” (Lacan, 1948/1998e, p.105), que exige que um sujeito se apresente como tal para um outro. A subjetividade assim colocada em questão não pode ser desconsiderada, tal como ocorre na física, que apaga o observador para colocar em seu lugar uma máquina registradora – mas que ainda assim é sujeita a erros de leitura de quem a lê. “Somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito” (Lacan, 1948/1998e, p.105). Por isso, o sujeito pode ser compreendido, e o é, na medida em que suas falas sejam remetidas ao movimento ao qual pertencem, ao invés de serem tomadas isoladas.

Como a linguagem permite a compreensão do sujeito a partir da expressão de suas tensões sociais? De duas maneiras principais, responde Lacan: no simbolismo, quando o sujeito exprime sua intenção sem ter compreensão dela, assumindo, em sua expressão, um anonimato que apaga seu lugar com relação ao vivido; e na denegação, quando o sujeito concebe sua intenção e a nega no momento de sua afirmação. Assim, a expressão da intenção mantém-se inconsciente. Ao se tomar a linguagem por sua função de expressão social, ela se apresenta dotada de um caráter ambíguo: ao mesmo tempo em que permite revelar a significação desta intenção, marcando uma certa unidade com o lugar do sujeito, ela se revela contrária à expressão subjetiva, à idéia de que o signo seria a formulação de um pensamento puro.

O analista entra em jogo no papel de interlocutor, a pedido do sujeito. Primeiramente, o analisando toma o lugar de interlocutor como garantido, implicitamente; logo o estará pedindo de forma explícita. É pelo psicanalista subtrair-se da cena proposta inicialmente pelo sujeito que a mensagem deste pode se endereçar “a algum outro, imaginário porém real” (Lacan, 1936/1998b, p.87). Esse outro se encarna no lugar do analista, e o sujeito, a sua revelia, delineia a imagem deste outro ao seu interlocutor, o qual devolve ao seu emissor o delineamento dado. No momento atual, em interlocução com o analista, o analisando dá mostras da imago que o domina e que entrecorta sua fala. E mesmo quando o sujeito tenta transformar seus depoimentos em apelos à testemunha, trazendo relatos “hors du sujet” – fora do tema, fora do sujeito – o analista torna a ouvir neles a imagem que sua posição imóvel havia suscitado no sujeito como o outro destinatário de suas mensagens e intenções.

E de que forma o diálogo analítico propõe curar neuroses? Como a inclusão da regra de associação livre, que parece abandonar o sujeito à mercê de uma intencionalidade cega poderia levar à libertação de seus sintomas? Pois é só quando a voz do paciente se faz ouvir por si só, sem referência a pessoalidade do analista, que se pode ensejar uma cura. O analista,

ao se abster de aconselhar e fornecer respostas ao paciente, oferece ao analisando um personagem desprovido de características pessoais, anteparo sem irregularidades na qual o sujeito possa projetar suas imagens de forma pura.

A transferência de uma das imagens que dá forma a determinadas instâncias da personalidade, e que afetam determinadas funções para além do controle do eu, constitui propriamente a transferência negativa. Essa transferência permite que o analisando se utilize de qualquer pretexto para reatualizar o caráter agressivo de tal imagem – “instalada permanentemente no plano de sobredeterminação simbólica a que chamamos o inconsciente do sujeito, com sua correlação intencional” (Lacan, 1948/1998e, p. 110). Numa análise lida-se, então, com *fantasmas*²¹, elementos imaginários que compõem a bricolagem a partir da qual o sujeito se reconhece e se identifica. Nesse sentido, Lacan vê, neste momento, a ação analítica centrada em torno do conceito de imagem. Inicialmente, a imagem difusa que aparece na fala endereçada pelo sujeito ao seu interlocutor, sendo o próprio interlocutor constituinte desta imagem, é lentamente assimilada ao real, para depois ser restaurada a sua realidade própria.

E eis o fato fundamental desta imagem que dirige as intenções do sujeito: ele a ignora, tanto no sentido de não tomar conhecimento dela, quanto no de não lhe dar a devida importância e permitir que passe despercebida. Tendo sido alçado ao lugar de importância que essa imagem tem, o analista pode extrair daí o poder necessário para agir sobre o sujeito – trata-se, para Lacan, de o analista fazer o sujeito tomar consciência desta imagem que surge apenas pelos seus efeitos, através da interpretação e da transferência. E, ao se reconstituir essa imagem para o sujeito, os sintomas perdem sua força, e com isto o analista vislumbra o fim de seu poder, e de sua tarefa.

A leitura lacaniana de como se dá uma análise não se encontra, de forma alguma, distante dos ensinamentos freudianos. Porém, já aqui podemos notar um aspecto insistente da leitura que Lacan faz de Freud durante este período: em alguns momentos demarcando seu afastamento através de críticas, em especial àquilo que ele considera como tendo um caráter excessivamente biologicista na obra freudiana; em outros, aproximando-se de Freud, mas a partir de uma perspectiva bastante peculiar, influenciada pela fenomenologia e pela sociologia, relendo alguns conceitos freudianos com base naquilo que ele formula como o estágio do espelho, ou o imaginário. Esse aspecto é especialmente demonstrado nessa

²¹ Ainda que Lacan não tenha formalizado sua leitura particular do *Phantasie* freudiano, a palavra *fantasma* já aparece nos escritos antecedentes, porém não exclusivamente, ocorrendo também o vocábulo *fantasia*.

caracterização da análise como uma comunicação da imago dominante sobre o sujeito – a noção de imagem como constituinte do psiquismo marca a centralidade do que compõe o sintoma, e a questão da linguagem, aqui indiferenciada da comunicação, é o meio pelo qual essa imagem se faz mostrar, ainda que por meios tortos como a denegação e o simbolismo.

É interessante notar como os pontos destes escritos antecedentes mais afinados com as questões estruturalistas partem dessa descrição que Lacan dá, neste momento, de seu entendimento do que ocorre na clínica psicanalítica. Mesmo sendo a imago o conceito dominante, a ser interpretada para o sujeito a partir de sua fala, todo movimento ocorrido entre o analisando e o analista se traduz por essa referência à dimensão do signo e da linguagem.

A questão que surge como “comunicação” nos escritos mais antigos, essencial para se pensar o convívio social humano, é retomado, posteriormente, em sua ligação estreita com a linguagem. E, partindo do problema da linguagem, surgem anexos a questão da mentira e da verdade, atrelados ao registro do sentido. “A linguagem do homem, esse instrumento de sua mentira, é atravessada de ponta a ponta pelo problema de sua verdade” (Lacan, 1946/1998d, p. 167) – ao mesmo tempo em que a linguagem permite ao homem esconder seus pensamentos, como fica demonstrado no mecanismo da denegação, é pela possibilidade mesma da mentira que faz com que surja em seu escopo o problema de sua verdade, não enquanto uma verdade absoluta a ser revelada, mas enquanto uma construção discursiva que responde, efetivamente, às suas questões fundamentais.

Portanto, partindo da questão do sentido e da verdade, ainda sem uma referência sólida como posteriormente nos seminários, Lacan passa a retomar o valor do campo da linguagem como fundante de ambos. Esboçando um conceito de “palavra” que já extrapola, antes mesmo de se fazer conhecer na obra lacaniana, o signo saussureano – “a palavra não é signo, mas nó de significação” (Lacan, 1948/1998e, p. 167) – em direção à precisão do conceito de significante, Lacan irá ilustrar, a partir de uma série de iterações da palavra “cortina”, como o que está em jogo na articulação da linguagem não é uma referência ao objeto em si, numa relação estreita entre o significante e o referente, ou mesmo o significado, tendo por base o objeto concreto acrescido de seu valor particular a cada um.

E se eu disser a palavra “cortina”, por exemplo, isso não é apenas designar por convenção o uso de um objeto, que pode ser diversificado de mil maneiras pelas intenções com que é percebido pelo operário, pelo comerciante, pelo pintor ou pelo psicólogo gestaltista como trabalho, valor de troca, fisionomia colorida ou estrutura espacial. Ela é, por metáfora, uma cortina [*rideau*] de árvores; por trocadilho, o marulhar e o riso da água [*les rides et les ris de l'eau*]. [...] Cortina! É uma imagem, enfim, do sentido como sentido, que, para se descobrir, tem que ser desvelado (Lacan, 1946/1998d, p. 167-168).

A palavra põe em jogo, enfim, justamente a possibilidade de combinações múltiplas, dando origem a um verdadeiro nó – nó como entrecruzamento de linhas simbólicas, e nó como novelo atado a partir do qual pode ser impossível de se encontrar onde está seu início e seu final – que só revela seu sentido como sendo de múltiplas significações.

Não é em absoluto questão, salvo em uma percepção psicológica expressa, de tratar de deduzir como saem as palavras das coisas e as são sucessiva e individualmente aplicadas, senão de compreender que é no interior do sistema total do discurso, do universo de uma linguagem determinada, que comporta, por uma série de complementariedades, um certo número de significações, que o que há que significar, a saber, as coisas, têm que se ordenar para tomar lugar (Lacan, 1953, p. 8)²².

Ao submeter a psicanálise ao campo da fala (*parole*), Lacan começa a esboçar o rumo que tomará com seus seminários, propriamente anunciado em seu Discurso de Roma. E começam a surgir definições que tomarão corpo mais tarde: uma verdade que emerge na experiência analítica, e que, contudo, nunca pode ser dita inteira (Lacan, 1953/1998). Pois, se a fala de um sujeito pode ser objetivada enquanto discurso, sua posição enunciativa permanece como condição da fala, e não pode ser isolada – justamente, na fala, não se pode dizer propriamente da fala que se enuncia.

É justamente por isso que a experiência analítica decididamente não é objetivável. Comporta sempre no seio de si mesma a emergência de uma verdade que não pode ser dita, porque o que a constitui é a fala e seria preciso, de certo modo, dizer a própria fala, o que é, propriamente falando, o que não pode ser dito enquanto fala (Lacan, 1953/2008, p. 12-13).

Eis aí um prelúdio da diferenciação do sujeito do enunciado, objetivado na fala, e o sujeito da enunciação, lugar da emissão da fala que não pode ser tomada por ela para dizer de si, mesmo quando, através de um *shifter*, faça referência a esse lugar (Ribeiro, 2001).

Ainda que algo da experiência analítica não possa ser objetivada, é necessário extrair dela algo que possa ser transmitido – e se encontra, no seio desta experiência peculiar, um mito. “O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida que a fala progride que ela a constitui” (Lacan, 1953/2008, p. 13). Na medida em que a fala não pode apreender, em seu próprio movimento, a constituição da verdade e a si própria, ela só pode exprimir esses movimentos através de um mito.

²² No original: “il n’est absolument pas question, sauf dans une perception psychologique exprimée, d’essayer de déduire comment les mots sortent des choses et leur sont successivement et individuellement appliqués ; mais de comprendre que c’est à l’intérieur du système total du discours, de l’univers d’un langage déterminé, qui comporte, par une série de complémentarités, un certain nombre de significations ; que ce qu’il y a à signifier, à savoir les choses, a à s’arranger à prendre place”

Esse mito expressivo da verdade, sempre parcial, é retomado, na análise, no complexo de Édipo. A psicanálise demonstra que a posição subjetiva do sujeito lhe é auferida em especial pela rivalidade com a figura paterna, sempre degradada, ligando o sujeito a uma estrutura simbólica essencial – é a partir da relação paterna que o sujeito estabelece seus elos com o mundo que o cerca, possibilitando sua entrada num registro propriamente humano.

Ao definir-se o mito como uma objetivação, exprimindo de maneira imaginária, isto é, por imagens, determinados fundamentos das relações intersubjetivas de determinado agrupamento humano numa dada época, pode-se vislumbrar também que tal fenômeno ocorre no neurótico, e pode ser observado na prática analítica – guardando a proporção, obviamente, na medida em que o mito do neurótico esboça sua posição perante o mundo, enquanto o mito de uma sociedade exprime os ideais e o modo de vida de todo um grupo.

Para a compreensão da estruturação do neurótico em torno de um mito individual, Lacan se inspira principalmente num escrito de Lévi-Strauss, *A eficácia simbólica*, de 1949. Nesse escrito, o antropólogo francês analisa como o mito tribal permite ao xamã executar determinados rituais de cura, e compara essa eficácia do tratamento xamanístico com a psicanálise nas sociedades contemporâneas – a ausência de referenciais míticos é suplantada, pela psicanálise, com a construção de um mito individual. Porém, essas reflexões de Lacan com base no texto de Lévi-Strauss não podem mais ser consideradas proto-estruturalistas – pois essa questão do mito, tal como foi exposta acima, já se encontra num escrito antecedente mais próximo à virada de 1953, *O mito individual do neurótico*. De qualquer forma, essa influência das ciências sociais não se verifica apenas nesta época, estando presente já desde a tese de doutorado.

A sociologia, em especial, aparece de forma marcante no escrito sobre a família, de 1938. A influência de autores da sociologia parece colocar Lacan no *Zeitgeist* de sua época, que prenunciava o estruturalismo por vir – o que dá a esse escrito um sabor característico, no qual se pode reconhecer questões estruturalistas numa leitura *après-coup*, e servem também para Lacan delimitar o espaço do que concerne ao conceito de sociedade, estruturada por relações de parentesco. O referido texto se inicia, justamente, fazendo uma aproximação biológica do que seria a família, e a define a partir de duas funções principais: a geração, que fornece os elementos do grupo; e as condições do meio para a sobrevivência dos jovens, assegurada por seus pais. Nas famílias humanas, contudo, há um elemento diferencial fundamental: a cultura. Por ter a espécie humana desenvolvido sobremaneira suas funções de comunicação – o que implica, como já vimos, a questão da linguagem – os instintos perderam sua força e sofreram mudanças e alterações determinadas pelo convívio social. Por esse

motivo, não é possível reduzir a família a uma função biológica: é necessário, ao estudá-la, que se leve em conta a complexidade de modos de organização e leis de parentesco – e nesse sentido, o estudo psicológico da família não pode ocorrer despregado dos estudos antropológicos e históricos.

A família detém para si a socialização primária da criança, sendo assim um elemento primordial na transmissão e manutenção da cultura. É no contato com a família que um sujeito aprende a língua materna, na qual se encontra uma estrutura que organiza tanto o universo psíquico das emoções quanto o meio no qual o indivíduo se encontra. Como essa primeira transmissão se aproxima e se parece muito com efeitos de uma suposta hereditariedade biológica, cunhou-se o termo “hereditariedade social”²³ para dar conta de seu caráter complexo, de uma transmissão que se passa na mais tenra idade, mas que no entanto é efeito das interações sociais, e não da predisposição genética.

Outro ponto de grande dificuldade no estudo da família humana é a questão de sua semelhança com a família biológica, na medida em que se encontra, pelo menos na família ocidental contemporânea, uma certa igualdade numérica: o pai, a mãe e os filhos parecem compor, ao mesmo tempo, a família humana e a célula familiar biológica. Contudo, quanto mais se vislumbra o passado da organização familiar propriamente humana, menos se torna visível sua semelhança numérica com a família biológica. Clãs, organizações grupais e famílias extensas, marcadamente presentes em diferentes culturas e tempos históricos, demonstram estarem submetidas a uma série de leis e normas que são estritamente culturais, em nada derivando de uma suposta célula familiar primitiva, próxima do verificado em outros animais. Nesse sentido, a família nuclear contemporânea ocidental, que se assemelha superficialmente à família biológica, não é uma simplificação dessas instituições mais antigas, mas sim uma contração das mesmas, e sendo assim, deve-se derivar seu entendimento da complexidade de sua formação. O que se passa na família contemporânea é que a instituição familiar se liga de forma estreita à outra instituição, dela distinta, que é o casamento – e Lacan retoma um conceito de Durkheim, a “família conjugal”, para designá-la.

Fica evidente como a leitura sociológica de Lacan lhe dá elementos para pensar o homem enquanto ser social – nesta definição de família é demonstrado como as estruturas sociais são determinantes sobre essa instituição humana, não tendo relação alguma com a biologia, como poderia parecer à primeira vista. Essa primazia da estrutura social certamente

²³ Lacan atribui tal conceito à pena de Conn – contudo, a falta de referências impediu identificar quem é ele, e como tal conceito surge em sua obra. Ficamos, portanto, limitados à leitura que Lacan faz do termo.

permitirá a Lacan deixar-se influenciar pelos escritos de Lévi-Strauss – propriamente estruturalistas, mas também tributários desses sociólogos do início do século XX. E mais: a caracterização do homem como eminentemente dividido entre a natureza e a cultura – ou ainda, constituindo-se num espaço normativo cultural num lugar deixado vacante pela natureza – além das insistências nas organizações de parentesco demarcam claramente o quanto *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 1949/1976), publicado mais de dez anos depois, não fez senão demarcar com clareza um movimento que já se manifestava, e que certamente já influenciava o pensamento de Lacan desde seus escritos iniciais.

Ainda na esteira de suas leituras sociológicas, Lacan aborda em seu escrito de 1950, em interface com a criminologia, a questão da lei enquanto lei simbólica. Pois, é impossível conceber tanto o crime quanto o criminoso fora de sua referência sociológica, universo simbólico no qual está imerso. O crime, com efeito, surge justamente como a transgressão de uma lei positiva, ou seja, é pelo fato mesmo de uma lei ser promulgada que o crime pode existir como tal. Além disso, as sanções para o crime, que podem ser de roupagens mais diversas, exigem um assentimento subjetivo para que possa haver uma significação do ato de punição. Tanto o é que esse assentimento irá determinar aquilo que costumeiramente é chamado de responsabilidade. Em algumas sociedades, a reparação de um crime não recai sobre a punição do indivíduo que perpetrou o ato, mas sobre todo o grupo, que deve reparar o desequilíbrio causado; ou então uma terceira instância, um bode expiatório.

Se nem podemos captar a realidade concreta do crime sem referi-lo a um simbolismo cujas formas positivas coordenam-se na sociedade, mas que se inscrevem nas estruturas radicais que a linguagem transmite inconscientemente, esse simbolismo foi também o primeiro sobre o qual a experiência psicanalítica demonstrou, através de efeitos patogênicos, a que limites até então desconhecidos ele repercute no indivíduo, tanto em sua fisiologia quanto em sua conduta. (Lacan, 1950/1998g, p. 131).

A lei, simbólica em sua instituição, é organizada e organizadora de uma dada sociedade, inscrevendo-se intimamente em sua cultura. Porém, Lacan já refere essa estrutura social a uma estrutura ainda mais radical, ainda mais fundamental: a estrutura da linguagem, que serve de base para a estrutura social, transmitindo-a por uma via que não pode receber outro adjetivo senão *inconsciente*.

2.4 Crítica à psicologia

A influência dessas leituras sociológicas não demarcam apenas uma entrada precoce no campo do estruturalismo, mas identificam de maneira clara a postura com a qual Lacan se

aproxima das questões relativas ao psiquismo. Já em sua tese, o ensino de Politzer vem demarcar uma crítica à psicologia da época, bem como as referências sociológicas permitem a exigência de uma revolução na antropologia, retomando o valor central do aspecto social na constituição do homem. Em 1936, no primeiro texto escrito sob os auspícios de sua associação à Sociedade Psicanalítica de Paris, Lacan procura avaliar o impacto ocasionado pela psicanálise nas ciências psicológicas, e a maneira pela qual o que ele denomina de “segunda geração psicanalítica” toma a psicanálise em recortes, incidindo-a sobre a psicologia. A tarefa proposta para o artigo é justamente descobrir que incidência é essa que marca a segunda geração psicanalítica.

Para tanto, Lacan trata de situar a “revolução freudiana” a partir da psicologia cujos alicerces foram abalados e remontados pelas teses da psicanálise. Apesar das aspirações científicas e materialistas da psicologia do século XIX, ela se encontrava repetidamente falhando em determinar sua objetividade e positividade. O modelo da psicologia fundamentava-se numa concepção associacionista do psiquismo, e não por uma questão doutrinária rigorosa, mas por uma bricolagem de conceitos e postulados advindos de empréstimo da filosofia e da psicologia escolástica. Nesse mosaico conceitual, o que se encontrava não era a realidade psíquica ou sua materialidade, mas um conjunto de conceitos já desgastados que impunham determinados problemas em sua formulação, para além de qualquer relação com um objeto propriamente dito.

Lacan propõe chamar de *função do verdadeiro* o resquício dos conceitos filosóficos e sua aspiração pela garantia de verdade metafísica num elemento transcendental. Essa função baseia-se em dois conceitos principais: o *engrama* e a *ligação associativa*. Ao primeiro, Lacan denomina de mecanicista, por ser produzido de forma passiva e que constituiria o átomo elementar do psiquismo, perdendo de vista a atividade do sujeito na organização da forma, demonstrada numa série de estudos experimentais. O segundo princípio, critica Lacan, parte das experiências de reações dos seres vivos, transpondo-as para os fenômenos da esfera psíquica, incorrendo numa petição de princípio, pois ele introduz no conceito o próprio fenômeno que pretende explicar – ou seja, ele afirma que os átomos psíquicos, os engramas, se organizam por elos de similitude, e o próprio conceito toma isso por garantido ao supor que essa organização por similitude se dá por semelhança às reações orgânicas dos seres vivos.

Em vista de todo esse jogo conceitual falcioso que perpassava a psicologia do século XIX, Lacan afirma faltar um elemento simples mas necessário: uma *análise fenomenológica*. Por ter sua origem excessivamente arraigada na filosofia, e por importar, sem a devida crítica, a conceituação filosófica sobre a questão do conhecimento, essa

psicologia acaba desembocando num materialismo ingênuo, que toma como fundamento o ideal de uma sensação pura como a única interferência do real sobre o psiquismo.

E eis que aqui se revela o motivo de Lacan denominar como *função do verdadeiro* o que domina a produção com aspirações científicas desta psicologia: tendo em vista seus antecedentes filosóficos, e diga-se de passagem, amplamente esvaziados de seu valor por sua importação irrefletida, carece à psicologia uma preocupação com o que é real, e ela acaba se afundando no lodo espesso da verdade dos fenômenos, perdendo de vista a análise fenomenológica ao estabelecer uma hierarquia baseada no valor de verdade.

Lacan cita como exemplo uma conclusão à qual chega Taine²⁴, ao seguir a proposta associacionista, e reduzindo os fenômenos complexos do psiquismo ao que seriam seus elementos primeiros em relação à alucinação e a percepção: “a percepção é uma alucinação verdadeira”. Preso ao conceito de sensação como sendo a base elementar de ambos os fenômenos, tal psicologia não se preocupa com a análise detida das particularidades do fenômeno da alucinação propriamente dita, e o perde de vista ao elencá-lo a partir de um suposto denominador comum que não necessita de uma comprovação real advinda dos fenômenos, pois é garantida na bricolagem conceitual advinda da filosofia.

O fenômeno da *imagem*, que Lacan considera de grande importância por sua riqueza em dados concretos – e tal apreciação já ficou evidente nas conceituações sobre o estádio do espelho –, é reduzido, no associacionismo, à função de ilusão, na medida em que é considerada uma sensação enfraquecida, que não permite uma assertiva segura sobre a realidade – tal qual o engrama, ela reduz o que é relativo ao real como um mero ponto de contato, a partir do qual o real nada mais tem que ver.

Além do mais, continua Lacan com sua crítica, o associacionismo faz psicologia apenas das funções ditas do intelecto, relativas ao conhecimento racional (ranço de seu legado filosófico), reduzindo todas as outras atividades psíquicas a compostos destas funções, ou então as relegando ao âmbito de uma determinação orgânica que lhes é estranha, e sendo assim, não dizendo respeito propriamente à psicologia. Dessa forma, a *função de verdade* exerce novamente seu poder discriminador: ou um fenômeno psíquico se adéqua à realidade verdadeira fiada pelos sistemas de referências conceituais que sustentam o associacionismo, ou então ele se reduz a uma ilusão, e não se configura propriamente como fenômeno, e nem pode ser objeto de estudo desta psicologia. Novamente incorre-se numa petição de princípio,

²⁴ Hippolyte Adolphe Taine (1828 – 1893) foi um historiador e filósofo francês. Influenciou fortemente o movimento naturalista de seu país, além de ser um defensor do positivismo sociológico, pois para ele a história e a sociologia pertenceriam ao campo da experimentação científica da mesma forma que a fisiologia.

na medida em que, dessa maneira, a psicologia do século XIX só pode reduzir os fenômenos psíquicos ao sistema conceitual que a constitui, e verificar, não os fenômenos em si, mas o próprio sistema. Centrada na falácia da função de verdade, essa psicologia não pode ser uma ciência, enfim.

“A verdade é um valor que corresponde à incerteza com que a experiência vivida do homem é fenomenologicamente marcada”, escreve Lacan (1936/1998b, p. 82-83), ao insistir que não se trata de dizer que à ciência não interessa a verdade, mas que seu fim não pode se ancorar num conceito que está enraizado na questão do testemunho e da moralidade. O atributo de “verdadeiro” na ciência diz respeito ao fato de um fenômeno ser comunicável, registrável e, por fim, que seja possível de inseri-lo numa cadeia que correspondam aos objetos daquela ciência. Entretanto, pôde a civilização vislumbrar na ciência um lugar no qual se poderia depositar toda as respostas quanto à procura da verdade, nascendo daí o cientificismo, que, mais preocupado com a questão do verdadeiro do que com a realidade, mutila o que desta pode apreender.

Nesse tipo de formação negadora do real que marcava a psicologia e todo clínico (médicos, essencialmente) que se ocupava da vida psíquica, não havia espaço para a realidade psíquica. E Lacan identifica que, mesmo sendo a visão dominante na medicina com relação aos fenômenos psicológicos, foi também um médico que veio negá-la sistematicamente – Freud, que, em sua preocupação de curar, esforçou-se por compreender a realidade humana, na possibilidade de transformá-la, efetuando isso que Lacan entrevia como exigência para a ciência psicológica – uma descrição fenomenológica, executada por Freud ao se ater aos fenômenos da clínica.

Se por um lado Lacan critica a psicologia associacionista por ter em sua base o contrabando de uma série de conceitos filosóficos, o que a deixa presa a um idealismo relativo à sua exigência de verdade, por outro, ele não aceita que a psicologia seja subsumida às disciplinas biológicas que procuram explicar as afecções da psique através de disfunções ou alterações orgânicas. Pois, o que está em jogo é uma causalidade própria da ordem psíquica, e que não pode – tanto no sentido de não dever, quanto de não ser possível – reduzir-se a uma determinação biológica. Assim, num escrito de 1946, versando justamente sobre o tema da causa no âmbito do psiquismo – *Proposição sobre a causalidade psíquica* – Lacan toma as hipóteses de Henri Ey, psicanalista e psiquiatra francês que procurou teorizar sobre um denominador comum entre as explicações psicanalíticas e as descobertas da neurologia, como foco de sua crítica ao organicismo. Afora a fundamentação feita por Ey da origem das

doenças psíquicas nos “tegumentos do organismo”, Lacan insiste que a idéia defendida por seu colega é contraditória em seus princípios.

Tal contradição se verifica nos fundamentos buscados por Ey em Jackson²⁵, pois este, em suas formulações, procura acabar com a distância entre a neurologia e a psiquiatria, delimitando a questão da gênese das psicopatologias a efeitos no organismo. Por outro lado, Ey, influenciado pela psicanálise, insiste que a loucura é uma reação da personalidade, e nesse sentido, marcada por uma psicogênese. Nesse entrave entre psique e soma, ele baseia seu dualismo no pensamento cartesiano, confundindo, conforme explicita Lacan, a diferença entre extensão e pensamento com orgânico e psíquico. Enfim, Ey insiste em definições reducionistas do que caracterizaria a ordem do psíquico, como “nossa adaptação pessoal à realidade”, o que determina reduzir a vida às relações entre o mundo e o eu, relações contraditórias que o último tenta a todo o tempo reduzir ao mínimo de conflito, num processo adaptativo.

Lacan afirma que ainda se está erguendo as primeiras postulações formais para o estabelecimento de uma psicologia concreta, científica. E é na conceituação do objeto que reside o movimento necessário para o avanço da psicologia como ciência, e que ele identifica, neste momento, com a noção de imago enquanto fundante do campo propriamente psicológico. As hipóteses organodinâmicas de Henri Ey – exemplo da tendência biologizante que começava a despontar nessa época, e que se tornou dominante em nossos dias – baseiam-se justamente na dificuldade de postular um objeto próprio à psicologia. Para resolver esse impasse, as referidas hipóteses instituem um retorno ao organismo como base confiável para a produção científica do conhecimento. Partindo da biologia, porém, torna-se impossível realizar definições dos processos psíquicos, pois eles foram, desde o início, assujeitados aos processos neurológicos – e, fundamentado na biologia, o psiquismo passa a ser unicamente uma reação adaptativa ao meio, ou um epifenômeno carente de determinações próprias, completamente subsumido nas determinações das secreções endócrinas e estímulos nervosos.

Na loucura, contudo, há um interesse ainda maior para o filósofo do que para o neurologista, na medida em que, além da loucura ser um fenômeno do pensamento, ela contém em si questões relativas ao conhecimento humano. Ou seja, a loucura revela em seu bojo toda uma ordem que não é de forma alguma biológica – ainda que se procure, desde

²⁵ John Hughlings Jackson (1835 – 1911) foi um neurologista inglês que descreveu o funcionamento do cérebro e do sistema nervoso central em termos hierárquicos, de forma que os centros superiores inibem determinados funcionamentos dos centros inferiores – e, ao falharem nesse controle, permitem liberação inapropriada dessas funções sob a forma de sintomas.

longa data, uma lesão de órgão ou disfunção objetivável nos processos orgânicos que a explique, todavia nunca encontrada – mas se encontra dentro de um campo de causalidade *sui generis*, o psiquismo. Lacan compara a maneira como Descartes fala do louco em suas meditações, qual seja, descartando seus sintomas como puro erro devido à loucura, com esta posição de Ey. Este também descarta os fenômenos da loucura como puro erro – na medida em que eles podem ser subsumidos a uma ordem causal orgânica –, perdendo de vista a noção de crença, fenômeno do psiquismo que ele próprio julga como fundamental para compreender as alucinações e delírios enquanto fenômenos psíquicos. Posição paradoxal, fundada num desconhecimento que é, ao mesmo tempo, reconhecimento da coisa negada, posto que Ey, num único movimento, fundamenta o psiquismo num substrato orgânico, mas procura delimitar uma psicogênese das patologias psíquicas.

Quanto ao pertencimento do delírio ao sujeito, a concordância de Lacan com Ey é explicitada: as produções delirantes são, em toda instância, uma produção do sujeito, mas uma produção na qual o sujeito não reconhece sua autoria. E o mais marcante destas produções é que, nelas, o sujeito se conhece – na medida em que elas remetem ao que lhe é mais íntimo – sem no entanto ali se reconhecer, razão pela qual elas parecem advindas de fora. E as articulações feitas pelo sujeito com seus sintomas evidenciam que a experiência da loucura se passa completamente no terreno do sentido. Dessa forma, a pesquisa sobre o fenômeno da loucura comporta o interesse da relação da significação com o ser, da linguagem com o homem, mais do que as determinações orgânicas sobre o psiquismo.

2.5 O distanciamento de Freud

Se nesses momentos antecedentes Lacan se mostra um crítico ferrenho da psicologia de sua época, ele não se mostra, de todo, um partidário ortodoxo do freudismo; pelo contrário, mesmo tendo em Freud uma referência fundamental (Zafiropoulos, 2008), ainda assim faz questão de demarcar críticas e diferenças, efetuando, muitas vezes, leituras bastante singulares de alguns conceitos. Se, de alguma forma, o mesmo poderia ser dito de seu retorno a Freud – que sua leitura é bastante particular – ele demonstra, nos seminários, estar retomando os próprios termos freudianos, apenas ressituaando-os dentro de uma referência conceitual advinda do estruturalismo. Nos textos antecedentes, pelo contrário, Lacan procura suplantar criticamente o texto freudiano.

A incidência dessa crítica varia de acordo com o momento e o tema dos escritos, mas costuma redundar em dois aspectos principais: uma tendência excessiva em determinar o

dinamismo no seio da metapsicologia, deixando de lado os aspectos estruturais, constantes; e o biologismo sobre o qual Freud se vê obrigado a assentar as bases de suas hipóteses, em especial a teoria das pulsões.

Precocemente, em 1936, Lacan elogia a realização fenomenológica de Freud – ou seja, sua descrição pormenorizada dos fenômenos da clínica – mas critica sua metapsicologia, aparentemente na esteira dos psicanalistas franceses da primeira geração. Influenciado pela fenomenologia, que prega o retorno às coisas mesmas, Lacan vê na metapsicologia uma ficção teórica que não faz mais que tirar o foco do frescor da experiência clínica, fixando a riqueza dessa experiência em postulados que seriam, tal como a metafísica, inverificáveis em última instância. Nesse momento, em especial, Lacan se vê desconcertado com a noção de *libido* introduzida por Freud – soa-lhe absurdo tentar reduzir a complexidade das “relações inter-humanas à função biológica que seria seu substrato: e aponta essa função no *desejo sexual*” (Lacan, 1936/1998b, p.93). Preocupado em definir a psicanálise em termos da concretude do complexo, que se sustenta nas relações sociais, e entendendo a análise como uma relação privilegiada, Lacan não aceita de bom grado a noção de libido, justamente por esse caráter biologizante que ele reconhece implicado no conceito. Entretanto, distingue no termo libido duas noções diferentes: uma hipótese substancialista, que atribui à descoberta freudiana de relação entre a sexualidade e os sintomas neuróticos, mas que resvala numa noção simplificada de matéria, excessivamente mecanicista; e um conceito energético, referente à “equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento” (Lacan, 1936/1998b, p. 94); ou seja, versa justamente sobre o valor que no funcionamento psíquico uma imagem pode ou não ter em relação a outra.

Lacan comenta que os enunciados da teoria da libido podem, contudo, ser submetidos a uma análise mais detida e experimental, e não meramente especulativa, e que a noção energética de libido, mesmo não podendo ser matematizável, conduz a psicologia a um avanço enquanto ciência, não sendo, portanto, metapsicológica, nesse sentido criticado. Lacan, neste escrito, parece tomar a noção de metapsicologia num sentido estritamente negativo, qual seja, da natureza das especulações. Tal crítica recebe seu sentido do fato de que ele busca, detidamente, alicerces que viabilizem chamar a psicologia – fundada na psicanálise – de ciência. O conceito de libido, em seu segundo sentido, permite introduzir o que Lacan denomina de relativismo no psiquismo, na medida em que o conceito fundante do psiquismo, a imagem, só pode ser apreendida em termos relativos do investimento energético determinado pelos fatos do desejo.

A imagem, ou mais especificamente a *imago*, entendida a partir da teoria do estágio do espelho, serve de base para Lacan criticar uma série de aspectos da teoria freudiana nesse momento. Como anteriormente explicitado em relação à *imago* do seio materno, centro do complexo de desmame, o *infans* ainda não tem uma noção própria de si, que será dada posteriormente pelo seu eu no momento de identificação com a *imago* especular. Isso torna particularmente complicadas as noções freudianas de auto-erotismo, narcisismo e erotismo oral, pois, para Lacan, este momento seria caracterizado especialmente pelo fato de que o “ser que absorve é inteiramente absorvido” (Lacan, 1938/1985a, p.26). Ou seja, a marca deste complexo de desmame é a fusão do vivente com a fonte nutridora, o que dificulta uma definição rigorosa de um auto-erotismo – se não há ainda um eu que possa se reconhecer idêntico a si mesmo, como seria possível uma referência a si mesmo neste “auto”? O seio materno é tão “autoerótico” quanto qualquer parte do corpo do *infans*. Nesse sentido, tampouco cabe falar num erotismo oral objetual – qual é o objeto, propriamente, senão uma referência a si próprio na incorporação da *imago* do seio? O narcisismo, enfim, só adquire seu valor no momento da fase do espelho, com a fundação do eu – anterior a isso, tal conceito não pode ser efetivamente aplicado.

E como já ficou evidente quando foi abordada a função da *imago* e do complexo, Lacan funda sua crítica ao biologismo de Freud justamente nestes dois conceitos, procurando suplantam essa referência heteróclita à biologia por outra, advinda da antropologia e da sociologia, mais próximas à experiência humana propriamente dita. Tais conceitos incidem, enfim, no seio da teoria pulsional: eles retiram do campo teórico qualquer referência aos instintos. Querendo ou não, a tradução do *Trieb* freudiano por *instinct* marcou profundamente as gerações seguintes a Freud, e certamente influenciou Lacan em seus contatos iniciais com a obra freudiana, antes de propor um retorno a Freud, aos escritos freudianos em sua língua original, para afirmar com mais força o conceito de *pulsão*. De qualquer forma, o complexo e a *imago* suplantam, na espécie humana, qualquer instinto, substituindo-o pela influência social, o que faz com que toda a teoria das pulsões tenha que ser transladada para esse novo referencial. E é o que Lacan faz, lendo nas pulsões de vida e de morte as manifestações, primeiramente, do complexo de desmame e da *imago* do seio materno, e posteriormente, o efeito da *imago* do corpo despedaçado e o efeito sintético da identificação especular. A agressividade marcante da relação especular também serve de retificação para a noção do masoquismo primário, substituindo a referência a um numinoso instinto de morte pela tensão do elo imaginário que liga o eu ao outro.

A compreensão do eu enquanto uma identificação com uma imagem que tem como marca fundamental a alienação exige uma releitura do conceito de eu na teoria freudiana, em especial na segunda tópica. Freud, em determinado momento de sua obra – quando identifica o eu com o sistema percepção-consciência, sendo este justamente definido como a soma dos aparelhos através dos quais o organismo consegue se adaptar à realidade – torna o eu a porta de acesso à realidade, dotando-o de um sentido adaptativo e perdendo de vista um importante fato da clínica: qualquer consideração sobre as sínteses do eu, bem como uma teoria que o tomasse como centro, não poderia deixar passar batido, justamente “seu fenômeno no sujeito”, o qual nada tem de sintético e isento de contradição. Pelo contrário, o movimento mesmo da *Verneinung* freudiana demonstra como o eu, no ato de uma negação formal, não está senão exprimindo seu movimento singular enquanto sujeito. Tal caráter alienado e alienante do eu, marcado por uma posição de desconhecimento sistemático tanto da realidade quanto do real pulsional, é dotado de tal importância por Lacan que ele comenta, num prenúncio de sua oposição à *Ego-Psychology*, que a demanda ardente por uma teoria do eu por alguns analistas tem pouca chance de grandes contribuições, “enquanto elas não se resolverem a considerar obsoleto o que efetivamente o é na obra de um mestre sem igual [Freud]” (Lacan, 1946/1998d, p. 180).

A influência de sua teoria centrada na imago leva Lacan a criticar, inclusive, a noção mesma de inconsciente, costumeiramente tomada como central nas teorizações freudianas. Para Lacan, a psicanálise demonstra que a imago tem a função fundamental de instaurar uma relação entre a realidade e organismo, o que fica evidente nos efeitos possíveis do Édipo – ao mesmo tempo em que determinados percalços no seu trajeto levam a uma estrutura neurótica, na qual se apresenta toda sorte de sintomas somáticos. É também no Édipo que o sujeito adquire um sentimento mais ou menos normal de realidade. Esse alcance estruturante do Édipo sobre o psiquismo só é articulável, em Freud, na medida em que esse complexo permanece inconsciente. “Embora a doutrina exprima [essa relação] na noção, inerte e impensável, de inconsciente” (Lacan, 1946/1998d, p.183), Lacan vê possibilidades de se livrar desse termo, preche de leituras antitéticas, pela noção de alienação na imagem, promotora do desconhecimento de si, numa relação caracterizada “como sendo as do *modo imaginário*, pois espero que logo se renuncie a usar a palavra inconsciente para designar aquilo que se manifesta na consciência” (Lacan, 1946/1998d, p. 184).

Um outro ponto de oposição a Freud nesse período antecedente é o complexo de Édipo. Por mais que Lacan não recusasse o Édipo, situando-o como uma estrutura propriamente fundante do psiquismo, a partir da qual o campo psicológico pode ser

caracterizado como dotado de uma causalidade e inércia próprias, ele apontou em vários momentos críticas a alguns aspectos das teorizações freudianas sobre esse complexo. Mesmo próximo de sua virada de 1953, a partir da qual o Édipo é retomado cada vez mais rigorosamente, ele demonstra ser necessário acrescentar ao triângulo edípico a questão da constituição narcísica, que nada mais é que sua primeira contribuição original à psicanálise, o estádio do espelho.

Primeiramente, Lacan (1938/1985a) critica o alcance sociológico da descoberta freudiana do Édipo, na medida em que não se pode realmente verificar a relação do Édipo com o surgimento do ser humano, tal como enseja Freud, mas somente com a predominância de um sistema patriarcal de sociedade. Lacan sustenta-se em autores da sociologia e da antropologia para demonstrar que o Édipo é relativo a uma estrutura social específica, que ele reconhece como sendo a do patriarcado, na medida em que, por mais que a mãe costume ocupar seu lugar de constante sem muitas variações, o papel do pai enquanto autoridade familiar que se interpõe entre a criança e o objeto de seu desejo, é variável e não precisa recair sobre o pai biológico.

Dessa forma, Lacan critica o que em Freud surge como a origem do papel regulador da função paterna. O conceito de horda primeva e do parricídio nela ocorrido são fundamentados por Freud em pretensos dados biológicos – mais especificamente, num modelo darwiniano do que seria o ser humano primitivo, organizado em hordas sob o domínio de um homem, o mais forte, que deteria para si o acesso exclusivo às mulheres. Freud postula que, no momento em que os outros homens se organizam e assassinam esse grande pai para terem acesso aos seus privilégios, o que se verifica é uma substituição da mão de ferro do pai real pela lei simbólica, reguladora, que inicia a cultura propriamente dita. Contudo, insiste Lacan, tal teorização baseada num modelo biológico evolucionista cai por terra frente aos avanços dos estudos antropológicos, que demonstram que tal protótipo de organização humana é puramente hipotético e falacioso, tal como ele demonstra em sua formulação sobre a família.

Lacan prossegue em suas críticas ao Édipo, em especial com o que ele considera uma moralização do desenvolvimento sexual: a genitalidade aparece na teoria analítica como um índice de integração do sujeito com a realidade – quanto mais genitalizadas as pulsões, melhor adaptado seria o sujeito. Na passagem para a fase genital haveria, enfim, um ultrapassamento do indivíduo em favor da espécie. Contudo, a estrutura narcísica não se dissolve com a assunção da fase genital, mas permanece como núcleo do sujeito, sendo impossível falar propriamente de um altruísmo. Onde é impossível a promessa, num

tratamento analítico, de uma pretensa harmonia que estivesse alheia a qualquer manifestação agressiva e conforme aos padrões sociais.

É em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico do 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, 1948/1998e, p. 121).

Nisso Lacan identifica o que ele considera como sendo uma falha fundamental da psicanálise: “negligenciar a estrutura em favor do dinamismo” (Lacan, 1938/1985a, p. 49). Pois na estrutura se tem garantido os elementos fixos e teorizáveis, enquanto o dinamismo é variável e só pode ser verificado pontualmente – e fixar um caráter da dinâmica pulsional, a genitalização, como um ideal a ser alcançado, não é nada mais senão um preconceito.

Um aspecto que surge precocemente nos escritos lacanianos com relação ao Édipo é a idéia de que, na contemporaneidade, a imago paterna sofre um declínio vertiginoso, e é esse enfraquecimento do pai – sua ausência e humilhação – que determina a “grande neurose contemporânea”, de onde brotam os casos mais típicos de neurose e psicose tal como foram estudadas por Freud. E mais: é a essa mesma crise que Lacan relaciona a invenção da psicanálise e a descoberta do Édipo, justamente num momento histórico e local privilegiado, a Viena vitoriana na qual Freud viveu.

O pai representa, na estrutura constituinte do sujeito, uma função simbólica que concentra em si “o que há de mais essencial nas estruturas sociais” – os “gozos simbólicos do amor pela mãe” (Lacan, 1953/2008, p. 39). Contudo, o pai real não consegue cobrir, por melhor que encarne sua função, a totalidade do valor simbólico da mesma. O pai não passa, justamente, de um “nome-do-pai”, na medida em que representa sua função por meio de seu nome, sem, no entanto, encarná-la completamente – “a assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função” (Lacan, 1953/2008, p. 39). Como tal recobrimento completo do simbólico sobre o real é impossível, o pai permanece sempre desfalcado em alguma medida, e é nesse desfalcamento da figura paterna que se encontra o valor patogênico do complexo de Édipo.

Contudo, o Édipo não constitui a inteireza das estruturas fundamentais da constituição do sujeito. Num momento bastante próximo a sua virada de 1953, num escrito que já demonstra fortemente a influência de Lévi-Strauss, *O mito individual do neurótico*, Lacan sugere que o esquema triádico do Édipo não dá conta da constituição do sujeito, e

sugere que sua estruturação é, em verdade, quaternária. A partir deste modelo quaternário, “todo esquema [triangular] do Édipo deve ser criticado” (Lacan, 1953/2008, p. 39) – mas o que significa, propriamente, este *quatuor* do qual fala Lacan? A morte é, justamente, o quarto elemento constitutivo do mito edípico, e que fica muitas vezes obnubilado por sua configuração triádica clássica. A morte se constitui como elemento mediador, tal como já demonstrara Hegel na dialética do senhor e do escravo, e como já foi apontado acima na relação entre a imaturação orgânica e a preponderância da imagem. Assim, a análise demonstra o caráter efetivo da morte no psiquismo – pois, se ela ocorresse concretamente, não haveria adversários contra os quais lutar para se constituir. Então, na relação narcísica, trata-se de uma morte imaginária, e é assim que ela se introduz no drama edípico. Não se trata de outra coisa senão da própria castração, tal qual ela joga na “triangulação quaternária” do Édipo. Dessa forma, esse quarto elemento, a morte, coloca em relevância a relação narcísica, que é “a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano” (Lacan, 1953/2008, p. 40). Estando na origem da função do eu, o narcisismo tem um caráter decisivo na constituição do sujeito – afinal, esse eu, o sujeito o experimenta primeiramente num outro, seu semelhante, mas que se encontra em um desenvolvimento superior, colocando o sujeito numa identificação antecipatória de suas próprias capacidades.

