

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

VERA LUCIA DA SILVA ALVES

**DO “OUTRO” DA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO DE HEGEL AO
“GRANDE OUTRO” DE LACAN, NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO**

CURITIBA

2011

VERA LUCIA DA SILVA ALVES

**DO “OUTRO” DA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO DE HEGEL AO
“GRANDE OUTRO” DE LACAN, NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade do Paraná, na linha de Filosofia da Psicanálise, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2011

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

A474d
2011
Alves, Vera Lucia da Silva
Do “outro” da dialética do senhor e do escravo de Hegel ao “grande Outro”
de Lacan, na constituição do sujeito / Vera Lucia da Silva Alves ; orientador,
Daniel Omar Perez. – 2011.
119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 114-116

1. Dialética. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Lacan,
Jacques, 1901-1981. 4. Sujeito (Filosofia). 5. Psicanálise. I. Perez, Daniel Omar.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

Aos meus amores, Glaucius Ghebur e
Glaucius Ghebur Filho, sem os quais esta e
outras obras de minha vida não seriam
possíveis! Grata.

RESUMO

Esta é uma pesquisa acerca do percurso teórico de Lacan sobre o conceito do grande Outro, no período de 1938 até o início da década de 60. Naquele período observou-se que Lacan se serviu de variadas correntes de pensamento e, notadamente, da filosofia de Hegel. Constatou-se que o psicanalista recorreu inúmeras vezes à filosofia hegeliana, especialmente, à dialética do senhor e do escravo, apropriando-se desta dialética ilustrativa como uma medida comparativa para ancorar sua teoria, bem como, para dirigir inúmeras críticas a ela e, também, a vários outros interlocutores. Contudo, apesar de todas as suas críticas, o sujeito lacaniano se constitui a partir das identificações imaginárias e simbólicas – que são essencialmente alienantes e provocam efeito semelhante ao da dialética do senhor e do escravo. Assim, entendeu-se que em ambas as doutrinas – de Lacan e de Hegel – o “Outro” é onipotente e determinante, e o “eu” seu objeto - ambas são balizadas pelo reconhecimento. Todavia, esse ponto de aproximação entre os autores é também, paradoxalmente, o ponto de separação. Isso porque o conceito do “Outro” foi considerado ambíguo, já que Lacan o articulou nos três registros: real, simbólico e imaginário. Assim, na mesma medida em que o “Outro” é imprescindível à constituição do sujeito é, também, o que aponta para a possibilidade de retificação subjetiva, isto é, para a mudança de posição (objetal) do sujeito do inconsciente originalmente constituído – separação. Contudo, nesse período ao qual se limita essa dissertação, notou-se que Lacan não utilizou efetivamente o registro do real, apesar de já tê-lo sob mira teórica – conforme inúmeras citações a seu respeito – priorizando os campos do imaginário e simbólico. Primeiramente observou-se que Lacan situou o “eu” como instância de desconhecimento, de ilusão e alienação e com função de síntese (estádio do espelho). Assegurou que ele é fruto das relações duais e das identificações imaginárias, ressaltando os fenômenos de amor, ódio e ignorância – próprios do registro imaginário. Em seguida, assistiu-se Lacan distanciar o sujeito do inconsciente do “eu”, e inaugurar o “Outro” sem barra (A), como instância simbólica, imprescindível na constituição do sujeito do inconsciente. Lacan localizou o “Outro” no campo da linguagem e priorizou o significante. Afirmou que o “Outro” antecede e prescreve o sujeito, e que o significante do “Outro” (S1) sentencia o sujeito e confere uma obscura autoridade ao “Outro”. Sabe-se que o efeito tanto da identificação imaginária quanto da simbólica é alienação. Assim, enquanto Lacan não incluiu o campo do real, sua teoria se pareceu à de Hegel, mesmo com as suas críticas, a saber: restringiu-se excessivamente ao imaginário e deu demasiado valor à consciência. Portanto, enquanto o sujeito estiver na posição de alienação ao “Outro” (A), enquanto não reconhecer o “Outro” como faltante (A), ele ocupa um dos dois lugares clássicos da dialética hegeliana – do senhor ou do escravo. Nesse sentido, qualquer dos lugares que ocupe é uma posição de objeto, pois ambos estão submetidos ao reconhecimento do “Outro” para existir.

Palavras-chave: Lacan. Hegel. Outro. sujeito do inconsciente. dialética do senhor e do escravo.

ABSTRACT

This research concerns the Lacan theoretical journey about the concept of the great Other, from 1938 to the beginning of the 1960s. At that time, it has been observed that Lacan used a variety of currents of thought and, especially, Hegel's philosophy. It has been noticed that the psychoanalyst referred back to Hegelian philosophy numerous times, especially to "The master and slave" dialectics, taking over this illustrated dialectics as a comparative measure to found his theory, as well as to forward criticism to itself and also to varied interlocutors. Despite all the criticism; the Lacanian subject constitutes itself from symbolic and imaginary identification, which are essentially alienating and whose effects resemble the master and slave dialectics. Therefore, it is understood that in both doctrines, Lacan's and Hegel's, the "Other" is omnipotent and determining, and the "ego" is the object. Both doctrines are guided by recognition. However, this point of approach between the authors, is paradoxically a point of divergence. In Lacan, the great Other concept was considered ambiguous, since Lacan designed it in three registers: real, symbolic and imaginary. Thus, as in the same proportion it is elementary to the constitution of the subject, it is also what points out to the possibility of subjective rectification; in other words, for the subject change of position (objectal) within the originally constituted unconscious – separation. However, within the period that this dissertation restricts itself to, it has been observed that Lacan did not use effectively the register of the real, despite having it under theoretical point; according to numerous citations about it, prioritizing imaginary and symbolic fields. Firstly, it has been observed that Lacan put the "ego" as an instance of ignorance, delusion and alienation and with synthesis function (mirror stage). He insured that it results from dual relations and imaginary identifications, highlighting the phenomena of love, hate and ignorance, which belong to the own imaginary register. Next, it has been noticed Lacan's detaching of the unconscious subject from the "ego", and his bringing about of the "Other" with no bar (A), as a symbolic instance, indispensable to the constitution of the unconscious subject. Lacan located the "Other" in the language field and prioritized the significant. He affirmed that the "Other" precedes and prescribes the subject, and the significant of the "Other" (S1), sentences the subject and provides an obscure authority to the "Other". It is known that the effect of both, symbolic and imaginary identification is alienation. Thus, while Lacan had not included the field of the real, his theory was similar to Hegel's, despite his criticisms, to be known: he has restricted himself excessively to the imaginary and overvalued the consciousness. Therefore, whilst the subject is in a position of alienating to the "Other" (A), whilst not recognizing the "Other" as missing (\bar{A}), it occupies one of the two classical dialectic hegelian places: the master or the slave. In this sense, any of the places it occupies, it is an object position, due to both being submitted to the "Other" recognition to exist.

Key-Words: Lacan. Hegel. Other. Unconscious subject. Master and slave dialectics.

SUMÁRIO

1) INTRODUÇÃO.....	4
2) O OUTRO DE HEGEL: NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO.....	18
3) O OUTRO DE LACAN: DO PEQUENO AO GRANDE OUTRO.....	47
3.1) OUTRO IMAGINÁRIO – 1938 E 1949.....	49
3.2) OUTRO SIMBÓLICO – 1953 E 1963.....	54
4) O LEGADO DE HEGEL A LACAN.....	75
5) A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO – ALIENAÇÃO: O “OUTRO” DETERMINATE E O “EU” SEU OBJETO.....	94
6) CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS	114

1 INTRODUÇÃO

Poder-se-ia sustentar que
um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte,
que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e
que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico.
(FREUD, 1974, p. 95)

Inegavelmente, pode se observar nos escritos do psicanalista Jacques Lacan, que ele se serviu da filosofia de pensadores como Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche, dentre outros, na construção de suas teorias. Ao reconhecer que conceitos essenciais da psicanálise como: o conceito de eu, outro, sujeito, desejo, verdade, consciência, representação e outros mais, nasceram no seio da filosofia, percebe-se que psicanálise foi atravessada e, até mesmo, prescrita pela filosofia.

Jacques Lacan desenvolveu sua teoria psicanalítica balizando-se em variadas doutrinas, todavia, notadamente na filosofia de Hegel. O psicanalista aprofundou seu estudo sobre o pensamento de Hegel nas aulas ministradas por Alexander Kojève, que substituíra Alexander Koyré, este ensinava sob o título “A filosofia religiosa de Hegel”, na École Pratique de Hautes Études, em Paris. “A partir de 1934-35 até 1936-37, Lacan esteve inscrito nesse seminário na lista dos ‘ouvintes assíduos’”. (FERNANDES, 1999, p 215). Aulas que, segundo nota do organizador do livro de Kojève “*Introdução à leitura de Hegel*”, “era na realidade o comentário exaustivo da “*Fenomenologia do Espírito*” (QUENEAU, 2002, p. 9). Nota esta, ratificada com as seguintes palavras do próprio professor: “Koyré analisou os textos anteriores à *Phanomenologie des Geistes*. Destinei esta conferência ao estudo da *Phanomenologie*.” (KOJÈVE, 2002, p. 55). O ensino de Kojève não influenciou somente à Lacan, mas toda uma geração de jovens pensadores franceses, visto que suas aulas eram freqüentadas por outras ilustres personalidades, tais quais: Jean Paul Sartre, Jean Hyppolite e Merleau Ponty.