Essa relação quaternária, marcante no Édipo, ressurge novamente nisto que Lacan denomina o mito individual do neurótico. É numa posição quádrupla – objeto duplo e eu duplo – que Lacan entrevê os caminhos dos mitos neuróticos, reconstituídos em suas fantasias, que fornecem ao sujeito uma descrição muito mais pormenorizada da singularidade de seu caso do que a triangulação típica do Édipo. De que forma se dá essa organização quádrupla que incide sobre o registro do imaginário, ora cindindo o objeto de amor, ora cindindo o próprio eu? Tudo parte do fato de que o equilíbrio moral e psíquico de um sujeito reside, por um lado, na assunção de seu caráter viril e dos frutos de seu trabalho como que por ele conquistados, sem ter a experiência de divisão na qual observa, alienado, os atos de seu eu; e por outro lado, no gozo sexual “sereno e unívoco” do objeto sexual escolhido em sua constituição.

Quando o neurótico está mais identificado consigo mesmo, ao conseguir assumir sua função no meio social, o objeto sexual se desdobra. É marcante como as relações do neurótico com seu parceiro sexual mais próximo, mais concreto, são caracterizadas por uma aura de anulação, enquanto um outro personagem, que se desdobra do primeiro, recebe o investimento apaixonado e idealizador por parte do sujeito. Se, por outro lado, o objeto de amor e de paixão coincidem, é na esfera da assunção de seu papel que o sujeito vê surgir um

duplo que vive sua vida por ele. O sujeito em si se sente excluído de suas conquistas e dos frutos de seu trabalho, vendo outro assumir seus louros.

Contudo, as críticas que concernem tanto ao Édipo quanto aos outros conceitos freudianos são posteriormente colocadas em perspectiva quando Lacan se vê obrigado a retomar o texto de Freud para recuperar a originalidade da experiência que ele descreve e teoriza. Antes de abordarmos esse movimento radical de volta às origens, é necessário expor alguns outros aspectos desses trabalhos antecedentes.

2.6 Interlúdios e digressões

2.6.1 Interlúdio: à procura de uma lógica coletiva

Dentre os escritos antecedentes, alguns se destacam por um aparente não pertencimento – eles não podem ser facilmente subsumidos nos eixos acima expostos, ainda que possam trazer elementos acerca dos assuntos já discutidos. Dois desses trabalhos heteróclitos podem ser relacionados entre si por seu tema singular – *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*, de 1945; e *O número treze e a forma lógica da suspeita*, de 1946. Tais trabalhos se situam, segundo Lacan, numa corrente de investigações acerca de uma lógica coletiva, mas ocupando diferentes lugares na formulação de tal lógica, não tendo relação direta um com outro. Essas investigações, ao tentarem delimitar uma lógica coletiva, procuram estabelecer as relações entre o coletivo e o indivíduo antes que o individual seja determinado, e a maneira como essa determinação ocorre.

Essa concepção se desenvolve em uma lógica do sujeito, que nosso outro estudo faz claramente perceber, dado que vimos em seu fim tentar formular um silogismo subjetivo, pelo qual o sujeito da existência assimila-se à essência, radicalmente cultural para nós, à qual se aplica o termo humanidade (Lacan, 1946, p. 1)²⁶.

O primeiro artigo se inicia com a apresentação de um problema de lógica, ou melhor, um sofisma. Sua proposta é a seguinte: um diretor de prisão recebe a incumbência de libertar um de três presos, e para resolver o dilema da escolha, desenvolve um pequeno jogo que determinará o liberto. O diretor apresenta aos três homens três círculos brancos e dois pretos, e informa-lhes que afixará nas costas de cada um deles um dos círculos. Não havendo meios de os homens conseguirem enxergar suas próprias costas, e ficando proibido informar ao

²⁶ No original: “Cette conception se développe en une logique du sujet, que notre autre étude fait nettement apercevoir, puisque nous en venons à sa fin à tenter de formuler le syllogisme subjectif, par où le sujet de l’existence s’assimile à l’essence, radicalement culturelle pour nous, à quoi s’applique le terme d’humanité.”

outro qual a cor dos círculos vistos nas costas alheias, devem os homens adivinhar justamente a cor de seu círculo, tendo a resposta de vir acompanhada de uma explicação lógica.

Os três homens, depois de ponderarem por alguns momentos, avançam em conjunto para a saída, e os três fornecem a mesma explicação, aproximadamente nestes termos:

Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: “Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto.” E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles (Lacan, 1945/1998c, p.198).

Mas o que leva Lacan a classificar tal encadeamento ideativo, em aparência logicamente articulado, como sofisma? Um lógico rigoroso se oporia ao valor formal do encadeamento de argumentos, por ele se sustentar sobre elementos que não estão dados em primeira mão na formulação do problema. Que dados são estes, e qual seu real valor? Justamente que, para que cada sujeito possa chegar à conclusão certa e incontestável sobre sua cor, são necessárias duas *escansões suspensivas*, duas paradas dos sujeitos em questão.

Mas que *escansões* são estas? Uma a cada etapa do pensamento do sujeito. A primeira é dada pela hesitação inicial de cada um dos sujeito – pois, se houvesse dois pretos no jogo, o terceiro, branco, saberia de imediato sua cor. A inexistência de um movimento neste sentido impele cada sujeito (hipoteticamente tomado como em condições ideais, realizando as mesmas operações ideativas ao mesmo tempo) a admitir-se branco, na medida em que, colocando reflexivamente no lugar de outro, não observa o terceiro saindo. Quando os três põem-se a caminhar juntos até a saída, a certeza que havia tomado conta de cada sujeito se evanece, pois, como garantir que ambos não estão saindo pelo fato de o sujeito ser preto? Como essa mesma dúvida aflige todos no mesmo momento, apresenta-se a segunda *escansão* na suspensão do movimento. É essa mesma suspensão que dará a cada sujeito a certeza inquestionável de sua cor, na medida em que, ao ver todos parando, é justamente porque o sujeito em questão não é preto. Assim, com as duas *escansões*, cada sujeito pode estar assegurado, sem sombra de dúvida, da cor do círculo afixado em si.

Qual seria a objeção do lógico? Tais *escansões* não são dadas na formulação do problema, e a lógica clássica, segundo Lacan, insiste que a resolução de um problema lógico deve ser dada em sincronia, num único golpe. Contudo, como foi visto, a resolução do problema colocado exige uma diacronia, ou seja, uma extensão do problema em momentos diferentes do tempo. E assim, as *moções suspensas* não são dados secundários, mas são, em si, o elemento essencial para a resolução.

Para melhor ilustrar a compreensão do problema e sua resolução, Lacan introduz sua conceituação, posteriormente famosa, do tempo lógico em seus três momentos essenciais: o instante de olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir. Cada um destes momentos são qualitativamente diferentes, em ordem crescente. Contudo, colocá-los dentro de uma ordem cronológica é ainda espacializá-los, nos moldes do que Lacan julga ser a lógica formal. Pois há entre eles uma descontinuidade, uma diferença fundamental que lhes dá um caráter único; e cada um deles, na passagem para o seguinte, é absorvido, subsistindo, ao fim, o último.

O instante de olhar caracteriza, justamente, o momento instantâneo dado pela exclusão lógica que surge, poder-se-ia dizer, antes mesmo de qualquer tentativa de resolução: se houvesse dois pretos, sabe-se que é branco. Sem qualquer prolongamento diacrônico, o instante de olhar fixa, num único momento, uma hipótese que será posteriormente utilizada como referência na construção da resolução do problema. Ainda mais: aqui os sujeitos se encontram frente a uma formulação impessoal de si mesmo, indicada justamente pela partícula “se” – trata-se, enfim, de uma situação hipotética e dada num golpe anterior ao próprio problema, situação na qual nenhum sujeito efetivamente se encontra, pois nenhum vê dois círculos pretos.

A partir dos dados que cada sujeito dispõe – justamente, ver nos outros dois círculos brancos, mais a escansão suspensiva – pode-se formular o segundo momento: “se eu fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como brancos”. É espelhando-se na inércia que seus companheiros apresentam que o sujeito encontra a resolução de seu problema, tornando-se necessário para isso a decorrência de um tempo efetivo, objetivamente delimitado. O único elemento que define os sujeitos é o exercício de reflexão (literal) de um no outro, permanecendo sua cor efetiva uma incógnita.

Por fim, a modulação objetiva dada pelo tempo para compreender impele o sujeito na promulgação de um juízo sobre si. Este momento de concluir se dá mediante à urgência de que os outros possam precedê-lo em termos da conclusão e retirar do tempo de compreender todo seu sentido, na medida em que ele se torna caduco. Da tensão dada pela escansão na qual transcorre o tempo para compreender, o sujeito passa à pressa de atuar a conclusão que chegou. O momento de concluir também modula o tempo de compreender, na medida em que é somente no primeiro que o último recebe seu verdadeiro sentido – e como Lacan insiste, a pressa para se precipitar no momento de concluir é uma necessidade lógica, mais do que uma pressão do contexto em questão.

A originalidade deste terceiro momento reside no fato de somente nele se poder afirmar, propriamente, a ocorrência de uma *asserção subjetiva*, ou seja, da tomada, por parte do sujeito, do lugar que ele ocupa, na maneira pessoal do sujeito do conhecimento, “aquele que só pode ser exprimido por [eu]” (Lacan, 1945/1998, p. 207). No primeiro momento o sujeito se confunde com a impessoalidade da asserção, e pouco importa sua natureza. No segundo momento, com a instauração de um outro, o sujeito pode determinar-se, mas apenas parcialmente, e em referência ao outro, descobrindo no atributo do outro o seu próprio. É no terceiro tempo, enfim, que o eu pode efetivamente se isolar do outro, por meio de um intervalo de tempo dado no segundo momento, a partir do qual, no momento de concluir, o sujeito é capaz de subjetivar a sua concorrência especular. E por fim, essa subjetivação, essa asserção subjetiva, só se torna evidente, e por isso mesmo, efetiva, através de um ato. Este ato nada mais é do que propriamente uma descarga, na pressa de concluir, da tensão que se acumula durante o tempo de compreender. “Se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (Lacan, 1945/1998c, p.212).

No fechamento do texto, Lacan retoma sua proposição sobre o tempo lógico para lidar com a afirmação “Eu sou homem”. Num primeiro momento, um homem, impessoal, sabe o que não é um homem. No tempo de compreender, segundo, os homens (indefinidos) se reconhecem entre si como sendo homens. Por fim, na assunção de seu lugar, eu afirmo ser homem por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.

O escrito posterior, mais obscuro e obtuso, parte de um “problema de aritmética para a recreação”, mas que em muito extrapola esta função – pois serve para a exposição de uma forma de lógica que chama de suspeita ambígua. O problema é o seguinte: num grupo de doze moedas, uma única se distingue por uma diferença imperceptível de peso das outras, mas não se sabe se para mais ou para menos. Num total de três medidas numa balança de dois pratos, sem o recurso a nenhum padrão de peso, deve-se descobrir que moeda é esta.

A solução pode ser simples: se, na primeira pesagem, dividem-se as moedas em três grupos de quatro, e se pesa dois desses grupos, dando equilíbrio, pode-se eliminar oito moedas logo no início, o que reduz o problema a encontrar a moeda diferente entre quatro em duas pesadas. Contudo, tal simplificação do problema não pode satisfazer como resposta: é necessário levar em conta a probabilidade da primeira pesagem dar um desequilíbrio. Como proceder, então?

No caso dos pratos desequilibrarem-se, sabe-se de antemão que um dos grupos contém a dita moeda, sem se saber, contudo, em qual deles, justamente pelo fato de não se saber se a moeda em questão é mais leve ou mais pesada. A suspeita assume a forma lógica que Lacan se referiu anteriormente: ela se encontra de antemão dividida – um grupo pesa demais, e outro, demasiado pouco.

Para se resolver o problema, então, Lacan propõe o que ele chama de o *tri*, ou rotação tripartida. Da primeira pesagem (acompanhando a hipótese dela ter dado desigual) restou um terceiro grupo, que não foi pesado, mas que se sabe constituir-se apenas de moedas normais. Pegam-se três dessas moedas, e substitui-se por três do prato mais pesado, e essas três retiradas do prato mais pesado são colocadas em substituição de três do prato mais leve. Estas últimas permanecem, então, fora da pesagem.

Esta segunda pesagem oferece uma disjunção decisiva para o problema. Três eventos podem ocorrer: ou os pratos se equilibram, o que significa que a moeda se encontra agora entre as três que foram retiradas, e sabe-se que a moeda procurada é mais leve; ou o prato mais pesado muda de lado, o que significa que a moeda foi colocada do prato mais pesado para o mais leve, e que a moeda é mais pesada que as outras; ou então a situação fica igual à primeira pesagem, o que significa que a moeda está entre uma das duas que não foram trocadas de lugar. A partir desta segunda pesagem, o problema já não comporta dificuldades em sua resolução.

A terceira pesagem, determinante, fica agora simplificada: nos dois primeiros casos, pega-se duas moedas do grupo de três que foi determinado como contendo a moeda procurada, pesando-se uma contra a outra. No caso de equilíbrio, sabe-se que é a moeda que permaneceu de fora, do contrário, baseado na informação obtida na segunda pesagem (se a moeda procurada é mais leve ou mais pesada) para se determinar qual das moedas é a procurada. No terceiro caso, pesam-se as duas moedas contra duas que se sabe serem normais – se se mantiver a distinção de que prato adveio cada uma das moedas suspeitas, saber-se-á qual delas é a procurada.

Lacan propõe, então, uma fórmula que determina o número máximo de moedas a partir da qual se pode detectar uma defeituosa, para mais ou para menos, em um número n de pesagens: $N = 4 \times 3^{n-2}$. Porém, insiste Lacan, para que a resolução por ele proposta alcance sua verdadeira medida, é necessário compreender que ela serve tanto para 12 quanto para 13 moedas, extrapolando a fórmula dada.

Num primeiro caso, se divide o grupo de 13 em três, dois de quatro e um de cinco, e se pesa um grupo de quatro contra o outro de igual número. Supondo-se que resulte em

equilíbrio, apontando para o terceiro grupo como o que contém a moeda procurada, toma-se três moedas deste grupo e mais uma de um dos grupos anteriores (que se sabe ser normal) e faz-se a segunda pesagem de duas contra duas, numa posição designada por Lacan de por-três-e-um. Dessa segunda pesagem dois resultados podem advir: ou bem os pratos se equilibram, apontando para as duas moedas deixadas de fora, ou então os pratos se desequilibram, e a suspeita recai entre uma peça de um prato e as duas do outro.

A terceira pesagem, no primeiro resultado, é simples: escolhe-se uma das moedas deixadas de fora e se a pesa contra uma que é reconhecidamente normal – em caso de equilíbrio, sabe-se ser a que permaneceu de fora, do caso contrário, é a que desequilibra a balança. Contudo, no segundo resultado, a operação é mais complicada, mas cujo processo já se tornou conhecido: aplica-se a rotação tripartida, tomando-se uma das moedas deixadas de fora, normal, e se substitui a moeda suspeita solitária de um dos pratos, fazendo passá-la para o outro prato em substituição de uma delas. Daí três resultados levam à conclusão certa: se o mesmo prato é o mais pesado, então a moeda procurada é aquela que não foi removida do par de moedas suspeitas; se os pratos se equilibram, a moeda procurada é aquela que foi removida dos pratos; e por fim, se a direção da balança muda, é porque a moeda em questão é aquela que foi movida de um prato para outro.

Apoiado neste problema, e repetindo-o com o número de 40 moedas, Lacan demonstra que, na iteração da posição por-três-e-um e a rotação tripartida, se pode chegar a uma fórmula verdadeira quanto ao número limite de moedas a partir das quais é possível identificar uma com diferença de peso ambígua: $N = 3^{n-n} + 3^{n-(n-1)} + 3^{n-(n-2)} \dots + 3^{n-1}$.

Lacan afirma que é nesta forma de por-três-e-um, advinda do problema com 13 moedas, que reside a forma da lógica da suspeita, na medida em que, na procura do objeto almejado, essa forma vem dividir os objetos investigados em dois grupos marcados pela suspeita, para então, depois, depurar qual dos objetos suspeitos é o que se tem em vista – “os dados, ainda que contingentes, não são arbitrários”, obedecem a uma lógica, e por que não dizer, a uma estrutura.

Contudo, se no problema omite-se a existência de uma moeda diferente, e no lugar deste dado, é fornecida uma moeda que é garantidamente padrão, toda questão parece cair por terra: é necessária apenas a pesagem individual de cada moeda, contra o padrão, para que se obtenha, como resíduo da última pesagem, a assertiva da existência de uma moeda diferente. É na noção absoluta de diferença, introduzindo outra possibilidade em jogo, que se fundamenta a forma lógica da suspeita.

Ao fim, Lacan afirma que, se insiste em retornar à lógica e aos números, é porque é chegado o momento de se deixar de lado as explicações aproximativas para se levar ao extremo o rigor da psicanálise. Encontrar, em suma, o fundamento da lógica como base sólida.

2.6.2 Digressão: em defesa da psiquiatria inglesa

Outro escrito antecedente merece destaque, porém, desta vez, mais pela estranheza que causa do que por qualquer contribuição particular. No artigo *A psiquiatria inglesa e a guerra*, de 1946, Lacan comenta as visões que lhe chamaram a atenção durante o período em que esteve em Londres, logo após o fim da Segunda Grande Guerra. Ele parte do horror visceral que lhe ocasionou as imagens das ruas destruídas e das construções em ruínas, para abordar em seguida as mudanças ocasionadas na psiquiatria inglesa pela guerra.

E que mudanças foram estas? Justamente aquelas que já haviam acontecido nos EUA, onde profissionais da área *Psi* (em especial psiquiatras, já que a ocupação de psicólogo ainda não existia) utilizaram-se do saber de sua ciência nascente para ajudar seu país a melhor empregar seus recrutas na constituição de um exército nacional, pela utilização de testes aplicados em larga escala.

Aos feitos práticos da psiquiatria em favor da Inglaterra no momento de crise, Lacan atribui à presença de inúmeros psicanalistas entre eles, havendo no grupo de psiquiatras ingleses uma grande difusão dos pensamentos e da prática freudianos. Dentre esses, Lacan menciona dois, Bion e Rickmann, cujos estudos sobre as relações grupais são de extrema relevância. Para que de um grupo de recrutas saia um batalhão, duas coisas se fazem necessárias: um inimigo em comum, que todos identifiquem como a ameaça contra a qual lutar, e um chefe, cuja ordem possa organizar os movimentos de tropa e conduzir os soldados numa batalha. Tal qual o chefe-coronel de um batalhão, o psiquiatra que se encontra trabalhando um grupo detém um poder sobre ele maior que o psicanalista sobre o indivíduo – e isso porque o psiquiatra faz parte do grupo, justamente ocupando o lugar de ordem.

Lacan retoma um assunto abordado em seu artigo sobre a família, com relação ao declínio da imago paterna, apontando seu correlato coletivo no exército: sem a necessária e severa seleção psicológica, ascendiam a altos cargos hierárquicos, de necessidade crucial para o combate, homens que não estavam preparados para tal posição. O processo de seleção, por via de aplicação de testes de aptidão e inteligência, e o treinamento de recrutas para efetivar a formação de um grupo coeso permitiram, segundo Lacan, que a Inglaterra constituísse um

exército poderoso e bem organizado, num momento crítico e a partir de uma organização militar anteriormente defasada. Lacan chama de “maravilhoso” todo esse processo de seleção de oficiais organizado pelo exército inglês junto aos psiquiatras, demonstrando um certo deslumbramento pela possibilidade de ações práticas do conhecimento psiquiátrico e psicanalítico.

O que levou Lacan, sempre tão crítico de qualquer conhecimento com pretensões objetivantes do sujeito, bem como contrário a uma aplicação massificada da experiência analítica, a fazer um elogio tão exaltado, beirando a pieguice, dessa empreitada da psiquiatria inglesa? Sem dúvida, não se pode perder de vista os terrores da Segunda Guerra Mundial e os efeitos que tiveram sobre a vida de Lacan – a separação dos membros da Sociedade Psicanalítica de Paris em virtude da ocupação alemã; o serviço ao exército francês no hospital militar de Val-de-Grâce, em Paris. Em suma, anos durante os quais Lacan não escreve, efetivamente interrompendo sua formação. No júbilo da vitória aliada, com a reconstituição da SPP e uma viagem de cinco semanas a Londres, Lacan pôde finalmente retomar seus estudos – e de que outra forma possível senão através de um elogio à vitória arduamente conquistada?

2.7 O despontar do simbólico e o retorno a Freud

Nos últimos dos escritos antecedentes, dois movimentos começam a tomar forma, irrompendo no pensamento de Lacan de uma forma cada vez mais pungente, desabrochando, no fim das contas, com o já mencionado *Discurso de Roma*, de 1953, no qual esses dois movimentos são finalmente formalizados e instituídos como um percurso a ser seguido – e efetivamente o é, no decorrer dos seminários. Trata-se, nada mais, nada menos, da palavra de ordem do início do ensino propriamente lacaniano, o *retorno a Freud*; e o núcleo duro que marca esse retorno, o *registro do simbólico* – ou mesmo, nas palavras de Zafiropoulos (2008), que o caminho para fundamentar a psicanálise tem em Freud seu alvo principal, mas o caminho passa, para Lacan, por Lévi-Strauss. O próximo capítulo será dedicado a formalizar ambas noções, portanto, elas não serão formalmente definidas agora. O que se pretende no ponto final deste capítulo é demonstrar como esses dois eixos já se encontram em gestação nos trabalhos antecedentes, e mais especificamente naqueles escritos no começo do década de 50, pouco antes da viravolta de 1953.

Como já foi dito, a referência à obra freudiana data minimamente da tese de 1932, momento ainda anterior à associação de Lacan à Sociedade Psicanalítica de Paris, e continua

a ter uma influência cada vez maior no decorrer dos escritos antecedentes. Contudo, se Lacan coloca-se como psicanalista e como seguidor de Freud, ele o faz, primeiramente, a partir do lugar de um crítico: ainda que elogie e retome diversas passagens do texto freudiano, faz questão de demarcar as diferenças e criticar diversos aspectos da obra. À medida que se avança cronologicamente sobre esses escritos, verifica-se um recurso cada vez mais insistente à importância das descobertas e da letra freudianas. Ainda que o elogio a Freud possa ser retomado em diversas passagens anteriores, aparecendo normalmente deslocado como uma consagração à psicanálise, já em 1948 podemos encontrar um prenúncio desse retorno.

Todos temos em comum, nesta assembléia, uma experiência fundamentada numa técnica, num sistema de conceitos ao qual soumo fiéis, tanto por ele ter sido elaborado por aquele mesmo que nos abriu todos os caminhos dessa experiência, quanto por trazer a marca viva da etapas dessa elaboração (Lacan, 1948/1998e, p. 104).

Ainda que fiel a esses conceitos, Lacan defende o caráter aberto da psicanálise, pois essa lealdade não se dá por dogmatismo, e sim, porque a psicanálise se mostra aberta no tocante ao seu sistema conceitual e, portanto, seu acabamento e seus pontos de articulação permanecem suscetíveis a novas construções. Elogio, contudo, que serve de preâmbulo para apontar a aporia que Lacan visualiza na noção de “instinto (*sic*) de morte” – vemos que esse prenúncio de retorno aos conceitos freudianos está ainda imbricado em sua crítica, e precisamos avançar mais no tempo para podermos encontrar, efetivamente, uma retomada mais fiel do texto de Freud.

E se em 1948 a pulsão de morte é criticado como uma aporia por seu caráter biologizante da experiência humana, em 1950, outro aspecto da teoria freudiana, anteriormente descartado por ser também considerado como excessivamente biologizante, é retomado com maior cuidado. Trata-se, justamente, da hipótese da horda primeva, na qual Lacan lê, efetivamente retomando o escrito freudiano, a maneira como Freud hipotetizou a origem da lei a partir do assassinato do pai.

Não importa a que crítica de método esteja sujeito esse trabalho, o importante foi que ele reconheceu que com a Lei e o Crime começava o homem, depois de o clínico haver mostrado que suas significações sustentavam inclusive a forma do indivíduo, não apenas em seu valor para o outro, mas também em sua ereção para si mesmo (Lacan, 1950/1998g, p. 132).

Releitura que comporta dois aspectos críticos: um aspecto, por assim dizer, social, no qual se depreende a instauração de uma função simbólica (a Lei) a partir de um determinado evento (a morte do pai); e outro, que lhe serve de fundamentação material, e é também o caráter mais pungente, a maneira como a morte do pai molda a formação do sujeito na instituição da instância do *supereu*. O ponto anteriormente criticado, o fato de que o

modelo da horda primeva não tinha fundamentação histórica e antropológica, é deixado de lado para que o foco possa revelar os aspectos fundamentais do texto.

Um ano mais tarde, em 1951, Lacan retoma o caso Dora para falar sobre a própria técnica da psicanálise, no texto *Intervenção sobre a transferência*. E se é necessário retomar o texto freudiano, é para nele indicar no que efetivamente consiste a experiência analítica, a qual Lacan verifica estar se perdendo cada vez mais nas gerações posteriores a Freud, na medida em que surgem práticas nomeadas psicanalíticas que retiram a palavra e a fala de jogo, insistindo em observações de um paciente literalmente mudo, destituindo-o do seu lugar de sujeito e o colocando na posição de objeto. Perde-se de vista, enfim, que uma análise só pode passar pela via da palavra, tanto daquele que se queixa e busca o tratamento, quanto daquele que escuta e intervém. Tais práticas objetivantes são verificadas naqueles que se dizem continuadores do projeto elaborado por Freud. O que isso significa, senão uma tentativa de calar a verdade do sujeito que fala através do sintoma? Lacan é extremamente ácido para com a prática analítica assim amputada de sua origem, e insiste na recuperação da experiência freudiana original. “Formulo a seu respeito a questão de saber se nos deixaremos fascinar por sua fabricação, ou se, repensando a obra de Freud, não podemos recuperar o sentido autêntico de sua iniciativa e o meio de manter seu valor de salvação” (Lacan, 1951/1998h, p. 216). Anuncia-se, assim, uma reconciliação com a obra freudiana, da qual Lacan marcou anteriormente sua distância, e que irá desembocar, finalmente, na exigência de retorno à Freud.

O elogio ao frescor da experiência freudiana recebe sua ênfase ao lado das críticas aos métodos surgidos a partir da psicanálise “que tendem a objetivar modos de agir sobre o homem, o objeto humano” (Lacan, 1953/2008, p.12), retomando, em favor da psicanálise propriamente freudiana, sua característica de manter inesgotável, e em última medida, inobjetivável, a relação intersubjetiva que faz o homem efetivamente humano.

Creio que o retorno aos textos freudianos, que são objetos do meu ensino há dois anos, me deram a idéia cada vez mais certa de que não há apreensão mais total da realidade humana que aquela que se passa na experiência freudiana e que não podemos deixar de retornar às fontes e apreender esses textos em todos os sentidos da palavra. [...] Não se pode impedir de pensar que a teoria da psicanálise – e ao mesmo tempo sua técnica, que não formam senão uma única e mesma coisa – não tenha sofrido uma espécie de estreitamento, e bem da verdade, uma degradação (Lacan, 1953/1998i, p. 11).

A retomada dos textos freudianos, já anunciada timidamente nos textos passados, começa a tomar peso, e ainda que não seja este o momento de anunciar um retorno a Freud, suas bases já estão lançadas. Nesse momento, em 1953, Lacan fala para um público específico, da recém-fundada Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), organizada pelos

psicanalistas descontentes com a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) – e contando com notáveis como Lagache, Dolto e o próprio Lacan. Essa cisão, ainda que possa ser remetida a uma série de interesses particulares e coletivos – e em especial um atrito acentuado entre a primeira e a segunda geração de psicanalistas franceses (Ribeiro, 2001) –, tem também como fator marcante o desentendimento de Sacha Nacht (então presidente da SPP) com Lacan, com relação às particularidades introduzidas por este em suas análises didáticas, e em especial a diminuição da duração das sessões. O que mostra aí, mais do que uma questão burocrática, uma espécie de resistência às particularidades do ensino de Lacan, que ele acaba tomando para si e marcando então com seu nome próprio: já se apropria do seu ensino, conforme a citação acima explicita, como “meu ensino” (Godino Cabas, 2009).

Percorremos assim os primeiros passos de Lacan em sua senda de retorno a Freud. Falta, ainda, abordar a maneira como o simbólico começa a despontar em seus antecedentes. De certa forma, tal tarefa já foi iniciada, quando abordada a hipótese de uma intuição estruturalista nos escritos lacanianos anteriores a 1953. E de toda essa discussão, pode-se depreender um aspecto de suma importância: a questão do símbolo, posteriormente formalizada como o registro do simbólico, não surge no ensino de Lacan como uma mera intelectualização da psicanálise, ou uma pretensa “atualização” de seus termos a partir da racionalidade estrutural – pelo contrário, o que se pode verificar, desde os primeiros artigos antecedentes, é que o que está no horizonte de toda discussão acerca do simbólico é o núcleo duro da experiência analítica, experiência marcada pela palavra e pela fala.

Qual seria, então, o fundamento da experiência analítica que Lacan insiste em reiterar, mesmo nesse momento anterior aos seus seminários? Antes de mais nada, o tratamento, tal qual foi designado por sua primeira paciente, não passa de um *talking-cure*, de uma cura pela fala. E é uma apreensão exata, pois tudo numa análise se dá com recurso à palavra. “Falar é se introduzir no tema (sujeito) da experiência analítica” (Lacan, 1953, p.2)²⁷. Mesmo assim, verificava-se que essa questão era por demais ignorada justamente por aqueles que praticavam a psicanálise, o que incorria em arrastá-la, a partir de um desvirtuamento da técnica, ao abismo do irracional e do misticismo.

Se Lacan parte, entre 1930 e 1940, do conceito de imago para pensar o que se passa numa análise, deixando a questão da fala como o meio pelo qual tais imagos se atualizam no diálogo analítico, na década de 50 a imago tem que deixar seu pedestal para se tornar suporte

²⁷ No original: “Et déjà « parler » c’est s’introduire dans le sujet de l’expérience analytique”.

da apreensão do tratamento. As imagens continuam ali, no fundamento do psiquismo, na medida em que a questão da imagem e de sua intercambialidade intervém de forma marcante nos comportamentos sexuais do homem. “Um comportamento pode ser imaginário quando seu desvio sobre as imagens, por seu próprio valor de imagem para outro sujeito, o tornam suscetível de deslocamento fora do ciclo que assegura a satisfação de uma necessidade natural” (Lacan, 1953, p. 4)²⁸. Esse imaginário, essa bricolagem de formas, que permitem a satisfação deslocada do desejo recalcado, configura o que Lacan compreende, neste momento, pelo fantasma. Porém, coerente com sua mudança de acento cada vez mais evidente do imaginário para o simbólico, o fantasma não se insere unicamente na série de imagens que constituem um sujeito – ele só é um fantasma, psicanaliticamente falando, na medida em que se insere num determinado momento do diálogo analítico, o que significa que, na medida em que ele representa algo que não ele próprio, erige-se como um símbolo, tornando-se passível de análise. E o que Lacan encontra no texto freudiano, bem como na prática analítica, é que essa se assenta inteiramente no domínio do simbólico, na medida em que, seja um sintoma, ato falho ou sonho, o que se passa aí é sempre algo da ordem da palavra, por mais que esta palavra possa ser imaginarizada, como no sonho. “Símbolos especificamente organizados na linguagem, quer dizer, funcionando a partir deste equivalente do significante e do significado: a estrutura mesma da linguagem” (Lacan, 1953, p. 6)²⁹. Um prelúdio ao aforismo de que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*.

E que o sintoma expressa algo estruturado e organizado como uma linguagem, está suficientemente manifestado no sintoma histérico, que dá sempre algo equivalente a uma atividade sexual, mas nunca um equivalente unívoco, ao contrário, sempre plurívoco, superposto, sobredeterminado. [...] A noção que temos do neurótico é que seus sintomas são uma “palavra amordaçada” na qual se expressa um certo número de “transgressões de uma certa ordem”, [...] Na falta de realizar a ordem do símbolo de um modo vivo, o sujeito realiza em imagens desordenadas nas quais elas são substitutos (Lacan, 1953, p. 6-8)³⁰.

²⁸ No original: “Ainsi, nous posons qu’un comportement peut être imaginaire quand son aiguillage sur des images et sa propre valeur d’image pour un autre sujet le rendent susceptible de déplacement hors du cycle qui assure la satisfaction d’un besoin naturel.”

²⁹ No original: “... de symboles même très spécifiquement organisés dans le langage, donc fonctionnant à partir de cet équivalent du signifiant et du signifié : la structure même du langage.”

³⁰ No original: “Et que le symptôme n’exprime, lui aussi, quelque chose de structuré et d’organisé comme un langage est suffisamment manifesté par le fait, pour partir du plus simple d’entre eux, du symptôme hystérique qui est, qui donne toujours quelque chose d’équivalent d’une activité sexuelle, mais jamais un équivalent univoque, au contraire il est toujours plurivoque, superposé, surdéterminé. [...] La notion que nous avons du névrosé c’est que dans ses symptômes même, c’est une « parole bâillonnée » où s’exprime un certain nombre, disons de « transgressions à un certain ordre ». [...] Faute de réaliser l’ordre du symbole d’une façon vivante, le sujet réalise des images désordonnées dont elles sont les substituts”.

Para designar este elemento estruturante do sintoma, que se estrutura a partir das leis da linguagem, Lacan toma o exemplo de uma senha. A senha, como qualquer palavra, certamente está designando alguma coisa. Porém, em sua natureza de senha, e no papel social que ela cumpre, desde o início, ela está descolada de seu suposto substrato concreto, sendo sua natureza puramente linguística – Lacan não usa o termo aqui, mas, por que não dizer, significante. “A senha é justamente isto no que, não ‘se reconhecem os homens do grupo’, senão ‘se constitui o grupo’” (Lacan, 1953, p. 7)³¹. Como nesse exemplo da senha, Lacan evoca o amor e a fala romântica como outro exemplo de simbolismo ausente de significação, na medida em que as palavras utilizadas em nada denotam seu sentido original. É aí que Lacan encontra a distinção do signo, que representa algo e é dotado de uma significação específica, do símbolo, prenúncio do significante, que se articula com a troca entre sujeitos. “Depois que a palavra (*mot*) [...] foi verdadeiramente fala (*parole*) pronunciada, os dois parceiros se tornam algo diferente de antes” (Lacan, 1953, p. 7)³².

E, no decorrer do tratamento, aquilo que se convencionou chamar de resistências do analisando são justamente essas evitações da realização plena do símbolo, forçando reproduzir, na situação analítica, a referência imaginária que reveste seu sintoma, tentando atrair o analista para o seu jogo. A resistência que surge numa psicanálise não é da natureza de uma inércia que se opõe ao movimento do tratamento, mas uma forma de laço no qual o sujeito se opõe às ações do analista – aspecto cujo desenvolvimento terá seqüência no primeiro seminário, e será abordada nesta dissertação no próximo capítulo.

Tudo o que pode ser analisável numa psicanálise, ou seja, que é passível de interpretação simbólica, está inscrito numa relação a três, a estrutura própria da palavra. Enquanto a dualidade é a marca do imaginário, torna-se necessário a inserção de um terceiro elemento, transcendente, que permita ao sujeito manter sua relação com o objeto dentro de certa distância (para que a agressividade do dualismo não acabe por obliterá-lo) – é isso que funda uma relação simbólica, como anteriormente articulado com relação à função da palavra como saída possível para o impasse da agressividade. E não é por acaso que tal estrutura é também aquela que a psicanálise encontra no Édipo.

Quando se trata do registro simbólico, aquele no qual o sujeito se anuncia como *eu* – *Je* –, nos compromissos de “eu quero, eu amo”, ou seja, na assunção de um determinado lugar

³¹ No original: “le mot de passe est justement ce à quoi non pas « se reconnaissent les hommes du groupe », mais « se constitue le groupe »”.

³² No original: “après que le mot [...] a été vraiment parole prononcée, les deux partenaires sont autre chose qu’avant”.

na relação com os outros, há sempre algo da temporalidade em jogo. Isso porque é a temporalidade que institui a presença e a ausência do objeto, e é só na alternância entre presença e ausência que o objeto pode manter sua identidade. Como exemplo, Lacan cita o costume tipicamente humano de se rodear o cadáver de um semelhante com uma sepultura – esta sepultura erigida no lugar do semelhante mostra a própria natureza do símbolo, na medida em que marca, em presença, uma ausência, dando-lhe consistência.

A importância com que o registro do simbólico é revestido nesse momento das teorizações lacanianas o leva a se aprofundar na investigação de suas características. Tal magnitude se deve, como marcamos acima, pela possibilidade com que a noção de uma função simbólica permite abarcar a experiência analítica como uma experiência que se dá através da fala, e que é organizada pela linguagem. Ao mesmo tempo, o simbólico possibilita a Lacan radicalizar a determinação do sujeito por uma ordem que lhe é exterior, sem precisar apelar de alguma forma a essas modalidades do outro semelhante, imaginário, que levaram a uma aporia em seu escrito sobre a formação do eu. E assim, uma das primeiras tarefas que Lacan leva a cabo em seu seminário sobre os escritos técnicos de Freud é a releitura do estádio do espelho levando em conta a ordem simbólica.

Portanto, passemos a investigação dessa ordem singular que toma um vulto marcante nas elaborações do início do ensino propriamente laciano. Até porque, conforme Lacan nos alerta, não é possível abordar o sujeito diretamente, de forma imediata: é preciso partir e rodear o simbólico. Portanto, se traçamos como objetivo verificar o caminho percorrido por Lacan para elaborar uma teoria do sujeito a partir dos questionamentos em suas obras antecedentes aos seminários – indagando, inclusive, o que o leva a manter o significante *sujeito* para denominar suas teorizações fundamentais –, torna-se condição *sine qua non* abordarmos as particularidades do simbólico. Nosso itinerário nos leva inicialmente às incidências da ordem simbólica no estádio do espelho, passando pela questão da fala e da linguagem como fundamentais à psicanálise, e desembocando, enfim, no significante.

III

A ordem simbólica

Ainda que se tenham notícias – e registros esparsos – de que Lacan proferia seminários particulares em seu gabinete, é somente sua fala, já pública, no Hospital Saint-Anne, após a ruptura com a Sociedade Psicanalítica de Paris e a concomitante fundação da Sociedade Francesa de Psicanálise, em 1953, que receberá de seu autor o nome de *Seminário I – Os escritos técnicos de Freud*. Essa marca específica, essa assinatura marcando a proposição de um ensino próprio, é anunciada oficialmente um pouco mais cedo, com o famoso Discurso de Roma, vertido em texto sob o nome de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*; mas também na conferência de abertura da SFP, a famosa *Simbólico, Imaginário e Real*.

Nestas obras inaugurais do ensino propriamente lacaniano, são assentadas as pedras fundamentais que o distinguem no começo: a descaracterização da psicanálise pelos pós-freudianos, exigindo um emergencial retorno a Freud e à experiência analítica tal qual por ele formulada e descrita; a fundamentação da psicanálise como uma prática da fala situada no campo da linguagem, remetendo o saber analítico a uma nova leitura mediante a noção da função simbólica; e por fim, surgindo timidamente nestes textos fundadores, o *sujeito do inconsciente* – o termo aparece pela primeira vez na transcrição do *Discurso de Roma*, mas uma única vez.

Contudo, antes de abordar a função simbólica e o sujeito, temas centrais deste capítulo, convém fazer, junto com Lacan, um retorno à teoria do estágio do espelho, tal como ela é retomada em seu primeiro seminário, pontuando as alterações e avanços que se fazem necessários a partir da adoção da centralidade da ordem simbólica; e, enfim, tentar dar ensejo à pergunta: por que Lacan foi impelido ao pensamento estrutural, avançando para além do imaginário, reformulando-o?

3.1 Releitura do estágio do espelho através da função simbólica

O estágio do espelho, como caracterizado no capítulo anterior, detinha em si um paradoxo fundamental que não estava de todo resolvido nos escritos antecedentes de Lacan: o lugar ocupado pelo outro na dialética especular. Pois, se num momento anterior Lacan postulava uma anterioridade absoluta do outro (1938), posteriormente esse outro só se relaciona com o sujeito após a formação da matriz simbólica do eu no estágio do espelho (1949).

A incidência deste paradoxo nas formulações lacanianas é de grande relevância. Pois, se retomarmos as aspirações explicitadas por Lacan em seus primeiros escritos antecedentes, há um afã por uma verdadeira ciência da personalidade, uma retificação da psicologia clássica em direção à uma ciência verdadeiramente concreta. A noção de outro, enquanto doador de uma imagem, permitia uma primeira articulação dessa teoria concreta, na medida em que possibilitava fundar o psiquismo numa ordem externa ao sujeito, fazendo cair por terra qualquer teoria substancialista e inatista do psíquico. Porém, esse outro imaginário não se mostrava radicalmente externo ao sujeito, e reduzia a influência da ordem social a um ponto-a-ponto de uma intersubjetividade possível, fenomenológica. Tornava-se necessário, portanto, encontrar uma ordem verdadeiramente alheia, que não pudesse ser reduzida ao outro imaginário, semelhante ao sujeito.

Tal paradoxo só poderia ser plenamente desenvolvido com a introdução da diferença entre o pequeno outro, imaginário, e o grande Outro, simbólico. Ainda que no primeiro seminário essa diferenciação não esteja explícita, ela já aparece sob a marca da função simbólica.

3.1.1 O esquema do buquê invertido

A questão da função do eu na análise leva Lacan a abordar sua constituição. Para isso, retoma suas teorizações sobre o estádio do espelho, mas desta vez as rearranja em torno de um experimento de ótica que requer algo mais que um espelho plano – o experimento do buquê invertido.

Rememorando o ponto central acerca do estádio do espelho, o que se passa nesse momento – que não deve ser tomado unicamente como etapa do desenvolvimento, mas como função exemplar da relação do sujeito com sua imagem – é que o sujeito acede a um domínio imaginário de seu corpo, a partir da visualização de sua imagem no espelho, antes que seu desenvolvimento orgânico efetivamente o permita isso. Nesse sentido, o sujeito passa da incapacidade para a antecipação de sua potência. A imagem primordial do eu, aquela com a qual o sujeito se identifica formando a matriz de seu eu, instaura uma hiância³³ que marca o descompasso entre o homem e sua libido, na medida em que essa imagem assinala a assunção de uma antecipação de possibilidade que não corresponde ao caos pulsional do vivente. A

³³ *Hiância* é o neologismo criado pelos tradutores de Lacan para o português como forma de verter a palavra *béance*, qualidade daquilo que apresenta uma larga abertura, aproximando, na tradução, do eixo semântico de *hiato*.

identificação à imagem só é possível porque, ao se mirar no espelho, o sujeito se concebe como um outro – razão pela qual Lacan diz, citando Rimbaud, que o eu é um outro.

No esquema do buquê invertido, conforme veremos a seguir, não se trata mais, tão somente, do sujeito frente ao espelho, o que marca uma primeira ruptura com o modelo dos escritos antecedentes: ainda que a situação antes descrita por Lacan pudesse ser metaforizada, ela remetia, invariavelmente, para uma situação concreta do desenvolvimento do *infans*. A natureza abstrata do presente esquema já demonstra um primeiro momento fecundo nos seminários, exigindo que se pense a formação do eu no estágio do espelho de uma forma ainda mais estrutural, mais descolada da descrição fenomenológica da experiência. Ainda assim, a força do imaginário se detém na própria natureza do esquema: é uma forma de explicar o que se passa no registro do imaginário com o uso de uma descrição eminentemente imagética, pois é um experimento de ótica.

Tal experimento pode ser assim descrito: um espelho côncavo é colocado numa distância ideal de uma caixa sobre a qual se encontra um ramalhete de flores, e sob ela está um vaso colocado com a boca para baixo. A maneira como o espelho reflete os raios de luz advindos do vaso fazem com que se forme uma imagem real exatamente no local do ramalhete de flores, dando a ilusão, de acordo com o posicionamento do olhos do observador, de que as flores estão dentro de um vaso verdadeiro. Na imagem abaixo, tal como ilustrado no *Seminário I*, o lugar do vaso e das flores estão trocados; todavia, tomemos a referência inicialmente descrita das flores na parte superior pois é a partir daí que Lacan deriva uma série de significações.

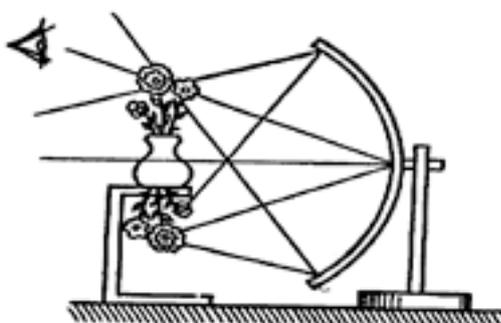


Imagem 1 – O esquema do buquê invertido

Depois de descrito em seu aspecto objetivo, passemos à peculiar leitura que Lacan faz desse experimento. A imagem do corpo próprio (Lacan parece abandonar cada vez mais o termo *imago* para adotar *imagem*) é o primeiro elemento diferenciador na realidade caótica

original, que não é organizada de forma alguma. Através dessa imagem, o sujeito organiza o que é e o que não é propriamente do eu – tudo aquilo que é bom e prazeroso ao sujeito é integralizado nessa imagem primordial, e aquilo que é desprazeroso é colocado no exterior, na alteridade, conformando o outro. Isso vale tanto para aquelas moções pulsionais que o sujeito percebe em si quanto os objetos do mundo. Por isso, Lacan identifica o eu como o vaso imaginário (imagem real, segundo o esquema do buquê invertido) que envolve as flores reais. Essas flores estão aí representando o vivente, enquanto o real indiferenciado ao qual o imaginário vem dar forma e conter – no sentido de dar limite.

Para que esse esquema assim funcione, com o real delimitado pelo imaginário e o situando, é necessário que o olho se encontre numa posição privilegiada, senão só se terá acesso a esse real impossível de se abordar. O que é esse olho? A posição do próprio sujeito, que é determinada por seu lugar no mundo simbólico. Essa posição do sujeito não surge *ex nihilo*, do nada, mas lhe é ditada pelo outro, mais especificamente, o grande Outro. E aqui ditada deve ser entendida em toda sua relação com a enunciação de uma palavra e de um apelo, pois é essa palavra, vinda do Outro, que dá ao sujeito sua posição, e efetivamente inaugura seu inconsciente – razão pela qual Lacan repete constantemente seu aforismo *o inconsciente é o discurso do Outro*. Essa posição dada ao sujeito a partir de uma fala alheia insere-o numa estrutura, que possibilita efetivamente constituir seu mundo e organizar seu imaginário e o real dentro de uma realidade propriamente humana, já que é possível de troca com outros.

3.1.2 Espelho côncavo e espelho plano

Para melhor situar a estruturação do eu, Lacan aprofunda seu modelo do experimento do buquê invertido, promovendo uma torção no esquema: a captação da imagem real do vaso agora passa pelo reflexo de um espelho plano. Esse espelho plano retoma a questão do estádio do espelho com maior precisão – ali no espelho se dá a imagem virtual do próprio sujeito, e é nessa imagem virtual que este se apreende. “Esta forma está fora de nós, não enquanto feita para captar um comportamento sexual [como se pode verificar nos animais], mas enquanto fundamentalmente ligada à impotência primitiva do ser humano” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 164). A inclinação desse espelho plano determina a melhor ou pior captação, pelo sujeito, das imagens ali refletidas. Essa dificuldade na captação, aponta Lacan, demonstra a dificuldade da acomodação do imaginário no ser humano, que, ao contrário dos animais – nos quais a imagem eliciadora é unívoca, garantida por um instinto – acaba suscitando mais

impedimentos ao encontro do objeto do que uma facilitação, pois o objeto encontrado não coincide nunca com o procurado.

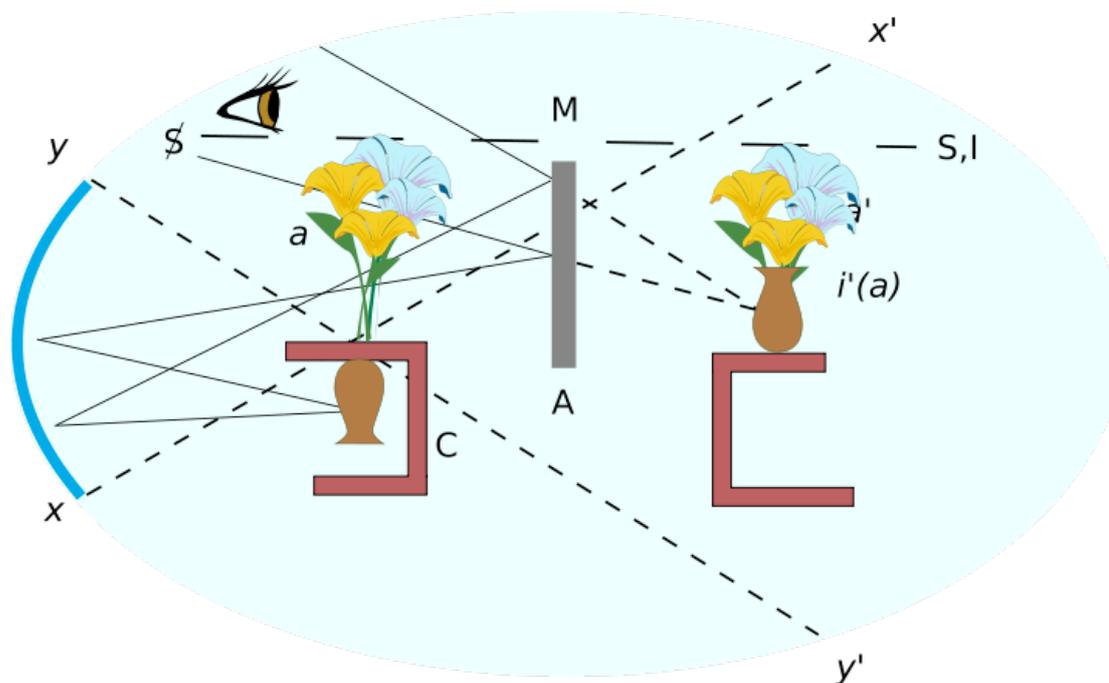


Imagem 2 – Esquema do buquê invertido com dois espelhos³⁴

Para melhor explicar como funciona o investimento libidinal, que parte dessa imagem do eu para os objetos do mundo, Lacan propõe mais uma mudança no esquema: ao invés de um espelho plano, um vidro muito liso, a refletir as imagens nele projetadas, mas permitindo também visualizar o que se encontra do outro lado. O investimento nada mais é, então, que a sobreposição das imagens refletidas sobre os objetos reais. É assim que o mundo do homem se estrutura a partir dessa primeira organização imaginária, seu próprio eu – pela incidência de sua própria imagem nos objetos do mundo.

Neste esquema, o simbólico encontra-se não somente na posição do olho que observa: a inclinação do espelho, facilitando ou dificultando a visualização da imagem no espelho, é ditada pela voz do Outro. É a ligação simbólica entre os homens, regida por leis específicas, que dá ao sujeito seu lugar e posicionamento em relação ao imaginário que o estrutura. Essa organização do imaginário, que estrutura primeiramente o eu e em seguida o mundo, só pode efetivamente ocorrer a partir do momento em que a voz do Outro situa o

³⁴ Convém notar que o esquema aqui apresentado não é exatamente o mesmo que Lacan apresenta no *Seminário I*. Neste esquema – extraído do texto *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* – os conceitos principais já aparecem na própria imagem. (Imagem disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Stade_du_miroir)

sujeito numa posição tal que possa se estruturar. Sem a sanção do Outro, enquanto fala simbólica, dessa imagem na qual o sujeito pode se reconhecer, a estruturação se dá de forma problemática. Essa voz que permite ao sujeito identificar-se com sua imagem é o que ocupa a posição do ideal do eu. “A troca simbólica é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 166).

Ainda sem diferenciar entre o pequeno outro e o grande Outro, Lacan se vê aqui obrigado a estabelecer essa diferença, ainda que de forma preliminar, para posteriormente precisá-la melhor. O pequeno outro, imaginário com o qual o sujeito pode se identificar para estruturar seu eu, tomado inicialmente como eu-ideal; por outro lado, o “outro falante”, leia-se, propriamente, o Outro, a partir do qual o sujeito institui seu ideal do eu, que regula simbolicamente sua relação com os semelhantes, mediante a Lei. E, mais interessante, é a partir desse outro falante, do registro do simbólico, que se pode “identificar o sujeito”, determinar sua posição no mundo propriamente humano, da linguagem. O eu é produto de uma identificação narcísica com o outro, o que significa uma identificação com a imagem; o sujeito, por outro lado, tem sua posição ditada pela voz do outro falante. Contudo, a separação é apenas superficial – é a voz do Outro que sanciona ou não a imagem do outro, possibilitando ou dificultando a identificação que estrutura o eu em seus primeiros momentos.

A função simbólica, indicada no esquema do buquê invertido tanto pelo espelho plano como pelo olho que observa, denota uma característica peculiar do humano: para que ele fale, ele é falado anteriormente. A voz que controla o espelho, o discurso do Outro, dá ao sujeito seu lugar na relação simbólica. Porém, uma observação se faz necessária: a determinação simbólica do sujeito é bífida, na medida em que ela incide tanto no posicionamento do olho no esquema, ou seja, na posição outorgada ao sujeito na estrutura, quanto nesse outro falante que sanciona para esse olho a imagem na qual se identifica enquanto eu. Pois bem, Lacan insinua que é justamente a impossibilidade de uma completa sobreposição de posições – uma vez que o sujeito ocupa posições variadas e muitas vezes incompatíveis em variados discursos – que ele é, fundamentalmente, dividido.

Utilizando-se do esquema óptico, Lacan traça uma definição possível do tratamento analítico. No ponto da imagem real do vaso encontra-se, inicialmente, o aspecto inconsciente do eu do sujeito, ou seja, aqueles aspectos de sua imagem estruturante que, por sua natureza traumática, não puderam ser integrados pela via simbólica em sua história, nunca chegando a compor o seu eu. É que, de alguma forma, partes dessa imagem não puderam ser refletidas no espelho plano, quer dizer, não foram avalizadas pela fala do Outro. No decorrer de uma análise, o sujeito pode, pela via da palavra, mediada pelo outro, apropriar-se desses aspectos

desconhecidos de sua imagem estruturante, realizando em sua história o seu imaginário capenga.

Essa realização do imaginário se dá na volta da palavra pelo Outro, para que o sujeito possa enfim assumi-la. Ou seja, é necessário que esse aspecto traumático, não-integrado, passe para o lado da imagem virtual da imagem do vaso, encarnado no analista, fazendo-se então ouvir pelo outro, para que, retornando, possa ser assumido pelo sujeito. Coisa que não se passa de um momento ao outro, mas exige elaboração e retorno constante – *perlaboração*, enfim –, para que finalmente o sujeito possa se haver melhor com sua imagem estruturante, instituindo-a dentro de sua constelação simbólica.

Formular a experiência do estágio do espelho em termos do experimento do buquê invertido permite uma primeira aproximação disso que é a especificidade do sujeito, nosso tema de interesse, cuja característica, já nesse momento, é de divisão e conflito: divisão entre posições discursivas expressas pela posição do olho e da angulação do espelho; e mais fundamentalmente, cisão irreparável entre uma posição simbólica e uma identificação com uma imagem. E ainda mais, assim como o simbólico permite pensar a posição fundamental do sujeito, também permite situar a importância da dimensão da fala para o tratamento analítico: assim como é a fala do Outro que dá ao sujeito sua posição nos momentos iniciais de sua constituição, é também a fala do analista, encarnando o lugar desse outro falante, que permite um reposicionamento do sujeito e a possível desarticulação dos sintomas.

3.2 A função da fala...

A questão do tratamento traz à tona uma inquietação constante no pensamento de Lacan neste momento. Independentemente do pretense objetivo dado à técnica psicanalítica pelos mais variados analistas, seu meio é único e sempre o mesmo: a fala. Por mais evidente que isso seja, contudo, muitos pós-freudianos, aponta Lacan, parecem ter perdido isso de vista, mas seu desconhecimento não se justifica. Insistindo na centralidade da função da fala para a experiência analítica tal qual primeiramente operada por Freud, Lacan propõe fundamentá-la e explicitá-la.

A fala, invariavelmente, demanda uma resposta – “mostraremos que não há fala sem resposta, mesmo que depare apenas com o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte, e que é esse o cerne de sua função na análise” (Lacan, 1953/1998j, p.249). É por não reconhecer a especificidade da fala e sua centralidade na prática analítica, que muitos analistas procuram um outro elemento, supostamente além ou aquém da fala, para preencher o vazio sentido em

sua técnica. Essa procura leva a elementos alheios à psicanálise, como a observação dos comportamentos para fazer falar aquilo que o analista não consegue escutar.

Portanto, a centralidade da fala numa análise não pode se dever unicamente ao fato de no convívio humano ela ser usada como ferramenta de troca de informações, isto é, um meio de comunicação veiculador de um sentido que seria estranho a ela, estaria fora dela – talvez o comportamento fora das quatro paredes da clínica, talvez o frescor da vivência em seu estado puro, mítico. “A função da linguagem não é informar, mas evocar. O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta” (Lacan, 1953/1998j, p. 301). Daí decorre que o ponto central da fala não se encontra em sua possibilidade de transmitir informação, mas de invocar o outro – ou o Outro – e, nessa invocação, pontuar o lugar do sujeito. Quando o sujeito evoca o outro em sua fala, nomeando-o seja como for, aguarda, em sua resposta, o seu reconhecimento como sujeito, independente do outro aprovar ou rejeitar seu discurso – pois mesmo a rejeição é um reconhecimento, mesmo que precário.

A fala já foi posta em evidência pela primeira histérica tratada com o método catártico, Anna O. Foi ela quem nomeou o tratamento ao qual se submeteu de “talking cure”, cura pela conversa – a palavra inglesa *talk* marca com certa clareza a natureza de um intercâmbio comunicativo no ato da fala, pois o verbo *to talk* sempre implica um outro alguém com quem se fala. E é isso que fica evidente na cura tal como ela ocorre no método catártico: por mais que a questão da rememoração seja destacada, o que está em jogo é a possibilidade de verbalizar uma experiência, de forma que seu discurso possa ser compreendido por outros – mais especificamente, pressupondo a presença deles enquanto espectadores e mesmo fiadores da possibilidade da articulação de sua fala.

Contudo, a maneira como a fala se apresenta num processo analítico não surge de maneira unívoca, podendo assumir duas vertentes. Na primeira, possivelmente mais comum, ela faz apenas o elo de mediação entre o sujeito e o outro – é mesmo a condição para que um outro possa ser reconhecido enquanto tal: é a fala vazia. A segunda vertente, evidente no trabalho analítico, é a da revelação – na qual a fala funciona como enunciação da verdade do ser do sujeito, em seu núcleo de desejo: trata-se da fala plena. Lacan liga a fala plena à transferência simbólica, motor terapêutico da análise; e a fala vazia, resistencial, ao aspecto negativo da transferência, eminentemente imaginário, na medida em que se prende à imagem do analista enquanto uma presença.

3.2.1 Fala vazia e a função do eu

O que o sujeito demanda do Outro em sua fala? A verdade acerca de si mesmo. Contudo, paradoxalmente, é difícil o sujeito se manter neste nível – uma forte tendência a não querer saber nada sobre isso impele o sujeito ao vazio da fala, jogando com esse vazio sobre o outro para conseguir prendê-lo em sua teia narcísica.

Ou seja, o sujeito faz bascular³⁵ o uso da palavra, da possibilidade de desvelar seu ser, a uma conversa cotidiana, marcada pelo falatório profuso e desimplicado. Pois, na fala vazia, o sujeito não faz senão reconstruir sua imagem de si para o outro, retomando sua alienação imaginária que fez construir seu eu como um outro, “e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro*” (Lacan, 1953/1998j, p. 251). A fala vazia é dominada, em suma, pelo registro imaginário, caracterizado pela alienação (o eu é *como* um outro) e pela agressividade (a imagem é ameaçada a se desfazer *por* um outro), na medida em que a função da fala se concentra aqui em reiterar essa imagem ao outro. Na fala vazia, “o sujeito parece falar em vão de alguém que, mesmo lhe sendo semelhante a ponto de ele se enganar, nunca se aliará à assunção de seu desejo” (Lacan, 1953/1998j, p.255). Não há, propriamente, trabalho algum – não há a vacilação dessa fortaleza imaginária na direção de um reconhecimento do sujeito da natureza puramente construída e imaginária daquilo que ele entende como si mesmo.

Mas a que trabalho Lacan se refere ao falar de um “trabalho na análise”? Primeiramente, convém esclarecer que a fala, tal como se articula no jogo analítico, não se caracteriza por algo da natureza de uma introspecção – pois, no fim das contas, o que o sujeito deve fazer na associação livre é defrontar-se com toda sua posição de sujeito, expressa nos detalhes mais sórdidos e sem importância, comumente deixados de lado em favor de grandes temas introspectivos. Mais do que comunicar ou fazer uma introspecção, numa análise o analisando trabalha. Freud denominou esse trabalho de *Durcharbeitung*, termo de difícil tradução literal – afinal de contas, o que é “perlaboração”, uma das traduções proposta para o original alemão? Lacan sugere uma perífrase de Boileau: “Cem vezes no trabalho, recomeçai...”, já que o termo freudiano fala de *Arbeitung*, trabalho, antecedido de *durch*, que confere ao vocábulo um sentido de reiteração, de realização de ponta a ponta.

³⁵ A expressão, claramente de origem francesa, pode parecer hermética ao ser assim literalmente traduzida. Ele faz referência ao movimento de uma gangorra (*bascule*), que, equilibrada em seu meio, movimentada um de seus lados a partir de uma ação no outro. O que implica que somente um ou outro lado pode estar em evidência em determinado momento.

Se numa análise é necessário um trabalho exaustivo, é porque sua experiência não pode ser reduzida à visada intuitiva do *insight* – a psicanálise demonstra, efetivamente, a fraqueza que marca esse fascínio pela compreensão imediata e da suposta experiência pré-verbal da afetividade, tão em voga em certas modalidades de análise e psicoterapia. Essa resistência à elaboração reiterada e cuidadosa marca, justamente, o caráter derrisório e estranho das conceituações psicológicas, e mais: marca um desencontro constante com o próprio sujeito, sempre procurado alhures.

No trabalho analítico, a fala vazia advém em conjunto com algo da ordem de uma frustração, normalmente marcada pela agressividade do analisando. De onde ela provém? Seria efeito do silêncio do analista, por ele não dizer o que o analisando quer ouvir? A prática demonstra, contudo, que responder à fala vazia do sujeito, seja para confirmá-la ou retificá-la, não promove outra coisa senão frustrações ainda maiores que o silêncio. Do que é possível derivar que essa frustração não pode ter outra causa senão algo inerente à fala vazia do sujeito. “Esse *ego*, cuja força nossos teóricos definem agora pela capacidade de suportar uma frustração, é a frustração em sua essência” (Lacan, 1953/1998j, p.251). Esse *ego*³⁶ vem marcar tanto um desvio teórico, na medida em que muitos autores pós-freudianos buscaram estabelecer uma psicologia do ego a partir da psicanálise, tirando o foco do inconsciente e das pulsões, quanto prático, uma vez que o objetivo do tratamento é acolher um ego por demais debilitado e reforçá-lo em sua luta contra as pulsões.

O eu pode ser caracterizado fundamentalmente como frustração na medida em que ele tem seu desejo, desde o início, alienado num outro, seu objeto – o sujeito não consegue reconhecer outro gozo na satisfação de seu desejo que não seja gozo do outro, na medida em que o próprio desejo é, enfim, desejo do outro. Lacan denomina essa característica estruturação do imaginário como *a natureza paranóica do conhecimento*. Toda vez que o sujeito fala do outro e de seus objetos, ele se encontra nessa posição paranóica. Por quê? Porque o acesso ao mundo de objetos do desejo se dá no homem somente pela via do estádio do espelho: seus objetos são aqueles desejados pelos outros com os quais se identifica.

Nesse sentido, a natureza da relação com esses objetos é o ciúme, pois tanto o desejo quanto o eu, quando se conformam, dão-se de forma alienada. Assim, se o sujeito é, ou tem seu objeto de desejo, o outro não pode ser e não pode tê-lo; porém, se o outro toma alguma

³⁶ Ao se referir à instância que Freud batizou de *Ich*, Lacan alterna entre a tradução consagrada pela edição *standard* de James Strachey – *ego* – e a tradução literal do pronome utilizado por Freud – *Je* ou *moi*. Posteriormente, contudo, precisando um uso específico para cada um dos pronomes franceses que podem fazer equivalência ao vocábulo alemão, Lacan abandona o uso do termo *ego*.

visibilidade, ameaça a estabilidade do próprio eu. E qualquer fala, por parte do analista, que venha dar aval ou tentar retificar essa fala vazia na qual não se exprime outra coisa senão a frustração do eu será tomada pelo sujeito com desprezo, na medida em que entra na concorrência agressiva que funda o eu. Destarte, não há resposta adequada para a fala vazia, e ela acaba encontrando, como resposta, o vazio do silêncio, vazio que a compõe.

A tentativa de apontar a natureza imaginária dessa fala, decompondo o objeto no qual o sujeito aliena seu desejo, terá como efeito o despertar dessa natureza de frustração do próprio eu, e, em conseqüência, a agressividade contra a figura do próprio analista. Nesse sentido, o analista não pode acuar o sujeito em sua organização imaginária sem o perigo de despertar uma reação negativa, mas mais importante: de reeditar a captura imaginária do sujeito numa nova alienação, “aqui e agora”, com o analista. Em contrapartida, Lacan sugere que “a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito, até que se consumem suas últimas miragens” (Lacan, 1953/1998j, p.253).

Contudo, convém notar: ainda que esse discurso se mostre vazio, ainda assim ele só existe na medida em que mantém a fala em seu lugar privilegiado de troca, demarcando, ainda que sem nada comunicar, a existência da relação ao Outro, porém reduzido ao pequeno outro. Cabe ao analista ouvir em que parte desse discurso se prendem seus elementos significativos – é a escansão efetuada pelo analista no decorrer da análise que dá sentido ao discurso do sujeito. E a escuta desses elementos só pode se dar através da atenção livremente flutuante. Mas o que essa escuta visa, afinal? Não algo que estaria supostamente além da fala do sujeito, mas sim “a relação imaginária que o liga ao sujeito como *eu*” (Lacan, 1953/1998j, p.255). Ouvidos para não ouvir, Lacan cita o Evangelho, para que se possa efetivamente escutar o que deve ser ouvido na fala do sujeito.

A resistência se dá, justamente, na balança entre a fala plena e a fala vazia. Enquanto é esperado, numa análise, que a fala funcione como reveladora do ser do sujeito, no momento em que ela não alcança tal destino, o sujeito se fia na palavra enquanto mediadora da sua relação com o outro. O que dá conta da expressão de Freud na *Dinâmica da Transferência*, de que quando uma associação por emergir está próxima ao núcleo recalcado, dotada, portanto, de forte resistência, ela tende a se enlaçar com a figura do psicanalista. E mais do que isso: demonstra porque o eu se mostra como a fonte eminente das resistências. “O nível no qual o outro é vivido situa exatamente o nível no qual, literalmente, o eu existe para o sujeito” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 63). Se a primeira inflexão da palavra se dá no momento em que ela faz a intermediação do sujeito com o outro, o retorno dessa posição do outro no sujeito não é outra coisa senão o eu.

Contudo, a resistência não parte diretamente do eu, afirma Lacan. Ela parte da impotência do sujeito enunciar a sua verdade. Nesse sentido, intervir sobre as resistências, diretamente, não é outra coisa senão manter a análise numa relação especular, de eu-outro, e, quanto mais o sujeito se afirma como eu, mais ele se aliena de sua verdade. Como sair desse círculo vicioso em direção à fala plena? A questão que se reitera aqui, para Lacan, é central para toda sua teorização acerca do sujeito: “quem é então aquele que, para além do eu, procura fazer-se reconhecer?” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 65). Lida-se com o eu do sujeito no momento em que ele fala, mas está aí a totalidade da análise? Fala-se e ouve-se unicamente o eu? Qual é sua função efetiva num tratamento? Sua função fica evidente com o fenômeno da denegação: o eu é, numa análise, função de desconhecimento. Permanecer, na análise, numa relação dual é perder-se na função imaginária do eu e nunca chegar a conhecer a estruturação simbólica do sujeito, que ultrapassa o eu e o determina.

Enfim, o momento de resistência pode ser resumido ao fato de que o sujeito só há de se interromper na ocasião em que sua verdade se encontra próxima de irromper. Nesse momento, o auditor, o analista, é tomado em sua presença pessoal, e ocorre uma passagem da fala plena, possível de enunciar a verdade do sujeito, para a fala vazia, na qual a palavra serve unicamente como meio de intercâmbio entre dois iguais.

Todavia, é necessário matizar esta questão com um aforismo que Lacan traz em seu segundo seminário: o de que a resistência é sempre resistência do analista. Isto significa que, se o sujeito bascula o uso da fala, saindo da possibilidade de enunciar sua verdade para tomar o analista como testemunha, tal fato só poderá se manter e atravancar o andamento do tratamento analítico se o analista de alguma forma permitir-se prender neste enredamento narcísico, mantendo-se nesse aspecto imaginário ao qual o sujeito tende a chamá-lo. Uma vez que mesmo a fala vazia é atravessada pelo aspecto fundamental do sujeito – ou seja, que de alguma forma está aí dada a posição do sujeito frente ao Outro, mas reduzido ao seu avatar imaginário – é possível o analista fazer esse vazio da fala bascular novamente para a enunciação da verdade do sujeito.

Até aqui, alguns pontos podem ser elencados: o eu se constitui como o sintoma primordial do ser humano, na medida em que ele não passa das defesas erigidas contra o horror pulsional. Porém, argumenta Lacan (1953-1954/1986), a resistência, tal como ela se mostra num processo analítico, não advém propriamente do eu. Parece, por outro lado, estar ligada a certa atratividade do próprio recalcado, do núcleo traumático que o constitui.

Assim, o que faz que seja negada à fala plena do sujeito aceder ao plano enunciativo? Viu-se uma descrição do que se passa nesse momento de resistência na transferência: a palavra verdadeira recusada dá lugar à fala vazia frente ao surgimento do analista enquanto uma presença, presença de um outro que o sujeito tende a tomar como seu semelhante, e assim, em relação dual com seu eu. Ela desemboca aí, nos mostra Lacan. Então: de onde ela parte? Lacan fala da recusa do sujeito desta palavra verdadeira, mas o que ocasiona esta recusa? Ainda que a vacilação na fala aponte a resistência em sua face mais crua, anunciando o velamento de uma palavra que estava para emergir, por que motivo ela permanece submersa? Lacan remete à impotência do sujeito em enunciar sua verdade: “A palavra pode exprimir o ser do sujeito, mas, até certo ponto, não chega nunca a isso” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 128).

Pois bem, o que rege essa impotência, ainda? Posteriormente, Lacan revê a origem da resistência – o eixo imaginário passa de suporte da resistência para constituir o que propriamente a promove, pois é o que impede a verdade do sujeito de advir e ser realizada. Contudo, mesmo assim, a dimensão da fala, por mais plena que possa ser, não consegue nunca alcançar a totalidade da verdade do sujeito, podendo enunciá-la apenas parcialmente. Donde decorre que mesmo sendo o eu o ponto central da resistência, a dificuldade em enunciar toda a verdade é inerente ao próprio campo discursivo – até porque, é esse campo que a funda.

3.2.2 Fala plena e a verdade do sujeito

Se a fala pode surgir desta maneira, vazia em termos de implicação do sujeito, como ela pode ser o motor de uma análise? A verbalização detém em si a importância de demonstrar a posição do sujeito enquanto “um ser que assim foi”, e tendo sido assim, encontra seu lugar no presente a partir da convergência de eventos passados.

Mas qual é a natureza dessa fala que o paciente produz no tratamento analítico? Seria uma fala imaginária ou real? Verdadeira ou mentirosa? Lacan afirma ocorrer na fala plena justamente o nascimento da verdade na fala, levando em conta que o articulado pela linguagem não é nem propriamente verdadeiro nem falso. “Sejamos categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade”. Explica por quê: “o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes” (Lacan, 1953/1998j, p.257). O que está em questão no tratamento analítico não é a realidade factual, o

que exigiria a comprovação da fala do sujeito, mas a verdade que pode se expressar em sua fala – e mais que se expressar, efetivamente vir a ser, pois, quando enunciada, a fala plena erige para o sujeito sua verdade. A fala permite o desvelamento da verdade na medida em que coloca o sujeito na procura do sentido dos eventos que o constituem. É “essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise” (Lacan, 1953/1998j, p.258).

Lacan é categórico em afirmar que a fala plena não é apenas a comunicação de um aspecto obnubilado da história do sujeito, que constituiria seu recalcado e cuja revelação seria garantia da cura. Pelo contrário, permanecer neste nível comunicacional em nada possibilita o andamento do tratamento, na medida em que só faz manter a fala vazia, mesmo que com mensagens privilegiadas. A fala plena só pode constituir a verdade do sujeito na medida em que é enunciada e o transforma.

A fala, em sua função simbolizadora, tem o poder de transformar o sujeito que a emite e a quem se dirige, na medida em que funda um pacto no qual os falantes envolvidos são impactados por uma outra posição simbólica. Em consequência disto, a análise objetiva, enquanto ideal, a aparição de uma fala verdadeira, a partir da qual o sujeito pode dar-se conta de sua história em relação ao seu futuro. Para que essa fala possa efetivamente advir num processo analítico, é necessário que o analista funde esse pacto simbólico com o analisando. Como intervir nesse sentido, então? Lacan afirma que é preciso primeiro descobrir em que lugar está seu *eu* (*Je*), formado por um núcleo verbal que se traduz numa pergunta, identificando “através de quem e a quem o sujeito formula *sua pergunta*” (Lacan, 1953/1998j, p. 304). É a partir daí que será possível identificar o desejo a ser reconhecido e o objeto ao qual o desejo se dirige. “É sempre, portanto, na relação do *eu* (*moi*) do sujeito com o [*eu*] (*Je*) de seu discurso que vocês precisam compreender o sentido do discurso, para desalienar o sujeito” (Lacan, 1953/1998j, p. 305).

Se a psicanálise não admite deixar de lado a função da fala sem perder sua idiosincrasia, é porque esse meio é suficiente para estabelecer um campo operativo.

Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo de realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real (Lacan, 1953/1998j, p. 259).

Logo, quando o sujeito se engaja numa análise, ele está se colocando num lugar marcado pela interlocução – um lugar que pressupõe um locutor e um alocutário, pressuposto

pela própria possibilidade da fala enquanto função, no sujeito, de um campo discursivo que é, desde sempre, transindividual.

A fórmula freudiana para o tratamento analítico, de preencher as hiências no consciente do sujeito, não é outra coisa senão a possibilidade da dimensão intersubjetiva da linguagem, na qual o sujeito pode escutar do analista a parte que falta para si de seu discurso. Nesse ponto Lacan dá uma definição do inconsciente tendo como base essa fundamentação no campo da linguagem: “O inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1953/1998j, p. 260) – um prolongamento de seu aforismo *o inconsciente é o discurso do Outro*. Quando o sujeito recebe do Outro sua mensagem, essa mensagem se constitui como um ato de sua história, doador de sentido e determinante de sua verdade. A fala plena estabelece a verdade do sujeito, em sua relação com o Outro, pois esta relação é de reconhecimento. Conseqüentemente, a fala plena é um ato, na medida em que transforma o sujeito em algo diferente do que era antes; o aspecto verdadeiro dessa fala não significa que ela esteja mais próxima de algo da realidade, mas sim do fato de ela ser constituinte do sujeito, motor de alterações da posição subjetiva.

Tanto a fala plena quanto a fala vazia são, antes de mais nada, endereçadas ao outro. Porém, na fala plena, o endereçamento da mensagem toma uma inversão que não pode ser abarcada pela teoria matemática da comunicação. Pois a mensagem, não é o emissor que a passa, através de um código, para o receptor, mas sim o sujeito que a recebe do Outro de forma invertida. Lacan a formula a partir de exemplos como “*Você é minha mulher*”, que funda a relação entre dois sujeitos, mas que só se torna possível na medida em que o sujeito se oferece ao Outro como apoio de sua própria fala, e o Outro lhe devolve, então, sua própria mensagem – na medida em que essa fala “*você é minha mulher*” é avalizada pelo Outro, o sujeito tem seu lugar determinado nesse retorno: “*eu sou teu homem*”.

Ou seja, ao mesmo tempo que a articulação da fala de um sujeito confere ao Outro, seu receptor, uma nova realidade, ou um novo estatuto, a implicação na trama simbólica coloca o próprio emissor num lugar diferenciado. Nesse sentido, a fala já propõe em si mesma sua própria resposta. Toda comunicação possível, portanto, só se dá quando se faz o Outro falar, pois é a única forma de que o pacto entre os sujeitos seja verdadeiramente simbólico – um acordo que os transforma – e não mero delírio daquele que pensa que fala. O outro visado pela mensagem, em verdade, ultrapassa qualquer *outro* da relação especular, narcísica: é ao grande Outro que a fala plena visa.

Esse Outro é absoluto na medida em que é reconhecido pelo sujeito por sua própria fala, mas ele não é conhecido – prova disso é que ele pode enganar, e ao enganar mostra sua verdadeira alteridade. É o Outro que outorga o reconhecimento ao sujeito – mas, para isso, é necessário que o sujeito o reconheça em sua realidade irreduzível.

Mas o que possibilita ao sujeito reconhecer na fala do Outro a verdade de sua mensagem, ainda que invertida? Primeiramente, a verdade dessa mensagem não está evidente para o próprio sujeito, razão pela qual ela só pode advir desse Outro lugar, e porque é denominada de inconsciente. Quando se fala no inconsciente de um dado sujeito, refere-se aos trechos de sua história que foram censurados e ocupados por alguma outra coisa. Ainda assim, a verdade histórica do sujeito pode ser resgatada, na medida em que ela já se encontra talhada em outro lugar – no corpo enquanto monumento de sintomas; nas lembranças infantis enquanto documentos de uma história; no próprio estilo de vida e de fala, enquanto campo semântico pelo qual o sujeito se expressa; nos mitos e lendas da cultura que expressam de forma épica a história do sujeito; e por fim, todos os vestígios da adulteração desta história, rastros do recalque.

A regra da associação livre permite ao sujeito desgrudar-se um pouco do discurso ordinário, dando espaço para a equivocação por onde surge a fala plena. O equívoco na fala comporta uma dimensão fundamental: é na medida em que a palavra aparece completamente violada, na medida em que não resta dela senão pedaços adulterados, no momento mesmo em que ela parece nada expressar, puro não-senso, que ela vem trazer um sentido verdadeiro à tona, ou criá-lo – Lacan chega a denominar essa interface entre o simbólico e o real presente na equivocação como *o umbigo da palavra*. O aspecto revelador do equívoco, nos atos falhos e lapsos tais como se mostram no discorrer da associação livre, uma vez que compartilham a mesma estrutura do sonho, pode ser precisado no fato de que são expressões veladas da realização de um desejo, e nesse sentido, detém o valor de uma confissão desse aspecto que não é prontamente reconhecido pelo eu.

A palavra verdadeira, na análise, tal qual expressa pelos sintomas e outras formações do inconsciente, obedece a outras leis, diferentes daquelas do discurso comum. Qual é a estrutura dessa palavra que se coloca para além do discurso cotidiano? Lacan o caracteriza por três termos centrais: *Verdichtung*, *Verneinung* e *Verdrängung*. *Verdichtung*, a condensação, que diz respeito à polivalência dos sentidos dos símbolos, de maneira tal que não há relação ponto a ponto entre significante e significado, mesmo quando esse significado é tomado como coisas do mundo. *Verneinung*, denegação, que é estrutural ao mundo dos símbolos, na medida em que o simbólico não dá conta de representar tudo, permanecendo um resto desconhecido.

Verdrängung, recalque, que marca uma interrupção no discurso, quando a palavra falta ao sujeito – falta que vai até o limite mesmo de que não se pode falar tudo – e esse aspecto do ser que não pode se enunciar em palavra, cai sob a barra do recalque, e retorna de formas variadas.

Mas mesmo fora da equivocação, a palavra do sujeito traz à tona aqueles elementos em sua história que permanecem censurados, ou mais propriamente, recalcados, ocasionando, nessa história, uma série de hiatos. É a partir desses indícios que o analista pode resgatar a verdade histórica do sujeito, verdade esta que, como nota Freud (1937/1975), só pode ser da ordem de uma *construção*, possibilitando ao sujeito um acesso a uma parte anteriormente recalcada de sua história. No discurso analítico, o sujeito pode desenvolver propriamente a integração de sua história, através da incorporação e da assunção daqueles capítulos que foram rejeitados, retomados na fala desse Outro que é o analista. Esse texto recalcado diz respeito ao ponto de articulação entre o sujeito e o Outro, no que aquele dirige a este sua posição enquanto uma pergunta fundamental.

O trabalho do sujeito num tratamento analítico se dá, portanto, na direção da assunção de sua história – numa análise o sujeito apercebe-se da maneira como os fatos que determinam sua vida são atualmente historicizados –, mesmo quando essa história só pode aparecer por uma via alegórica ou indireta. Esses fatos, na medida em que já se encontram no percurso histórico do sujeito, ainda que censurados, já são reconhecidamente históricos, e não pertencem a qualquer outra ordem como um fato bruto. Mesmo as páginas censuradas dessa história mostram-se através dos atos do sujeito, tanto mais quanto menos são reconhecidas em seu plano discursivo. Em suma, não é histórico porque é passado, mas é histórico porque constitui a própria trama discursiva do sujeito, sua memória e sua vida presente.

Esse efeito de verdade advindo da assunção do sujeito de sua história, a partir das intervenções do analista, nem sempre aparece. Muitas vezes o analista consegue escutar os aspectos inconscientes da história do sujeito, mas por isso estar ainda sob a barra do recalque, qualquer comunicação ao sujeito encontra nada mais que um muro de inaceitabilidade. Isso está ainda para além da possibilidade de se articular, e é necessário que o sujeito possa realizar essa sua verdade no plano discursivo para que o recalque possa efetivamente vir abaixo – é somente a partir de uma palavra plena que a intervenção do analista pode vir a causar algum efeito; afora isso, encontrará apenas resistência.

A principal resistência com a qual a psicanálise tem que lidar é a resistência do discurso, na medida em que o discurso é, antes de mais nada, solidário à opinião. Opinião que não faz mais que objetivar o sujeito, congelando-o em falas sem abertura. A análise das

resistências, ao elencar para o sujeito as defesas que compõem seu eu, procurando reforçá-las, promove também essa objetivação do sujeito. Assim o sendo, torna-se impossível falar a ele como se deve numa análise. Pois, objetivar o sujeito e pedir que ele se submeta à regra fundamental são ações mutuamente excludentes. Quando o sujeito fala de si, portanto, não é dele que o analista deve falar ao se dirigir a ele, mas da coisa que fala através dele ao analista, e que é inacessível ao eu, a não ser no momento em que o analista devolve essa mensagem que aparece de forma invertida, possibilitando ao sujeito reconhecer sua verdade.

Tais são os eixos fundamentais que Lacan identifica na fala. É importante ressaltar o valor de tais articulações para o escopo desta dissertação. Primeiramente, o aspecto mais relevante: o sujeito, tal como Lacan o concebe, só pode ser verificado a partir dos fenômenos da fala, pois é na fala que ele se encontra. Não é possível falar do sujeito com base em observações, investigações com aparelhos tecnológicos, ou qualquer outro método: toda outra forma de se perguntar pelo sujeito acaba por objetivá-lo em um aspecto que o limita e não o desvela. Porém, mesmo na fala esse sujeito se divide: não podendo advir propriamente ao enunciado – ou melhor, nunca sendo totalmente objetivado num enunciado, permanecendo sempre um certo aspecto de indeterminação na enunciação –, é forçado a se expressar por vias tortas, basculando entre o vazio da fala, no qual sua implicação é de difícil apreensão, uma vez que ele se objetiva numa imagem em relação ao pequeno outro; e a fala plena, na qual o sujeito se constitui a partir da assunção de sua verdade. Assunção que não é menos problemática, na medida em que a própria fala plena parece surgir sempre de forma disfarçada, a partir das variadas formações do inconscientes, cabendo ao analista pontuar para o sujeito sua mensagem para que ele possa enfim assumi-la. Tal mensagem se refere, como insiste Lacan, na maneira como o sujeito coloca ao Outro sua *questão fundamental*, aspecto esquecido de sua história que insiste em se repetir.

3.3 ... e o campo da linguagem

Contudo, convém notar que a fala é pontual, mais especificamente, é uma função do ser falante. Em que ela se alicerça? Não é necessário divagar muito longe para se perceber que uma fala só pode vir a ser uma vez que ela é propriamente articulada. Um vagido, um urro só podem ser denominados de fala com certas reservas. E o que é que se articula na fala para torná-la o que é propriamente? Mais, ainda: o que rege essa articulação? A resposta para essas questões reside num conceito central que Lacan toma do campo nascente da lingüística

estrutural: a linguagem, que detém em si tanto os elementos que podem ser articulados numa fala, quanto as regras que determinam suas possibilidades de articulação.

Para ilustrar a diferenciação entre o campo da linguagem e a função da fala, Lacan retoma seu sofisma dos três prisioneiros, exposto no capítulo anterior. No exemplo dado, a linguagem é tudo aquilo que é imposto de antemão aos sujeitos: a existência de elementos, três discos brancos e dois pretos; as regras que determinam suas ações, como não falar ao outro a sua cor, só o primeiro a sair e explicar ganhará o jogo, etc. A fala aparece em dois eixos, um imaginário e outro simbólico. O eixo imaginário é o do primeiro e segundo momentos, quando o sujeito se reflete e se vê refletido a partir desses outros que ali estão como ele. O eixo simbólico, por outro lado, é quando, premido pela pressa, o sujeito anuncia sua cor e a assume. A pressa é condição para a fala humana, pois, se a fala se estende no tempo, ela só toma seu sentido na medida em que o tempo, para o sujeito, é limitado. Porém, a condição fundamental para a fala não é outra que a linguagem – “o homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (Lacan, 1953/1998j, p. 278).

Lacan faz questão de notar que, se ele insiste em falar na linguagem e seus efeitos no ser humano, é tão somente porque tais considerações já estavam presentes nas reflexões freudianas. Contudo, sem o suporte de uma ciência como a lingüística, Freud teve que articular os fenômenos advindos na experiência da análise em termos aproximativos, mas cuja face linguageira pode ser facilmente demonstrada. Já na *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/2001), obra inaugural em muitos sentidos, Freud define que o sonho é um rébus, ou seja, uma frase disfarçada, por meio de recursos simbólicos, em uma série de imagens. Quais são esses recursos? Justamente, variadas figuras de linguagem – “elipse e pleonasma, hipérbato ou silepse, regressão, repetição, aposição, são esses os deslocamentos sintáticos, e metáfora, catacrese, antonomásia, alegoria, metonímia e sinédoque, as condensações semânticas” (Lacan, 1953/1998j, p.269). É interessante notar que neste momento Lacan coloca no eixo do deslocamento as figuras da ordem sintática, e no eixo da condensação os figuras semânticas. Posteriormente, retomando a obra de Jakobson, a metonímia e a metáfora serão eleitas como as figuras *princepes*, sendo associadas, respectivamente, ao deslocamento e à condensação – tal diferenciação será melhor precisada a seguir.

Noutro de seus textos clássicos, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, Freud (1901/1987) demonstra que o ato falho é justamente bem-sucedido na expressão de seu discurso. O que se passa na expressão falha é a demonstração característica de um sintoma psicanalítico: ele é sobredeterminado, exigindo-se, minimamente, um duplo sentido. O sentido duplo demonstra um conflito presente que pode ser acompanhado em suas diversas

ramificações nas associações do sujeito – e essa sobredeterminação vem marcada pelo entrecruzamento de elementos simbólicos, formas verbais que se repetem e reverberam umas nas outras. A resolução de um ato falho ou de um sintoma neurótico, ou seja, a busca pelo seu sentido, demonstra que ele está estruturado a partir de uma linguagem, e só por meio desta pode ser resolvido. “Já está perfeitamente claro que o sintoma se resolve por inteiro numa análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser liberada” (Lacan, 1953/1998j, p.270).

Por fim, último livro da trilogia do significante, *O chiste e sua relação com o inconsciente*, ainda que talvez o livro menos lido de Freud (1905/1977), é o que demonstra as formas mais sutis e mais apuradas das manifestações do inconsciente – e em especial, mantém em seu horizonte a questão mesma da linguagem, na medida em que o chiste é, invariavelmente, uma expressão verbal. Além disso, a própria espirituosidade de um dito, para que possa ser efetivamente como tal, só se dá pelo achado de algo que é estranho, e é dessa estranheza que advém o prazer do chiste. Aí fica marcada a diferenciação entre o sujeito e o eu, pois o que importa, no dito espirituoso, é o achado do estranho, diferente, que parece escapar à apreensão direta do eu, e provoca o riso.

Essas três obras inaugurais de Freud demonstram como o inconsciente se revela, enfim, como uma ordem combinatória de símbolos agindo de forma pré-subjetiva, ou mais especificamente, alheia à ordem da consciência e ao eu. Lacan nota que essa noção de inconsciente, revelada pela análise, não soa nada estranha aos lingüistas e etnólogos, uma vez que estes também lidam com sistemas combinatórios operando sem nenhum recurso a um sujeito concreto. A linguagem, enquanto um sistema simbólico, ultrapassa qualquer intenção consciente que se possa ter num dado momento em que se deseja expressar algo verbalmente. Pois o sistema simbólico da linguagem se constitui através de múltiplos cruzamentos e sobredeterminações que só permitem determinar um elemento do conjunto através de sua relação diferencial com os outros elementos. A experiência analítica leva isso como marca: a todo o momento o sujeito é lembrado de que fala muito mais do que pretende naquilo que diz; e que sua fala não pode ser propriamente chamada de sua sem certas reservas, pois há pontos em que sua significação, ou mesmo sua articulação, lhe escapam de tal forma que o eu fica siderado.

3.3.1 A ordem simbólica

É importante ressaltar que a centralidade dada por Lacan à ordem simbólica, em seus primeiros seminários, não advém unicamente do fato de estar entrando em cena, entre os intelectuais franceses, a racionalidade estruturalista, abordada inicialmente nos trabalhos de Lévi-Strauss. Se Lacan recorre à lingüística e à etnologia, nesse conceito fundamental que é a ordem simbólica, é para abordar o caráter radical da experiência psicanalítica como experiência da fala. Muito mais do que reler os conceitos freudianos sob uma nova racionalidade, é a própria racionalidade estrutural que é chamada a dar conta da psicanálise, na medida em que ambos os campos se encontram nesse ponto fundamental que é a linguagem tomada em sua dimensão simbólica.