De outro modo, Lacan continuou se especializando no pensamento hegeliano também em contato com outros pensadores. À exemplo do filósofo Jean Hyppolite, que muito contribuiu com seu aprendizado acerca de Hegel, além, de auxiliar a viabilizar o estudo de Freud, sob novas perspectivas. Fato este, analisado por pesquisadores contemporâneos, dentre eles, o professor, filósofo e psicanalista Sergio A. F. Fernandes que sublinhou o seguinte:

“Lacan, até teorizar o inconsciente em termos de estrutura - com Lévi-Strauss, em 1953, e com Jakobson, em 1957 - utilizava o discurso filosófico para valorizar o freudismo” (FERNANDES, 1999, p. 218). Também, o professor e filósofo Vincenzo Di Matteo comentou sobre uma aula de Lacan: “vai desfilando diante de seus ouvintes quadros gráficos que parecem se constituir literalmente como as novas figuras do advir do sujeito, substituindo as velhas e ultrapassadas figuras do espírito da fenomenologia hegeliana” (DI MATTEO, 2004, p. 04).

Precisamente com a obra mais famosa de Hegel a “*Fenomenologia do Espírito*” de 1807, estabeleceu-se um diálogo possível entre a psicanálise lacaniana e a filosofia hegeliana. Diálogo este intermediado pelo filósofo Jean Hyppolite, encontrado no seminário I, onde Lacan o convida para fazer uma exposição sobre a “*Verneinung*” de Freud (LACAN, 1986, p. 71) e publicado nos Escritos (LACAN, 1998, p. 370)¹.

Compreende-se, assim, que o pensamento de Lacan foi fortemente influenciado por Hegel, cuja filosofia retomou e reconfigurou explicita e constantemente durante três décadas. Pois se lê sobre Hegel na obra de Lacan desde a década de quarenta até a de sessenta, em múltiplos textos, dentre os quais: “*Seminários I, II, III, IV, X, XI*” e em diversos textos dos “*Escritos*”.

Todavia, diante da limitação da filosofia frente ao impasse da existência do inconsciente, Lacan mudou o seu elementar percurso filosófico e introduziu outras áreas do conhecimento na construção da sua teoria, como, por exemplo, conceitos de significante e de significado, da lingüística saussuriana. Como reconhecido pelo próprio Lacan, “Para manter essa dimensão [da psicanálise], a via filosófica teria bastado, mas ela se mostrou insuficiente para isso, por lhe faltar uma definição suficiente do inconsciente” (LACAN, 1964, p. 202). Observa-se, assim, que Lacan, no seu percurso de produção, além de ter se utilizado de fontes filosóficas e freudianas, também resgatou conceitos da biologia, da antropologia, da

¹ A influência de Hyppolite se deu tanto na tradução mais apurada do alemão para o francês das obras de Hegel e de Freud, quanto no esclarecimento para Lacan sobre alguns nós da teoria freudiana, a exemplo da tradução equivocada que teve o texto de Freud para o francês, “*Die Verneinung*” traduzido por “*A Negativa*”. Hyppolite chamou a atenção de que ali se tratava de denegação e não de negação, já que a negação é o mecanismo de defesa que fazem as estruturas diante da castração, e, nesse texto trata-se da negação da negação, isto é, o “eu” nega novamente o que já tinha sido recalçado, negado. O “eu” nega o conteúdo inconsciente. Comprove-se no próprio texto freudiano “Assim, o conteúdo de uma imagem ou ideia reprimida pode abrir caminho até a consciência, com a condição de que seja negado” (FREUD, 1976, p. 295), e, “na análise, jamais descobrimos um ‘não’ no inconsciente e que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se exprime numa fórmula negativa” (FREUD, 1976, p. 300).

lingüística e da lógica, tal qual assinalado por Sergio Fernandes (acima citado) e Elisabeth Roudinesco².

Porém, sem desconsiderar todo esse percurso, o foco desta pesquisa vai se ater na retomada lacaniana da dialética hegeliana do “senhor e do escravo”. Tentará essa pesquisa analisar a fonte inspiradora que foi, notadamente, referida dialética para Lacan. Especificamente, a proposta é: analisar a retomada e a reformulação de Lacan sobre a relação dialética Hegeliana – “eu-outro” – para demonstrar as semelhanças, as diferenças, e o seu efeito na constituição do sujeito em cada um dos dois pensamentos.