A noção de ordem simbólica também permite a Lacan fundamentar de forma absoluta a origem do psiquismo numa ordem que é social, mas que não pode ser simplesmente reduzida ao coletivo de indivíduos de uma sociedade. A ordem simbólica instaura um campo dotado de uma inércia própria, funcionando sem necessidade da intenção volitiva de qualquer sujeito. A ausência da necessidade de um apelo à subjetividade faz entrever uma nova luz de cientificidade para lingüística, inspirando sua generalização às mais diversas disciplinas que se colocavam sob a rubrica das “ciências sociais”.

A lingüística moderna demonstrava estar na vanguarda deste reposicionamento das ciências humanas, encabeçando um movimento que Lacan conheceu através da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Frente ao impacto dessa virada lingüística sobre variadas ciências humanas, Lacan afirma ser necessário reclassificá-las, chamando-as de ciências da subjetividade, tendo como horizonte comum uma teoria do símbolo. Tal denominação, contudo, deve ser também estendida à psicanálise. “Cabe a nós com ela [a lingüística] nos aparelharmos para encontrar aí nossas incidências, como já faz, por estar numa linha paralela, a etnografia, decifrando os mitos segundo a sincronia dos mitemas”. Sua pergunta é então inovadora: “não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?” (Lacan, 1953/1998j, p. 286).

A referência magna de Lacan para efetuar essa virada na psicanálise, neste momento inicial, é Lévi-Strauss, não há dúvidas. É a partir dele que irá tomar o primeiro contato com a questão da linguagem, da divisão do signo entre significante e significado, das unidades significantes mínimas, os fonemas. E com os estudos antropológicos sobre as leis de parentesco, Lacan retomará o Édipo como central para compreensão de toda posição subjetiva

e do campo de ação da experiência analítica. Além do Édipo, é o próprio inconsciente que retorna com a referência à linguagem, também a partir da pena de Lévi-Strauss (1970b). Por isso, antes de Lacan se ater às questões mais intrinsecamente ligadas à linguagem – como a própria noção de significante, deveras importante em sua articulação com o conceito de sujeito – é a função simbólica que é primeiramente aprofundada, a partir da obra do antropólogo francês.

O que é o símbolo, termo central dessa função? Em sua definição mais geral, um símbolo é comumente definido como aquilo que representa algo para alguém. Ou seja, existem três dimensões em jogo: o representante, o representado, e um sujeito que estabelece tal associação. Contudo, tal definição é muito ampla, e não alcança a especificidade do símbolo tal como ele se desvela a partir do estruturalismo. Então, o que torna o símbolo um símbolo? Antes de mais nada, o evanescimento do ser, pois é só em ausência que alguma coisa pode ser re-presentada por outra – neste caso, a coisa em si pelo símbolo. Porém, estritamente falando, não é a coisa que é representada pelo símbolo, mas sim, a ausência dos outros símbolos a partir dos quais o símbolo presente se diferencia. O símbolo mesmo só pode advir a partir de um jogo entre presença e ausência: a presença de um símbolo pressupõe a ausência do conjunto, e é isso que lhe determina. Se era Lévi-Strauss quem apontava os caminhos do simbólico para Lacan, tomemos dele uma definição possível, a partir das *Estruturas elementares do parentesco*. As diversas categorias que definem as relações de parentesco não “constituem entidades independentes e dotadas de existência objetiva” (Lévi-Strauss, 1949/1976, p. 89) – ou seja, não podem ser reduzidas aos sujeitos que, em determinado momento e em determinada relação, ocupam suas posições. A coisa em si pouco importa, ela está excluída desde o começo: o que importa são as relações que as categorias estabelecem entre si. “Devem ser consideradas mais como pontos de vista, ou perspectivas diferente, mas solidárias, de um sistema de relações fundamentais, no qual cada termo é definido por sua posição no interior do sistema” (Lévi-Strauss, 1949/1976, p. 89-90).

O universo simbólico, sempre se dando como um conjunto já estruturado, preenche de elementos, e sempre antecedente ao humano individual, é o que funda a cada vez o mundo das coisas. O evanescimento do dado bruto da coisa em si, suscetível a gastos e transformações, dá lugar à estabilidade do signo, cuja presença serve de ancoragem para a realidade propriamente humana. Ao contrário do animal, cujo mundo circundante (*Umwelt*) se encaixa com suas necessidades, através da cooptação do mundo pelos instintos, para o homem a relação com o mundo não é de simples cooptação adaptativa. Isso porque a realidade humana é “marcada *de saída* pela aniquilação simbólica” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 171). O que

isso quer dizer? Que os elementos que costumeiramente são invocados para nomear o que compõe a realidade humana no que ela tem de mais concreto são, sempre e invariavelmente, símbolos. Lacan exemplifica trazendo a diferenciação entre noite e dia, que marca o ciclo circadiano nos animais de um modo geral, mas que para o homem é também um par de oposição simbólica, que só toma seu sentido a partir do momento em que estão inseridos num conjunto de outros símbolos.

Onde começa a ordem simbólica? A análise estrutural demonstra que a determinação do símbolo só é possível pelo valor que toma na relação com os outros elementos dos quais ele se diferencia. Ou seja, o símbolo não subsiste por conta própria, mas ocorre a partir de sua diferenciação de cada outro elemento do conjunto, o que pressupõe, de saída, o conjunto todo, ou pelo menos, a existência de um conjunto. Conseqüentemente, não é possível deduzir que a ordem simbólica se constitui um elemento de cada vez, mas que, pelo contrário, se num momento ela não existia, no outro passou a existir enquanto conjunto já complexo na articulações de seus elementos.

Contudo, se interessa à lingüística e à etnologia melhor situar e definir a ordem do símbolo, cabe à psicanálise – e é essa a tarefa que se dá Lacan – determinar de que maneira essa ordem estrutural incide e causa o sujeito. Ainda que essa tarefa se demonstre, nos mais variados graus, como paradoxal, na medida em que a própria noção de uma estrutura simbólica inibe, à primeira vista, qualquer articulação de uma teoria do sujeito em sua acepção clássica (Sales, 2007). Por isso, a preocupação com a ordem simbólica não é algo apenas da alçada da lingüística, é a essência própria do pensamento freudiano: “Pois a descoberta de Freud é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica, e do remontar de seu sentido às instâncias mais radicais da simbolização no ser”. Vale sublinhar a advertência: “Desconhecer isso é condenar a descoberta ao esquecimento, a experiência à ruína” (Lacan, 1953/1998j, p. 276).

Destarte, o simbólico possibilita a humanização do homem, na medida em que a experiência inter-humana é fundamentalmente mediada pelo símbolo. Do ponto do sujeito singular, a ordem do símbolo é eterna: o universo simbólico, para os seres humanos, esteve aí desde sempre – mais do que ser constituído pelos homens, o símbolo é constituinte dos sujeitos. O símbolo ocorre na medida em que sempre faz referência a uma terceira instância transcendente à relação imaginária, dual, em presença – instância cuja origem não pode ser historicamente pontuada, a não ser pela via do mito, como fez Freud a respeito da horda primeva. A introdução do simbólico, portanto, se dá pela incursão de um terceiro termo na relação especular, ressituaando seus elementos em outro plano, e modificando sua relação.

Esse terceiro elemento, mediador e regulatório, eminentemente simbólico, não é outra coisa que a lei. Lei da linguagem, especialmente, que rege de múltiplas formas o intercâmbio entre os seres humanos. “Essa lei, em cada instante de sua intervenção, cria algo novo” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 183), ou seja, situa os sujeitos a ela submetidos num outro plano de relação, modificando a própria relação entre eles, e, enfim, causando-os enquanto sujeitos propriamente humanos – um animal, por outro lado, fica reduzido à ordem imaginária; ou então, como diz Lacan, esse humano que fica a meio termo entre o simbólico e o imaginário: o psicótico. Mesmo quando a lei da linguagem parece não operar mudança alguma, como na fala vazia, ela ainda está ali assegurando ao sujeito sua própria existência, em outras palavras, o lugar por ele ocupado nessa realidade simbólica.

Lei da linguagem que pode ser remetida, em última instância, a esse ponto de disjunção-conjunção entre a cultura e a natureza, e que Lévi-Strauss reconhece como sendo o interdito do incesto. A proibição do incesto é ao mesmo tempo cultural, na medida em que é claramente uma lei estabelecida, arbitrária por não poder ser remetida a qualquer necessidade primordial; mas ao mesmo tempo dotada de um caráter de natureza: sua universalidade. Se as leis simbólicas regem as trocas entre sujeitos, o interdito do incesto serve como demarcação desse princípio, permitindo que o domínio de um bem específico – as mulheres – não seja monopólio do grupo familiar. Isso permite que as mulheres circulem entre linhagens, numa relação de *dom*, ou seja, demandando uma resposta equivalente entre os conjuntos. Tal como a fala também exige, em sua enunciação, uma resposta do outro.

Para demonstrar como a relação intersubjetiva, firmada no imaginário, se estrutura a partir de uma série de regras simbólicas, Lacan faz uso do mito hegeliano da dialética do senhor e do escravo. A relação que põe em jogo o senhor e o escravo, tomada em uma visada imaginária, dual, é fundamentalmente negativa. Pois, por mais que haja a submissão do escravo à superioridade do senhor, superioridade conferida pelo fato de ter arriscado sua vida e vencido, essa superioridade é reconhecida apenas por aquele que o senhor não considera como homem, o escravo, caindo-se, então, num impasse. Porém, há algo da ordem simbólica que intervém para retificar a relação: entre o senhor e o escravo se funda uma lei, na qual o escravo se compromete a satisfazer o desejo do outro – e mais, essa lei não se estrutura a partir da situação, mas é constituinte dela, na medida em que é esperada como efeito do conflito.

Numa posição radical assumida no Seminário 2, Lacan (1954-1955/1985b) argumenta que o universo simbólico – como já exposto, alheio ao homem e o antecedendo – pode muito bem existir sem referência alguma a um sujeito: o simbólico em sua característica

fundamental, autônoma, poderia funcionar apoiando-se unicamente no real, sem qualquer referência à subjetividade. Ainda que o símbolo possa se encarnar numa máquina – ou num vivente – esta lhe seria apenas um suporte. Além disso, essa encarnação não é individual, ela é transubjetiva. Para melhor fundamentar essa autonomia completa do simbólico frente ao sujeito, Lacan retoma seu conceito de real e o articula com o nascimento das ciências.

As ciências exatas nascem no momento em que o homem perde a inocência de que seus atos tomam parte na ordem do real – o real se mostra funcionando muito bem sem homem algum. Mas de que real fala Lacan neste momento? O real em si não tem fissura alguma – ele coincide invariavelmente consigo próprio. Não estabelece relações com algo que se poderia considerar a alteridade. É somente com a introdução de uma outra ordem, simbólica, que possibilita que coisas sejam ditas acerca do real, o que instaura a verdade. Lacan compara esse real aos planetas e estrelas, pois, na medida em que estão sempre aí, retornando ao mesmo lugar, não falam – inclusive, insiste, porque o homem fizeram-nos calar. A definição de real, neste momento da obra lacaniana, é aquilo que volta sempre ao mesmo lugar – e ainda que não esteja no mesmo lugar, procura-se para onde ele foi.

Das ciências exatas nasceu o cálculo de probabilidades, que permite equacionar o que é possível esperar numa determinada situação, efetuando determinado corte, onde encontrar o real. Ou seja, do real que volta sempre ao mesmo lugar, que interessa às ciências exatas, houve a possibilidade de se questionar acerca do lugar, somente, vazio, como pura possibilidade combinatória. Essa questão colocada pela probabilidade, de presença e ausência, é também a marca do mundo simbólico. Assim, nessa probabilidade de presença e ausência no seio do real se instauraria o universo simbólico, sem a necessidade de remeter à qualquer ordem subjetiva. Posteriormente, contudo, ainda que o simbólico mantenha sua inércia própria, Lacan postula que sua existência não pode ocorrer sem se apoiar no sujeito, e vice-versa, o sujeito só existe na articulação com a função simbólica (Sales, 2007).

Como se dá essa articulação entre a função simbólica e o sujeito? Numa primeira aproximação da questão, Lacan retoma o texto freudiano. O mecanismo psíquico, tal qual formulado desde cedo por Freud, demonstra que o fenômeno da memória é incrivelmente complexo, não sendo um puro registrar e rememorar, mas sim tendo uma pluralidade de meios de gravação e remanejamento. No início, Freud instaura a percepção como fundamental, *Wahrnehmung*. Em seguida se estabelece a consciência, *Bewusstsein*.

No primeiro momento, dominado pela percepção, o registro da memória não se vincula de forma alguma à consciência, e funciona pela via de registro por associação de simultaneidade. Esse registro é, propriamente, a origem da inscrição do simbólico no aparelho

psíquico, que funda o sujeito e que irá ser remanejado nas etapas posteriores. Esse processo de simbolização é denominado *Bejahung*, afirmação, e comporta justamente a estruturação do mundo através da assunção dos símbolos que o sujeito trata de admitir. Nesse sentido, o *infans* já está introduzido no simbólico antes mesmo que consiga articular qualquer fala. É pela *Bejahung* primitiva que o sujeito organiza seu mundo em torno deste simbólico que lhe é inculcado de fora, e que permite ao sujeito realizar juízos de existência dos objetos a cada vez que vai reencontrá-los. Posteriormente, a aparição da consciência marca a origem das lembranças conceituais, pois aí o significante, já registrado, passa a ser organizado através do surgimento do significado. Porém, para a aparição de uma memória na consciência, é necessária a intervenção de um outro registro, o pré-consciente, *Vorbewusstsein*, que ordena os investimentos e lhes dá acesso ao consciente pela sua associação com palavras.

O fenômeno do recalque, *Verdrängung*, marca o fato de que alguns desses significantes primordialmente registrados não passam a ou não são reinscritos na etapa subsequente do desenvolvimento do sujeito, e permanecem organizados sob sua forma original. O recalque acontece quando algo na cadeia simbólica que sustenta o sujeito entra em contradição. Isso pode se dar pelo fato de que, inserido numa série de cadeias com sua própria ordem de coerência, pode ficar impossível responder a todas ao mesmo tempo. Isso fica especialmente patente na relação com a lei: a posição que o sujeito ocupa dentro de uma determinada cadeia de significações pode tornar a lei insuportável, e assim, impossível de ser seguida. Isso faz com que a cadeia caia por sob a barra da significação, mas não a impede de existir, e mesmo de se exprimir por meio do sintoma.

A experiência do psicótico demonstra que, num momento muito precoce de captação pelo simbólico, existe a possibilidade de parte desse simbólico, essencial ao ser do sujeito, passar por rejeitado. Tal rejeição é denominada por Freud de *Verwerfung*, traduzido para o francês por Lacan como *forclusion* (forclusão ou foraclusão, como se convencionou chamar em português). No fenômeno psicótico, aquilo que não foi admitido pela *Bejahung* primitiva do sujeito, ou seja, o aspecto de seu ser que sofreu *Verwerfung* e não foi simbolizado, retorna do real como uma significação completamente absurda, monolítica, que, mesmo dizendo respeito ao sujeito no seu íntimo, não remete a nada que ele possa dar-se a conhecer. Pois bem, a *Verwerfung* marca um repúdio de um significante primordial – que, como tal, não significa nada – que coloca toda a estruturação da realidade em risco.

Mas o que torna o ser humano particularmente aberto para ter parte na ordem simbólica? Certamente, a maneira como estrutura seu imaginário. No animal, a cooptação do indivíduo pelo meio é total, ou pelo menos se aproxima de certo encaixe que poderia se supor

bem-feito – as imagens que orientam seus comportamentos são efetivamente aquelas encontradas em seu meio, havendo pouco espaço para a ambigüidade. No homem, é preciso partir de um aspecto fundamental, de certa hiância biológica: “Explicamos a possibilidade disso pela hiância congênita que o ser real do homem apresenta em suas relações naturais, e pela retomada, num uso às vezes ideográfico, mas igualmente fonético ou gramatical, dos elementos imaginários que aparecem fragmentados nessa hiância” (Lacan, 1955/1998k, p. 416).

Para que o sujeito se encante com a imagem especular, é necessário supor a falta como anterior a tudo isso. Essa falta é o desencaixe permanente entre o homem e a natureza, na medida em que nele não há imagens absolutas a guiar seu comportamento – pelo contrário, essas imagens só lhe advêm de um outro lugar, do outro com o qual se identifica para se reconhecer enquanto um eu. Reconhecimento precário, pois pode vir a subsumir-se na imagem alheia. Nessa tendência ao desaparecimento, ou melhor, nesse jogo entre desaparecimento de si e aparecimento do outro, ou desaparecimento do outro para a aparição do eu, há o jogo básico do simbólico, a presença e ausência. Essa tensão que marca o imaginário humano é também o que marca a relação entre o simbólico e o real, e nesse sentido, ela está aí subjacente. Essa subjacência não é outra coisa senão o próprio sujeito – no sentido grego de *hypokeimenon*.

A simbolização, enfim, se encontra no seio da humanização do homem. O mundo imaginário do homem difere deveras do animal, pois não tem nenhuma referência a imagens que o orientem no mundo de forma tranqüila, garantida. Pelo contrário, é obrigado a depender da imagem do outro para poder minimamente se reconhecer. Mas a identificação imaginária marca apenas um ponto nodal, pois mesmo o eu do sujeito só pode ser assumido na medida em que o Outro o ratifica dentro de uma cadeia simbólica. A *Bejahung* confere ao sujeito o valor de símbolo de suas vivências imaginárias. E mais importante: esse mundo estruturado pelo símbolo marca também o lugar que nele ocupa o próprio sujeito. Essa estruturação, organização do mundo e do ser-no-mundo através do símbolo é justamente o que significa o Édipo. Freud faz questão de notar que tudo se regula, no Édipo, em termos de uma lei que delimita o exercício da sexualidade; e Lévi-Strauss pontua, por sua vez, que a organização das estruturas de parentesco estão fundadas, invariavelmente, sobre o interdito do incesto.

3.3.2 As estruturas elementares do parentesco

Como foi demarcado no capítulo anterior, o complexo de Édipo não recebeu grandes reflexões por parte de Lacan em seus escritos antecedentes, tendo se preocupado mais em determinar a ordem do narcisismo e do estágio do espelho. Contudo, o contato com a obra de Lévi-Strauss muda tudo de figura. Fica evidente para Lacan que o campo sobre o qual discursava o etnólogo francês não era outro senão aquele descoberto por Freud na experiência analítica. Assim sendo, admitir o simbólico a partir da obra de Lévi-Strauss significava remeter à sua tese, *As estruturas elementares do parentesco*, e os desenvolvimentos aí feitos em termos da noção de estrutura. Pois o símbolo se mostra como o fundamento, também, das relações de parentesco, ordem de aliança e intercâmbio de bens e mulheres. Não cabendo ao escopo desta dissertação abordar em pormenor a obra de Lévi-Strauss, trata-se ainda assim de demonstrar como as articulações lévi-straussianas acerca do tabu do incesto e das relações de parentesco marcaram decididamente a retomada do complexo de Édipo por Lacan.

O complexo de Édipo demarca o campo de ação da análise. Por quê? Porque é a urdidura colocada em jogo no Édipo que demarca os limites da subjetividade: o lugar que o sujeito ocupa, inconscientemente, nas relações de parentesco que dão seu lugar dentro da sociedade humana, e, mais importante, sua relação com o interdito do incesto. A lei primeira, definidora da cultura, só pode ser enunciada dentro de um quadro estrutural mínimo, que dê posições diferentes aos sujeitos a ele submetidos. Como define Lévi-Strauss, o interdito do incesto se encontra na interface entre a natureza e cultura, transformando os laços de sangue intergeracionais em relações de alianças ou parentesco. Se a lei da interdição do incesto impede o acesso do sujeito ao gozo sexual pleno – pois há pelo menos um objeto do qual ele não pode gozar – é por instituir, de antemão, minimamente a relação de parentesco entre mãe e filho, que posteriormente será aplicada a outros sujeitos, de acordo com a estrutura de parentesco de cada cultura. Ainda que Lévi-Strauss assuma, para além do caráter negativo da proibição do incesto, seus aspectos positivos nas alianças que prescrevem determinados casamentos, interessa-nos aqui, especialmente, o fato de que há, no aspecto mais essencial da cultura humana, uma lei que regula o campo da sexualidade.

O interdito do incesto, então, lança mão de uma estrutura mínima triádica: a mãe, o filho e a lei que regula suas relações, especificamente proibindo a escolha de parceiro sexual de um pelo outro. Pois bem, esse esquema triádico não é outro senão o próprio complexo de Édipo. Se aparentemente não está aí elencada a função paterna, é porque o pai é o suporte da lei. Lacan denomina essa função de Nome-do-Pai, uma vez que, enquanto função simbólica

demarcadora do lugar da lei, não pode ser completamente ocupada pelo pai real. O pai, no Édipo, não se confunde com o gerador, real ou imaginário, do filho – pai e filho são organizados em torno desses mesmos significantes, e marcam funções e posições na estrutura, antes de poderem representar esse ou aquele sujeito.

Os símbolos, dessa forma, capturam a vida humana de uma forma totalizante, mesmo antes do nascimento. As leis de parentesco conjugam seus pais, os dons marcam seu batismo, seu lugar abençoado ou amaldiçoado, as leis julgam seus atos e os punem ou qualificam, no fim, ditam sua própria absolvição ou danação. Toda a complexidade da cultura, contudo, se assenta neste ponto nodal apontado por Freud e posteriormente por Lévi-Strauss: o interdito do incesto. Não há nada na ordem natural que impeça o incesto, nem mesmo um sentimento de repúdio ou evitação. Nesse sentido, esse ponto nodal que está no núcleo das organizações de parentesco, formulando uma célula de parentes mínima, não pode ser compreendido simplesmente a partir de dados naturais – ainda que a estrutura se funde no que se costuma chamar de elos de sangue, ela certamente os extrapola.

A partir daí, a ordem simbólica organiza e estrutura toda a experiência humana, de maneira totalizante, ou seja, enquanto uma estrutural toda, total. Quando um único símbolo ocorre, ele já se dá em conjunto com todo um universo de símbolos dados em sincronia. Para Lacan, a “ordem humana” teria as seguintes características: “a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência. [...] A ordem simbólica é dada primeira em seu caráter universal. [...] Tudo se ordena em relação aos símbolos surgidos, aos símbolos na medida em que aparecem.” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 44). A estrutura se dá, desde sempre, de uma forma completa, formando um universo fechado em si. “Esta ordem simbólica, já que ela se coloca sempre como um todo, como se formasse por si só um universo [...] deve, igualmente, ser estruturada como um todo, [...] que é completa” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 45).

De que maneira Lacan define a estrutura? Nos primeiros seminários, o conceito é explicitamente abordado e desenvolvido. Sua definição sucinta é: “A estrutura é em primeiro lugar um grupo de elementos formando um conjunto covariante” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 210). Ou seja, uma estrutura é, antes de mais nada, formada por uma série de elementos. Tais elementos estão aí organizados segundo uma relação entre si. Se num primeiro momento, como atestam as citações acima do segundo seminário, Lacan entrevê na totalidade um dos predicados da estrutura, no ano seguinte previne para o fato de não ser possível chamar a estrutura de uma totalidade, na medida em que não necessariamente a covariância dos

elementos do conjunto estabelece uma relação fechada. Pode haver a complementaridade entre os elementos, de forma que eles mantenham uma relação aberta.

A análise estrutural investiga, tal como a análise de relações entre significante e significado, relações de diferentes conjuntos, sejam eles abertos ou fechados, mas que contém relações recíprocas. Além de determinar as regras combinatórias, a análise estrutural tem por excelência isolar radicalmente o elemento significante que compõe a estrutura – sejam esses elementos as relações de parentesco, mitemas, fonemas, ou, mais radicalmente, o próprio significante.

A sexualidade entra nessa ordem da estrutura com força total: é pela intervenção de uma lei que o desejo do sujeito passa a ser regulado, o que implica que todo e qualquer exercício da sexualidade tenha que se passar no interior dessa estrutura, bem como essa estrutura se erige na regulação das práticas sexuais. Por isso, a posição que o sujeito ocupa na questão do sexo só toma sentido na medida em que está submetida ao simbólico, ou seja, é reconhecida pelo outro. É necessário fazer entrever que a sexualidade passa toda por uma relação eminentemente simbólica, que é o Édipo. O Édipo comporta uma alienação fundamental do sujeito, na medida em que ele passa a desejar o objeto de desejo de um outro, e esse desejo é interdito por uma lei que impede o acesso a esse objeto. As posições aí em jogo – homem, mulher – são posições colocadas em sua vertente significante, e é em identificação a elas que o sujeito pode assumir sua posição sexual.

Se Freud insiste no fato de que a maneira como se dá o Édipo no menino e na menina é completamente dissimétrica, não há complementaridade, Lacan aponta que não é exatamente no nível anatômico que se pode identificar a origem da dissimetria, mas na ordem significante. O sexo da mulher não tem um representante simbólico assim como tem o sexo do homem. Essa marca no simbólico tem origem na gravidez da forma fálica no corpo masculino, que ao ser contrastado ao corpo feminino, imputa a este uma ausência que nada tem de real – e se falamos de presença e ausência, já se está na ordem simbólica. Essa prevalência do falo faz com que a mulher siga, por algum tempo, o mesmo caminho que o menino no complexo de Édipo, identificando-se com o pai, porém, mais exatamente, com o objeto do pai, o falo. O falo passa a ser, mais do que um objeto, verdadeiro significante que marca o processo de sexuação, de assunção de uma posição sexual, um dos elementos centrais do Édipo.

E mais: em relação ao falo não há outro par oposto de significante – se o falo não está presente, só resta, em oposição, a pura ausência, inominável. O que mostra que o Édipo não se passa unicamente pela via da imagem. Se assim fosse, a menina teria toda

possibilidade de assumir sua forma tal como a *vê*, mas isso não ocorre: uma ausência que é marcada no simbólico a obriga a adotar a imagem de um outro, do outro sexo, como referência para si mesma. Isso que no sexo feminino vem marcar uma ausência – simbólica, bem entendido, pois à mulher não falta nada no real – torna o figura do corpo humano masculino mais desejável por sua contundência simbólica. “A questão não está simplesmente ligada ao material, ao armazém-acessório do significante, mas à relação do sujeito com o significante em seu conjunto, com aquilo a que pode corresponder o significante” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 202).

O alcance da ordem significante na psicanálise deriva especialmente do par de oposição homem-mulher – que detém significações como ativo-passivo, agressivo-cedente, mas que de forma alguma se reduz a elas. E essa oposição significante se encontra antes de mais nada no registro da palavra, sendo irredutível a um estabelecimento dos comportamentos, imagens ou funções anatômicas. Todo drama edipiano se passa na articulação desses dois significantes, a partir dos quais cada sujeito articula uma série de significações singulares. Essa referência à ordem significante, pela identificação de uma posição subjetiva no jogo de oposições próprio da ordem simbólica, é o que permite ao sujeito aceder a uma realidade – realidade esta sempre estruturada pela própria ordem significante – na qual é possível se guiar, diferentemente do que acontece na psicose. De qualquer forma, fica evidente que as relações de parentesco, sejam elas tomadas em suas estruturas elementares, como faz Lévi-Strauss, sejam analisadas nesta urdidura fundamental que é o Édipo, são invariavelmente tributárias da ordem da linguagem.

3.3.3 A estrutura da linguagem

Ainda que a questão da linguagem estivesse no horizonte das preocupações de Lacan já nos seus escritos antecedentes, suas referências primeiras a respeito do tema estavam mais focadas num referencial fenomenológico, preocupado com a dimensão do sentido. Se, num primeiro momento, o contato com Lévi-Strauss conduz Lacan a se deparar com a radicalidade da ordem do símbolo na experiência humana, essa ordem – alçada à categoria de um dos registros da experiência psíquica, juntamente com o imaginário e o real – será cada vez mais especificada até ao ponto da delimitação de seu elemento fundamental, o significante. A possibilidade do aprofundamento da ordem simbólica – mais especificamente como campo da linguagem – advém do contato de Lacan com a obra de lingüistas que influenciaram o antropólogo francês, especialmente Jakobson e Saussure.

A questão mesma do simbólico, entrevisto na linguagem, tal como aparece na obra lacaniana, é fruto de um método diferenciado para abordar a língua desenvolvido por Saussure (1916/1945). As pesquisas tradicionais a respeito das línguas se atinham à ordem cronológica, diacrônica, buscando estabelecer a origem da linguagem em seus primórdios, e sua posterior evolução e multiplicação. Presas a contextos e momentos históricos específicos, tais pesquisas não lançavam luz suficiente sobre o problema da linguagem enquanto um universal. Para poder abordá-la, Saussure sugere um método peculiar para estudar a linguagem tal qual ela se apresenta para nós a cada momento de nossa vida cotidiana – ou seja, abordá-la a partir de um modelo sincrônico que dê conta de sua estrutura fundamental, e não de seus acidentes num percurso temporal.

Ao contrário dos códigos artificialmente criados, a linguagem é ambígua, com seus semantemas tendo uma pluralidade de significados que só podem ser propriamente definidos, e mesmo assim deixando espaço para a polissemia, na construção de uma frase, na qual o contexto permite diminuir o arco de significações possíveis. Contudo, à maneira do código, a linguagem também é composta por uma série de elementos, os signos, que compõe um campo organizado por sua natureza diferencial: tal qual foi explicitado acima acerca dos símbolos, seus elementos só tem valor na relação e diferenciação com os outros elementos. À linguagem cabe também, como ao código, uma série de leis combinatórias, que explicitam como os signos podem ou não podem ser combinados. Nesse sentido, o campo da linguagem é estruturado, na medida em que seus elementos são regidos por determinadas leis.

Para ilustrar a natureza eminentemente humana da ordem da linguagem, pode-se tomar como contra-exemplo uma dita “linguagem” da ordem da natureza, como por exemplo, a linguagem das abelhas. As abelhas conseguem transmitir à sua colméia, com grande precisão, a localização de flores e outros elementos dos quais podem colher néctar, através de uma série de movimentos corporais que lembram uma dança. Essa dança, contudo, por mais que se pareça com uma linguagem, na medida em que supõe a transmissão de informações, não se configura, efetivamente, como uma ordem simbólica. Pois, na linguagem propriamente humana, os elementos que a compõe só adquirem seu valor na relação com outros signos existentes, não ocorrendo uma relação petrificada entre significante e significado. Enquanto as abelhas apenas transmitem suas informações e isso causa uma reação de seu coletivo, na linguagem propriamente dita o próprio sujeito se implica naquilo que propõe ao seu interlocutor, e sua fala é sempre polissêmica. Mais ainda: certamente não ocorreu ainda, no espírito apífero, o nascimento de um indivíduo jocoso que pudesse usar a dita dança para

enganar suas companheiras e pregá-las uma peça; ou quem sabe, um indivíduo inspirado a tecer poemas de puro movimento.

A língua propriamente simbólica, portanto, especifica um conjunto particular de signos e leis de organização oriundo de uma cultura; e a linguagem seria, enfim, a estrutura universal que subjaz a todas as línguas. Mas isto não basta. Para que a linguagem seja efetivamente o que é, torna-se necessário que ela se articule, e sua articulação é a função de um ser específico, o ser humano. Assim, quando um bebê humano vem ao mundo, ele tem que lidar com a estrutura da linguagem enquanto tal, submetendo-se à ordem da linguagem para poder vir a ser. Mais, ainda: ele tem que se haver com uma série de mensagens que lhe são endereçadas, vindas de lugares que ele não tem acesso. Lacan chama esse conjunto de mensagens de *discurso universal*: é constituído pelo que foi concretamente dito, e é constituinte do sujeito, dando-lhe seu lugar – o qual ele assume ou não. “Ele [o sujeito] se acha dentro da linha de dança deste discurso, ele é, se quiserem, ele mesmo este discurso” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 353). As mensagens que conformam esse discurso não implicam, de imediato, um suporte humano: elas têm uma autonomia própria. Nesse sentido, por mais que tenha tido um emissor, e tenha um endereçamento, os sujeitos se encontram na ponta da mensagem, e esta não é nada mais do que signos que passeiam.

Há, em suma, uma realidade dos signos, dentro dos quais existe um mundo de verdade completamente desprovido de subjetividade, e há, por outro lado, um progresso histórico da subjetividade orientado de maneira manifesta no sentido de reencontrar a verdade, que está na ordem dos símbolos (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 356).

Se a linguagem traz em sua esteira a questão da verdade, é porque o sistema simbólico instaura a dimensão da mentira, na medida em que pode veicular algo de falso, algo que não é. Contudo, a verdade não lhe é anterior, pois é somente com a introdução do falso que a verdade pode se constituir. Anteriormente à introdução do registro das palavras, nada é, nem não é. O mundo, enquanto puro real, está aí, mas só pode vir a ser, ou não ser, a partir da introdução dos símbolos. A palavra vem marcada, então, pela mentira, em contraposição à verdade; pelo equívoco, em oposição ao erro; e pela ambigüidade – por mais que a linguagem funde a verdade, ela nunca consegue exprimi-la completamente, ficando sempre num alguém por sua natureza ambígua. “A linguagem funciona inteiramente na ambigüidade, e a maior parte do tempo vocês não sabem absolutamente nada do que estão dizendo” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 135).

Tal ambigüidade não poderia ser posta à prova numa tentativa vã de retificar a ordem simbólica a partir de uma referência à factualidade das coisas em si. “A significação nunca

reenvia senão a ela mesma, isto é, a uma outra significação” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 270). Numa prévia da referência do significante ao significante, Lacan comenta a futilidade que é procurar para além da linguagem qualquer que seja a realidade que ela significa. No fim das contas, a significação só se dá dentro de todo um sistema de significações que se remetem entre si. Com o surgimento desta ordem, cria-se, nas relações inter-humanas, uma nova organização, na qual o próprio ser do homem está implicado. Essa nova ordem estabelecida pela linguagem, atualizada como palavra na relação entre o sujeito e os outros, é a do reconhecimento. Na medida em que o sujeito fala e obtém do outro uma resposta, a palavra exerce sua função de fazer o sujeito se reconhecer enquanto tal.

No jogo de interrelações entre significações que fundam o sistema da linguagem é que a palavra vem tomar seu sentido, sempre remetendo a outras significações, e não a uma coisa em si. Pelo contrário, é a coisa que é estabelecida pelo poder criador da palavra, no momento que a palavra a torna uma presença invocada frente a uma ausência.

A linguagem é, como já definido acima acerca do símbolo, uma seqüência de ausências e presenças: uma presença sobre um fundo de ausência; e a ausência que se constitui pelo fato de uma presença poder existir. No âmbito do real, não há ausência alguma – ele é sem fissuras. É a ordem simbólica que coloca no real a possibilidade, ou a probabilidade, de existir uma presença ali onde não há nada, o que configura, só então, uma ausência. Quando essa linguagem toma corpo numa língua humana específica, ela se constitui enlaçando determinadas imagens, relacionadas principalmente com a imagem do outro – que é, como já exposto, a imagem do eu. O imaginário serve, então, como certo lastro à experiência da linguagem concreta, possibilitando o intercâmbio verbal e sua utilização, propriamente, pela ordem humana.

3.3.3.1 O signo

A linguagem é composta por uma série de elementos denominados de signos. O signo é definido por Saussure como um entidade psíquica dotada de duas faces: o significante e o significado. Essas faces estão intimamente unidas, tal qual os dois lados de um única folha de papel. O significante é a parte do signo referente à imagem acústica; enquanto o significado é o conceito ao qual o significante está atrelado, e não a coisa representada.

Numa primeira abordagem da obra saussuriana, Lacan precisa que o significante, elemento sensível do signo, não se designa simplesmente pelo som mecânico, mas por ser da ordem dos fonemas, ou seja, núcleos sonoros que adquirem sua especificidade na relação a

outros sons, num sistema de oposições. Ainda que Saussure faça uma ressalva, evitando falar de “fonemas” com relação ao significante – pelo fato de o fonema pressupor a articulação vocálica –, a noção de fonema utilizada por Lacan é um pouco diferente, já despregada da necessidade de se pensar na materialidade sonora da voz, e mais atida à própria noção de imagem acústica definida por Saussure: um registro material, porém psíquico.

O significado, por outro lado, não é a coisa indicada pelo signo, mas a própria significação, enquanto conjunto de empregos possíveis daquele signo. Contudo, há um limite para a multiplicidade de significações: a oração não tem emprego múltiplo, razão pela qual não é dicionarizável. Somente as palavras e locuções o são. E são passíveis de organização num dicionário na medida em fundam um pacto mínimo do símbolo, enquanto totalidade significante-significado, pacto este que permite a relação entre sujeitos.

É interessante notar que, antes mesmo de propor sua subversão do algoritmo saussuriano, Lacan já demarca em suas primeiras abordagens do lingüista genovês que, ainda que o signo possa efetivamente ser composto por significantes e significados, tal associação entre seus elementos não é assim estática como primeiramente exposta por Saussure. Pelo contrário: a definição do significado de um signo só pode ser dada em seus usos específicos, não estando definida de antemão.

A questão central que marca qualquer reflexão sobre o signo é: como o signo permite apontar para sua significação? Pois, quando se investiga, verifica-se que um signo remete a outro, que remete a outro, numa cadeia aparentemente infundável, fundando um sistema completo, fechado em si, e auto-referente. Contudo, afirma Lacan, é necessário um limite, uma saída para essa ordem simbólica. Essa saída se encontraria na dimensão da verdade, ao mesmo tempo fora do registro do simbólico, enquanto referida por ele, mas também por ele instituída, na medida mesma em que o signo pode ser enganador. Essa verdade se encontra, efetivamente, não na relação com a coisa em si, mas numa palavra que sustenta a relação do sujeito com seu objeto de desejo, deixando-o isolado em seu prazer preliminar³⁷. Se veicula a verdade, contudo, o signo também possibilita a dimensão do erro. E essa é a face que a verdade costumeiramente toma, na medida mesma em que ela nunca é completamente revelada, propagando-se em erros aproximativos.

³⁷ É importante denotar que, se Lacan fala da verdade como limite para a significação, não se trata da verdade no sentido comumente adotado na filosofia clássica como adequação do intelecto às coisas do mundo, mas para o ponto central do próprio sujeito enquanto alienado num significante primordial que está na fronteira entre o simbólico e o real. Tal ponto de verdade do sujeito será abordada adiante.

Porém, se a linguagem não faz referência a uma realidade além dela, como pode o erro ser retificado enquanto tal, e as palavras finalmente utilizadas para veicular a verdade? A via pela qual tal retificação pode acontecer é a contradição. Contradição que não faz referência a uma ordem externa ao símbolo, mas permanece no seio dela, jogando com sua própria impossibilidade. Como o sistema simbólico não é unívoco, e sim múltiplo, toda assertiva joga dentro de uma necessidade estrutural do erro, minimamente no momento em que ela é tomada dentro de outras coordenadas simbólicas.

A proposta saussuriana do signo lingüístico coloca em cheque qualquer noção ingênua a respeito da linguagem: não existe em lugar algum da linguagem um ponto de ancoragem na realidade dos objetos – pelo contrário, é o mundo como um todo que está contido na linguagem. A divisão feita entre significante e significado ilustra, também, a diferença entre o simbólico e o imaginário. O simbólico é, invariavelmente, significante – dele a significação está fora desde o começo. É o homem que coloca aí a significação e o significado, que sempre se remetem entre si. E como mostra a experiência do eu, imaginária, o significado é sempre evanescente, sempre próximo ao seu próprio desaparecimento.

Saussure representa a dicotomia entre significante e significado pelo seu esquema das duas curvas, duas margens, cada uma representando uma cadeia: de um lado, a cadeia dos significados, e de outro, a dos significantes. Ele faz coincidir a cadeia de significados com o fluxo de pensamentos, massa amorfa em fluxo contínuo a partir da qual pode brotar unidades efêmeras. Do outro lado do rio do discurso se encontra a cadeia significante como uma sucessão de vocábulos que não pode sofrer cortes no sentido de isolar seus elementos do conjunto, na medida em que estes se definem na diferenciação um com os outros, ou seja, eles só podem ser tomados em seu *valor de signo*.

A ligação entre os dois fluxos é fluida, sempre pronta a se desfazer. Para demonstrar a disjunção entre os dois fluxos, Lacan exemplifica com a articulação de uma frase. Se a oração é escandida a cada vez, adicionando uma palavra para formar um novo enunciado, o sentido que é possível compreender a partir daí muda inteiramente de um trecho para outro. O sentido por assim dizer pretendido por seu autor fica em suspenso até que a articulação significante sofra uma escansão, o ponto final, a partir do qual se pode precisar o sentido, ainda que não sem possibilidade de polissemia. “A frase só existe acabada, e seu sentido lhe vem só depois” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 297). Isso demonstra como há uma disjunção patente entre as duas ordens do signo, contrariando a proposta inicial de Saussure do signo unificado. Ambos formam redes de relações, contudo, tais redes não podem ser simplesmente superpostas. Ainda assim, por mais unificante que possa parecer o signo tal qual

primeiramente exposto por Saussure, é notável que ele é dividida de forma inexorável por uma barra: a divisão, que pode ser ingenuamente suposta entre a linguagem e as coisas do mundo, é na verdade constituinte da própria linguagem, de tal forma que o significante não consegue nunca coincidir com o significado, barrado que permanece por esta *barra* resistente à significação. Barra esta que servirá, mais tarde, para o própria Lacan caracterizar a divisão do sujeito (Ribeiro, 2001).

3.3.3.1.1 Significado e significação

Não há, portanto, colagem entre significante e significado como se as palavras fossem etiquetas das coisas. Pelo contrário, mais do que significado, o que passa no discurso humano é a significação, sempre aberta, remetendo a outras significações. O curso da articulação significante se encontra em correlato com um curso de significações apreendidas, o que não significa que se possa recortar ambas linhas de articulação e fazer valer seus elementos ponto-a-ponto.

O que se passa na escuta da articulação sonora? Certamente, a escuta não depende unicamente da apreensão auditiva dos sons articulados pelo outro – como é fácil de notar na experiência de se escutar uma língua estrangeira, quando mais os sons e as pausas são escutados, menos a frase consegue articular sua significação. É a significação que faz da escuta de uma fala sair a possibilidade de compreensão. Contudo, essa significação não advém simplesmente ao final da frase, ou num momento de interrupção, pois ela está lá, antecipada pelo próprio sujeito que escuta. Na audição, o sujeito não recebe passivamente os significantes articulados pelo outro, mas vai em direção deles, antecipando sua significação. Essa antecipação sempre busca fechar a significação, que é o que veicula o sentido, na condição dessa significação fechada remeter a outras significações.

A ligação entre o significante e o significado parece ser garantida pela facilidade de compreensão que passa nas conversas comuns. Mas basta um sujeito buscar expressar um pouco melhor sua verdade, e o sentimento de não conseguir dizer completamente o que se intenciona aflora de forma evidente, bem como o mal-entendido na compreensão do outro. Tais experiências demonstram com clareza a cisão entre as duas dimensões, e mesmo uma certa dificuldade em estabelecer uma relação entre ambas – como no esquema das margens de Saussure, parecem estar inexoravelmente separadas.

Como é possível então se estabelecer uma relação entre o significante e o significado? Essa relação é dada pela estrutura do discurso, ou seja, pelas regras com as quais se articulam os significantes numa ordem temporal.

A segunda rede, do significado, é o conjunto diacrônico dos discursos concretamente proferidos, que reage historicamente à primeira [rede dos significantes], assim como a estrutura desta determina os caminhos da segunda. Aqui, o que domina é a unidade de significação, que revela jamais resumir-se numa indicação pura do real, mas sempre remeter a uma outra significação (Lacan 1955/1998k, p. 415).

Disso se depreende que a cadeia das significações está determinada pelas leis de articulação do significante, não podendo operar sem ela.

3.3.3.1.2 Significante e significância

Se o significado e as significações têm como característica a possibilidade de se esvaírem com facilidade, o sistema significante, por outro lado, tem uma permanência maior no tempo, e suas leis de organização e emprego de seus elementos são ainda mais estáveis.

Mas o que é, enfim, o significante? Teria alguma distinção do sinal biológico, marca que elicia a captura do organismo? Ou mesmo do rasto, como resto deixado pelo objeto? O significante marca uma ordem própria, original: antes de mais nada, ele marca uma ausência, tal qual o rasto, mas não remete de forma alguma a um objeto. O significante só pode remeter a outro significante, ou seja, ele significa uma ausência, a ausência desse outro significante ao qual ele remete. Isso significa que a ordem significante se estrutura minimamente pela oposição entre pares. “A primeira rede, do significante, é a estrutura sincrônica do material da linguagem, na medida em que cada elemento adquire nela seu emprego exato por ser diferente dos outros” (Lacan, 1955/1998k, p. 415). O que isso significa? Que a ordem do significante está primeiramente organizada por relações de pura diferença, algo que marca desde os fonemas mais básicos de uma língua até as locuções mais complexas. O fato de ser sincrônico determina que a presença de um significante mantém implicada a ausência de todos os outros significantes que dele se diferenciam. Ou seja, um único significante, em presença, detém em causa toda a ordem significante, representada nesta presença como uma ausência.

A ordem significante tem leis próprias, atuando de forma pré-subjetiva – o significante não depende inteiramente do suporte num organismo vivo para existir e operar. Escreve Lacan (1955-1956/1985c): “O importante não é que a similaridade seja sustentada pelo significado – cometemos o tempo todo esse erro –, é que a transferência do significado não é possível senão em virtude da própria estrutura da língua”. E ainda adverte: “Coloquemos direitinho na cabeça que a linguagem é um sistema de coerência posicional.

Num segundo tempo, que esse sistema se reproduz no interior de si mesmo com uma extraordinária, e pavorosa, fecundidade” (p. 258). Essas leis de coerência posicional, contudo, não são facilmente isoláveis, na medida em que dificilmente se destaca o significante em seu estado puro – ele normalmente está ligado a uma série de significações. Contudo, “o significante deve ser concebido em primeiro lugar como distinto da significação. O que o distingue é o fato de ser em si mesmo sem significação própria” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 227). O significante, em si, não significa nada. Quanto mais suas significações podem ser postas em cheque, tão mais verdadeiro é enquanto significante, e tão mais indestrutível.

Se primeiramente Lacan localiza o significante no eixo sincrônico da linguagem, entendendo-o como o tesouro das palavras de uma dada língua, e o significado – mais especificamente, a significação – no eixo diacrônico dos discursos concretamente proferidos, posteriormente ambos os eixos serão considerados como facetas da própria ordem significante, em virtude de sua primazia. O significante está organizado, então, por dois eixos opacionais. O primeiro diz respeito ao modo de articulação do significante no tempo, ou seja, da sintaxe que dá ao significante seu nexo de contigüidade, diacrônico. A questão da proposição se reduz, no fim das contas, a uma análise da posição numa frase. Se uma palavra se diferencia da outra pela posição ocupada numa dada oração, é também pela diferenciação que o tesouro da linguagem se constitui como um eixo sincrônico.

De que forma os significantes se diferenciam nesse conjunto sincrônico que é o tesouro da língua? Certamente, o valor de signo das palavras e das locuções emergem justamente pela diferenciação uma da outra, normalmente a partir de pares opacionais. Mas, indo-se buscar o elemento mais básico do significante, nota-se que já aí se encontra sua natureza diferencial: na base das palavras está o fonema, que só pode ser considerado em oposição a todo sistema fonético de uma língua.

A primazia, na linguagem, deve ser, conseqüentemente, atribuída ao significante, na medida em que ele existe, organizado sistematicamente nos eixos sincrônico e diacrônico, funcionando completamente à revelia do sujeito, determinando-o. O significante é que dá o compartimento para a significação – sem a ordem significante, estruturante, não há possibilidade alguma de uma significação vir a ser. O significante não tem uma significação própria, mas detém em si uma significância: é o valor que tem baseado na posição que ocupa dentro da cadeia simbólica. Se tomarmos o sonho como exemplo, e questionar por que determinados elementos são escolhidos e outros não, é justamente por sua significância, ou seja, por se encontrarem no entrecruzamento de mais fios da sobredeterminação.

Da articulação diacrônica do significante, um sujeito pode apreender uma ou mais significações, compreensíveis somente dentro de um quadro de referências de outras significações. É dessa relação fugaz do encontro entre o significante e a significação, num sujeito, que decanta o significado. “O significante é o instrumento com o qual se exprime o significado desaparecido” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 252). Contudo, a relação entre significante e significado não deve ser entendida como uma “relação sobre a qual repousa o noção de expressão, em que a coisa, aquilo a que se refere, é expresso pela palavra, considerada como etiqueta. É precisamente para dissolver essa idéia que meu discurso é feito” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 254).

Para que desses elementos simbólicos alguma informação possa ser transmitida na elaboração de uma mensagem, é necessária a existência de leis que especificam a maneira como esses elementos possam se combinar para que o que se veicula através deles seja efetivamente uma informação e não um punhado de baboseira. Nesse sentido, a sintaxe existe antes de qualquer semântica – muito claramente, é necessária a sintaxe para que qualquer significação possa ser derivada de uma organização dos signos em uma mensagem. Eis aí um primeiro sentido para a palavra *sentido*: há, na produção de uma mensagem com signos ordenados segundo determinadas leis combinatórias, sintáticas, um sentido, sinônimo de direção, que é o da sintaxe, propriamente. A derivação semântica, a significação, só pode advir depois, com a presença de um humano que interprete esses símbolos. “O mundo dos signos funciona, e ele não tem qualquer espécie de significação. O que lhe confere significação é o momento em que paramos a máquina” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 355). Ou seja, o funcionamento do signo em seu estado bruto – significante – está completamente alheio ao sentido. A significação só pode ser conferida pelo sujeito na medida em que introduz nesse lugar uma escansão temporal.

Essa escansão temporal pode muito bem ser entendida pelo fato de que a função da fala só se dá como um dizer em curso – *discurso* – que se estende diacronicamente, ou seja, tem uma extensão temporal. A linguagem em si, na sua pureza de mundo de signos, é atemporal, ou melhor, é sincrônica. O mesmo vale para o discurso universal – ele está sempre aí, visivelmente ou não. É a função da fala, dada pela incidência desses elementos sincrônicos sobre uma criatura particular, o homem, que interrompe o bom funcionamento deste discurso que Lacan chega a chamar de *máquina universal*. E é por essa via que o sentido pode vir a ser. Mas como o sujeito se insere aí? Isso tem pelo menos dois sentidos: como o sujeito passa a ser capturado por essa rede de signos e de mensagens cuja origem e organização não estão

sob seu poder; e como o sujeito faz intervir neste mundo que lhe é alheio a significação a partir da fala.

Na articulação de sua fala, o sujeito tem à sua disposição, de maneira sincrônica, todo o tesouro da língua, e é pela articulação dos elementos desse conjunto num tempo que ele constrói seu discurso. “Podemos, no interior do fenômeno da fala, integrar os três planos, o do simbólico, representado pelo significante, o do imaginário, representado pela significação, e o do real, que é o discurso de fato efetuado realmente em sua dimensão diacrônica” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 78). Esse discurso de fato, a articulação temporal dos significantes, é a face real da fala, pois por aí o sujeito consegue veicular significações. Contudo, a posição do sujeito em relação à linguagem não se prende aí, unicamente. Porque, antes de tudo, o sujeito está preso numa significação que marca seu lugar no simbólico.

Para melhor explicar a natureza indivisível do significante e suas relações com a cadeia de significados, Lacan introduz a noção de ponto de basta. O ponto de basta é onde o colchoeiro arremata a costura, produzindo uma série de vincos no tecido. Pois bem, esse ponto de basta é um ponto significativo no qual se encontra o fluxo de significados com a cadeia significativa, ordenando as significações. “É o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 303). Na constituição do sujeito, Lacan o localiza esse ponto de convergência no significante Nome-do-Pai, cuja falta ocasiona no psíquico uma disjunção quase que completa entre os eixos do significante e do significado. Lacan determina que a questão do ponto de basta é essencial para entender a *personação* do sujeito, sua diferenciação entre um *Je* e um *moi*, na medida em que é em torno deste ponto axial que os eixos do significante e do significado podem se ordenar, constituindo uma singularidade subjetiva.

3.3.4 O inconsciente é estruturado como uma linguagem

E em que toda essa discussão acerca da linguagem pode interessar à psicanálise – ou mesmo à presente dissertação? Se a resposta para essa pergunta não ficou clara durante a exposição, talvez seja necessário retomá-la com cuidado e averiguar a maneira como tais termos advindos da lingüística não são simplesmente um rebuscamento do vocabulário analítico por parte de um psicanalista intelectualizado, mas a busca do fundamento da própria psicanálise que encontra suporte nessa outra área do saber, a lingüística.

Se anteriormente os empréstimos feitos da biologia por Freud eram duramente criticados por Lacan, pois se mostravam antitéticos ao tentarem dar conta de um fenômeno

que é particularmente humano, neste momento eles adquirem outro sentido: são esforços feitos visando a se obter símbolos necessários à compreensão do psiquismo enquanto um sistema energético – pois a biologia moderna se encontra fundada dentro de esquemas mecanicistas de transmissão de energia. E, para Lacan, isso significa que Freud perambulava por entre questões efetivamente para-além das relações inter-humanas, esse para-além que recebe a denominação de simbólico. Se Lacan troca a referência energética pela referência estrutural, não é por achar o modelo freudiano ultrapassado, mas é por ler nele, até a despeito dele, uma referência à ordem da estrutura, da linguagem, do universo do símbolo, enfim. Conforme afirma Lacan, a diferença entre ele e Freud é que o pai da psicanálise não tinha como falar de signo e significante, por uma questão temporal, enquanto ele pode abrir um livro de Freud e afirmar: “isso é lingüística”.

Para ilustrar o fundamento lingüístico da obra freudiana, Lacan toma como exemplo a *Traumdeutung*. Nesta obra fundamental, Freud (1900/2001) chama o conteúdo latente dos sonhos de pensamentos oníricos, e pede desculpas pelo uso do termo “pensamento”, pois eles não são, no sentido estrito da palavra, pensados como tal. Lacan esclarece que a dificuldade de Freud se deve ao fato de não ter à mão noções da lingüística moderna, e que, no fim das contas, se chama esses elementos de pensamentos, é porque esse conteúdo se encontra estruturado em proposições – basta abrir qualquer um dos livros da *trilogia do significante* para se perceber que o que se esconde por detrás do conteúdo manifesto é uma oração, no sentido lingüístico.

Porém, chamar de conteúdo é outra licença *sit venia verbo*. Pois não se pode dizer que essas frases oníricas estejam dentro do sujeito, na medida em que elas vêm de um lugar que lhe é alheio, um lugar outro: razão pela qual Lacan chama o inconsciente de discurso do Outro. Esse discurso universal pode passar mais ou menos pelo sujeito – mas mesmo que passe menos, ou seja, que o eu ofereça resistência à sua passagem, esse discurso persiste e se faz ouvir por meios não convencionais. O não reconhecimento da determinação dessa fala em curso sobre as ações do sujeito é uma das funções do eu.

Pois bem, se os pensamentos oníricos podem efetivamente serem vistos como significantes – e toda leitura que Lacan faz da obra freudiana indica isso de forma veemente – por que motivo não poderia se supor que tal é também o fundamento das outras modalidades de retorno do recalado? Afinal, se há algo que está muito bem expresso por Freud na *Interpretação dos Sonhos*, é que mesmo sendo os sonhos a via régia de acesso ao inconsciente, certamente não são a única, pois ainda que à primeira vista sem relação, os atos falhos, lapsos, chistes e sintomas não são outra coisa senão retornos dessa outra cena. Se

todos esses fenômenos são as manifestações conscientes desses pensamentos latentes, é possível pensar, então, que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

O termo *inconsciente* dá espaço a todo tipo de confusão, quando parece que sua característica principal é não ser consciente. Contudo, não estar no mesmo nível da consciência não dá toda profundidade do conceito. Para melhor determiná-lo, Lacan anuncia: “o inconsciente é uma linguagem” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 20). Com isso, está aí implicado que o inconsciente é estruturado, que os elementos que o compõem são significantes, e que, portanto, nada tem que ver com a ordem instintual. “O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 139). Aquilo que é inconsciente, portanto, está organizado pela própria linguagem. Mesmo que o inconsciente em si não se exprima pelo discurso – na medida em que ele permanece sempre inacessível de alguma forma – as formações do inconsciente estão evidentemente estruturadas como linguagem.

Tal derivação, na aparência, excessivamente lingüística, tem seu valor ao se perceber que aquilo que Freud denominou de processos primários – a condensação, processo pelo qual uma série de representantes se funde num só, e o deslocamento, no qual o valor energético de uma representação é movimentado para outra representação contígua – são, invariavelmente, os fenômenos retóricos da metáfora e da metonímia, respectivamente.

O que é uma metáfora? Certamente, uma metáfora não pode ser reduzida a uma comparação implícita, como muitas vezes definida. O que se passa numa metáfora não é da ordem da comparação, mas da identificação. O que isso significa? Certamente, não é possível falar aqui de identificação no mesmo sentido em que se dá a identificação narcísica, na qual a imagem desempenha um papel preponderante e tem seu valor totalizante aliado à formação sintética do eu do sujeito. Pelo contrário, na metáfora a identificação se dá a partir do símbolo.

Na metáfora, a significação expressa faz certa violência com o significante, arrancando este de suas conexões lexicais comuns para fazê-lo se dobrar a uma outra ordem, a da significação. A metáfora possibilita o uso criativo do significante, e não é à toa que Lacan a compara à centelha poética. É por jogar com a metáfora que o poeta cria, no sentido mesmo que traz a palavra poesia enquanto criação. O que se cria na poesia? Uma nova significação para o significante.

Contudo, a primazia não passa para a ordem da significação, ainda que ela promova um distúrbio na ordem significante. Pois, para que uma metáfora possa ser articulada,

invariavelmente, ela deve ser submetida à estrutura significante – dizer que a metáfora é articulada já implica, de saída, que ela está organizada pela articulação predicativa. É a sintaxe, lei primeira da composição significante, que permite toda articulação da metáfora. A sintaxe permite que o sujeito seja mantido em suspenso, separado de seus predicados, o que torna esses predicados passíveis de intercâmbio. E de que forma consegue a metáfora subverter, ainda que de forma mínima, a ordem significante? Ela proporciona uma substituição possibilitada pela ordem da similitude. A similaridade de posições permite que um significante venha a se identificar com o lugar de outro significante, mobilizado pelo jogo da significação.

Contudo, há um outro jogo que permite a substituição de significantes sob a influência da significação. Em oposição ao eixo de similaridade, há o eixo da contigüidade, ou seja, da articulação do significante através das leis da sintaxe. Enquanto a metáfora permite a identificação de um sujeito com um predicado pela via de sua similitude, a metonímia marca a nomeação de algo a partir de uma substituição do nome original por outro que lhe está em conexão.

Para ilustrar os dois eixos de relação do significante, Lacan cita o estudo de Jakobson acerca dos afásicos. As afasias podem ser mais ou menos agrupadas de acordo com esses eixos, o de similitude e de contigüidade. Nas afasias marcadas pela falha no agrupamento de similaridade, o sujeito parece impossibilitado de formular frases coerentes, ainda que consiga articulá-las profusamente. De certa forma, a intenção que o sujeito procura impor à sua fala nunca é alcançada – ele sempre se expressa de modo aproximativo, parafrástico, sem nunca conseguir estabelecer o elo entre a intenção e articulação discursiva. Na outra modalidade de afasia, o sujeito consegue nominar corretamente, ou seja, sua intenção alcança o discurso – porém, esse discurso começa a perder articulação, tornando-se impossível para o sujeito expressar-se com a evocação contígua dos significantes.

Seja tomando a ordem dos topos de linguagem, seja articulando acerca das afasias, corre-se o risco, freqüentemente, pelo fato da significação estar em jogo em cada um desses fenômenos, de se ater ao significado e se perder de vista que tais sentidos e transferências de sentidos não seriam possíveis a não ser sob a primazia da articulação significante.

Lacan afirma que a metonímia se encontra no ponto de partida de qualquer metáfora – já que aquela designa todo deslocamento de sentido sob o tecido significante. Por que motivo pode-se atribuir à metonímia primazia sobre a metáfora? Porque, conforme Lacan havia anteriormente exposto, a significação só pode se produzir na dependência da articulação significante. Sem a cadeia significante, não há sentido possível, o que determina sua primazia.

Ora, se o significante deve ser antes de tudo articulado segundo uma lei combinatória, a sintaxe, é só a partir daí que pode haver alguma espécie de transferência de sentido. A primeira dessas transferências se dá, claramente, na contigüidade dessa mesma cadeia.

Tal estrutura conforma o que se passa na ordem do que é inconsciente – tanto que Freud a denominou de processos primários. Um único sintoma, na medida em que é estruturado a partir de elementos significantes submetidos a essas combinatórias metafóricas e metonímicas, depende de toda a ordem da linguagem à qual pertence – e por isso pode ser considerado como sobredeterminado.

Essa mesma sobredeterminação compõe o sintoma de uma amálgama de conflitos atuais com conflitos antigos: aquilo que é relacionado ao conflito histórico fica como um significante virtual, potencial, que é tomado no significado do conflito presente, servindo-lhe de fundamento. O sintoma é estruturado completamente como uma significação, e nesse sentido, expressa uma verdade – sempre discursiva – através de uma forma específica. Ou seja, o sintoma também é estruturado pelo jogo do significante, sendo organizado por significantes e significados.

A fala do analista, ao explicar o sintoma, tal como fazia Freud em seus momentos iniciais, permite ao sujeito incorporar uma outra significação à rede que compõe o seu sintoma, e isso tem um efeito de remodelar a configuração de significações sintomáticas, aliviando-as. Posteriormente, Freud afirma que só isso não basta, por mais que possa produzir seus efeitos. É necessário que o paciente traga suas memórias como prova irrefutável das explicações, e, a partir daí, que integre em sua biografia imaginária essa série de significantes que lhe era desconhecida. Disso se depreende que se a ação do analista se dá pela via da palavra e da fala, é porque visa o sintoma naquilo que ele tem de constituinte: a própria ordem da linguagem.

3.4 O retorno a Freud

Se a introdução da função simbólica em psicanálise, com todas suas derivações – a noção de significante, a estruturação do inconsciente pela linguagem – conformam um primeiro aspecto do ensino lacaniano, em sua esteira se encontra a insistência radical de se retornar ao texto de Freud. A proposta lacaniana, no retorno a Freud, é de formular de forma adequada os símbolos da prática analítica, de forma a melhor situá-la e especificá-la. Nesse sentido, para que o campo analítico pudesse avançar, tornava-se necessário fazer um passo retroativo – para melhor situar a experiência da psicanálise, era necessário fazer um retorno a

sua origem, elaborando, afinal, uma nova psicanálise. Todo esse movimento de retorno a Freud passando por Lévi-Strauss (Zafiroopoulos, 2008) pode ser amalgamado nessa “nova psicanálise” na qual o significante *sujeito* é alçado ao lugar de um conceito fundamental.

O movimento psicanalítico, após a morte de Freud, sofreu uma série de alterações no tocante ao teor de sua experiência e da teoria que a sustentava, caracterizando, segundo Lacan, um apagamento da experiência original da análise, bem como um esquecimento sintomático da riqueza da obra do fundador da psicanálise. Nesse contexto, como enuncia Lacan, um retorno a Freud não parece ser simplesmente um retorno às origens, mas sim uma completa reviravolta, tornando a colocar a psicanálise em sua senda original. “Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala. [...] Para manejar qualquer conceito freudiano, a leitura de Freud não pode ser tida como supérflua” (Lacan, 1953/1998j, p.247).

Lacan atribui o esquecimento da originalidade da experiência analítica à obliteração sistemática do sentido da obra freudiana. No lugar do mestre, vacante, se estabeleceu uma série de práticas ritualísticas que visavam garantir a reiteração de uma técnica elevada ao formalismo de uma cerimônia. “Equivalerá isso a dizer que, se o lugar do mestre/senhor permanece vazio, é menos em virtude de seu desaparecimento do que de uma crescente obliteração do sentido de sua obra?” (Lacan, 1953/1998j, p.245). Sem dúvida, esta é a posição que Lacan adota com relação aos pós-freudianos: as contribuições teóricas destes não se encontram distantes de Freud simplesmente por ele estar ausente, mas por um franco desconhecimento de sua obra, ou então uma apreensão apressada de seus conceitos, tomados como garantidos.

Por isso Lacan propõe como tarefa à psicanálise, neste momento, soprar a poeira que pousou sobre os conceitos, fundir novamente a moeda que teve sua face numismática apagada pelo uso e abuso, ao ser passada despreocupadamente de mão em mão, para fazer valer o frescor da experiência analítica tal qual Freud a organizou em seus conceitos. “Urgente, em todo caso, parece-nos a tarefa de destacar, em noções que se enfraquecem num uso rotineiro, o sentido que elas resgatam tanto de um retorno à história quanto de uma reflexão sobre seus fundamentos subjetivos” (Lacan, 1953/1998j, p. 241). O sentido dos conceitos freudianos só encontra seu verdadeiro valor quando realocados no contexto onde se tornaram necessários. A proposta de aplicar o próprio método analítico à psicanálise serviria, segundo Lacan, não exatamente para recuperar a verdade que Freud descobriu em seus pacientes, mas sim o caminho pelo qual Freud chegou a um método que tornasse possível o acesso a essa verdade.

Seria, enfim, um modo de desvelar as resistências presentes no método analítico “pós-freudiano”, no qual Lacan identifica uma série de desvios da experiência original.

Esse escrito manifesta uma vez mais o valor fundamental de todos os escritos de Freud. Cada palavra merece ser medida por sua incidência precisa, seu acento, sua vez particular, merece ser inserida na mais rigorosa análise lógica. É nisso que se diferencia dos mesmos termos agrupados mais ou menos vagamente por discípulos, para quem a apreensão do problema foi de segunda mão, se é que se pode dizer, e nunca plenamente elaborada, donde resulta essa degradação da teoria analítica que se manifesta incessantemente em suas hesitações (Lacan, 1953-1954/1986, p. 70).

Ainda que o texto freudiano deva ser restaurado como fundador e fundamental, “esses termos só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar” (Lacan, 1953/1998j, p. 241). Donde se deriva a importância dada por Lacan à antropologia estrutural, neste momento, e à lingüística, bem como aos conceitos da filosofia por ele utilizados para repensar os conceitos da psicanálise. Testemunha em 1953: “Se a psicanálise pode tornar-se uma ciência – pois ainda não o é –, e se não deve degenerar em sua técnica – o que talvez já seja um fato –, devemos resgatar o sentido de sua experiência” (Lacan, 1953/1998j, p.268), ao invés de procurar no que falta à análise uma solução para seus impasses. Pois esses impasses se mostram, justamente, a partir do esquecimento do que é fundamental na experiência analítica, a fala e a linguagem, quando são substituídos por outros detalhes alheios ao sujeito.

3.4.1 Crítica aos pós-freudianos

A citação escolhida por Lacan para a abertura de seu relatório do congresso de Roma mostra, de forma contundente, os descaminhos pelos quais passeava a psicanálise na década de 50. Pois, se por um momento se entrevê a possibilidade de reduzir a teoria e a prática psicanalíticas à *neurobiologia*, é porque se perderam de vista a origem e os fundamentos da experiência analítica, que Lacan tenta recuperar no início de seu ensino.

Uma das primeiras críticas feitas por Lacan a seus contemporâneos questiona os modos pelos quais a experiência analítica era transmitida – houve, na formação dos analistas, a introdução de uma questão, eminentemente política, que tornou autoritária a regulação dessa formação. E com esse autoritarismo, veio na esteira a depreciação dessa experiência original, que Freud procurou garantir através da fundação da IPA. Pois, para que a psicanálise possa persistir enquanto tal, não se pode exigir menos que a transmissão seja de uma experiência

singular, e não de um punhado de textos repetidos *ad nauseum*. “Quanto ao sujeito colocado em questão, a análise didática será nosso ponto de partida” (Lacan, 1966/1998l, p.230).

A questão da análise didática é um dos pontos endereçados por Lacan em suas críticas ao modelo de formação de psicanalistas da IPA: para Lacan, a análise que serve de preparação de um analista para sua atuação profissional não difere, em nada, da análise pessoal tal qual se passa com qualquer outra pessoa, interessada em exercer a função de analista ou não. Por isso, ele interpõe uma vírgula na locução: *análise, didática*; apontando com isso, justamente, que toda análise é formativa, na medida em que concerne ao sujeito colocado em questão. Afinal, padronizar o processo analítico, diferenciando-o em “análise pessoal” e “análise didática” não é senão expurgar o dito sujeito em nome da propagação de um ideal que beira a profissão de fé, na medida em que, ao se propor uma “didática”, coloca-se em jogo a transmissão de um saber pré-concebido, que impede qualquer tentativa de escutar o sujeito em sua abertura e singularidade próprias.

Contudo, a organização dada por Freud à IPA acabou desembocando num formalismo excessivo e engodativo, no qual a garantia era dada pelo apelo à ortodoxia, e qualquer desvio era punido de forma rigorosa, embotando assim as pesquisas analíticas. Lacan insiste, ainda, que a secessão ocorrida no grupo francês não se deveu, a princípio, a uma discordância doutrinária ou teórica, mas sim à política adotada em torno das formalidades da formação dos analistas. Mesmo assim, ainda que não viesse à tona nenhuma discrepância com relação à teoria, “ao confrontarmos os princípios em que cada um de nós julgava fundamentar sua experiência, nossos muros se dissolveriam muito depressa na confusão de Babel” (Lacan, 1953/1998j, p.240).

Se essa confusão se mostra presente, ainda que escondida, isso se deve a uma ruptura prematura com os conceitos forjados por Freud no decorrer de sua experiência, na procura por um fundamento da experiência analítica fora dela própria. Na medida em que os conceitos freudianos são tributários da polissemia presente na língua cotidiana, a psicanálise se encontrava perdida nos mal-entendidos da linguagem. Não sendo estes termos ainda propriamente criticados e precisados, Lacan observa ser ainda muito cedo para abandonar o texto freudiano em favor de uma nova terminologia.

Para Lacan, a descoberta de Freud mostrou de tal forma a possibilidade do homem de intervir sobre os processos psíquicos que ocasionou um recuo frente ao poder aí posto em jogo. No decorrer deste recuo, as sugestões de mudanças no método e na técnica analítica efetivaram um distanciamento disto que Lacan chama de função da fala e o campo da linguagem, que se encontram no seio da psicanálise. Neste movimento de resistência à

psicanálise em meio ao próprio movimento psicanalítico, Lacan identifica três problemas cruciais:

- a) “Função do imaginário”, ou seja, as fantasias verificadas na análise com crianças, que possibilitaram o surgimento de técnicas que se propunham a observação de elementos pré-verbais nos pequenos sujeitos, abdicando da palavra para verificar a estruturação fantasística. Mesmo assim, tais fantasias verificadas, ou melhor, construídas a partir dessa fascinação pela imagem levam ao problema de receberem uma confirmação simbólica;
- b) “Noção de relações libidinais de objeto”, partindo da clínica das psicoses, reformulando a condução da técnica analítica a partir de princípios que lhe são estranhos – desembocando, no fim das contas, numa fenomenologia psiquiátrica ou numa prática de caridade em favor do louco. Esse problema, assim como o anterior, ao se pautar em fundamentos e métodos alheios à técnica própria da psicanálise, também exige uma sanção simbólica de suas construções teóricas.
- c) “Importância da contratransferência e, correlativamente, da formação do psicanalista”. Ou seja, como já abordado acima, a questão da função da análise didática na formação do analista.

E para avaliar o verdadeiro sentido por trás destes sintomas na psicanálise, Lacan cita o exemplo dos desenvolvimentos da psicanálise dos EUA. Ainda que o grupo americano de psicanalistas fosse considerável, era notável como determinadas ideologias norte-americanas, como o ideal de comunicação, bem como uma noção comportamentalista do psiquismo, fizeram pender a psicanálise para um ideal de adaptação do sujeito ao meio social, buscando-se padrões de comportamento de relações humanas, desembocando em algo antitético como a noção de uma “engenharia humana”.

A psicanálise nasceu da ciência – isso é ponto pacífico, afirma Lacan. Ela não consegue, porém, encontrar na ciência suporte suficiente para sua especificidade. Contudo, tal insuficiência da ciência não significa aproximar a psicanálise das práticas místicas e ocultistas – é necessário, pelo contrário, que sua teoria seja congruente com suas raízes científicas, minimamente em termos do rigor. Nesse sentido, a psicanálise, enquanto uma prática, não pode ter para si preceitos morais como o fim a ser alcançado. Pois o que esses preceitos – preconceitos – trazem junto de si é uma ideologização da psicanálise, normalmente no sentido da procura de um *happy end*, que não faz outra coisa senão esconder a incompletude do sujeito naquilo que o marca, a castração. Nesse movimento de apagamento das concepções propriamente analíticas de inconsciente e sexualidade, prenunciava-se nada menos do que a

obliteração de sua referência fundamental, a obra freudiana. E, nesse redemoinho de contradições, como se já não fosse suficiente a obliteração paulatina do sentido da experiência freudiana, seus praticantes se vangloriam de utilizar-se da técnica *clássica* da psicanálise – prática que, descolada de seus conceitos fundamentais, se revelava vazia.

De qualquer forma, Lacan vê, em sua época, uma verdadeira Babel com relação aos fundamentos da prática analítica – e tendo a prática perdido seus fundamentos, poder-se-ia efetivamente chamá-la de genuína? Esse é um de seus motivos para retomar os escritos técnicos de Freud para seu primeiro³⁸ seminário. A pergunta que o orienta é “o que se faz numa análise?”. E ainda que alguns teóricos possam ter fornecido contribuições, é necessário, segundo Lacan, não se perder unicamente no aspecto imaginário da relação analítica, importante, sem dúvida, mas ainda incompleta para se apreender que existe a necessidade da inserção de um terceiro elemento: a palavra.

Contudo, a prática pós-freudiana tendeu a adotar os desenvolvimentos finais de Freud – em especial o *Ich* da segunda tópica – para insistir numa análise na qual o que interessa, unicamente, é o eu. Contudo, é notável como o eu, nesta teoria e prática analíticas, se mostra fundamentalmente como um sintoma, no interior do conjunto do sujeito – o eu nada mais é que o conjunto de defesas contra as pulsões. Essas “novas” tendências na psicanálise, que, ao subsumirem o *eu* introduzido por Freud no eu da psicologia e do senso-comum, acabam por diluir a psicanálise na psicologia geral, e tornando sua técnica insípida.

Todos esses problemas se mostram em dívida com um fator comum, que não é outra coisa senão a tentação do analista em abandonar o campo que lhe é mais próprio em sua experiência, que é o campo da linguagem. As práticas acima enumeradas, que Lacan resume, respectivamente, na “pedagogia materna, a ajuda samaritana e a mestria/dominação dialética” (Lacan, 1953/1998j, p.244), mostram como os fundamentos da linguagem, bem como a própria linguagem conceitual analítica, são deixados de lado como se já estivessem bem esclarecidos, não necessitando de posterior exame crítico. Sem este fundamento sólido que permitisse o acesso à função do sujeito, este permaneceu obscurecido, esquecido, no máximo objetivado em categorias que não davam conta de sua abertura. Resta então a possibilidade de nos endereçarmos agora a esse conceito, munidos então desta crítica a sua objetivação e levando em conta essa ordem que acabamos de abordar.

³⁸ Cabe lembrar, como já referido antes, que o seminário editado e publicado como sendo o primeiro ocorreu num momento posterior aos seminários particulares ministrados em seu gabinete.

IV

O sujeito nos primeiros seminários

4.1 O sujeito do inconsciente

A extensa articulação do capítulo precedente pode parecer supérflua, um desvio. Porém, é o próprio Lacan quem nos assegura que, para poder abordar o sujeito, é necessário esse desvio pela ordem da linguagem, pois é impossível tomar o sujeito enquanto tal, em seu estado puro – é sempre necessário abordá-lo a partir de sua constituição na dependência da ordem significante. O que justifica a própria ordem dos capítulos: tendo definido uma série de conceitos fundamentais para se aproximar do sujeito, podemos agora passar para a elaboração deste conceito central a esta dissertação.

A necessidade de se fazer uso da linguagem para abordar o sujeito é uma questão estrutural. Se a experiência analítica passa invariavelmente pelo simbólico, isso se deve ao fato de que o sujeito não se pode representar de forma transparente, pois é a ordem significante que o representa. Entre o eu e a verdade do sujeito encontra-se o muro da linguagem. Da mesma forma, o psicanalista não tem como fazer uma abordagem direta do sujeito, como se ocupasse uma suposta posição privilegiada de um observador imparcial. “Consideremos agora a noção de sujeito. Quando se a introduz, introduz-se a si mesmo. O homem que lhes fala é um homem como os outros – serve-se da má linguagem. Si-mesmo está, pois, em causa” (Lacan, 1953, p.10). Falar do sujeito, portanto, é falar disso que no sujeito é mais íntimo, ao mesmo tempo em que é mais estranho ao eu. Nessa distância que separa o sujeito de sua verdade, não há outra saída senão se servir da linguagem – ambígua e opaca tal como ela é.

Em seu primeiro seminário, Lacan aponta que a experiência original de Freud foi reconstituir a história do sujeito em sua integralidade, expresso na noção de “fechar as lacunas da consciência” a partir do texto inconsciente – ou ainda, no famoso “tornar consciente o inconsciente”. Na aplicação deste método, Freud se deparou com o aspecto singular de cada caso, aquilo que lhe era mais particular – e esse aspecto resultou, a cada vez, ultrapassar o plano puramente individual, e certamente o plano no qual o sujeito se reconhecia como eu.

Quando se fala da história do sujeito, à primeira vista pareceria se referir ao passado – mas a história não se reduz ao vivido. Ela é o vivido tal qual organizado no presente. Se é a história do sujeito e sua reintegração que se busca numa análise, o que está em jogo é a função do tempo na constituição subjetiva. E, mais importante do que a rememoração pura e simples dos eventos constitutivos de sua história, interessa à análise o que o sujeito consegue reconstruir a partir de suas recordações. Se não retoma o conceito de história, ao avançar em

seus seminários, Lacan mantém como fundamental a função do tempo na constituição do sujeito.

– Mas, então, que é esse sujeito cujo entendimento vocês nos repisam? [...] tudo o que é vivenciado pelo indivíduo é subjetivo. [...] O sujeito vai muito além do que o indivíduo experimenta “subjetivamente”: vai exatamente tão longe quanto a verdade que ele pode atingir, e que talvez saia dessa boca que você já acaba de fechar outra vez. Sim, essa verdade de sua história não está toda em seu desenrolar, mas o lugar se marca aí, nos choques dolorosos que ele experimenta por conhecer apenas suas réplicas, ou então em páginas cuja desordem mal lhe proporciona algum alívio (Lacan, 1953/1998j, p. 266).

A experiência freudiana revelou o caráter eminentemente problemático da relação do sujeito consigo mesmo. Nessa relação conflituosa, determinados sentidos são rechaçados, ou, usando apropriadamente os conceitos, recalçados. É nessa acepção que Lacan faz referência à “desordem” e à “réplica” da história do sujeito: há trechos que permanecem desconhecidos, ou conhecidos apenas através de uma série de censuras, o que os tornam irreconhecíveis. Porém, não é forçando o sujeito a escutar o sentido escondido de seu sintoma que o analista pode promover a cura. Pelo contrário, a cura só poderá acontecer na medida em que esse sentido recalçado seja *assumido* pelo sujeito, em outras palavras, que ele subjetive aquilo que ele não reconhecia como seu.

A análise das resistências e o uso indevido da contratransferência, portanto, não servem aos objetivos primeiros da análise. O que uma psicanálise tem por objetivo, afinal, é restituir aqueles trechos da história do sujeito que foram intencionalmente obliterados. História essa que revela em sua face fantasmática seu verdadeiro valor, para além dos dados objetivamente constatáveis. História que só pode tirar sua possibilidade do reconhecimento presente dos eventos passados. Sem o reconhecimento do sujeito dos eventos que constituem sua vida, não há possibilidade de eles se conjugarem em sua história.

A história permanece, enfim, adulterada, censurada. Contudo, reconhecimento do que para quem? Se esse fato já constitui a vida do sujeito, ainda que como parte amputada de si que ressurgue na forma de um monumento sintomático, ele já está inscrito de alguma forma no psiquismo. Em que consistiria o reconhecimento, então? É a possibilidade de o sujeito subjetivar esses episódios no interior de sua história. Daí o caráter vazio do *insight*, pois não adianta simplesmente fazê-lo ver, mas de permitir que se aproprie do que é seu. E a apropriação parece interessar ao sujeito, na medida em que se verifica, a partir dela, o efeito terapêutico da análise. Entretanto, essa apropriação se dá pelo que ele veicula quando submetida à regra fundamental.

Então: se quem fala desse vivido-ainda-não-reconhecido é o sujeito, e se no tratamento o movimento de análise pretende reviver e reconhecer esse vivido, qual sujeito fala, efetivamente, no discurso da associação livre?

Lacan adverte para não se cair na ingenuidade de atribuir o nome de sujeito à pessoa que se deita ao divã, como se fosse algo unívoco.

Quem é o sujeito? Eis a questão que manipulamos aqui em todas as suas manifestações, nas antinomias que revela. Nós as seguimos em todos os pontos em que se reflete e se refrata, estoura. É assim que esperamos fazer sentir o ponto em que se situa exatamente e que não pode ser atacado de frente, já que atacá-lo é atacar-se as próprias raízes da linguagem (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 173).

Sua marca central é o descentramento, fundado na incidência do campo da linguagem. A esse propósito, Lacan cita uma passagem de Freud, segundo a qual parece ocorrer a existência de duas pessoas distintas em íntima comunidade num único indivíduo, um que deseja, e outro que repudia o desejo. “Outrem, aparentemente, um segundo personagem está em relação com o ser do sujeito. Eis a pergunta colocada na obra de Freud, desde o começo até o fim” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 174). Mas como esse “segundo personagem” aparece na análise?

“É num movimento através do qual o sujeito se revela, que aparece uma fenômeno que é a resistência” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 53). Depreende-se daí que o índice de surgimento do sujeito, na fala do analisando, é a resistência. Isso ocorre na medida em que o sujeito é uma função que marca a esquizo fundamental do psiquismo, e tal divisão mostra-se evidente no momento de resistência. As questões de Lacan no início do primeiro seminário, ao rondarem o conceito de resistência, tentando precisá-lo, acabam por desembocar na questão mesma do sujeito: que sujeito é esse, enfim, que fala na análise? “Por que o sujeito duvida, deve-se ter certeza” (Lacan, 1953-1953/1986, p. 56). A certeza que se tem é a de que o sujeito advém no momento de vacilação – o sujeito é, ele próprio, a dúvida que emperra a fala numa disposição ambígua. O que se verifica no claudicar da fala do analisando é o surgimento de uma fala verdadeira, a enunciação de sua verdade enquanto sujeito, ou ainda, o surgimento do próprio sujeito.

Se o sujeito lacaniano é predicado por sua esquizo, como Lacan desenvolve sua origem? Uma primeira explicação aparece no próprio esquema óptico apresentado no primeiro seminário. A conexão entre o simbólico e o imaginário, tal como aparece nesse esquema, aparece nos ditames da lei simbólica sobre a inclinação do espelho plano, permitindo ao sujeito reconhecer, no outro, na imagem virtual do outro, diferentes objetos de seu desejo. Esse imbricamento entre o simbólico e o imaginário, no sujeito, constitui sua

história, aquilo em que o sujeito se reconhece em termos temporais. As impossibilidades inscritas na história do sujeito formam, efetivamente, seu inconsciente. Segundo o esquema, tudo aquilo que na imagem virtual se pode ver da imagem real, seria da ordem do pré-consciente, imediatamente disponível ao sujeito-olho com um leve manejar do espelho. Contudo, onde o manejo deste espelho plano trava, emperra, não possibilitando o vislumbre de determinados aspectos da imagem real, localizar-se-ia o inconsciente.

Se é a lei simbólica, identificada à voz do Outro (mesmo não sendo assim ainda nomeado), que dá ao sujeito o quanto a ele é acessível da imagem do outro no espelho plano, pode-se considerar que é a instância do supereu que está em questão. É por isso que Lacan denomina o Édipo como a entrada do significante: essa assunção é o que se chama de *supereu* na teoria freudiana. O supereu, justamente, é uma lei tirânica, que em si nada significa. É uma proibição estúpida que, quanto mais vazia de significado, mais significações pode comportar, e mais abrangente sua ação de déspota. Inicialmente, Freud equiparou a função do supereu à censura. A censura tem uma característica peculiar: através da edição mentirosa de um texto, procura enganar. Com isso, o mundo simbólico do sujeito sofre uma esquizo: uma parte permanece acessível, passível de ser retomada a qualquer instante, enquanto outra se encontra interdita, inacessível, recalçada. “O inconsciente é, no sujeito, uma cisão do sistema simbólico, uma imitação, uma alienação induzida pelo sistema simbólico. O supereu é uma cisão análoga, que se produz no sistema simbólico integrado pelo sujeito” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 227). O sistema simbólico impõe ao sujeito uma cisão na medida em que, como estrutura, se encontra para-além do sujeito, realizando-se num esquema universal que sobrepuja qualquer individualidade, e sendo assim, não pode ser nunca completamente abarcado.

A censura é, especificamente, o truncamento da ordem do discurso – e mais especificamente, do discurso da lei, que conforma o supereu. “O que é censura tem sempre relação com o que, no discurso, se relaciona à lei como incompreendida” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 165). Afinal, por mais que o homem esteja até o pescoço nas dependências da lei, a tal ponto que a lei jurídica não admite o desconhecimento de seu texto por parte dos cidadãos, ele nunca tem o vislumbre da dimensão da lei como um todo. Minimamente, escapa-lhe a razão dela existir: que motivos há para o estabelecimento da lei? Mesmo sendo necessária, ela traz algo de arbitrário em seu bojo. Ainda assim, aquilo que se mostra em conflito com a lei, no discurso, é prontamente censurado, truncado, tornado inacessível – porém, não apagado. Nesse ponto em que o sujeito falha em sua articulação com a lei, surge o sintoma, enquanto encarnação dessa incompreensão da lei.

Este ponto parece de grande relevância para pensar a estrutura em Lacan. Ainda que a estrutura da linguagem seja abarcativa, e o universo dos símbolos, total, há algo nessa estrutura que, já neste momento da obra, não é toda, e é o ponto relacionado com a lei, no qual se articula o sintoma. O que fala Lacan? “Nunca pode haver relação com a lei no seu conjunto, já que a lei nunca é assumida completamente” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 167). O universo simbólico, ainda que detenha seu caráter de universal e organizado, é também caracterizado por uma ruptura inerente. “A censura não está nem no nível do sujeito nem do indivíduo, porém no nível do discurso, na medida em que como tal ele constitui sozinho um universo completo e que há, ao mesmo tempo, algo de irredutivelmente discordante em todas as suas partes” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 168).

Essa parte inacessível do simbólico do sujeito constitui a primeira leitura de Lacan acerca do conceito de trauma. Aqueles eventos ditos traumáticos conformam-se como imagens, cuja completude nunca pode ser propriamente tomada pelo sujeito em sua história. Pelo contrário, eles permanecem como as rupturas nesta história. Essa história unificada, através da qual o sujeito consegue reconhecer o que lhe é próprio – e o que lhe é alheio – só pode se organizar através de sua elaboração simbólica, regida por determinadas regras, pela lei. Determinado aspecto discordante da lei, pessoalmente rechaçada pelo sujeito, funda esse elemento tirânico que insiste em se impor, como supereu.

Pois bem, a questão da lei se coloca como fundamental na constituição do sujeito no momento da estruturação do Édipo. O Édipo adquire seu valor normatizante e neurotizante – portanto, essencial para se pensar a posição do sujeito – pois é neste momento que o desejo do sujeito, que passou da identificação narcísica à introjeção pela via da palavra e do reconhecimento do Outro, tem que se haver com todo o conjunto simbólico no qual este sujeito está inserido e é chamado a ocupar. Ou seja, o desejo do sujeito, em toda sua complexa constituição, deve se reportar, invariavelmente, ao sistema simbólico. Porém, na medida em que se reporta à lei, o sujeito tem que se haver com o fato de que seu desejo está irremediavelmente interdito, o que o coloca nessa segunda ordem simbólica, traumática, inacessível ao eu, pois discordante da lei.

Dessa constituição dividida do sujeito, Lacan marca três características do inconsciente: ele é, inicialmente, algo de negativo, na medida em que é inacessível numa visada; é algo de quase real, na medida em que não se dá facilmente à representação pelas palavras ou imagens; e, por fim, é algo que, pela análise, poderá se realizar no simbólico, e *terá sido*. Essa marca temporal do inconsciente, conforme demarcado por Lacan, coloca em diferente perspectiva as noções como recalque e retorno do recalado. O sintoma, enquanto

exemplo de retorno do recalcado, nunca se mostra mais do que um simples traço, que só poderá ser integralizado em seu sentido a partir dos progressos da análise, e tal progresso, na medida em que desvenda o sintoma, também o devolve ao seu lugar de origem na história do sujeito, fazendo-o desaparecer enquanto tal. Assim, o retorno do recalcado, enquanto sinal apagado cujo valor será determinado no vir a ser do sujeito, não é um retorno do passado, mas vem do futuro – nessa modalidade especial do futuro que é o *terá sido*. Da mesma forma que o sintoma, o sujeito também só pode ser concebido nesse *futuro anterior*, ou seja, não pode ser considerado uma realidade já constituída de antemão, mas sim como um fruto do trabalho analítico.

Numa exposição acerca do sujeito, adverte Lacan, é sempre possível cair numa entificação da subjetividade, substituindo-a ou cristalizando-a num modelo fechado, quando se trata justamente de manter a questão aberta. E é justamente o sujeito que é posto em questão por Lacan – o que é o sujeito? Mais do que definir o sujeito numa possível resposta à pergunta, Lacan insiste em reiterá-la, pontuando o caráter de abertura que marca o sujeito, e o quanto essa abertura se articula em uma questão, que o sujeito se põe para si próprio, articulado pelo simbólico, acerca de seu ser. “O sujeito é ninguém. Ele é decomposto, despedaçado. E ele se bloqueia, é aspirado pela imagem, ao mesmo tempo enganadora e realizada do outro[...]. Lá, ele encontra sua unidade [que é sua própria imagem antecipada]” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 74). Do que se depreende que o trabalho da análise se encontra na contramão do eu: sendo este a imagem na qual o sujeito se aliena por antever sua completude almejada, cabe ao trabalho de análise desidentificar esse ponto nodal do sujeito, vazio, da imagem que o objetiva.

“Pois o sujeito de que falávamos há pouco, como legatário da verdade reconhecida, justamente não é o *eu* perceptível nos dados mais ou menos imediatos do gozo consciente ou da alienação laboriosa” (Lacan, 1955/1998k, p. 417). O sujeito, alcunhado *do inconsciente*, não se confunde de forma alguma com o eu, nem mesmo no sentido de um reverso, uma sombra complementar. Os esforços de Freud sempre se deram no sentido de conservar a inexorável separação que habita o espaço entre o eu e o isso, ou o consciente e o inconsciente. Lacan, mantendo-se fiel ao texto freudiano, fez questão de remarcar mais uma vez esse detalhe tantas vezes diluído nas obras dos pós-freudianos, ao distinguir a constituição do eu como advinda de uma série de identificações alienantes com a imagem alheia, tornada própria, e do sujeito como marcada pelo porte e retransmissão dessa mensagem simbólica.

Para exemplificar essa diferença, Lacan retoma a emblemática frase de Freud em suas Novas Conferências Introdutórias: *Wo Es war soll Ich werden*. Assim a traduz:

No lugar, *Wo*, onde *Es*, sujeito desprovido de qualquer *das* ou de qualquer outro artigo objetivante (é de um lugar de ser que se trata) era, *war*, é nesse lugar que *soll*, devo – e é um dever moral que se anuncia aí, como confirma a única frase que sucede a esta para encerrar o capítulo – *Ich*, [eu], ali devo [eu] [...] *werden*, tornar-me, isto é, não sobrevir, nem tampouco advir, mas vir à luz, desse lugar mesmo como lugar de ser (Lacan, 1955/1998k, p. 418).

Ou seja, o conceito de sujeito exprime um ponto radical impossível de ser objetivado, e um lugar de ser que é por si mesmo reflexivo: “Ali onde se era, é meu dever que venha a ser”. Sendo um ponto que não pode ser subsumido em qualquer modalidade de objetivação, não pode ser reduzido ao eu imaginário, que em sua imagem abarcativa tenta sugerir uma síntese do sujeito.

4.2 Isso fala

Tal proposta de tradução do aforismo freudiano coloca em evidência a associação feita por Lacan entre o sujeito por ele abordado e o *Es* da segunda tópica. Isso porque reconhece, para além de toda fala intencionada por um eu, que uma outra instância pode e vem tomar a palavra em determinados momentos particularmente profícuos, ainda que de forma disfarçada. “A dimensão do sujeito que fala, do sujeito que fala enquanto enganador, é o que Freud descobre para nós no inconsciente” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 225). Lacan aponta como Freud demonstrou que há algo no homem que fala, tendo a possibilidade de mentir, e que está além de qualquer dado da consciência. Com a psicanálise, Freud estabeleceu um campo dedicado a uma coisa (Lacan, 1955/1998k) que fala de si por si mesma. Essa coisa se anuncia no sujeito como sua verdade mais íntima, e ainda assim, mais desconhecida. Se essa coisa pode se anunciar na primeira pessoa, como em “Eu falo” ou ainda como “Eu quero”, não significa que seja necessário se deter na possível ou mesmo questionável personalidade da coisa, mas é possível abordá-la pela dimensão da fala e o que ela comporta, a saber, a ordem da linguagem.

Tal estrutura do simbólico não é mera abstração, mas é o que se verifica no curso de uma análise – o sujeito que fala ao analista parece percorrer tranquilamente um caminho que beira a mentira e o erro, na medida em que, quando fala, não sabe o que fala, especialmente ao enunciar algo sobre si mesmo. O erro e a mentira podem muito bem serem atribuídos à instância do eu, que, como já visto, é caracterizada pela denegação e pelo desconhecimento crônico da verdade do sujeito, alienado que permanece na imagem alheia – como resumido na frase *o eu é um outro*. Mas por que Lacan insiste que *isso* que Freud encontra no inconsciente pode mentir? Lacan opera uma subversão em seu aforismo, dizendo que o *eu (Je) é um Outro*, ou seja, que isso que se manifesta para além das intenções do eu na fala faz uso dos

significantes com uma intenção própria, diferente daquela do eu. Essa via da verdade surge na análise especialmente pelos lapsos. Os ditos atos falhos são, paradoxalmente, aqueles que trazem em seu bojo algo de verdadeiro, apanhando a mentira de surpresa no momento da equívocação – é um momento em que a coisa emerge, em que *isso* fala.

O equívoco não se torna patente apenas nos atos falhos e nos lapsos da linguagem. Pois, na medida em que o sujeito se utiliza de um simbólico cuja marca é a ambigüidade, está sempre falando muito mais do que pensa expressar, e nisso deixa a verdade esparramar-se apesar de seus cuidados. “A palavra que o sujeito emite vai, sem que ele o saiba, para além dos seus limites de sujeito discorrente – ficando, certo, ao mesmo tempo, no interior dos seus limites do sujeito que fala” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 303). O que o sujeito enuncia denuncia sua posição mais do que pensa expressar conscientemente, ou seja, ultrapassa o seu lugar enunciado, ficando limitado, é claro, por seu lugar de enunciação, que não há meios de ser extrapolado.

Pensar na enunciação enquanto lugar do sujeito demarca que a subjetividade escapa à soma de experiências individuais, ou de um desenvolvimento pessoal, estando submetida a um sistema estruturado de símbolos que recobrem sua experiência e lhe concedem significado. “Dou-lhes uma definição possível da subjetividade, ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 58). E esse sistema de símbolos é o que é posto em jogo numa análise, na medida em que o sujeito se pergunta pelos símbolos que o determinam.

Para avançar na questão do sujeito, Lacan toma o sonho de Freud que inaugura toda a *Interpretação dos Sonhos*: o sonho da injeção de Irma. O espetáculo aterrorizante proporcionado pelo vislumbre da boca aberta de Irma resume o aparecimento da angústia frente ao real no que ele tem de mais derradeiro, ou seja, sem mediação, frente ao qual todas as palavras e categorias se atravancam e perdem sentido. O efeito de tal objeto assim angustiante é, não a regressão do eu, na medida em que não é possível traçar um desenvolvimento linear dele, mas uma decomposição das imagens identificatórias que o compõem, tal como a identificação narcísica de Freud com as mulheres que ali aparecem condensadas em Irma, bem como sua identificação com o plenário do saber encarnado em seus colegas médicos. Em seguida, ocorre a emergência da fórmula da trimetilamina ao fim do sonho, como que evocada do nada. O que ela revela de tão importante? Para Lacan, a chave de todo o sonho, bem como de todos os sonhos e formações do inconsciente: a função da palavra e da fala. Disso decorre que o inconsciente no sonho não se confunde, de forma alguma, com o eu do sonhador e todos os seus correlatos identificatórios, anteriormente

decompostos em múltiplas imagens. É o que Lacan chama de propriamente inconsciente no sonho – “aquilo que está fora de todos os sujeitos” – para além de qualquer referência pré-consciente.

Quando o eu de Freud se decompõe em suas várias imagens formadoras, ele perde sua voz para a comunidade de imagens narcísicas – elas se multiplicam, se decompõem; em seguida, para-além da comunidade imaginária, é uma outra voz que vem se apropriar do discurso do sonho. Tanto o é que Lacan designa a fórmula da trimetilamina com *AZ* – azoto, maneira como Lavoisier se referia ao nitrogênio, e que significa, do grego, inerte, sem vida. Lacan continua com o trocadilho – poder-se-ia substituir o *AZ* por *N* (símbolo corrente para o elemento químico nitrogênio) sem prejuízos, desde que fosse lido como *Nemo*, latim para *ninguém*. Resumindo, nas palavras do próprio Lacan: “o que está em jogo na função do sonho se acha para além do *ego*, aquilo que no sujeito é do sujeito e não é do sujeito, isto é, o inconsciente” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 203).

Qual seria, então, a chave do sonho? O fato de que naquele ponto mais central e enigmático do sujeito, o que surge não é um ponto que se refere unicamente a ele, mas que, pelo contrário, é uma referência a essa ordem simbólica, ao Outro enquanto puro domínio do símbolo, operando sem nenhuma referência a subjetividade do eu. Em suma, alguma coisa, *isso*, que fala por conta própria, à revelia de qualquer intencionalidade consciente. O sujeito é associado por Lacan, neste primeiro momento, a um signo, o que significa que ele está no campo do Outro – ainda que, por conta do desejo, o sujeito não possa ser completamente subsumido no Outro.

Por isso, uma análise só pode se processar pelo fato de o sujeito falar. E se ele fala, deve-se tomar a palavra em todas suas conseqüências, sem utilizá-la como mera desculpa para vasculhar algo que estaria, supostamente, para além dela. Isso se dá porque a própria experiência do sujeito, enquanto sendo uma história, está atravessada de ponta a ponta pelo simbólico. Isso significa que mesmo as imagens fundantes de seu eu e de seus objetos só adquirem pleno valor quando lhes são dadas o valor de signo, inseridas numa teia com outros signos. Seria um erro crer que a relação poderia se passar diretamente entre o eu e seus objetos libidinais – se um objeto se mostra premente é porque ele se dá a partir da relação do sujeito com um outro. Pelo fato de poder nomear esse objeto – o que de antemão pressupõe um pacto mínimo de reconhecimento com outro sujeito –, ele pode vir a se estabelecer como um objeto a ser evocado pelo sujeito. “A nomenclatura é evocação da presença e conservação da presença na ausência” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 321).

As imagens que conformam a dimensão imaginária do sujeito estão introduzidas, desde cedo, dentro de uma ordem simbólica. Isso porque o sujeito é introduzido nessa ordem nos momentos mais primevos, e poder-se-ia dizer, antes mesmo de vir a existir como tal. De qualquer forma, no decorrer da existência concreta deste sujeito, pode-se supor que o simbólico o capture já nesse momento indiferenciado que configura sua relação original com a mãe, que Lacan marca como sendo uma espécie de resíduo do real. Tão logo exista, no ser humano, essa escansão entre o vagido e seu cessar, entre a presença e a ausência, a ordem simbólica passa a operar com sua inércia própria, antes mesmo que o sujeito possa constituir um eu que possa predicar a si mesmo.

“O simbólico dá uma forma na qual se insere o sujeito no nível de seu ser. É a partir do significante que o sujeito se reconhece como sendo isto ou aquilo. A cadeia dos significantes tem um valor explicativo fundamental, e a própria noção de causalidade não é outra coisa” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 205). Contudo, a cadeia simbólica não dá conta de tudo que se passa com esse ser. Um desses pontos fulcrais, no qual a estrutura falha, é a própria questão da criação, ou seja, que um ser possa gerar outro ser. Em conjunção com a procriação, tal como ela se coloca para os humanos, seres sexuados, está a necessidade da morte do indivíduo para a continuidade da espécie. A neurose reproduz essas questões no âmbito em que elas falham, na própria ordem significante.

Há, com efeito, algo de radicalmente inassimilável ao significante. É, simplesmente, a existência singular do sujeito. Por que será que ele está ali? De onde ele sai? Que está fazendo ali? Por que vai desaparecer? O significante é incapaz de dar-lhe a resposta, pela simples razão de que ele o coloca justamente além da morte. O significante o considera já como morte, ele o imortaliza por essência (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 205).

Qual significante surge, na questão do sujeito, como derradeiro? O significante fálico, que marca a diferenciação no binômio homem-mulher. Mas há um ponto que aí se vela: o significante, por sua estrutura fundamental marcada pela diferença entre presença e ausência, coloca o falante nas proximidades de algo que de outro modo lhe seria inapreensível: sua morte, pontuada também a partir do significante fálico por sua “face reversa”, a castração. De qualquer forma, a experiência analítica bem evidencia as dificuldades enfrentadas pelo sujeito enfrenta para se identificar com um ou outro significante do sexo, de tal maneira que se pode questionar se tal problema seria possível de ser apreendido fora da ordem significante. Esse ponto fulcral no qual o significante falha insiste no sujeito como uma questão, *sua* questão fundamental. “Da mesma forma que Aristóteles formulava que não convém dizer *o homem pensa*, nem *a alma pensa*, e sim *o homem pensa*

com a sua alma, diremos que o nevrosado põe sua questão neurótica, sua questão secreta e amordaçada, com o seu eu” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 199).

Em outras palavras, a questão fundamental do sujeito dá-se do encontro dos aspectos mais castrantes de seu corpo – a diferença sexual e sua limitação temporal – com a apreensão deste mesmo corpo pela ordem significante: e é neste ponto mesmo de castração que a captura simbólica falha, impossibilitando a total alienação do sujeito. Isso que resta do sujeito em sua estruturação simbólica, sua questão fundamental impossível de ser respondida e objetivada, é colocado em cena pelo eu enquanto um sintoma.

Isso não significa que o eu seja o ponto de reunião do sujeito. Pois se o Outro é uma “personalidade que fala no inconsciente” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 274), essa fala interpela e atropela as determinações imaginárias do eu. O sujeito é caracterizado, em suma, como uma mensagem que insiste em ser expressa, a despeito das resistências que o eu pode oferecer.

O homem é efetivamente possuído pelo discurso da lei, e é com esse discurso que ele se castiga, em nome dessa dívida simbólica que ele não cessa de pagar sempre mais em sua neurose. [...] A psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 276).

Esse ponto no qual a linguagem arrima o homem é o próprio sujeito, enquanto um *isso*, essa *coisa* que resiste a ser veiculada na ordem da fala, mas que emerge espontaneamente interrompendo o bom andamento das asserções do eu, falando uma linguagem própria para expressar aquilo que é o mais íntimo do homem, e que ele não consegue reconhecer como seu.

4.3 O esquema L

Para abordar esse aprisionamento na linguagem, tal como o entende neste momento inicial de seu ensino, Lacan introduz seu “esquema Z”, posteriormente denominado de esquema L. Quando o explica pela primeira vez, no segundo seminário, ele faz questão de denotar que não se trata de um esquema propriamente dito, abarcativo, mas uma forma de assentar as idéias. Em especial, acerca daquilo que ele reconhece como sendo a comunicação intersubjetiva – intersubjetividade esta que não se confunde, contudo, com a noção de uma compreensão empática, tal como aparece em determinadas teorias fenomenológicas.

É interessante notar que Lacan parte de um esquema eminentemente imaginário, tanto em seu fundamento quanto em sua demonstração, do Seminário 1 – o esquema do buquê invertido – para outro que poderíamos denominar algébrico, na medida em que não recorre

contrário, é o sujeito em sua abertura, em sua hiância fundamental que o precipita em direção ao mundo. A apreensão que o sujeito tem de si, contudo, não se dá neste ponto, mas mais adiante no grafo, em *a*. O sujeito só consegue se apreender enquanto imagem refletida de si, ou seja, enquanto eu. Não há meios de se escapar dessa forma de percepção. Pelo fato de o eu se estruturar a partir da imagem especular, ou seja, da imagem do outro, e essa mesma imagem dar a medida de seus objetos, Lacan coloca o outro da relação narcísica em *a'*, ainda mais próximo do sujeito – pois é por intermédio do outro que o sujeito pode se reconhecer como um eu. Tem-se, então, entre *a'* e *a*, o plano imaginário, do narcisismo. Há um outro plano que o atravessa e lhe confere consistência: é o muro da linguagem. É essa linguagem que dá, tanto ao eu quanto ao outro, sua consistência de objetos, situando-os dentro um sistema mais geral que é a ordem simbólica.

A letra A denota o Outro absoluto, “pólo real da relação subjetiva”, e é vinculado por Lacan à pulsão de morte³⁹ – nesse momento compreendido como a inércia própria ao simbólico. Lacan denomina-o de pólo real porque ele é, para o sujeito, uma incógnita, na medida em que, diferente do outro imaginário, semelhante, esse Outro pode mentir pelo uso que faz do significante. Para que o sujeito possa vir a ser, a se realizar no simbólico, é preciso fazer o circuito passar de A a S. Tal determinação do sujeito pelo Outro é a marca *princeps* da subjetividade – o inconsciente enquanto discurso do Outro. Mas o que se transmite do Outro ao sujeito? Uma mensagem na qual o real é, a todo tempo, refeito. A simbolização do real é a operação efetuada pela ordem simbólica, e nisso pouco intervêm os sujeitos, apenas retransmitindo a mensagem. Esse vértice direcionado de A a S marca a determinação do sujeito enquanto símbolo, ou seja, a abertura própria que caracteriza o *isso* é capturada, reduzida, a um símbolo. É pelo endereçamento de inúmeras falas, de seus pais e de toda comunidade na qual se encontra, que o sujeito é enredado pelo símbolo, constituindo-o também enquanto ser. As leis simbólicas também intervêm na relação entre seres humanos, no sentido não só da produção de novos símbolos, mas inclusive de novos seres.

“Eu digo que o sujeito *se fala com* o seu eu” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 23) – eis aí um resumo do esquema L. No neurótico, isso é possível na medida em que a identificação do sujeito com seu eu, por mais massiva que seja, ainda detém fissuras que permitem pôr o eu em questão, ou melhor, permitem ao sujeito pôr sua questão apesar do eu. No psicótico, a

³⁹ É interessante notar que mesmo em seu segundo seminário, Lacan tende a usar o vocábulo *instinto* como tradução do *Trieb* freudiano, quanto relacionado à pulsão de morte. Entretanto, quando usado de forma mais genérica, é mais comum o uso do neologismo *pulsão*. Haveria uma intencionalidade específica de Lacan em manter o termo *instinto* ao invés da *pulsão* para falar sobre a pulsão de morte?

identificação ao eixo imaginário não deixa espaço para questionamentos. Assim, em vez de o sujeito falar com o seu eu, o sujeito fala *ao* seu eu, e isso surge, na experiência psicótica, como a voz de um outro – alucinado.

4.3.1 Moi e o outro

Com a passagem das preocupações da constituição do eu para a questão do sujeito e do simbólico, a instância do eu é tornada bífida por Lacan. Ele joga com o duplo uso deste pronome na língua francesa: o *Je*, que só pode exercer o lugar do sujeito numa proposição, e o *moi*, que pode fazer a vez de objeto. A esses dois pronomes Lacan articula, respectivamente, o sujeito do inconsciente e o eu imaginário. Tratemos primeiramente deste último.

O conceito de *moi* não é outra coisa senão a retomada das questões já referidas no estádio do espelho e seus desenvolvimentos posteriores. Porém, neste momento, a questão do eu ganha uma nova definição por sua relação fundamentalmente opositiva ao registro do simbólico, que demarca no sujeito sua posição e sua verdade para além das imagens que o alienam. O fato de Lacan nomear duas instâncias, que ele insiste repetidamente não se confundirem de forma alguma, com o mesmo pronome aponta para a natureza ao mesmo tempo próxima destas instâncias, e sua condição inexorável de divisão. Marca essa que define o sujeito lacaniano: mais do que uma instância própria, é a barra que o define, tal como o signo saussuriano, numa esquizofrenia impossível de ser desfeita.

A relação imaginária caracteriza-se por uma relação entre iguais – Lacan joga com a homofonia, no francês, entre *égaux* (iguais) e *ego*: “egoais”, forçando o português –, demarcando uma estrutura típica do sujeito, o eu. Pois o eu, como articula toda teoria do estádio do espelho, se constitui a partir da identificação com a imagem especular, que é, no fim das contas, um outro. Identificação que é tão mais almejada quanto mais o sujeito se vê às voltas com sua derrelição e seu mal-estar, evidenciado por sua imaturação orgânica. A imagem unitária de si só toma seu sentido verdadeiro em contraposição à situação de desgarramento e despedaçamento vivenciado nos primeiros momentos de vida. Além disso, essa imagem só pode vir do exterior: é a partir de fora que o homem se captura, e por isso, na situação imaginária, o eu compete agressivamente com o objeto. Nesse sentido, o eu é, desde sempre, uma defesa. Inicialmente, defesa contra esse nada que é o sujeito; posteriormente, como a série de defesas tão amplamente elencadas por Anna Freud, demonstrando que, afinal, a principal função do eu é o desconhecimento de sua determinação no recalque das pulsões que não fizeram parte de sua miragem de síntese integrativa. “Aí está inscrita toda a história

de oposições sucessivas que o sujeito manifestou à integração [... de] suas pulsões mais profundas e as mais desconhecidas” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 67). Porém, o eu não se confunde com o sujeito: o sujeito está além do eu, na medida em que o eu é a paliçada erguida em defesa.

A formação do objeto e do eu são contemporâneas e correlatas. É na medida em que o eu surge – esse eu especular da identificação narcísica, o *Ideal-Ich* – que o objeto também pode vir a ser, na medida em que, havendo um eu, pode o sujeito estabelecer, finalmente, um não-eu, a diferença, no objeto. Na medida que tanto a constituição do eu quanto do objeto são determinados pela alteridade, existe um mal-estar fundamental do homem: ele nunca poderá se conciliar com seu mundo da mesma maneira que um animal; seus objetos de desejo sempre trarão uma marca familiar, e, ao mesmo tempo, um estranhamento por nunca serem aquilo que procura, nunca serem propriamente seus.

Isso, é claro, em termos da referência imaginária do próprio sujeito. Mas, e o *eu* simbólico, esse que advém nos enunciados do sujeito? Pertencendo ao domínio da linguagem, esse eu só pode surgir, para o sujeito, em referência ao outro falante (Outro), o qual lhe dirige, antes de mais nada, apelos e ordens, instaurando nessas imagens fundantes a diferença simbólica, alçando-as a ordem do símbolo. Esse é o significado da flecha que parte de A e cruza o eixo a'-a: a simbolização do imaginário. É aí que Lacan coloca a diferenciação entre o *moi* e *Je*. Pois o inconsciente caracteriza-se como completamente despido desses predicados comumente atribuídos ao eu, tal como ele é capturado pela consciência (o *moi*). Mesmo assim, a análise demonstra que há algo na ordem do inconsciente, completamente diverso do eu especular, que vem se expressar como *eu* propriamente dito, expressando-se na primeira pessoa, como *Je*. Se, compelido pela tradição na qual se insere, a partir da equivalência entre o eu e a consciência, Freud é cada vez mais levado a ressituar a consciência em outro lugar, até chegar ao ponto de desunir o eu e situá-lo como eminentemente inconsciente – o eu enquanto *Je*, bem entendido. “O [*eu*] é distinto do eu, [...] o sujeito não se confunde com o indivíduo” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 15-16).

O aforismo de Rimbaud toma assim um outro sentido – ainda que mantendo o fato de que o eu se constitui a partir do outro, ou o *Je* a partir do Outro. *O eu é um outro* vem significar, afinal, esse fato mesmo de que o sujeito não pode ser igualado ao indivíduo, que o sujeito é um outro, do ponto de vista do eu da consciência, do *moi*. O que não é completamente novidade, se levamos em conta que Freud (1915/2004), e a maneira como Lacan o retoma, já explicita que o *Ich* se constitui através da incorporação daqueles aspectos que lhes são prazerosos, e da rejeição, como estranho, daquilo que lhe é desprazeroso. O outro

surge, desde o início, como o que é rejeitado como estranho pelo eu, e não como o outro da realidade, afinal inacessível.

Esse outro do eu, o sujeito, em quem se encontra a verdade da determinação simbólica, está inacessível ao eu por sua paixão imaginária, eixo a'-a do esquema L que promove uma espécie de curto-circuito no eixo simbólico.

Essa paixão introduz em toda relação com essa imagem, constantemente representada por meu semelhante, uma significação que me interessa tanto, isto é, que me faz ficar numa tal dependência dessa imagem, que acaba por ligar ao desejo do outro todos os objetos de meus desejos, mais estreitamente do que ao desejo que eles suscitam em mim (Lacan, 1955/1998k, p. 428).

Essa relação dual, ainda que capturante do sujeito e constitutiva de seus objetos imaginários, não se processa de maneira harmoniosa, como se o eu se encaixasse perfeitamente ao outro. Pelo contrário, a precipitação da identificação instaura uma tensão agressiva na relação do eu com o outro, tanto mais quanto essa identificação se intensifique. A noção do estádio do espelho evidencia a natureza agressiva que marca a relação narcísica, e, portanto, o próprio eu. “O eu é esse mestre que o sujeito encontra num outro, e que se instaura em sua função de domínio no cerne de si mesmo” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 110). Isso coloca o eu em uma relação agressiva com o outro sempre que este pode vir a tomar seu lugar de domínio, pois esse eu é um senhor estranho em suas terras – ele vem de fora, e se impõe sobre as moções pulsionais do sujeito. Se o registro do imaginário fosse o único a formar o homem, sua relação com o outro cairia invariavelmente no choque e na destruição.

Para que o homem consiga sair de sua alienação imaginária – que promulga *ou tu ou eu*, ou seja, que o eu não pode ser em se o outro é, e vice-versa – é necessária a intromissão da ordem simbólica, que com sua lei transforma os sujeitos em questão e regula suas ações.

No plano imaginário, os objetos nunca se apresentam ao homem a não ser em relações esvaescentes. Ele reconhece aí sua unidade, mas unicamente de fora. E na medida em que ele reconhece sua unidade num objeto, ele se sente desarvorado em relação a este último. [...] Além do que, se o objeto nunca é apreensível senão como miragem, miragem de uma unidade que nunca pode ser reapreendida no plano imaginário, toda relação objetual só pode ficar como que paralisada por uma incerteza fundamental (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 214-215).

É pela via do simbólico e da nomeação que o mundo pode tomar consistência, e mesmo o próprio sujeito, sempre à beira de sua desaparecimento quando alienado no campo imaginário. O nome, contudo, não demarca uma determinada região espacial que conformaria o objeto, mas determina uma duração no tempo. É essa duração no tempo que permite ao objeto adquirir uma permanência maior que um simples fulgor, e que o insere num sistema de trocas simbólicas: é pelo nome que dois sujeitos podem concordar em reconhecer um mesmo objeto.

Lacan exemplifica com uma máquina, um autômato, que só poderia vir a funcionar perfeitamente a partir da percepção do estágio de pleno funcionamento em outra sua semelhante. Tendo por modelo o outro autômato, seu funcionamento operará na dependência da imagem que tem dele. Para poder renovar a carga de sua bateria, tal autômato verá que seu semelhante se conecta a um cabo. Agindo como ele, fará o mesmo; contudo, isso levará a um conflito insolúvel, pois ambas máquinas tentarão realizar seu “desejo” ao mesmo tempo, concorrendo entre si. Para que tal concorrência não acabe por danificar os autômatos, Lacan sugere a necessidade da intervenção de uma voz – não necessariamente humana, um simples comando sonoro – que demarque para cada um dos robôs uma ordem de realimentação da bateria.

Passando essa analogia para o plano humano, fica demonstrado como se funda uma incompatibilidade, no nível do desejo, da relação entre o eu e o outro, na medida em que, se o desejo é um só, ou o eu ou o outro o realiza. Partindo da fascinação – que promove essa união entre o eu e a imagem do outro –, ultrapassar a rivalidade originária da comunhão do desejo só se torna possível pelo reconhecimento, que exige a introdução da fala, ou seja, de um terceiro termo. Esse terceiro termo é o universo simbólico, que possibilita a troca entre os pares, e uma saída parcial para a agressividade no reconhecimento do desejo. Este simbólico, afirma Lacan, é o que a psicanálise descobre como pronunciando *eu (Je)*.

4.3.2 Je e o Outro

Pois bem, o inconsciente é esse sujeito desconhecido pelo eu, que constitui, paradoxalmente, o *Kern unseres Wesen*, ou seja, o núcleo de nosso ser. Esse núcleo que constitui o *Je*, o sujeito do inconsciente, não coincide de forma alguma com o *moi*, com o eu imaginário. E essa não coincidência não deve ser reduzida à idéia de que o *moi* é uma expressão errônea ou incompleta desse *Je* fundamental. Na experiência do sujeito, justamente, o *moi* é um objeto que preenche a função imaginária.

Não é possível, portanto, estabelecer qualquer tipo de relação, no sentido de equivalência, entre o eu, função imaginária, o *moi*, e o sujeito do inconsciente, que se anuncia como *Je*, avatar da função simbólica. A tentação de estabelecer um elo entre as duas instâncias leva a antinomias teóricas e conseqüências práticas gravíssimas. Não é possível determinar um como a sombra do outro, independente de qual se eleja como autêntico. Ainda assim, ao se averiguar como se estabelece, na metapsicologia freudiana, a diferenciação entre sistemas Cs e Ics, percebe-se que ambos registros servem-se dos mesmo princípios, como por

exemplo, e mais fundamentalmente, o princípio de prazer. Contudo, não é possível fazer equivaler o que se passa num registro com o que se passa em outro, como se o prazer no Ics se fizesse sentir obrigatoriamente como desprazer no Cs, e vice-versa. Como exemplo da especificidade de um dos registros, Freud nota que o que se passa no registro do inconsciente vem marcada por uma *insistência* singular – e Lacan usa insistência para traduzir o *Wiederholungszwang* – que se encontra para além do princípio de prazer. Essa cisão fundamental não implica que não há conjunções entre ambas instâncias – o esquema L demonstra justamente como ocorre o imbricamento de uma com outra.

Para caracterizar a fala que advém desse sujeito, Lacan começa a introduzir a noção de um outro que está para além da relação intersubjetiva – um outro absoluto, o Outro. Esse Outro impacta especialmente a relação imaginária, na medida em que ele introduz a verdadeira dessemelhança, a verdadeira alteridade, que não pode ser capturada na complementaridade especular, como o outro do imaginário. Interessante notar que Lacan introduz esse Outro absoluto, no Seminário 2, logo em seguida a um comentário sobre o umbigo do sonho, entendido como um real que se dá sem qualquer mediação, seja imaginária ou simbólica. De qualquer forma, no momento em que o Outro absoluto se faz necessário para a teoria, pareceria, a primeira vista, uma saída do campo discursivo para uma dimensão inacessível pela via do simbólico ou do imaginário; pelo contrário, o que Lacan faz notar neste Outro é, propriamente, o simbólico em sua face mais radical.

Mas, se a relação simbólica parece se passar como aquilo que estabelece um pacto entre o eu e seu semelhante, o outro, como admitir a inércia do simbólico para além de qualquer referência subjetiva – ou seja, como admitir a existência de um Outro absoluto? A existência deste Outro – verdadeira alteridade – é o motivo de Lacan invocar uma referência ao real, no umbigo do sonho. “Em suma, poder-se-ia dizer que tais experiências privilegiadas [de encontro com o real, p.e., no umbigo do sonho] e, ao que parece, no sonho especialmente, são caracterizadas pela relação que aí se estabelece com um outro absoluto, quero dizer, com um outro para além de toda intersubjetividade” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 223).

A identificação do eu com os objetos do mundo, ou seja, o seu reconhecimento em algum lugar do campo perceptivo, mantém a experiência perceptiva em seu nível cotidiano, comum. Dessa forma, é uma tensão entre o eu e o percebido que determina o senso de realidade; em outras palavras, se o eixo a'-a do esquema L mantém certa consistência, a realidade mostra-se estável. Quando o imaginário se despedaça, perde sua consistência, e a referência no mundo se desfaz, o sujeito se vê acossado pelo puro percebido, que Lacan denomina de *quod*, de um *isso*, propriamente. Em outras palavras, algo de real. Mas essa

experiência se mostra não como um real puro (seja lá o que isso for), pois ele aparece estruturado de alguma forma pela ordem simbólica – porém, num lugar em que o registro do sentido perde suas características, e resta apenas a palavra em sua bruta realidade, como a fórmula da trimetilamina demonstra no sonho de Freud. E é essa experiência do *quod* derradeiro, neste limite entre a palavra e o inominável, que Lacan localiza o sujeito inconsciente.

Lacan toma, portanto, o conceito freudiano de umbigo do sonho para pontuar o ponto no qual surge a relação entre o sujeito e o simbólico. Esse ponto é comparável ao umbigo do sonho porque se trata aí de algo que é impossível de se apreender, mas que pode ser verificado na incidência do simbólico sobre o sujeito, tal como é verificada na experiência analítica. Esse ponto de recobrimento entre o simbólico e o sujeito, essa palavra derradeira que marca este contato é o que Lacan denomina *ser*. Ser cuja característica fundamental é, paradoxalmente, a hiância, a incompletude. O fato mesmo de ser o sujeito, e não o eu, que deseja os objetos põe em evidência que esse sujeito não vem simplesmente marcado pela hiância, senão que ele próprio é essa hiância, ou seja, nada além de uma pura falta. E este mesmo fato, esse evanescimento do sujeito no desejar, faz com que o objeto sempre lhe escape em deslocamento infundáveis – ou seja, o objeto nunca coincide com sujeito, razão porque toda satisfação é parcial, e o desejo pode permanecer circulando em seu circuito.

Assim, quando o eixo da relação imaginária ($a'-a$) é abalroado por uma experiência que bem poderia receber o termo técnico de trauma, fazendo com que o precipitado de identificações do eu se diluam uma a uma, fica evidente, neste *quod* que sobra, o eixo concorrente, simbólico, de A-S: o A tomado como este Outro enigmático que se impõe como um significante que aliena o sujeito, este que nada mais é que uma pura falta-em-ser.

Lacan introduz o jogo de par ou ímpar para pensar esse *quod*. Quando, no jogo, se questiona *o que é*, a pergunta se faz frente a um símbolo, pois se dirige a um número cuja cardinalidade se desconhece. E a cada iteração do jogo, constitui-se uma história, na medida em que a mesma pergunta é reiterada frente a diferentes situações, constituindo diferentes seqüências de acertos e erros. Da mesma forma, “para que exista um sujeito que interroga basta que exista o *quod*, sobre o qual incide a interrogação. [...] O essencial é o *quod* simbólico. [...] É colocar a questão das relações da significação com o homem vivo” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 235). Do que se deriva que o sujeito, este do qual Lacan fala e que está além do eu, se coloca como um ponto de interrogação acerca de algo, de um absoluto simbólico que incide em sua história. História tal qual Lacan associa ao sujeito inconsciente, naquilo em que ele rememora. Pois, tal como se demonstra na clínica, a memória em si, o que

ficou registrado, pouco importa a não ser pelos seus efeitos de rememoração, ou seja, pela prontidão com que o que ficou registrado pode intervir. E essa função de rememoração, na medida em que coloca o registro da memória em ordem retroativa, faz com que toda história se modifique a partir de sua reestruturação *a posteriori*.

Esse absoluto simbólico, como Lacan repete em inúmeros lugares, *é* e ao mesmo tempo *não é* do sujeito. Isso porque não se pode atribuir ao homem a intencionalidade dos símbolos; pelo contrário, a experiência da psicanálise e os estudos etnológicos demonstram que a ordem dos símbolos parece andar sob uma marcha própria, é dotada de uma inércia para além da intencionalidade e da subjetividade de um indivíduo particular.

“O símbolo surge no real a partir de uma aposta” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 242). Lacan traz à tona a noção de causa, enquanto comportando uma relação entre o real e a cadeia simbólica, como baseada numa aposta primitiva, que se resume, enfim, entre o ser e o não-ser, a presença e a ausência. Esse pareamento mínimo é a marca originária de todo símbolo, que se constituem a partir daí. “Logo que o próprio sujeito chega ao ser, ele o deve a um certo não-ser sobre o qual ele ergue seu ser. E se ele não é, se ele não é algo, é que ele testemunha, evidentemente de alguma ausência, mas ele permanecerá sempre devedor desta ausência” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 242).

Neste momento do ensino de Lacan, no qual ele confere ao simbólico uma totalidade e uma completa independência do sujeito, seria um engodo pensar que essa aposta é feita por um sujeito – a ordem simbólica operaria seu jogo probabilístico com o real a partir de sua própria estrutura. O sujeito, nesse jogo originário, só pode se erigir frente à questão, anteriormente enunciada como do *quod*, do *que é isso*. E essa questão só pode ser composta pela estrutura, na medida em que ela já se dá mobilizando símbolos. O que isso significa? Primeiramente, que o funcionamento do simbólico ocorre sem nenhuma ação específica de homens particulares, e esse funcionamento faz organizar o que Lacan denomina de sujeito. A relação que existe é inversa: é o simbólico que dita ao sujeito seu lugar na cadeia e lhe determina as leis pelas quais pode operar.

O sujeito radical, define Lacan, não se diferencia do símbolo em estado puro, em suas relações com os outros símbolos no universo no qual está inserido. Se a linguagem é um sinal pelo qual o emissor informa o receptor de algo, é possível conceber que o signo possa representar, nesse “algo” que informa ao receptor, o próprio sujeito. Quando um vivente, um ser vivo, toca nesse símbolo, já está de imediato preso em sua cadeia. E as circunvoluções desse símbolo primordial determinam a cada vez a posição do vivo capturado em sua cadeia, dando-lhe um lugar de sujeito. Esse símbolo é, em outras palavras, o que forma o

inconsciente. Por essa razão Lacan estabelece o vetor em seu esquema partindo de A, Outro absoluto e enigmático cujo discurso – puro significante – se endereça para S, lá do outro lado do esquema. Donde se denota o caráter ambíguo de S: ele é, ao mesmo tempo, esta hiância aberta para o mundo devido a sua incompletude, uma falta-em-ser; e um significante primordial advindo desse Outro campo. Tal articulação, possivelmente paradoxal, será melhor abordada a seguir, quando se tratar da questão do desejo e sua articulação com a ordem do símbolo.

Caracterizando a ordem simbólica, Lacan aponta a função que Freud isolou no conceito de *Wiederholungszwang*, compulsão à repetição, ou insistência à repetição. Pois, o que Lacan lê, neste momento, como a insistência que caracteriza a pulsão ao se repetir – situando-se, portanto, além do princípio de prazer – é uma frase fundamental que persiste na trama simbólica do sujeito: essa mensagem que advém do Outro e insiste em fazer sua passagem pelo sujeito, que se contrapõe a ela com seu eixo egóico, imaginário, resistencial.

Contudo, não é possível pensar o *moi* completamente dissociado da dimensão simbólica. “Há entre o sujeito-indivíduo e o sujeito descentrado, o sujeito para além do sujeito, o sujeito do inconsciente, uma espécie de relação de espelhamento” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 264). Ainda que imaginário, o eu também está inserido no discurso inconsciente, preso na cadeia simbólica, tornando-se um elo essencial para a inserção da realidade simbólica na realidade do sujeito. Uma vez que o eu se constitui em relação à hiância primeva do homem, seu desamparo primordial, é também o símbolo que mais o aproxima da morte. O eu é, assim, o ponto de encontro da cadeia simbólica que determina o sujeito e sua realidade despedaçada, experiência que dá a medida da morte para a ordem humana.

A relação imaginária no homem se acha desviada na medida em que é nela que se produz a hiância por onde a morte se presentifica. O mundo do símbolo, cujo próprio fundamento é o fenômeno da insistência repetitiva, é alienante para o sujeito, ou melhor, ele é causa do sujeito realizar-se sempre alhures e de sua verdade lhe estar sempre velada em alguma parte. O eu está na interseção de um e de outro (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 264).

É por isso, também, que Lacan orienta um vetor saindo de A em direção a a – por mais imaginária que seja sua constituição, o *moi* do sujeito também deve jogar na ordem diferencial dos símbolos.

Contudo, se *a* está diretamente nas imediações de A, ele não está diretamente ligado a S. No esquema lacaniano, S está separado de a por a', pois é sempre em relação ao outro que o sujeito pode se apreender enquanto imagem. Ainda assim, há uma estreita ligação entre S e a. O sujeito-símbolo, no esquema, só ocorre por sua encarnação num ser vivo. Essa

encarnação num vivente promove neste uma divisão entre a dimensão imaginária, que é o narcisismo por excelência, e a ordem simbólica, que outorga ao vivente uma posição particular na rede de símbolos. É pelo fato do circuito não poder passar livremente entre A e S, justamente por existir o eixo imaginário, que há sintomas e um recalco. O eixo imaginário entrecorta o fluxo da mensagem simbólica, e isso é o que conforma a resistência.

Retomando: há o *A*, o grande Outro, verdadeira alteridade sobre a qual está centrada a função da fala; e há o *a*, que não é exatamente o pequeno outro, senão o próprio eu, enquanto função imaginária e em relação narcísica com os outros semelhantes. O Outro, com maiúscula, é o Outro absoluto ao qual o sujeito se dirige, para além da imagem do semelhante imaginário, quando articula sua mensagem. “O Outro é portanto o lugar onde se constitui o eu que fala com aquele que ouve” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 308, grifo do autor). Esse Outro absoluto se dá, para o sujeito, como fundamento necessário de sua mensagem, na medida em que, ao se dirigir a ele, nada pode dizer a respeito dele: é absoluto justamente por ser um enigma.

“Onde, no significante, está a pessoa? Como um discurso se sustenta de pé? Até que ponto um discurso que parece pessoal pode, somente no plano do significante, portar muitos traços de impersonalização para que o sujeito não o reconheça como seu?” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 304). Lacan faz questão de marcar que, apesar de falar da intersubjetividade quando aborda a relação do sujeito com o grande Outro, essa intersubjetividade não se confunde com a comumente compreendida pela fenomenologia. Primeiramente, porque o Outro não pode ser tomado como um ser, um *tu* ao qual o *eu* se relaciona num nível de igualdade – tal tipo de relação não é propriamente intersubjetiva, mas *inter-egoais*. O Outro é, em verdade, um lugar, é o lugar no qual se constitui a fala. A palavra falada estabelece uma relação entre dois falantes – é dessa maneira formal que eles podem advir – mas de maneira assimétrica, não-recíproca. Nessa fala fundadora da relação entre os sujeitos, o eu nunca está, propriamente, no lugar em que ele é representado na fala por um significante específico. O significante que faz referência ao próprio falante, o *shifter*, não dá conta da posição do sujeito, apenas o coloca no plano diacrônico da fala. O eu encontra-se como uma presença implícita que sustenta do discurso – tudo que é falado tem um *eu* que o enuncia, donde deriva o fato de que o inconsciente, na medida em que fala, detém um eu que Lacan denomina *Je*.

A questão fundamental do sujeito, que ele se coloca enquanto eu – *Je* – é acerca do seu ser. Tal questão parece sempre vir enunciada a partir de fora, colocando-se do exterior em direção ao próprio sujeito. Essa questão, ainda que não seja articulada sempre de forma interrogativa, surge quando o sujeito se vê confrontado com algo que Lacan denomina sua

missão. Do que se trata? Justamente, quando o sujeito recebe a mensagem definidora do Outro, “tu és isto”. Esta palavra coloca o sujeito em outra posição no simbólico, ou seja, o transforma. A questão vem da expectativa do sujeito em corresponder ou não à sina que lhe é atada. O sujeito, enfim, questão para si mesmo, não tem outra opção senão vir a ser ali onde o Outro o coloca, e isso só pode se dar mediante um enunciado, ou seja, pelo uso da linguagem.

Assim, a determinação que o sujeito, *Je*, recebe do Outro passa antes de mais nada pelas variações do significante, respondendo a sua pergunta fundamental de “quem sou eu”. Essas inflexões do significante é que alfinetam o sujeito no discurso, dando aí o seu lugar. Essas inflexões, contudo, não são de saída definidas, na medida em que, mesmo sendo o significante, no fim das contas, o elemento fundamental de determinação, essa determinação se passa entre o significante e as significações a ele dadas pelo sujeito a partir de sua bagagem. “É a mensagem do Outro recebida por nós que nos funda” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 318). Na psicose, tal fato fica evidente: a falta deste significante fundamental, esse significante que funciona como ponto de convergência de toda significação possível, falta de alguma forma, e essa falta se faz sentir quando o sujeito é chamado, de fora, a responder a partir da posição implicada por este significante. Sem poder responder, justamente porque ele nunca foi assumido, a cadeia significante se decompõe num desvario, e a reconstrução do delírio serve para reorganizar os significantes em torno deste buraco no simbólico.

A fala, ao contrário do que propõe a teoria matemática da comunicação, não pode ser simplesmente tomada como dois centros trocando sinais entre si. A relação entre sujeito e sujeito é intimamente ordenada pelo significante. “Em todas as questões essenciais, o sujeito se acha sempre em postura, intimado a justificar-se como *eu*” (Lacan, 1955-1956/1985c, p. 324). E o sujeito, ao se referir ao Outro absoluto, por mais que tente determiná-lo por sua invocação, nunca consegue alcançá-lo propriamente, permanecendo o Outro inapreensível pelo discurso do sujeito. A única coisa que o sujeito consegue obter do Outro, em termos materiais, são os significantes.

Os significantes detêm em si essa capacidade de enganchar toda uma série de significações. Esses significantes, além do mais, detêm uma inércia própria, independente do sujeito. O sujeito, se não se dá conta desse movimento automático do significante, é por que o mantém elidido por detrás da manutenção, na superfície, de uma série de significações que lhe são interessantes. Porém, basta que essas significações se desfaçam um pouco para que o significante mais uma vez mostre seu caráter autônomo – o que se traduz no alarido, na zorra de falas que pululam o pensamento, falas estas que marcaram a constituição do sujeito. O

campo inconsciente permanece inacessível ao eu, portanto, na medida em que essas falas interpeladoras são dotadas de significações particulares, escamoteando a mensagem original, que então insiste em se fazer ouvir.

Para exemplificar a diferenciação feita entre outro e Outro, Lacan articula uma complexa análise sintática do uso do pronome *tu*. Antes de mais nada, esse tu surge para o sujeito como um significante que, mais do que significar o outro, serve para prendê-lo na cadeia discursiva. Neste sentido, o tu não seria uma aproximação ao outro enquanto Outro absoluto, mas seria simplesmente palavra de manobra, palavra para prender o outro do discurso. Essa dimensão do tu reduz a alteridade a uma manobra especular do eu, pois é com base no eu que esse tu se organiza na fala, ou seja, esse tu se organiza à imagem e semelhança do eu. Como é possível fazer com que esse tu se dirija verdadeiramente a uma subjetividade? O fato é, quando ao tu se segue o *ser*, no *Tu és*, há algo que passa da enunciação daquele que fala em direção ao outro, agora Outro absoluto, pois é uma mensagem que o determina no ponto exato de sua indeterminação, isto é, o ser. Ao mesmo tempo em que a mensagem pode, de alguma forma, alcançar esse Outro ao determiná-lo, é o próprio sujeito que se define ao receber do Outro sua própria mensagem de forma invertida, como um *Eu sou*. A resposta a essa (re)invocação o sujeito só pode dar na medida em que inscreve essa fala em seu discurso interior, ainda que, nessa resposta e assunção não a siga propriamente. Invariavelmente, essa fala o modifica, por mais que ele se oponha a ela, na medida mesmo em que a escuta não pode ser obliterada, uma vez ocorrida – e tampouco pode-se fechar as orelhas. O ponto é que o sujeito, em sua indeterminação primordial no tocante ao seu ser, em outras palavras, sua falta em ser, não tem opção senão se fazer reconhecer ali onde é invocado pelo Outro, ali onde o Outro o chama e o determina, tanto mais quanto essa determinação não faz outra coisa que deixar o sujeito num nível de indeterminação permanente.

A psicanálise mesmo se fundamenta no fato de que o sujeito não sabe o que fala naquilo que diz, mas no entanto, o endereça a alguém. Esse endereçamento dá a ilusão de que a mensagem parte do eu do sujeito e se dirige a um outro – “miraginário”, como diz Lacan – que também seria provido de um eu. A análise, entretanto, não se limita ao plano imaginário, com o analista intervindo sobre o eu do sujeito. Pelo contrário, trata-se de que o sujeito possa assumir a sua fala no seu lugar de origem, *S*, e denotar seu verdadeiro destinatário, em *A*. O progresso de uma análise se dá com o constante esvaziamento do lugar do outro imaginário, proporcionado pela posição singular ocupada pelo analista, até chegar ao ponto em que o eixo imaginário cai no vácuo, tendo o sujeito que se defrontar com o Outro absoluto ao qual se endereça, reintegrando sua mensagem a partir do lugar de onde a enuncia.

4.3.3 A mensagem e o circuito

A questão da mensagem remete à noção de comunicação. Lacan faz notar como os estudos da cibernética demonstram claramente o tom que é dado à comunicação enquanto transmissão de uma certa *quantidade* de informação, independente de qualquer preocupação com o sentido que possa ou não ser veiculado. O sentido da mensagem em si pouco importa; interessa a maneira como a mensagem se articula e como ela circula dentro de um circuito que pode ser denominado de comunicacional. O problema do significado da mensagem é rapidamente descartado por Lacan como uma questão de compreensão: “reconhece-se a modulação de uma voz humana, e tem-se assim esta aparência de compreensão que resulta do fato de que se reconhece as palavras já conhecidas” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 110).

Ainda que a invocação de uma disciplina como a cibernética possa soar inusitado, Lacan faz questão de notar que seu esquema L coloca em evidência a circulação de uma mensagem por meio de um circuito que poderia ser chamado de intersubjetivo, desde que não se entenda aí a compreensão entre semelhantes. A mensagem que percorre esse circuito, independente de seu sentido peculiar, apresenta determinadas características estruturais. Primeiramente, seu movimento é marcado por uma inércia própria, ou seja, mesmo quando se tenta interromper seu fluxo, ela insiste em se fazer circular. Insistência que, como já visto, é a maneira peculiar de Lacan traduzir a *Wiederholungszwang* freudiana. Mas o que constitui a insistência desta mensagem? “Concebam o precisar repetir tal como se manifesta concretamente no sujeito, na análise, por exemplo, sob a forma de um comportamento montado no passado e reproduzido no presente de maneira pouco conforme à adaptação vital” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 118).

Para ilustrar isso, Lacan se utiliza do modelo de uma máquina de calcular. Para uma calculadora eletrônica reter informações, ou seja, possuir uma memória, ela as codifica em forma de uma mensagem de *bits*, ou seja, de canais de transistores abertos ou fechados, que permanece circulando no sistema eletrônico, pronta para intervir num cálculo real. Essa prontidão premente a intervir num cálculo é o que Lacan caracteriza como a compulsão para a repetição da mensagem armazenada. Elaborando a partir da metáfora eletrônica, o sujeito é um transistor, um dos elos na transmissão contínua de uma mensagem, versada em discurso, que insiste em se repetir. O que se vê é que a introdução do registro simbólico, da linguagem, põe o homem dentro de um circuito de mensagens cujas origens lhe escapa, e que mesmo assim ele é chamado a assumir, repetir e retransmitir para os outros.

A repetição, opondo-se ao princípio do prazer, parece se colocar como uma forma de aprendizagem que se dá por saltos, e que consiste na tentativa de se fazer melhor na próxima iteração. O que significa, especialmente, que o que marca, efetivamente, a experiência humana não é a boa forma, como se poderia pensar, mas a forma incompleta, inacabada, o fracasso. É ao fracasso que a repetição se reporta a cada vez, para dele tentar fazer outra coisa; é no fracasso do reconhecimento da mensagem que ela insiste em se repetir, para se fazer ouvir.

Para exemplificar, Lacan toma a *Traumdeutung*. Chama a atenção para um parágrafo curioso: Freud, colocando-se no lugar de um debatedor, argumenta que tudo no sonho é passível de crítica, na medida em que não se tem acesso direto ao fenômeno em si, e dele só se tem um relato que, não bastasse ser inacabado, é vago e obtuso, com lapsos e esquecimentos. Pois bem, a Freud interessa justamente esses aspectos, mais ainda do que os aspectos mais claros do sonho. Nos lugares onde o sujeito vacila quando relata o sonho, eis aí o ponto de interesse maior, pois a censura que apaga trechos do texto do sonho não é algo de entrópico, mas sim advindo de uma intenção. Na medida em que determinados trechos se mostram censurados, eles se mostram mais próximos daquilo que verdadeiramente interessa a Freud – os pensamentos oníricos, ou seja, a mensagem veiculada no sonho de forma truncada.

Em outras palavras, o que interessa a Freud é um texto, e não as imagens ou qualquer coisa de natureza abstrata, que transmite um sentido. Aproximando de seu vocabulário, Lacan (1954-1955/1985b) o diz a plenos pulmões: “o que interessa Freud [...] é a mensagem como tal, e pode-se dizer mais – é a mensagem como discurso interrompido e que insiste” (p. 162). E na medida mesma em que é uma mensagem que *insiste* em repetir a sua expressão truncada de várias maneiras, sabe-se que ela se endereça para alguém. Nesse sentido, o desejo do sonho que busca realizar-se é, antes de mais nada, fazer reconhecer determinada fala.

Quando o sujeito fala, coloca os outros, seus semelhantes, em relação com sua própria imagem, ou seja, identifica-se com eles. Contudo, a fala do sujeito não está endereçada a estes pequenos outros: a fala verdadeira do sujeito se endereça a A, lá do outro lado do muro da linguagem, para outros sujeitos verdadeiros. Contudo, essa fala, ao entrar no circuito, só consegue alcançar o eixo imaginário. “Viso sempre sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 308). Nesse sentido, a fala suporta-se numa função ambígua: ao mesmo tempo em que ela fundamenta a existência do Outro, na medida em que o toma de suporte e a ele se endereça, também serve para objetificar o outro numa imagem que não passa do espelho do próprio eu. Por isso, o sujeito não sabe o que diz – sua

mensagem é sempre truncada, desconhecida em sua origem – porque, afinal de contas, não sabe o que é – pois só consegue se reconhecer aí onde se vê, em *a*. Em suma, o que se passa nas diversas formações do inconsciente é a existência de uma mensagem, uma fala que procura percorrer e insiste em sua própria continuidade, que vai de encontro com a resistência do eu e de suas múltiplas imagens. Essa resistência faz o eu fulgir, tal qual a resistência elétrica, e produz uma série de resíduos dessa mensagem que consegue passar apenas entrecortada, sob a forma de sintomas, sonhos, atos falhos e chistes.

Seguindo o esquema L, o analista deve se colocar primeiramente no lugar de *a'*, mas apenas para melhor deixar este lugar vacante. Pois, se é o eixo do imaginário, no qual o eu se situa, que entrecorta a mensagem que insiste em se fazer passar pelo sujeito, é somente anulando, em alguma medida, a presença de *a'*, e, portanto, do eixo imaginário, que a análise pode suceder em permitir que uma fala verdadeira passe do sujeito em direção ao Outro verdadeiro. Fazer essa mensagem passar significa fazer o sujeito assumir isso que é dele e que ele não reconhece, ou seja, a relação ao Outro que respondem por ele e que ele não identifica. “Trata-se de o sujeito descobrir progressivamente a que Outro ele verdadeiramente se endereça, apesar de não sabê-lo, e de ele assumir progressivamente as relações de transferência no lugar onde está, e onde, de início, não sabia que estava” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 311).

É a primeira leitura que Lacan faz do aforismo freudiano, *Wo Es war soll Ich werden*. O *Es* é o sujeito, a própria letra S do esquema. Na análise, trata-se de dar ao *Es* a palavra, de fazê-lo falar – algo que se dá quase automaticamente – mas também de fazer o *Ich* reconhecer-se aí nessa fala aparentemente sem relação consigo. Interessante, contudo, que quando essa mensagem entre A-S pode finalmente passar de alguma forma, é nesse ponto que o eu experimenta o que Lacan chama de despersonalização – pois esta mensagem que circula se dá à sua revelia, para além de seu eu. Mas é esse quebramento temporário do eu que permite ao sujeito advir, e que enfim possa o eu se reconhecer ali no lugar que lhe é outorgado.

Contudo, a posição do analista não se reduz a (des)ocupar esse ponto imaginário em *a'*, para possibilitar algum grau de desalienação do sujeito, mas ele deve estar idealmente localizado em A – como destinatário da mensagem endereçada pelo sujeito: eis aí o significado de transferência. Porém, se o analista, por uma série de razões, mas, em última instância, por não ter sido analisado o suficiente – fato que é premente, na medida em que, por mais analisado que seja, persiste como humano, e como tal, evidentemente suscetível de ser submetido aos fascínios do imaginário –, se identifica com o eu do analisando, passa a ocupar

o lugar de a', reforçando o circuito imaginário que serve de resistência à passagem da mensagem.

Se o analista permanece bastante morto a ponto de manter o lugar de outro especular vazio, a economia da relação imaginária é diminuída, possibilitando ao sujeito se deslocar paulatinamente de a para S, essa coisa inominável que só pode ser determinada na medida em que tal mensagem consegue passar de alguma forma em seu circuito. Na análise, portanto, o analista ocupa tanto o lugar de A quanto de a' – seja pelo silêncio no primeiro, seja pela anulação de sua resistência no segundo. Disso decorre que o que o analista promove é uma cadaverização de seu lugar, um esvaziamento de sua função para fazer interferir na relação analítica essa ordem que é a morte, seja na dimensão imaginário da destruição do outro, seja na dimensão simbólica pelo jogo de presença-ausência do significante.

Essa intervenção do analista no eixo imaginário funciona através da escuta de um outro sentido na fala que é endereçada pelo sujeito ao analista – não tanto algo que se encontraria detrás da fala, mas algo que irrompe na fala sob a forma do equívoco, especialmente. O analista escuta uma outra coisa, justamente, a função simbólica operando à revelia do eu e da consciência. O que dá peso à fala humana, sua particularidade emocional e seu significado, é o registro imaginário. Porém, sua intervenção opera uma quebra na ordem simbólica, obliterando alguns símbolos, alterando outros, fazendo com que o discurso se produza de modo embaralhado, cabendo ao analista levar o sujeito a assumi-lo em sua forma original.

Ou seja, trata-se, numa análise, de libertar o sujeito de suas amarras imaginárias, planificantes, para permitir a abertura do sentido de seu discurso, assumindo seu lugar nesse discurso universal que o determina e ao qual dá prosseguimento. O recalque é o processo pelo qual as mensagens que constituem o sujeito permanecem suspensas, em estado latente, circulando de forma alterada sob a forma de sintomas e outras formações do inconsciente. Neste sentido, o recalcado está sempre aí, insistindo em vir a ser de alguma forma.

As relações do homem com esta ordem simbólica é muito exatamente aquela que fundamenta a própria ordem simbólica – a relação de não-ser com ser. O que insiste para ser satisfeito só pode ser satisfeito no reconhecimento. O fim do processo simbólico é que o não-ser a ser, que ele seja porque falou (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 384).

O que o esquema L revela, no fim das contas, é uma releitura lacaniana do dualismo que insiste na obra de Freud; tomando por base sua própria criação dos três registros, Lacan pontua que tal dualismo é essa oposição entre o registro do imaginário, o eu e suas aspirações, e a ordem simbólica, mensagem que dá ao sujeito o seu lugar. “O que a análise revela ao

sujeito é a sua significação. Essa significação é função de uma determinada fala, que é e que não é fala do sujeito – esta fala ele já a recebe prontinha, ele é seu ponto de passagem” (Lacan, 1954-1955/1985b, p. 406). Lacan situa a libido e as pulsões, neste momento, na ordem imaginária, na medida em que elas estão em estreita relação com o eu – relação essa que é o próprio princípio de prazer. Para além desse princípio, o que insiste em vir a ser, está a ordem simbólica. Freud a identifica à pulsão de morte porque ela se encontra atravessando toda a vida, e superando-a. A ordem do prazer, imaginária, rechaça a todo custo o prosseguimento do simbólico, tornando-o mudo, impedindo sua realização. A pulsão de morte é a ordem simbólica na porta entre o não-ser e o ser, uma repetição constante que insiste em ser realizada. Circuito que se conduz de maneira circular, na medida em que a palavra que define o sujeito ali onde ele deve se reconhecer está, anteriormente, no Outro.

4.4 Sujeito do desejo

A relação do sujeito com a ordem simbólica é certamente o ponto mais reiterado por Lacan em seus primeiros seminários. Porém, na vida humana há algo que não se submete completamente à ordem dos símbolos: o desejo. E assim, ainda que não lhe sendo dado um papel protagonista neste momento inicial, o desejo também surge como um dos predicados do sujeito, em tensa relação com o significante. O Outro parece submeter o sujeito sem lhe dar opção, numa “servidão e grandeza em que se aniquilaria o vivente, se o desejo não preservasse seu papel nas interferências e nas pulsações que fazem convergir para ele os ciclos da linguagem” (Lacan, 1953/1998j, p.280). Contudo, ainda que o desejo perturbe a ordem simbólica, ele precisa dela para que possa existir e para que possa haver qualquer vestígio de satisfação, pois ele exige o reconhecimento pelo Outro através da fala.

O desejo se instaura num momento particular, e se configura como uma negatividade inicialmente apreendida no outro. “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, 1953-1954/1986, p. 172-173). E essa apreensão do próprio desejo a partir do desejo do outro permite ao sujeito assumir seu corpo enquanto correspondente, num plano simétrico, especular, de cada ponto da imagem alheia. Se esta imagem primordial fornece ao sujeito seu eu-ideal, no sentido de uma imagem totalizante, o desejo, por outro lado, ainda que surgindo aí, não pode advir senão de forma despedaçada, parcial, pois é assim que o pequeno sujeito o reconhece no outro. “O homem atingiu o acabamento da sua libido antes de encontrar o objeto dela. É por aí que se introduz essa falha especial que se perpetua nele na relação a um outro infinitamente mais

mortal para ele que para qualquer outro animal” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 175). O fundamento do psiquismo reside aí, na teoria lacaniana: o descompasso do homem em relação ao seu corpo já no momento de seu nascimento, descompasso que permite a instauração de um imaginário torto, retorcido pelo simbólico, que se constrói em torno dessa fenda.

É a partir da experiência do corpo despedaçado que o sujeito vislumbra, em anelo, o corpo do outro como integral. Esse corpo despedaçado é, sem dúvida, um real no que ele tem de mais característico: irrealizante, caótico, estúpido. O imaginário, por outro lado – no sentido de que ele está ali, do outro lado, além do espelho – coloca alguma ordem nesse real, minimamente distinguindo um continente e seus conteúdos e não conteúdos. “O sujeito toma consciência de seu desejo no outro, por intermédio da imagem do outro, que lhe dá a fantasia do seu próprio domínio” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 182). Isso significa que, desde o momento em que o sujeito se percebe como corpo, a partir da identificação com a imagem especular, ele só pode descobrir seu desejo na relação com outras imagens nas quais identifica a si mesmo.

Contudo, essa identificação não se dá, ainda – o sujeito só vislumbra possibilidade de aceder a si e a seu desejo pela tomada do lugar do outro. Daí, a agressividade constituinte da relação imaginária.

A primeira noção da totalidade do corpo como inefável, vivido, o primeiro arroubo do apetite e do desejo passa no sujeito humano pela mediação de uma forma que primeiro ele vê projetada, exterior a ele, e isso, primeiro, no seu próprio reflexo. [...] Essa imagem é o anel, o gargalo, pelo qual o feixe confuso do desejo e das necessidades deverá passar para ser ele, quer dizer, para aceder a sua estrutura imaginária (Lacan, 1953-1954/1986, p. 205).

É no registro imaginário que se pode fixar uma primeira leitura do aforismo lacaniano de que *o desejo é desejo do outro*: pois, ignorante sobre si e sobre seu desejo, o sujeito só pode instituir como objeto desejável aqueles objetos aos quais vê o outro se direcionar; em suma, o sujeito assume o desejo do outro como seu próprio.

Nessa báscula que promove a identificação, dando ao sujeito sua forma imaginária num eu a partir da imagem do outro, o sujeito apreenderá, portanto, o que é da ordem de seu desejo. Aquilo que anteriormente só se pode denominar de desejo primitivo, indiferenciado, expresso no vagido do *infans*, será reconhecido a partir dessa inversão da imagem do outro sobre si. Contudo, o reconhecimento mesmo desse desejo só será possível a partir do estabelecimento da comunicação, do intercâmbio da linguagem. “Antes que o desejo aprenda a se reconhecer [...] pelo símbolo, ele só é visto no outro” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 197). Há, portanto, uma saída para essa alienação, pela via simbólica: na medida em que o Outro pode nomear ao sujeito o seu desejo, este pode introjetá-lo a partir de uma outra ordem, e

fazer conhecer seu desejo a partir das palavras. Palavras que assumem, na experiência humana, o valor mesmo do objeto, substituindo-o integralmente.

O reconhecimento do desejo a partir da validação do Outro permite ao sujeito assumir seu desejo para além de sua forma imaginária. E é por isso que o sujeito não permanece de todo alienado na experiência especular. Se a sobreposição da imagem e do desejo fosse perfeitamente simétrica, não haveria para o sujeito chance de ser outra coisa que um clone da imagem do outro. É justamente por haver algo da ordem de um impasse entre a imagem e o sujeito que este acaba por lançar-se numa série de identificações, em busca do objeto de seu desejo, nunca plenamente encontrado.

Assim, ainda que o sujeito se reduza à imagem instantânea correlacionada ao outro, é desde muito cedo que, inserido num mundo simbólico, as palavras lhe servem de apoio para expressar seu desamparo em suas demandas. E a passagem ao estado propriamente humano, define Lacan, é quando a relação do sujeito ao outro é nomeada.

Porém, a simbolização do desejo, ou seja, sua nomeação, não garante que a ordem simbólica consiga domá-lo de alguma forma. O desejo recalcado, inconsciente, não tem tradução direta possível, na medida mesma em que ele comporta algo de inefável demonstrado por sua captura imaginária. Todavia, ainda que traga em si algo de impossível de se dizer, é possível fazê-lo se expressar por meio do símbolo – senão análise alguma seria possível. E isso pode ser verificado no trabalho do sonho. Esse inexprimível do sonho, que no entanto força seu caminho em direção à sua realização, utiliza-se da organização de determinados elementos, restos diurnos, no que eles detêm de significantes, ou seja: são pedaços fonéticos e imagéticos isolados de qualquer significado próprio, reorganizados para fazer ouvir outra coisa que não eles próprios.

O registro do desejo não se reduz ao que, no sonho, se traduzem nos pensamentos oníricos. Pelo contrário, se for possível dizer que o desejo se dirige à alguma coisa, só se pode dizer que o desejo é desejo de nada. Os pensamentos oníricos são as séries de etapas de elaboração desse desejo, revestindo-o de símbolos. “Quando Freud fala do desejo como mola das formações simbólicas[...], trata-se sempre daquele momento em que aquilo, que através do símbolo advém à existência, ainda não é, e que, portanto, não pode, de forma alguma, ser nomeado” (Lacan, 1954-1955/1985, p. 266). Ou seja, o simbólico sustenta-se em torno de algo que não consegue dar conta, que é, em última instância, inominável. A elaboração do sonho mostra como esse desejo passa a ser instituído, apreendido pela rede simbólica, razão pela qual a importância maior na interpretação dos sonhos não é unicamente chegar aos

pensamentos oníricos, mas visualizar como o sonho mesmo se estruturou, a partir do processo primário.

O desejo, ainda, não se realiza de forma alguma numa satisfação real, tal como se poderia supor de modo análogo à satisfação das necessidades. Pelo contrário, o desejo só pode se realizar, ou seja, tomar forma, numa cena fantasmática, na fantasia inconsciente. A leitura feita por Lacan do termo *desejo*, esse que é recalçado e posteriormente realizado no sonho, é marcado por um aspecto peculiar: “é o ser que espera se revelar” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 307). Daí uma segunda leitura do aforismo *o desejo do homem é desejo do desejo do Outro*: o que se realiza num sonho, o desejo, não pode ser especificado senão como um desejo de reconhecimento; ou seja, o que pulsa no sonho como desejo é essa mensagem simbólica que constitui o sujeito e insiste em se fazer ouvir pelo Outro, para quem é endereçada e aguarda reconhecimento.

É importante notar que o que se articula no jogo significante – seja no sonho ou em qualquer outra formação do inconsciente – é algo que advém das profundezas do sujeito – o desejo, que poderia ser forçosamente chamado de seu, mas que não lhe pertence propriamente, tanto no sentido de que ele se constitui a partir do desejo do outro, quanto pelo fato do sujeito não aceitá-lo, não subjetivá-lo como seu. O enlaçamento do desejo pelo significante torna-o um desejo significado – antes disso, não é mais do que pura hiância no nível do próprio ser.

O desejo, se fosse possível isolá-lo em um estado puro, ideal – mítico, afinal – é uma pura ruptura no seio do ser, uma falta primordial que marca a incompletude inerente à ordem do vivente humano. Logo, o que está em jogo no desejo não é o ser, mas a falta-em-ser. O desejo é, estritamente falando, relação do ser com a falta, ou seja, a falta de ser através da qual o ser existe. O desejo é, em suma, desejo de nada que possa ser propriamente nomeado. É pela não coincidência do ser consigo mesmo, pela instauração de uma hiância fundamental no seio do ser, que esse ser pode se reconhecer como tal, mas não permite que ele vislumbre efetivamente o que é. Nesse sentido, o sujeito é uma questão do ser para consigo mesmo – e essa questão só pode ser instaurada pela sua falta de ser. O fato de desejo ser significativo, ou funcionar como uma significação das formações do inconsciente, depende inteiramente de que essa hiância esteja capturada pelo significante, simbolizada em alguma medida, reiterado no sujeito como uma questão em sua fala plena.

“Dizer que esse sentido mortal revela na fala um centro externo à linguagem é mais do que uma metáfora, e evidencia uma estrutura [...]: ela corresponde, antes, ao grupo relacional que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel” (Lacan,

1953/1998j, p. 321-322). Ou seja, a fala, ainda que submetida à linguagem, não se reduz à ela, e sua estrutura é tórica, na medida em que há um “fora da linguagem” que surge na fala plena enquanto afirmação do sujeito da verdade de seu desejo. Esse fora, contudo, não é um elemento estranho à linguagem, mas o furo ao redor do qual o simbólico se constitui, enquanto tentativa de representação dele.

Para ilustrar tal captura dessa hiância inominável pela ordem significante, Lacan retoma a famosa observação de Freud de uma brincadeira de seu neto⁴⁰. Freud demonstrou como, a partir de jogos repetitivos, o sujeito procura dominar seu estado de desamparo primordial, e como a partir daí se erigem os primeiros símbolos. Pois no jogo por ele observado, o objeto é inserido dentro de um campo de presença e ausência, advindo da destruição do objeto, seu ocultamento, a possibilidade de seu reencontro. E esse movimento é acompanhado pela integração do *infans* dentro do campo diferencial da língua, quando se exprime por pares opostos de fonemas. Ou seja, é com a morte da coisa, a possibilidade de sua ausência, que se erige o símbolo, e que se eterniza o desejo. É na morte do homem que se erige o primeiro símbolo, uma lápide, que representa uma ausência. O jogo observado por Freud em seu neto, *Fort-Da*, demonstra como, ao destruir a coisa em si, o *infans* pode erigir em sons linguageiros a presença e a ausência, colocados nesse par de fonemas que constituem o elemento mínimo da linguagem – um par que se constitui por sua diferença. A anulação da coisa, colocada pelo simbólico, abre para o sujeito a negatividade de seu desejo.

Numa análise, através das seguidas destituições subjetivas, é possível advir no sujeito esse resto singular do desejo, para-além das miragens imaginárias nas quais pensa se reconhecer ou dos conflitos simbólicos que expressa em sua fala. O desejo do sujeito, inicialmente confuso e perdido na identificação especular, ou seja, projetado no outro imaginário, é reintegrado pelo sujeito, mas pela via da palavra. O que a interpretação deve visar não é a eliminação das resistências, mas a nomeação de um desejo que não existe propriamente, e que por isso, insiste em se repetir. Essa nomeação não significa que o nome esteja já dado ao desejo, porque, se fosse assim, não teria dificuldades em advir. A nomeação cava no simbólico o espaço possível para a articulação desse desejo, realizando-o.

“Para liberar a fala do sujeito, nós o introduzimos na fala de seu desejo, isto é, na *linguagem primeira* em que, para-além do que ele nos diz de si, ele já nos fala à sua revelia, e

⁴⁰ Tal jogo consistia no seguinte: estando o bebê em posse de um carretel atado a um barbante, não lhe ocorria empurrar o objeto como se fosse um carrinho, mas ele jogava-o repetidamente para fora do berço, ao mesmo tempo em que emitia um som “Ôô” – que Freud escutava como sendo *Fort* (longe, distante) –, e depois puxava o carretel pelo fio, e ao reencontrá-lo, exprimia-se com um “Da!” (Aí está!).

prontamente o introduzimos nos símbolos de seu sintoma” (Lacan, 1953/1998j, p. 294). O simbolismo que se verifica na análise, como já foi demonstrado, nada mais é que uma linguagem. Porém, uma linguagem peculiar, “uma língua que se faz ouvir em todas as línguas”, que capta o desejo no exato momento em que ele se humaniza, tornando-o peculiar ao sujeito. “O momento em que o desejo se humaniza é também aquele em que a criança nasce para a linguagem” (Lacan, 1953/1998, p. 320). Essa linguagem versa, justamente, sobre o corpo, as relações de parentesco, a vida e a morte: questões ao mesmo tempo fundamentais para cada sujeito, pois constituem elementos estruturais de sua existência, mas que também, por sua peculiar resistência à qualquer significação definitiva, conformam tessituras singulares na constituição de cada um.

V

**O conceito de sujeito nos antecedentes
lacanianos: uma leitura em *Nachträglichkeit***

Tendo feito inicialmente um percurso pelo simbólico, que nos instrumentou de maneira a conceituarmos o sujeito tal qual ele aparece nos primeiros seminários (1953 – 1956), completamos o primeiro movimento exigido por nosso método: uma leitura cronológica da obra lacaniana de forma a pôr em relevo o conceito de sujeito no início de seu ensino, partindo de seus trabalhos antecedentes. Tal qual exposto acima sobre a articulação significante, sabemos que só é possível falar acerca da significação de uma oração, diacronicamente organizada no tempo, num movimento de retorno da escansão final sobre os primeiros elementos.

Por isso, tendo feito essa escansão temporal – não tenhamos dúvida que as articulações sobre o sujeito continuam no seminários seguintes, mas optamos por pontuar historicamente o alcance deste trabalho – resta agora esse segundo movimento, essa leitura em *Nachträglichkeit* sobre os escritos antecedentes para poder depreender daí significações cuja pontuação precoce (por exemplo, em 1953), nos daria apenas uma visão limitada de tais textos, repetindo o que já se sabe deles: o fato de que versam especialmente sobre a tópica do imaginário. Estendendo nosso corpo textual alguns anos adiante, até 1956, podemos fazer uma (re)leitura diferenciada, e pontuar de que maneira o conceito de sujeito aparece nestes primórdios.

As primeiras incidências do termo *sujeito* nos textos antecedentes de Lacan não parecem obedecer a nenhum rigor conceitual específico. Pelo contrário, seu uso reflete uma referência às significações cotidianas do vocábulo, por exemplo, no sentido do “sujeito empírico”, da pessoa concreta. Porém, tal uso da palavra traz uma conotação interessante, que bem pode ser colocada em perspectiva frente ao que vimos a respeito do desenvolvimento do conceito de sujeito no decorrer dos primeiros seminários.

Se *sujeito* é o nome dado à uma pessoa, concreta, tomada como uma totalidade, tal uso se contrapõe à nomeação de instâncias específicas que marcariam, por outro lado, sua divisão – se pensarmos na segunda tópica freudiana, minimamente o *eu*, *supereu* e *isso*. Tomado nesse sentido, o sujeito indicaria não um *topos* específico do psiquismo, mas sim o próprio campo psíquico enquanto tal. Todavia, essa noção não é propriamente conceituada, muito menos sob esse significante, *sujeito*.

5.1 As leis evolutivas da personalidade

A formulação de um conceito que pudesse abarcar as diversas instâncias psíquicas – tal como a noção de *aparelho psíquico* em Freud – é desenvolvido primeiramente sob o nome de *personalidade*. Tal desenvolvimento, entretanto, parece ficar restrito à tese de 1932, quando Lacan procura definir, para o escopo de seu trabalho – qual seja, o de investigar a etiologia da psicose paranóica –, do que se trata quando se diz que a psicogênese de uma doença mental está relacionada a um transtorno evolutivo da personalidade. O exame feito por Lacan dos predicativos deste conceito o leva a afirmar que a personalidade é caracterizada, no conhecimento comum, por sua síntese – na medida em que promoveria o sentimento de unidade do sujeito; pela intencionalidade – por se orientar em direção ao futuro; e pela responsabilidade – pois, ao promover a sensação de unidade e de direcionamento a um futuro, pontuam o ponto de ancoragem da origem dos atos de um sujeito. Porém, tais atributos não se sustentam sequer em investigação introspectiva: Lacan pontua o quanto nossa experiência cotidiana é marcada por uma série de eventos que destroem qualquer concepção unitária da personalidade, na medida em que essa pretensa unidade é interpelada por eventos cuja origem escapa ao sujeito.

A personalidade, portanto, não pode ser considerada unitária ou sintetizante – pelo contrário, ela é marcada por sua divisão, por sua efemeridade, um “laço sempre pronto a romper-se” (Lacan, 1932/2000, s/p). Lacan atribui essa esquizo na personalidade à distância que separa o “eu real” do “ideal que o orienta”. Logo, esse exame da personalidade a coloca em proximidade com o que é posteriormente desenvolvido por Lacan, na noção de um *sujeito dividido*: uma noção totalizante de personalidade não dá conta dos fenômenos concretos relativos ao psiquismo, o que torna necessário postular uma divergência mínima, mesmo que primeiramente centrada na diferença entre o aspecto concreto, real, da personalidade e os ideais que a movimentam – mas que de toda forma reiteram o posicionamento freudiano de que não é possível reduzir o psíquico à ordem da consciência.

Ainda assim, Lacan procura por uma unidade norteadora da personalidade, e a encontra num exame objetivo de sua constituição: a personalidade obedece a um desenvolvimento, ou seja, sua formação se dá de acordo com leis específicas e que podem ser generalizadas para todos os seres humanos – no lugar de uma síntese psicológica, demonstrada ser impossível pelos próprios fenômenos psíquicos, encontra-se uma lei evolutiva. Se essas leis possibilitam uma visada objetiva acerca da personalidade, também a fazem subsumir no determinismo, condição *a priori* de qualquer investigação científica. O

que torna necessário explicar de que maneira essa personalidade acredita poder dizer *eu* de si e atribuir a esse eu a intencionalidade de suas ações.

Tal paradoxo, apresentando-se na alvorada das elaborações teóricas de Lacan, parece reincidir a todo momento, mesmo no ensino de seus seminários iniciais. Pois não é preciso esperar o advento da racionalidade estrutural na obra lacaniana para se averiguar que essa ordem de *leis evolutivas* não estão submetidas ao orgânico e à herança genética; pelo contrário: ainda que Lacan não aborde esta lei em sua tese, certamente o faz em seu escrito de 1938 sobre os complexos familiares, demonstrando claramente que as leis que regem a gênese do sujeito são eminentemente sociais. E, em contrapartida, ainda que essa determinação social se avolume, deixando pouco espaço para se pensar numa subjetividade intencional, Lacan faz questão de marcar seu lugar ao preservar o termo *sujeito* para falar desse encontro entre um corpo vivente e o campo do Outro, demonstrando aí persistir um resto de subjetividade que resiste à determinação completa ao significante; ou, retomando a forma como ele se expressa em sua tese de 1932, é preciso investigar como uma personalidade pode afirmar-se um *eu* unitário para além de suas determinações objetivas.

As premissas desenvolvidas na tese pontuam a orientação do pensamento de Lacan: primeiramente, o interesse da fundação de uma disciplina radicalmente científica acerca do psiquismo, que não se perdesse nos labirintos do pensamento metafísico e nem reduzisse o psiquismo a um epifenômeno das reações do organismo, seja de forma inata, seja a partir dos estímulos do meio. Portanto, não é à toa que Lacan critica a possibilidade de se falar acerca da personalidade a partir de um viés introspectivo – tal via só pode levar a aporias infrutíferas, por mais ricas que fossem as descrições fenomenológicas. Pelo contrário, é necessário ressaltar aquilo que da personalidade pode ser efetivamente objetivado, e tal objetividade é conseguida através do estudo das *leis* que operam o desenvolvimento universal da personalidade. Só assim seria possível entrever um campo de conhecimento que pudesse aspirar a ser uma *ciência da personalidade*. Esse campo objetivo, passível de ser enunciado em leis, será tomado de empréstimo das ciências sociais, como primeiramente pontuado na tese, e posteriormente desenvolvido no artigo sobre os complexos familiares. Logo, o sujeito que pode ser preliminarmente lido sob o conceito de personalidade detém uma determinação de si que é objetiva e não lhe pertence totalmente, por estar situada num campo que é das relações sociais.

Sendo possível traçar essas semelhanças nesta leitura retroativa, cabe ressaltar também as diferenças, para não se cair no engodo de que as idéias e conceitos posteriormente desenvolvidos já se encontravam na obra, apenas em estado germinal. O que se mostra, em

verdade, é uma linha de pensamento orientada a partir de determinadas questões e conceitos fundamentais, muitas vezes revisados. Se, para evitar uma psicologização excessiva, esse campo externo à personalidade pode marcar o interesse de Lacan em manter a determinação do sujeito num espaço exterior ao psiquismo tal espaço é definido, neste momento inicial, de forma ampla como *relações sociais*, implicando aí muito mais a relação de indivíduo a indivíduo dentro de um corpo social – não está em questão, ainda, a estrutura significante. E se, pelo lado da questão do sujeito, a personalidade deva ser postulada como não-sintética, dividida, não fica esclarecido ainda o que torna essa divisão essencial – Lacan perambula com dificuldade entre termos confusos como *inatismo causal* para dar conta da atividade do sujeito em sua sobredeterminação massiva por essas leis objetivas.

5.2 Atividade e sobredeterminação

E, efetivamente, parece vir associado ao vocábulo *sujeito*, nos escritos antecedentes, adjetivos que se alinham com o eixo semântico de atividade. Por exemplo, logo em seguida à tese, no escrito de 1936, *Para-além do “princípio de realidade”*, a noção de sujeito vem seguida de seu papel ativo na organização dos estímulos perceptivos, tal como descobrem os experimentos gestálticos: “dos fatos experimentais em que se manifesta a atividade do sujeito na organização da *forma*” (Lacan, 1936/1998b, p. 79). Este texto retoma a personalidade como conceito fundamental para se pensar o psiquismo, antecipando então a importância dos conceitos de imago, complexo e identificação como fundamentais na sua constituição. A noção de complexo pontua como se dá a inserção dessa ordem exterior, o social, na constituição do sujeito; a identificação, por outro lado, marca esse pequeno grau de atividade do sujeito, na medida em que comporta uma ação específica, mesmo que na direção de sua alienação nas imagos primordiais estruturadas pelo complexo. A identificação, assim colocada, transmite “os traços que, no indivíduo, dão a forma particular de suas relações humanas, ou dito de outra maneira, de sua personalidade” (Lacan, 1936/1998b, p. 92).

Se as noções de complexo e de identificação permitem a Lacan melhor situar essa premissa que lhe é fundamental – de que a inteligibilidade da causalidade da ordem psíquica só pode ser abordada por algo que lhe é exterior, isto é, o social –, antecipando, ainda que com grande diferença, a estruturação do sujeito no campo do Outro, fica evidente já neste escrito de 1936 um ponto nodal, um umbigo que põe todo o jogo das identificações em causa. Pois, o que move o sujeito na identificação com essa série de complexos é, assinala Lacan, a insuficiência vital que constitui a experiência primordial do *infans*, já denominada por Freud

(1900/2001) de *desamparo* (*Hilflosigkeit*). Ora, o desamparo e a fetalização são os avatares tomados da biologia por Lacan para fazer referência a essa negatividade primordial que é o sujeito, enquanto sujeito do desejo. Todo movimento de identificação ao complexo e a dialética com o outro são mobilizados e causados por certa moção de negação dessa condição primordial de derrelição – de certa forma, a negação de uma negatividade, na medida em que é a partir da inexistência de um imaginário inato, no vazio do instinto, que o sujeito deve recorrer ao outro para se fazer conhecer e se reconhecer.

Lacan (1936/1998b) finaliza este artigo com duas perguntas, aparentemente norteadoras de seus interesses vindouros. De início, questiona-se como, através das imagens, se constitui a realidade na qual se concilia o conhecimento humano – é uma primeira aproximação da questão da realidade enquanto uma realidade social, feita de intercâmbios humanos que possibilitam o estabelecimento de uma ordem que é o saber. Essa questão desemboca posteriormente no conceito de signo, como princípio simbólico da troca entre homens, que permite o estabelecimento de uma ordem social. Em outras palavras, um pólo de objetivação que não corresponde a um objeto, mas ao signo. Por fim, numa reincidência da questão colocada na tese acerca da intencionalidade aparente do *eu* frente a sua sobredeterminação, Lacan pergunta-se como as identificações do sujeito constituem seu eu (*Je*), e onde ele se reconhece. Ainda que a questão permaneça sem resposta, por ora, já é possível verificar uma diferenciação entre o eu e sujeito: se é o sujeito que se identifica – e aqui a identificação tem todo peso de um ato –, o eu resta como um efeito dessa identificação. E mais: se é necessário perguntar pelo lugar onde o eu se reconhece, é porque ele não se reconhece nem nessa instância ativa que promove a identificação – aqui já denominado, sem muito rigor, de *sujeito* – nem no objeto com o qual se identifica no complexo. Ainda que o sujeito não seja aqui conceituado, e ainda tomado como um ser humano singular, ele já é diferenciado do eu – esse demarca uma instância psíquica detentora de um lugar próprio, e que não condiz com a totalidade do sujeito, seja *isso* o que for.

Esse sujeito é mais propriamente chamado de *indivíduo* no escrito seguinte, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, de 1938. Ainda que o conceito de personalidade não desapareça completamente da pena de Lacan – ele surge aqui e acolá no decorrer deste texto –, não é mais reiterado de forma conceitual. Porém, tampouco é definida com mais precisão essa função enunciada no título, o indivíduo. Pelo contrário, esse indivíduo só pode ser abordado em sua relação com os complexos que o constituem. Complexo de desmame, complexo de intrusão, complexo de Édipo: Lacan articula aí o que ele anteriormente denominou as leis de desenvolvimento da personalidade, universais, na medida

em que dizem respeito a situações concretas de interação social às quais o sujeito não pode se furtar de participar, ou mais especificamente, ser submetido.

O teor da discussão feita por Lacan sobre o conceito de família traz à tona uma clara influência sociológica, e é quase impossível deixar de notar um tom nitidamente antecipatório do estruturalismo vindouro na maneira como a organização familiar é abordada e fundamentada. Entretanto, se a ordem do indivíduo é definida apenas por sua determinação desses vários complexos oriundos do social, esse mesmo social só pode ser entendido, neste momento, como relação entre indivíduos concretos. Por isso, ainda que sugira o interesse de Lacan pelo estruturalismo por vir, o fato de reduzir, em última instância, o social ao individual, melhor dizendo, às relações entre indivíduos, não alcança ainda o grau propriamente simbólico da estrutura, formado por posições vazias e diferenciais.

Assim como o sujeito só pode ser definido por Lacan por sua relação de determinação ao significante – ao ponto de se confundir, em seus primeiros seminários, com o próprio signo – também esse indivíduo do qual fala só pode ser abordado de forma indireta, pelos complexos que o causam. No complexo de intrusão, Lacan consegue dar uma primeira resposta a esse ponto ao qual o sujeito identifica como sendo seu eu, naquilo que ele já denomina de estádio do espelho. E já esse eu é caracterizado não como um movimento de verdadeiro conhecimento de si, mas, pelo contrário, de desconhecimento, de alienação que, primeiro, reconhece a si mesmo na imagem alheia, imagem que não lhe pertence e nunca lhe pertencerá propriamente; e segundo, que denega sua própria origem no outro, fazendo-se parecer auto-engendrado. “A psicologia clássica se enganava, portanto, acreditando que o eu, a saber, esse objeto no qual o sujeito se reflete como coordenado à realidade que ele reconhece como exterior a si mesmo, compreende a totalidade das relações que determinam o psiquismo do sujeito” (Lacan, 1938/1985a, p. 77). O sujeito aqui já aparece como algo que se encontra para além do eu, distinto deste, e que se reconhece a partir de sua divisão pelo sintoma.

De acordo com o primeiro tipo de determinação, o sintoma decorria de uma relação causal simples: o trauma, ou parte do trauma, é recalçado, e a partir do inconsciente ele retorna, modificado, sob a forma do sintoma. E, à medida que o sujeito era comunicado desta origem desconhecida do sintoma, e passava a uma compreensão do mesmo, o sintoma perdia sua força. Contudo, esta concepção que Lacan chama de otimista e simplista, precisou ser cada vez mais corretamente redefinida, na medida em que o sujeito opõe uma resistência à elucidação do sintoma, e é a transferência afetiva para com o analista que serve de mola propulsora do tratamento, muito mais do que qualquer tipo de compreensão.

“O sintoma neurótico representa no sujeito um momento de sua experiência em que ele não sabe se reconhecer, uma forma de divisão de sua personalidade” (Lacan, 1938/1985a, p. 76). Ou seja, encontramos aqui o sujeito formulado a partir da divisão, que se mostrará mais tarde como fundamental na teoria lacaniana. O sujeito, o mesmo que apresenta o sintoma e deseja se livrar dele, opõe-se à cura através de variadas resistências – e é, portanto, no sintoma que o sujeito pode ser compreendido como dividido: o sujeito não se reconhece no sintoma, dando mostras de querer se livrar dele, e ao mesmo tempo procura manter este sintoma tal como está.

Esta compreensão do sintoma decorre dos avanços da teoria analítica: o sintoma, mais do que uma expressão modificada do inconsciente, se revela como uma defesa do sujeito contra a angústia. A partir dos últimos escritos de Freud, a angústia é compreendida como uma resposta, no sujeito, de uma possibilidade de separação, mais estritamente, da castração. Para evitar esta angústia, o sujeito erige um sintoma no lugar do aspecto da realidade que é angustiante; e o sintoma funciona, por fim, como uma barra que impede o sujeito de se encontrar com a realidade (da castração). Se entendermos a castração tal como Lacan neste momento, reconheceríamos nela um avatar desta experiência fundamental do *infans*, a vivência do corpo despedaçado.

Cabe reiterar, é claro, que se o *indivíduo* só se faz conhecer pelos complexos que o determinam, é porque em seu estado puro, para além dos predicativos que lhe são impostos pela identificação aos complexos, ele não pode ser propriamente apreendido. Isso porque reside no fundo dessas relações sociais concretas – como insiste Lacan – esse dado fundamental da vida humana que é sua derrelicção primordial (se partimos das influências heideggerianas), seu desamparo (se retomamos o texto freudiano) e sua fetalização (se nos atemos às referências puramente biológicas). Essa série de referências são subsumidas neste escrito de 1938, sob o conceito da *imago do corpo despedaçado*, como principal agente mobilizador das identificações. Contudo, como já exposto, a mobilização provocada por esta imago parece se orientar na direção de sua mais apaixonada negação, e não do seu reconhecimento. Continua, assim, como pano de fundo das diversas identificações, um ponto que não pode ser completamente subsumido em imago alguma. E antecede em alguns anos o diálogo com Lévi-Strauss, no que diz respeito à ruptura irremediável entre natureza e cultura que torna o homem um animal esvaziado de determinantes biológicos plenos, jogando-o em sua incompletude nesse universo estabelecido pelo intercâmbio social.

Se *atividade* era um dos atributos que já predicavam o sujeito nos escritos anteriores, ela retorna aqui e tem uma definição interessante quando Lacan aborda o complexo de desmame:

Pela primeira vez, parece, uma tensão vital se resolve em *intenção* mental. Por esta intenção, o desmame é aceito ou recusado. A intenção certamente é bastante elementar, uma vez que nem mesmo pode ser atribuída a um eu ainda no estado de rudimento. A aceitação ou a recusa não podem ser concebidas como uma escolha, uma vez que, na ausência de um eu que afirma ou nega, elas não são contraditórias: pólos coexistentes e contrários, elas determinam uma atitude ambivalente por essência, ainda que uma delas prevaleça (Lacan, 1938/1985a, p. 24, grifo meu).

Ou seja: o complexo coloca em jogo uma determinada tensão vital, um ponto crucial para a própria sobrevivência do *infans* – seu desamparo só pode ser remediado, parcialmente, pela ação de um outro (*Nebenmensch* freudiano) ao qual o pequeno *assujeito* está completamente submetido. Outro cuja característica fundamental tende a ser a inconstância, pois não está lá a todo momento para atender as demandas, e mesmo quando as atende, não consegue satisfazê-las completamente. Nesse ponto determinante, da presença e da ausência dessa imago que é o seio, Lacan localiza uma *intenção*, uma ação volitiva por parte desse sujeito primitivo ao aceitar e/ou recusar (lembramos que tal ato intencional é ambivalente, contudo ato) o desmame. O que significa que, por mais determinantes que sejam os complexos na formação do indivíduo, não é possível fazer os primeiros darem conta de tudo que é referente ao segundo, permanecendo ainda um ponto mínimo de negatividade intencional. Negatividade que, como toda negação, só pode ser evidenciada quando posta em relação a algo: por isso a possibilidade de se abordar o sujeito somente a partir do complexo, pois é em relação a este que a negatividade pode se afirmar enquanto intenção.

5.3 Ensaio preliminares de uma lógica subjetiva

Pouco tempo mais tarde, em 1945, num dos textos antecedentes mais retomado por Lacan ao longo dos seminários – *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* – o conceito de sujeito é mais constantemente reiterado; e mesmo que não seja propriamente definido ou mesmo conceituado de forma rigorosa, o texto faz entrever aspectos cruciais da determinação do sujeito nos níveis imaginário e simbólico, mesmo que esses registros não tenham ainda sido batizados.

Não parece tão estranho se remetermos esse texto a uma nota de rodapé do escrito seguinte, de 1946, *O número treze e a forma lógica da suspeita*. Nesse artigo, Lacan afirma que ambos artigos detêm um propósito semelhante: uma investigação, mesmo que de natureza ensaística e a partir de modelos da lógica e da matemática recreacional, para delimitar uma *lógica coletiva*. Ou seja, como já delimitado no primeiro capítulo da presente dissertação, uma lógica que pudesse dar conta das relações entre um conjunto e seus elementos, ou um indivíduo e sua coletividade, antes que esse elemento singular possa ser especificado – ou ainda, delimitar os mecanismos mesmos de sua especificação. O que pressupõe, de saída, uma série de questões que podem ser identificadas com aquelas propostas nos seminários.

Primeiramente, a ordem coletiva, o conjunto, está dada de antemão a qualquer definição de uma singularidade, de um sujeito – tal qual a estrutura simbólica, a ordem do significante já está em jogo há muito tempo antes de entrar nela um sujeito particular. Depois, há um movimento, passível de ser organizado de forma lógica, através do qual o coletivo possibilita a diferenciação de um elemento como singular – o que implica pensar (e propriamente organizar) a lógica a partir da qual um sujeito se constitui a partir do campo do Outro. Isso define o caráter paradoxal desse elemento particular: tal elemento, ao mesmo tempo, pertence ao grupo, na medida em que é a partir dele que emerge, e fica posto de fora do conjunto, pois esse movimento de sua determinação ocasiona sua especificação, diferenciando-o. Lacan é explícito ao afirmar:

Essa concepção [de uma lógica] se desenvolve em uma *lógica do sujeito*, que nosso outro estudo faz claramente perceber, dado que viemos em seu fim tentar formular um silogismo subjetivo, pelo qual o sujeito da existência assimila-se à essência, radicalmente cultural para nós, à qual se aplica o termo humanidade (Lacan, 1946, p. 1, grifo meu).

Se até então faltava ao sujeito ter seu lugar propriamente marcado na teoria, dessa forma tímida, numa nota de rodapé, Lacan faz questão de pontuar sua importância, imediatamente associando-o com a lógica. Lógica do significante, dirá mais tarde, como determinante da causa desse sujeito.

Atenhamo-nos aos ricos detalhes escondidos nesse excerto. Lacan elenca um *sujeito da existência* e uma essência – *essência humana* – que estão separados na medida em que é necessária a assimilação do primeiro ao segundo, através de algo que ele chama um *silogismo subjetivo*. Se não é ao sujeito da existência que cabe o predicativo de *humanidade*, é porque ele não pode ser, em sua origem, chamado de humano. Poderíamos afirmar, nessa releitura, que se trata de um *isso*, de algo que não pode ser objetivável na esfera humana pois a ela não pertence antes de sua assimilação à essência – e, em última instância, por mais assimilado que

possa ser, resiste de tal forma que não pode ser completamente subsumido, arrancado de sua existência inefável e jogado no campo da essência. Essa essência humana é caracterizada como radicalmente cultural, ou seja, o homem não recebe sua determinação de si mesmo enquanto pura existência, sua humanidade só pode ser determinada a partir de suas incidências neste campo que é a cultura – mais especificamente, do simbólico, ou ainda mais radicalmente, do significante. É a cultura que possibilita esse sujeito da existência vir a ser homem, em vez de ficar reduzido a um nada.

Enfim: temos novamente colocado em jogo um sujeito que é ex-sistente – por que não forçar um pouco o significante e pontuar ainda melhor essa antecipação de que o sujeito não pode ser completamente identificado à cadeia significante? – e que é em última instância inominável; e um campo Outro, aqui denominado de cultura, que doa ao primeiro esse caráter mesmo constituinte de sua essência, a qual é passível de ser nomeada. De um ponto ao outro, para formalizar a determinação de um sobre outro – mais especificamente, da essência cultural sobre o sujeito da existência –, há um silogismo subjetivo.

Que silogismo é este? Para abordá-lo, deixemos de lado este escrito de 1946 – de maior dificuldade e mais opaco a tentativas de elucidação da maneira como apresenta sua lógica coletiva – e retomemos o artigo do ano interior, sobre o tempo lógico, no qual é possível delinear com mais precisão o que Lacan chama então de um silogismo subjetivo.

Não cabe aqui reiterar a exposição que já foi feita sobre o sofisma. Passemos diretamente à leitura desse silogismo para identificar como se processa neste momento da obra lacaniana a lógica do sujeito. Esse lugar de importância do artigo sobre o tempo lógico é reconhecido por Lacan na própria organização dos *Escritos*: ainda que seja de 1945, ele não está arrolado junto aos outros escritos seus contemporâneos, pelo contrário: ele é colocado à parte, na terceira seção dos *Escritos*, junto com a *Intervenção sobre a transferência*, logo antes do pequeno artigo introdutório a respeito *Do sujeito enfim em questão*. Significaria que Lacan estaria localizando aí, num futuro anterior, a antecipação da questão sobre o sujeito e sua determinação pela linguagem?

Deixemo-lo falar: “Possas ele (o presente artigo) ressoar uma nota justa entre o antes e o depois em que o situamos aqui, mesmo que demonstre que o depois se fazia de antecâmara para que o antes pudesse tomar seu lugar” (Lacan, 1966/19981, p. 197). Antes: os escritos antecedentes centrados principalmente no estádio do espelho e a formação do eu; depois: o sujeito enfim em questão. Entre ambos, a “nota justa”, um escrito digno de estabelecer a relação entre os dois pontos, a ponte na esquiça entre o imaginário e o simbólico. E mais, ainda: *O tempo lógico* não seria apenas uma ponto de confluência, mas

poderia ter seu lugar reconhecido somente quando colocado em perspectiva desse futuro, que serve, no fim de contas, de antecâmara para dar ao texto de 1945 seu verdadeiro valor. Afinal, tomado como está, sem enredá-lo em nenhum outro contexto, pareceria apenas um exercício de lógica, quase recreativa se não fosse pelo cuidado com que Lacan aborda sua resolução. Porém, quando colocado em perspectiva – e por que não dizer, retrospectiva – com o questionamento do sujeito iniciado nos seminários, percebe-se o quanto tal questão já estava presente no espírito de Lacan, de uma forma embrionária, expressa nesse conflito entre a determinação do sujeito (ou do indivíduo, ou da personalidade, já que neste momento não temos uma formalidade conceitual em torno deste tema) a partir de uma ordem exterior e sua possibilidade de ação frente a essa determinação massiva, ou seja, de não ser completamente capturado por essa outra ordem.

E como isso aparece neste escrito? Primeiramente, haveríamos de localizar de que coletivo se trata, uma vez que, conforme vimos acima, trata-se de determinar como é possível, a partir de um conjunto, especificar-se um elemento singular. Seria unicamente o grupo de três presos? Ou então os cinco discos, três brancos e dois pretos? Nem um, nem outro. Lembremos o que Lacan fala a respeito desse escrito quando o retoma em seu seminário: a ordem da linguagem, autônoma em relação aos sujeitos, estão localizados nos dados previamente estabelecidos: o conjunto de discos, as regras que explicitam como se dá a relação entre os sujeitos, a lei que determina a soltura de um deles. O que ele não menciona, nesta retomada, é que existem três *assujeitos* anteriores a qualquer interação. Três presos, três pessoas condenadas a cumprir a demanda do Outro de forma intransigente, sem nenhuma possibilidade de opção – completamente assujeitados, tal qual o *infans*. Porém, neste “estado primordial” não há possibilidade de se determinar a singularidade de um ou de outro: é necessário a incidência de uma outra ordem – com seus discos, leis, e, paradoxalmente, liberdade – que efetivamente *marque* esses assujeitos para que possa ocorrer o dito silogismo subjetivo, ou seja, para que do coletivo se possa diferenciar um elemento singular. Portanto, o coletivo de que se trata é o grupo de presos – “A coletividade já está integralmente representada na forma do sofisma, uma vez que se define como um grupo formado pelas relações recíprocas de um número definido de indivíduos” (Lacan, 1945/1998c, p. 212) – porém *marcados* por estes significantes impostos por um Outro, os círculos coloridos.

Tendo determinado qual é o coletivo em questão, e antes de explorarmos as premissas que compõe o silogismo, antecipemos sua conclusão. Qual é ela? “*Sou branco!*” – ou seja, uma asserção afirmativa acerca de si mesmo, ou como Lacan a denomina, uma *asserção subjetiva*, *Bejahung*. No momento de concluir, premido pela pressa, não resta ao

sujeito opção senão assumir para si a determinação que lhe foi dada – sob pena de perder-se completamente nela. E, ao dizer de si, promove um movimento que ultrapassa simplesmente o sujeito lógico, mas refere-se ao *sujeito pessoal*, este que Lacan reconhece pelo pronome pessoal reto *Je* – o eu enquanto sujeito do inconsciente. Não diz Lacan que no inconsciente o sujeito conta a si mesmo? Pois é justamente por estar representado, no inconsciente, por um significante que o sujeito assume na asserção subjetiva. Essa assunção diz respeito a uma subjetivação do significante que o marca, com a conseqüente separação do sujeito do resto da coletividade. “O [*eu*], sujeito da asserção conclusiva, isola-se por uma *cadência de tempo lógico* do outro, isto é, da relação de reciprocidade. Esse movimento de gênese lógica do [*eu*] por uma decantação de seu tempo lógico próprio é paralelo a seu nascimento psicológico” (Lacan, 1945/1998c, p. 208).

Essa conclusão que marca o nascimento do sujeito propriamente dito manifesta também esse ponto da subjetividade insolúvel à determinação pelo Outro através da atividade, ou, mais rigorosamente falando, de um *ato*. No sofisma, o ato é concreto: há uma movimentação do sujeito em direção à saída e a enunciação, em alto e bom tom, de sua cor. Porém, como vimos acima sobre o complexo de desmame, tal ato não precisa se manifestar num afirmação específica ou num comportamento: ele é ato enquanto parte deste nada que resta em torno da cadeia significante. Esse ato parece ser a resposta – no sentido reativo – do sujeito frente à demanda do Outro, que se traduz no sofisma como a pergunta por sua cor. O que é demandado ao sujeito transforma-se nele numa pergunta pelos desejos insondáveis desse Outro, que, antes da certeza de qualquer resposta, assume, pela pressa, determinada posição antecipatória – conjuntura cujo resultado é o fantasma.

Ao analisar o sofisma, curiosamente, Lacan denomina de “sujeito a concluir sobre si mesmo” o sujeito real que se coloca os questionamentos, e de “sujeitos refletidos” os outros dois sujeitos que servem de apoio para o raciocínio do sujeito real. Sujeitos refletidos, efetivamente, pois não passam, ao olho do sujeito real, de imagens às quais o sujeito em questão atribui pensamentos que sequer lhes ocorrem. Mas o sujeito real, que pode concluir sobre si, faz eco sobre o sujeito que surge posteriormente na teoria lacaniana, que, ao tomar para si a ordenação simbólica que o colocou em causa, pode dizer de si o seu lugar ao ser representado pelo significante.

A verdade do sujeito – verdade essa que nada mais é senão a conclusão do sujeito sobre si mesmo, naquilo que Lacan chama de asserção subjetiva – é o momento próprio de fundação do sujeito enquanto tal, enquanto *Je* propriamente – mas essa asserção só se torna possível num momento posterior à indefinição do próprio sujeito na referência ao outro. É

sem dúvida a assunção de posições diferentes que posteriormente, na teoria lacaniana, farão referência à captura imaginária do sujeito na imagem especular, fundando seu eu (*moi*).

A referência do sujeito ao outro constitui as premissas desse silogismo subjetivo, no instante de olhar e no tempo para compreender. Reduzido ao instante de olhar, tem-se apenas a forma impessoal do sujeito, não estando ele implicado de qualquer maneira. Pois ele parte da obviedade que, todavia, não é constatada na realidade: diante de dois pretos, é-se branco. Porém, o fato dessa conjunção rigorosamente lógica – tão rigorosa a ponto de poder excluir o sujeito – não existir de fato no sofisma não deixa de ter seus efeitos: é a premissa maior a partir da qual se deduz todo o resto do problema.

No tempo para compreender, o sujeito fica reduzido em sua captura pelo outro semelhante, quando intui, no pensamento desses outros, idéias que poderiam potencialmente lhe ocorrer, com base na premissa geral dada pelo instante de ver, mas que efetivamente não lhe ocorrem, pois tais hipóteses atribuídas ao outro se baseiam em dados errados (“*Se eu fosse preto...*”). Porém, é nesse movimento, em que o outro só pode ser reconhecido como reflexo do próprio eu, que esse eu se determina a partir do reflexo que pode mirar no outro: tempo para compreender o que se é – mas assumir tal ser reconhecido a partir desse jogo intersubjetivo exige um passo além, uma asserção apressada, antecipada.

A proposição original, fulgurante, sobre o tempo lógico coloca-se, efetivamente, como uma antecipação ainda muito preliminar da questão do sujeito – coloca-se o sujeito, enfim, em questão. Mas a fundamentação ainda incipiente de Lacan acerca da linguagem impede um desenvolvimento imediato do problema nos termos que pudemos acompanhar nos primeiros seminários – a questão colocada precisará esperar alguns anos para amadurecer e ressurgir a partir do referencial lévi-straussiano da função simbólica como determinação fundamental desse sujeito, para-além da determinação imaginária de seu eu.

5.4 A latência do sujeito e a retomada do narcisismo

É a função imaginária do eu que tampona, novamente, a questão do sujeito emergente e evanescente nesses escritos sobre a lógica subjetiva. Nos anos seguintes, repletos de comunicações e publicações, o sujeito torna a aparecer apenas de forma tímida, voltando a ocupar o lugar central a constituição do eu a partir da identificação do sujeito com uma imago advinda de um outro semelhante – bem como as outras noções que já surgiram em torno deste momento: agressividade, desejo do outro, prematuração fisiológica.

Ainda que os escritos restantes da década de 40 versem, em seu núcleo, sobre o mesmo assunto – o estádio do espelho –, fazem-no centrando-se em aspectos diferenciados da teoria: a *Proposição sobre a causalidade psíquica* (1946) foca a questão da identificação e da imago como conceitos fundamentais para se pensar a psicogênese e a formação do eu e das patologias psíquicas – em contraposição à teoria organodinamicista de Henri Ey; *A agressividade em psicanálise* (1948) desenvolve as incidências agressivas decorrentes da constituição alienada da imago do corpo próprio e suas implicações para a prática da psicanálise; por fim, *O estádio do espelho como formador da função do eu (Je)* (1949) faz um apanhado geral da teoria da formação do eu desenvolvida desde a tese, expondo de forma resumida seus conceitos-chave. Ainda que se encontrem repetidas as assertivas já formuladas previamente – em especial, no que diz respeito ao conceito de sujeito, a impossibilidade de se reduzir ao eu toda a ordem da subjetividade –, é possível localizar, nesta leitura retroativa, alguns poucos excertos que nos permitem melhor vislumbrar as inquietações de Lacan em torno desse conceito-problema a ser formulado, o sujeito.

Tomemos um destes excertos, do texto sobre *A agressividade em psicanálise*. Ao abordar as incidências da agressividade no método analítico, Lacan afirma que “somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito” (Lacan, 1948/1998e, p.105). Frase enigmática, à primeira vista, mas que pode ser facilmente decomposta numa leitura retroativa, isto é, levando-se em conta os desenvolvimentos posteriores acerca do simbólico e do sujeito. Pois bem, por mais que Lacan defenda num determinado momento de seus seminários (Seminário 2, especialmente) a completa autonomia do simbólico e sua independência de qualquer referência a um sujeito, já foi demarcado que o sujeito irá se tornar uma referência primordial para a própria estrutura significante. Ou seja, mesmo que se possa conceber o Outro, enquanto tesouro dos significantes, como uma ordem sincrônica e autônoma, é necessário lembrar que a articulação diacrônica, temporal, desses significantes é uma *função* desse ser peculiar, o ser humano; mas, mais especificamente, é uma função do sujeito. Conforme vimos no capítulo anterior, a ordem do sentido está em completa dependência do significante, e é só a articulação temporal desse, marcada por pontuações, que constitui qualquer possibilidade de sentido. Em suma, para que o sentido possa veicular, é necessário a presença de um sujeito que, submetido às leis da organização significante, possa proferi-los numa cadeia temporal.

Isso pode parecer evidente dentro de um referencial da ciência lingüística, se identificarmos esse sujeito necessário ao significado com o eu que intenciona veicular um

sentido em sua fala. Porém, não nos esqueçamos que o sujeito do inconsciente, esse que não se confunde de forma alguma com o eu imaginário, também fala, e possivelmente de forma ainda mais eloqüente que qualquer intenção consciente. É nesse sentido que, ao verificar a existência de uma cadeia significativa operando para-além do eu, Lacan é forçado a pressupor um sujeito. Um sujeito ativo, na medida em que faz uso dessa função que é a fala e com ela pode enganar. E engana justamente porque, ao veicular um sentido, impede a revelação de seu ser e de sua verdade, impossíveis de serem capturadas na dimensão objetivante do discurso.

E é justamente sobre esse aspecto inobjetivável do sujeito que versa um outro excerto, desta vez extraído do texto sobre *O estádio do espelho como formador da função do eu* (1949): “Nossas tentativas teóricas ficariam expostas à recriminação de se projetarem no impensável de um sujeito absoluto: eis por que procuramos, na hipótese aqui fundamentada num concurso de dados objetivos, a grade diretriz de um método de redução simbólica” (Lacan, 1949/1998f, p.101). Falando sobre a recriminação que poderia recair sobre seus esforços de teorização sobre o sujeito, Lacan parece estar apontando para as dificuldades encontradas quando este conceito foi precocemente enunciado em seu escrito sobre o tempo lógico – sem as ferramentas conceituais necessárias, advindas posteriormente do estruturalismo, a abordagem desse sujeito permaneceria impossibilitada. Porém, esse sujeito recebe aqui o predicado de *absoluto*. Ora, se tomarmos o vocábulo em sua etimologia, é o que diz respeito ao que resta separado de qualquer predicativo. Logo, o aspecto do sujeito que não pode ser propriamente abordável, na medida em que é inobjetivável, não se presta a objetivação, qualquer que seja.

Pois bem, assim como nos seminários Lacan avisa que não é possível atacar o problema do sujeito de frente, sendo obrigatório passar pela questão da linguagem e do simbólico para poder colocá-lo em evidência, aqui nesta passagem é delimitada a necessidade de se abordar esse sujeito a partir do que é objetivamente acessível dele – neste momento, sua captura numa imagem alheia. Captura que Lacan reconhece ser passível de análise a partir de um método de redução simbólica – não é à toa, na medida em que é neste escrito que aparece a primeira referência a Lévi-Strauss (1970b), de seu artigo sobre *A eficácia simbólica*. Contudo, fica evidente que Lacan submete ainda essa função simbólica ao registro do imaginário – serão necessários mais alguns anos para que ela possa ser tomada em toda sua importância.

Neste olhar retrospectivo, vislumbra-se aqui a mesma questão que animava a tese de 1932: para que um saber sobre o sujeito possa aspirar a qualquer possibilidade de ser chamado de científico, é necessário se ater àqueles elementos objetivos de sua constituição,

aspectos que podem ser isolados em sua função específica. Se esse elemento é primeiramente localizado na imago, ela se mostra deficitária na medida em que está relacionada apenas à formação do eu, permitindo que o sujeito mesmo continue fora de questão. Para questioná-lo efetivamente, Lacan delimita esse outro elemento, o significante, na dependência do qual o sujeito se constitui enquanto tal. Ambos elementos – imago e significante – podem ser objetivados, terem sua origem localizada – respectivamente, no outro e no Outro – o que permite uma abordagem rigorosa do sujeito.

Contudo, assim como, em 1932, Lacan se questiona sobre a aparente autonomia do sujeito que lhe permitia enunciar-se como um eu, aqui novamente fica demarcado um limite nessa abordagem objetivante: há um absoluto – e *ab-soluto* deve ser tomado na literalidade deste resto que se solta – impossível de ser abordado, seja pela via imaginária, seja pela via simbólica.

Aspecto este que, na década de 50, antes da início do seminários sobre os escritos técnicos de Freud, já é denominado de um “real em nossos sujeitos” (Lacan, 1953/2005, p. 13). Mesmo sabendo que o conceito de real não permanece o mesmo no decorrer da obra de Lacan, retomemos o contexto no qual se insere tal citação para melhor compreender seu sentido: “há na análise toda uma parte real em nossos sujeitos que nos escapa. Nem por isso ela escapava a Freud quando este tinha que lidar com cada um de seus pacientes; porém, naturalmente, estava igualmente fora de sua apreensão e alcance” (Lacan, 1953/2005, p. 13). Em outras palavras, algo da ordem do sujeito que, ainda que perceptível em alguma medida, não pode ser abarcado, tal como o umbigo do sonho, por qualquer modalidade de objetivação em imagens ou em palavras.

5.5 Os últimos passos antes do início

Porém, demos um passo grande demais e já nos situamos num momento pouco anterior à virada já situada e datada de 1953, com o *Discurso de Roma*. O começo da década de 50 também é bastante profícuo para Lacan, e seus desenvolvimentos teóricos já apontam, conforme foi assinalado no primeiro capítulo, para sua inserção na racionalidade estruturalista.

Tal inscrição fica particularmente evidente neste primeiro trabalho da década de 50, *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia* (1950) – escrito em colaboração com Michel Cénac para a XIII Conferência dos Psicanalistas de Língua Francesa. Contudo, a referência dada com relação ao simbólico é a de Marcel Mauss – lembremos que

1950 é a data de falecimento do sociólogo francês e a concomitante publicação da *Introdução à obra de Marcel Mauss*, escrita por Lévi-Strauss.

Reencontramos, pois, as fórmulas límpidas que a morte Mauss traz de novo à luz de nossa atenção: as estruturas da sociedade são simbólicas; o indivíduo, na medida em que é normal, serve-se delas em condutas reais; na medida em que é psicopata, exprime-as por condutas simbólicas. [...] A manifestação psicopática pode revelar a estrutura da falha, mas essa estrutura só pode ser tomada por um elemento na exploração do conjunto (Lacan, 1950/1998g, p. 134).

Ao associar a estrutura da sociedade ao simbolismo – proposição verdadeiramente lévi-straussiana, na medida em que Mauss estava preocupado com uma teoria social do símbolo (Lévi-Strauss, 1950/2003) – é exigido de Lacan um distanciamento da tentativa de encontrar na ordem da imago a correspondência à eficácia simbólica. Pelo contrário, torna-se necessário pensar a ordem do símbolo naquilo que ele determina a própria estrutura social; e nesse escrito, tal estrutura pode ser evidenciada por sua relação estreita com a lei. Tanto o é que se torna necessário pensar a instância do supereu como se constituindo, estranhamente, contemporânea ao próprio eu – em verdade, surge aí a precedência da ordem simbólica sobre a determinação imaginária, que é posteriormente desenvolvida no esquema do buquê invertido (Zafiropoulos, 2003).

Daí a interface possível entre a psicanálise e a criminologia: se é a lei – no sentido lato, das leis da linguagem, das leis de parentesco, das leis de trocas, e, é claro, também as leis jurídicas – que organiza a interação entre seres humanos, tanto no sentido de sua constituição quanto de sua responsabilidade frente ao grupo, coloca-se a questão sobre o crime, a transgressão da lei em sua face propriamente social – em sua punição – e individual – na responsabilidade e na culpa.

Primeiramente, a impossibilidade do crime e da psicopatologia encontrarem-se fora desta estrutura simbólica: pelo contrário, como diz Lacan, o comportamento “patológico” se exprime de forma tão mais simbólica que o comportamento “normal” que sua relação à estrutura é inegável. O que pontua, novamente, a questão: se o crime não pode ser compreendido senão como a própria realização da lei, que parte corresponde à responsabilidade do sujeito? Assim formulada, a questão nos é familiar, pois ela repete, com algum grau de diferença, o mesmo problema que vem sido reiterado desde a tese: é possível sustentar algo de propriamente subjetivo para além da determinação massiva do sujeito pela ordem social? Se não é possível pensar o sujeito fora de seu referencial determinante, como lhe imputar algo da ordem da responsabilidade, que apela para seu caráter singular e fundamentalmente diferencial da ordem simbólica?

Eis a resposta dada por Lacan: “A psicanálise soluciona um dilema da teoria criminológica: ao irrealizar o crime, ela não desumaniza o criminoso” (Lacan, 1950/1998g, p. 137). Ou seja, o ato criminoso – desviante – é passível de ser analisado, no sentido estrito, ou seja, decomposto em seus elementos que, no fim das contas, reiteram a proposição de que sua origem é eminentemente social, e não uma contravenção pura e simples de suas normas cuja causa seria uma abstrata inadequação individual. Mais, ainda: sua motivação não pode ser delimitada a essa instância que mais propriamente se afirma num inquerito, o eu. Pelo contrário, as motivações de um crime mostram sua face significativa ao se levar em conta outras instâncias do psiquismo, em especial o supereu, incorporação da lei simbólica na subjetividade. O verdadeiro sujeito no ato criminoso patológico não é o eu – que de suas motivações nada sabe – mas o supereu, enquanto encarnação de uma lei despótica que pende o sujeito para a culpa e para a punição. Na esteira do artigo de Lévi-Strauss (1950/2003) sobre a obra de Mauss, Lacan acaba por situar o desviante como resultado de uma exigência social no sentido de ocupar lugares conflitantes em sistema simbólicos distintos, acarretando então formas de compromisso que não podem ser realizadas no plano coletivo.

O psicanalista pode apontar ao sociólogo as funções criminogênicas próprias de uma sociedade que, exigindo uma integração vertical extremamente complexa e elevada da colaboração social, necessária a sua produção, propõe aos sujeitos, aos que ele se dedica, ideais individuais que tendem a se reduzir a um plano de assimilação cada vez mais horizontal (Lacan, 1950/1998g, p. 146).

E por que não desumaniza o criminoso? Porque não coloca a origem do ato num lugar que estaria alhures à humanidade: instintos criminosos, excessos libidinais, ou qualquer outro avatar de uma espécie de animalidade que justificaria o crime. O que implica, enfim, que por mais que o eu não consiga se reconhecer sujeito de suas motivações, estando esse sujeito sempre alhures – mas também sempre intimamente enodado na trama simbólica –, ainda assim o sujeito é responsável por sua posição na ordem simbólica.

Se este artigo sobre as relações entre criminologia e psicanálise é inaugural na medida em que coloca a instância do supereu em foco para analisar sua relação com a estrutura social da lei, também o é ao dar importância ao *isso*. “Mais concreta é a noção com que nossa experiência completa a tópica psíquica do indivíduo – a do *Isso* –, porém, igualmente, quão mais difícil de apreender” (Lacan, 1950/1998g, p. 150). O interesse em trazer a tona essa obscura instância se revela na compulsão à repetição, que parece ser o pano de fundo dos comportamentos criminosos tipificados.

Em suma, Lacan abandona paulatinamente a importância dada à constituição imaginária do eu – sempre pontuado como não se identificando ao sujeito propriamente dito – para pôr em evidência a própria divisão psíquica, evidenciada nesse acento dado ao supereu e ao isso e suas relações a essa ordem que começa a despontar, a partir do diálogo com Lévi-Strauss: o simbólico. Contudo, se o estruturalismo começa a oferecer suas ferramentas para melhor abordar a determinação do sujeito, Lacan faz questão de notar que “a verdade que nos é dado reconhecer com o sujeito não pode ser reduzida à objetivação científica” (Lacan, 1950/1998g, p. 150), pois “a psicanálise [...] reivindica a autonomia de uma experiência irreduzivelmente subjetiva” (Lacan, 1950/1998g, p. 148). No fim das contas, mesmo fazendo apelo ao simbólico para escrutinar a determinação objetiva e social do sujeito, Lacan pontua novamente a necessidade de se manter a subjetividade enquanto tal como inobjetivável.

A centralidade do conceito de sujeito mostra-se cada vez mais forte, a ponto de Lacan afirmar, no preâmbulo escrito em 1966 para os *Escritos* de seu artigo *Intervenção sobre a transferência*, que “estamos aqui a amestrar os ouvidos ao termo sujeito” (Lacan, 1966/1998, p. 214). Colocando esta frase em seu contexto, pode-se concluir a partir dela que, ao olhar para trás no caminho percorrido, Lacan verifica que neste trabalho o sujeito enquanto conceito já estava presente, mas ainda não estava suficientemente definido. Para tanto, haveria que “amestrar os ouvidos”, fazer com que eles se acostumassem com o termo e que a partir dele se pudesse redefinir a própria clínica, e com isso, a teoria analítica. Contudo, tal disciplinarização da escuta a este conceito não pode ser reduzida simplesmente à trajetória teórica de Lacan no desenvolvimento de seu ensino; pelo contrário, tal assertiva pode e deve ser tomada como palavra de ordem para a formação do analista, uma formação permanente na qual sempre está em pauta adestrar a escuta a esse elemento estranho, esse *sujeito* que fala nos sintomas, sonhos e no discurso da associação livre (Godino Cabas, 2009).

Lacan pontua, neste momento, que a experiência analítica se desenvolve plenamente no plano de sujeito a sujeito, e com isso sua prática permanece irreduzível a qualquer psicologia que procure objetivar determinados aspectos do indivíduo. “Numa psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo” (Lacan, 1951/1998h, p. 215). Eis novamente o sujeito, o qual se constitui propriamente na relação analítica, a partir do momento em que o analista, enquanto presença, inaugura um diálogo singular. A regra da psicanálise funda-se e conduz o tratamento em torno da verdade do sujeito – que nada mais é senão o “movimento ideal que o discurso introduz na realidade” (Lacan, 1951/1998h, p. 215). Se é no discurso dialógico que a verdade pode vir a ser, então,

ao se falar da experiência analítica e do núcleo duro do tratamento, a transferência, tem-se que assumir que “a psicanálise é uma experiência dialética” (Lacan, 1951/1998h, p. 215). E é nesse movimento dialético que o sujeito se constitui: ele não está desde sempre lá no inconsciente, pois, a respeito desde estado potencial do sujeito nada se pode falar. Só é possível, pelo contrário, fazê-lo falar e assim desdobrá-lo em ser, ou seja, através disso que é denominado de diálogo – neste momento da obra lacaniana –, o sujeito pode colocar-se de forma antitética com sua própria fala – retomada na intervenção do analista – para então “retomar seus enunciados para incluir-se neles” (Godino Cabas, 2009, p. 138) em direção da síntese de sua verdade, nunca completamente objetivada e acabada.

VI

Momento de concluir

A escansão temporal, cuja fecundidade Lacan muito bem explorou em seu sofisma sobre o tempo lógico, impede qualquer expectativa da manutenção de um discurso por um período infinito no tempo – afinal de contas, como bem foi explicitado, é do corte temporal que a articulação significante pode decantar uma significação. Se operamos uma escansão na obra lacaniana para lê-la nesse sentido temporal retroativo, também é chegado o momento de darmos um ponto final à presente dissertação. Premida pela pressa, a conclusão nunca pode ser completamente satisfatória, pois há sempre elementos que restam inabordados, questões que, adormecidas, sequer foram despertadas. Porém, ao mesmo tempo, é o momento de concluir que nos lança novamente sobre o tempo para compreender, delimitando sua razão de ser.

Se nossa leitura se pautou no conceito de *Nachträglichkeit*, cabe agora, neste momento de concluir, aplicar essa mesma estratégia de leitura a esta dissertação para demarcar seu sentido. A pergunta que abriu este texto deve então ser retomada: *por que chamar de sujeito o inconsciente estruturado como uma linguagem?*

A introdução do pensamento estrutural na psicanálise permitiu a Lacan melhor definir o âmbito do inconsciente – que passa a ser formal, condição da possibilidade da representação pelo significante –, e ressituar a estrutura edípica e dos processos primários – fenômenos ligados, respectivamente, à lei e à linguagem, que enfim remetem a uma única instância, o simbólico. Porém, conforme pontuado na introdução, a palavra de ordem do pensamento estrutural é, também, a morte do sujeito, o que parece colocar Lacan numa posição aporética: como garantir o valor heurístico do pensamento estrutural na explicação dos fenômenos do inconsciente, e ao mesmo tempo manter estável qualquer noção de subjetividade? Em suma, como é possível continuar utilizando-se do significante *sujeito* para definir uma instância que parece se esvaír nas determinações da estrutura?

É necessário lembrar que, se o sujeito insiste em se objetivar numa imagem sintética de si, o *eu*, ou se ele só pode se expressar mediante ao recurso à cadeia significante, que mais que expressá-lo, o representa numa outra ordem que a do puro ser, em nenhum momento o sujeito como um todo é apreendido, e portanto objetivado, e enfim eliminado. Há um restante dessa operação que foge a todo momento de qualquer tentativa de objetivação, um furo pelo qual passa o desejo. Mas como esse resto inobjetivável permite a manutenção do termo sujeito?

Primeiramente, porque *isso* – esse aspecto inominável inapreensível pela ordem significante – fala, ou seja, consegue articular a cadeia significante numa intencionalidade que não pode ser considerada volitiva, na medida em que ela se organiza a partir do processo

primário. O sujeito, portanto, deve ter seu estatuto mantido – ainda que subvertido – porque, por mais que seja determinado pelo simbólico, é ele quem mantém o funcionamento de determinadas cadeias significantes que só podem se qualificadas de inconscientes, pois o eu nada sabe a respeito delas. Contudo, esse resto inobjetivável não pode ser tomado como algo de positivo, pelo contrário: coerente com os fatos do desejo, é uma negatividade pura. Negatividade que Lacan toma dos seminários de Kojève sobre Hegel, e cuja característica é exercer sua capacidade negadora sobre a realidade (Sales, 2007).

O recurso à negatividade hegeliana pareceria um movimento forçado de se manter algo de um sujeito propriamente dito no seio de uma racionalidade que o elimina impiedosamente. Contudo, como nota Sales (2007), o que Lacan faz ao conjugar o estruturalismo com a dialética hegeliana (via Kojève), é pontuar um ponto de intersecção entre ambas. Primeiramente, esta negação da realidade pode ser encontrada nas duas matrizes teóricas: na primeira, um signo só pode remeter a outro signo, sem referência alguma a uma substância da ordem da realidade; na segunda, o para-si, pura negatividade, tem o poder de negar o em-si da realidade, tornando-o outra coisa. Na lógica lacaniana, esse nada, essa falta em ser que é o sujeito – enquanto sujeito do desejo, especificamente – é capturado, isto é, representado pelo significante, desaparecendo sob a barra da significação. Contudo, seu desaparecimento não implica em sua dissolução ou completa captura, pois essa negatividade continua pulsando, emergindo e embaralhando a cadeia significante – para prontamente desaparecer em seguida.

Porém, se o significante não faz mais que alienar o sujeito em sua cadeia, em que medida pode-se considerar o sujeito menos ilusório que a dimensão da alienação imaginária num eu? Primeiramente, porque a imagem tenta tamponar essa negatividade sob uma forma positiva, totalizante. O significante, por outro lado, por mais que cristalize o sujeito no momento de seu aparecimento, preserva sua essência negativa, na medida em que não a substitui por uma positividade, pois, como já se afirmou inúmeras vezes no curso desta dissertação, não há na cadeia significante elementos positivos – o significante que aliena o sujeito está sempre deslizando na cadeia, e é a partir disso que obtém sua significação. Convém lembrar também que a própria ordem significante detém em si esse caráter aniquilador, negativo, de assassinar a coisa para instituir uma nova ordem. Pois bem, a alienação do sujeito no significante comporta seu desaparecimento, mas também a manutenção dessa característica essencial que é a negatividade, esse *nada* que permanece na borda da cadeia significante como um furo.

O sujeito, portanto, deve ser tomado como um suposto necessário à coerência da cadeia significante, o que possibilita sua articulação – ele é condição de possibilidade dessa fala que advém do inconsciente, e por mais que tentar apanhá-lo resulta num encontro com seu evanescimento, é um ponto logicamente necessário para a manutenção da ordem significante e os efeitos dela sobre um corpo vivente. Se é possível afirmar que o sujeito *é*, ainda que como uma suposição lógica, só é possível dizer que o sujeito *é um nada*. Nada que não configura um não-ser, mas uma falta-em-ser que se subsume nessa negatividade ativa, com poder de se opor a qualquer tentativa de positividade. Ponto nodal que poderia ser classificado do sujeito do desejo em seu estado mais puro, e nesse sentido, também mítico, pois ele não pode ser apreendido senão a partir do momento em que essa negatividade deve transitar pelos desfiladeiros do significante, ficando aí presa e alienada.

O momento em que essa negatividade transita pela cadeia significante é quando o sujeito conta a si mesmo, ou seja, submete sua existência a um significante que o representa em diferença aos outros significantes – e é só a partir daí que é possível pontuar que, então, o sujeito em si não está na mesma ordem dos significantes, mas pode lhe ser atribuída uma anterioridade – retroativa, bem entendido – que, no fim das contas, é o nada. Importante lembrar que não é o sujeito que se representa pelo significante, pois representar não é uma função do sujeito, mas dessa ordem exterior que o determina, o significante. Se os significantes vêm do Outro, seria correto dizer que é o Outro, simbólico, que representa o sujeito, que apreende seu nada nessa cadeia, significando seu desejo, e propriamente o instaurando enquanto tal: essa negatividade pura, esse sujeito suposto, só pode ser assumido teoricamente *a posteriori*.

Se os primeiros seminários põem em evidência a sujeição desse ponto de negatividade ao simbólico – sujeição que, como afirma Lacan, é da ordem de um *vel* de alienação, no qual não há opção possível –, posteriormente é melhor caracterizado o aspecto ativo do sujeito ao se atribuir a ele um movimento de separação do campo do Outro (Lacan, 1960/1998n, 1963-1964/1998o). Tal separação só se processa a partir de uma sobreposição de faltas: ao significante da falta no Outro – ou seja, a impossibilidade de existir um significante que dê conta do fato mesmo da representação significante, que traria para o sujeito o reconhecimento garantido de seu ser –, o sujeito sobrepõe sua própria essência enquanto vazio. Nessa intersecção de vazios resta algo que, também vazio, tem uma consistência própria: o objeto *a*.

O Outro, portanto, só é faltoso porque o sujeito se inscreve nele enquanto uma função de falta – ao mesmo tempo que aí se inscreve, o sujeito também se subtrai na medida

em que não se subsume completamente à dimensão significante. Esse aspecto do sujeito que não pode ser completamente alienado permanece articulado à cadeia sob a forma de uma pergunta – é o ponto que ronda esse furo na estrutura. Como esse ponto evidencia uma falha na escrituração do sujeito – falha que não é circunstancial, mas inerente à falta na cadeia significante – o sujeito não obtém do Outro resposta alguma, ou seja, nenhum significante dá conta de obliterar a questão. Em seu lugar, o sujeito erige o fantasma, que dá sua posição articulado ao objeto *a*. Contudo, assim como esse ponto do sujeito que não se submete à cadeia só tem efeito a partir da própria articulação ao campo do Outro, também o objeto *a* não pode ser pensado como estando completamente disjunto da ordem significante, na medida que é em função dela que ele se constitui.

Referências

- Aguiar, F. (2006). Questões epistemológicas e metodológicas em psicanálise. *Jornal de Psicanálise*. São Paulo, n. 39, jun. 2006.
- Aristóteles. *Categoriae*. Traduzido por Edghill, E.M. (2000). Disponível online em: <http://www.gutenberg.org/etext/2412>.
- Descartes, R. (2004). Meditações. In *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura. (Trabalho original publicado em 1641).
- Dor, J. (2003). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. São Paulo: Artmed.
- Dosse, F. (1991). *História do estruturalismo: o campo do signo, 1945 – 1966*. Vol. 1. São Paulo: Ensaio.
- Eco, U. (2008). *Como se faz uma tese*. 21. Ed. São Paulo: Perspectiva.
- Elia, L. (2004). *O conceito de sujeito*. Coleção Psicanálise Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Freud, S. (1975). Construções em análise. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1976a). O estranho. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (1976b). O ego e o id. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1977). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

- Freud, S. (1987). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 6). 2. Ed. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (2001). *A interpretação dos sonhos*. Imago: Rio de Janeiro. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2004). Pulsões e destinos da pulsão. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Garcia-Roza, L. A. (1994). A pesquisa de tipo teórico. *Psicanálise e Universidade*. São Paulo, n. 1.
- Godino Cabas, A. (2009). *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hegel, G. W. F. (2002). Prefácio. In: *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes / Universidade São Francisco. (Trabalho original publicado em 1807).
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (2004). Crítica da Razão Pura. In *Kant*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural. (Trabalho original publicado em 1781).
- Kurzweil, E. (1980) *The age of structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University, 1980.
- Lacan, J. (1946). Le nombre treize et la forme logique de la suspicion. In *Pas-tout Lacan*. Paris: École Lacanienne de Psychanalyse. Recuperado em 09 de dezembro de 2009. <http://www.ecole-lacanianne.net/documents/1946-00-00.doc>
- Lacan, J. (1947). La psychiatrie anglaise et la guerre. In *Pas-tout Lacan*. Paris: École Lacanienne de Psychanalyse. Recuperado em 09 de dezembro de 2009. <http://www.ecole-lacanianne.net/documents/1947-00-00a.doc>
- Lacan, J. (1951). Some reflections on the ego. In *Pas-tout Lacan*. Paris: École Lacanienne de Psychanalyse. Recuperado em 09 de dezembro de 2009. <http://www.ecole-lacanianne.net/documents/1951-05-02.doc>

- Lacan, J. (1953). Conférence SIR. In *Pas-tout Lacan*. Paris: École Lacanienne de Psychanalyse. Recuperado em 09 de dezembro de 2009. <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1953-07-08.doc>
- Lacan, J. (1985a). *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1938).
- Lacan, J. (1985b). *O seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido entre 1954-1955).
- Lacan, J. (1985c). *O seminário. Livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido entre 1955-1956).
- Lacan, J. (1986). *O seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido entre 1953-1954).
- Lacan, J. (1998a). De nossos antecedentes. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998b). Para-além do “princípio de realidade”. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1936).
- Lacan, J. (1998c). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1945).
- Lacan, J. (1998d). Formulações sobre a causalidade psíquica. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1946).
- Lacan, J. (1998e). A agressividade em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1948).
- Lacan, J. (1998f). O estágio do espelho como formador da função do eu, tal como nos foi revelado na experiência analítica. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1998g). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1950, em colaboração com M. Cénac).

- Lacan, J. (1998h). Intervenção sobre a transferência. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1951).
- Lacan, J. (1998i). Simbólico, imaginário, real. In *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1953).
- Lacan, J. (1998j). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J. (1998k). A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J. (1998l). Do sujeito enfim em questão. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998m). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998n). Posição do inconsciente. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido em 1960).
- Lacan, J. (1998o). O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido entre 1963-1964).
- Lacan, J. (2000). De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad. In *Lacan 2000*. Buenos Aires: RD Ediciones Eletrónicas (CD-ROM). (Trabalho original publicado em 1932).
- Lacan, J. (2005). O imaginário, o simbólico e o real. In: *Os Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1953).
- Lacan, J. (2006). Meu ensino, sua natureza e seus fins. In *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1968).
- Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico *ou* Poesia e verdade na neurose. In *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1953).
- Laplanche, J.; Pontalis, J.B.; Lagache, D. (1991). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

- Lemaire, A. (1979). *Jacques Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Lévi-Strauss, C. (1970a). Introdução: história e etnologia. In *Antropologia Estrutural*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1970b). A eficácia simbólica. In *Antropologia Estrutural*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. 4. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (2007). Introdução à obra de Marcel Mauss. In Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1950).
- Marini, M. (1991). *Lacan: a trajetória do seu ensino*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Mezan, R. (1993). Que significa “pesquisa” em psicanálise? In *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Editora Brasilienses, 1993.
- Mezan, R. (1994). Pesquisa teórica em Psicanálise. *Psicanálise e Universidade*. São Paulo, n. 2.
- Mezan, R. (1998). *Escrever a clínica*. 2. Ed. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Montero, J. (2008). *O sujeito do fim de análise: um novo sujeito?* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Olgivie, B. (1991). *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Riaviz, E. (2005). *Variantes Estruturalistas no Ensino de Lacan*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Ribeiro, A. S. (2001). *A aporia do sujeito em Lacan (1953 – 1960)*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- Salles, B. A. (2005). A polissemia do sujeito cartesiano. *Anais da Reunião Lacanoamericana de Psicanálise*. Florianópolis. Em CD-ROM.
- Sales, L. S. (2003a). Estruturalismo - história, definições, problemas. *Revista de Ciências Humanas* (33), pp. 159-188.
- Sales, L. S. (2003b). O valor epistemológico do diálogo de Jacques Lacan com o estruturalismo. *Psyché*, 7 (11), pp. 39-58.
- Sales, L. S. (2005). Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. *Revista do departamento de psicologia – UFF*, 17 (1), 113-127.
- Sales, L. S. (2007). *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese (Doutorado em Filosofia) UFSCar, São Carlos.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. 24. Ed. Buenos Aires: Losada. (Trabalho original publicado em 1916).
- Silveira, E. (2004). Estruturalismo, linguagem e inconsciente. *Falla dos Pinhaes*. 1 (1), 72-86.
- Wahl, F. (1970). *Estruturalismo e filosofia*. São Paulo: Cultrix.
- Zafiropoulos, M. (2008). *Lacan et Lévi-Strauss: ou le retour a Freud (1951 – 1957)*. Paris: PUF.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)