Esta pesquisa, através da análise comparativa entre a filosofia hegeliana e a psicanálise lacaniana, levanta uma hipótese própria sobre a relação “eu-outro”, a saber: em todas as etapas da evolução da relação dialética hegeliana – que estão diretamente inseridas nas diferentes fases da evolução histórico-social – o homem sempre ocupou a posição de objeto diante do outro. Primeiro, na relação do senhor e do escravo, no mundo da Grécia antiga. Em seguida, no cristianismo, onde ambos, senhor e escravo, são objetos de Deus. Posteriormente, no império romano, ambos novamente objetos, agora, do capital. Por fim, no império napoleônico (e hegeliano), o homem postou-se objeto do ideal de homem perfeito. Lacan, por sua vez, antes de articular diretamente com a concepção do registro do real, tinha vislumbrado que o sujeito se constitui na relação com o grande Outro, isto é, com a mediação da palavra. No registro simbólico, o sujeito teria uma saída para além do eixo imaginário, eixo este que gera paixões (amor e ódio). Contudo, tal concepção mostrou-se uma saída precária, já que, mesmo na relação simbólica, o sujeito ainda fica alienado e assujeitado, agora, ao significante do grande Outro. Pode-se considerar que o sujeito do inconsciente, fundado a partir do registro simbólico do Outro está alienado, não somente à imagem do pequeno outro, mas, também ao grande Outro, à sua palavra, ao significante mestre, ao S1.

A presente dissertação objetiva, então, apontar que o sujeito do inconsciente lacaniano se constitui a partir das identificações imaginária e simbólica. Contudo, o efeito dessas identificações é a alienação do sujeito ao “Outro”. Efeito este, análogo à dialética do senhor e

² Aquela afirmação se confere com estas citações de Roudinesco: “Em 1950, Lacan começou esse retorno aos textos de Freud, baseando-se, ao mesmo tempo, na filosofia heideggeriana, nos trabalhos da lingüística e nos de Lévi-Strauss” (ROUDINESCO, 1998, p. 448). “Elaborou vários conceitos (sujeito, imaginário, simbólico, real e significante), que desenvolveria ao longo dos anos enriquecendo-os com novas formulações clínicas e depois lógico-matemática: forclusão, Nome-do-pai, matema, nó borromeano, sexuação.” (ROUDINESCO, 1998, p. 449).

do escravo. Assim, em ambas as doutrinas – de Lacan e de Hegel – o “outro” é onipotente e determinante, e o “eu” seu objeto.

Destarte, em última análise, este estudo tem esta meta a confirmar: a hipótese de que enquanto o sujeito do inconsciente estiver na posição de alienação ao S1, significante originário do grande Outro, ele ocupa um dos dois lugares clássicos da dialética hegeliana. Senhor ou escravo. E, nesse sentido, qualquer dos dois lugares que ocupe são lugares de objeto, pois ambos estão submetidos ao reconhecimento do Outro para existir e, conseqüentemente, sem acesso ao seu desejo.

Para tanto, a metodologia utilizada será uma pesquisa bibliográfica com recortes contendo questões da relação “eu-outro” nas obras dos dois autores. Da obra “*Fenomenologia do espírito*” de Hegel subtrai-se a dialética do senhor e do escravo, que é uma figura exemplificativa da sua teoria da consciência a partir da relação “eu-outro” (da relação de uma consciência-de-si com outra consciência-de-si), e, em Lacan faz-se um rastreamento da construção do conceito do grande Outro nos textos: “*Complexos familiares*”, “*Estadio do espelho como formador da função do eu*”, “*Formulações sobre a causalidade psíquica*”, “*Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*”, “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*”, “*Nomes-do-pai*”, “*Seminários "I" e "II"*”. Além desta análise de textos, dos dois autores centrais, serão realizados estudos específicos de críticos como Jean Hyppolite e Alexandre Kojève, bem como, acompanhamento de alguns outros comentadores, citados no decorrer do texto. E, ainda, será utilizada uma linha de análise crítica comparativa.

Tratar-se-á então, de aqui articular, alguns conceitos específicos da filosofia de Hegel e da psicanálise Lacaniana, que serão enumerados a seguir e que permitem pensar a formação do “eu” na relação com o Outro. Para tanto, dividiu-se o texto em quatro seções que estão na seguinte seqüência:

O primeiro capítulo desta dissertação, “*O outro de Hegel: na dialética do senhor e do escravo*”, comporta principalmente a teoria de Hegel, haja vista, que o filósofo elaborou uma teoria sobre a consciência, enfatizando que a constituição da consciência, do “eu”, se dá na relação com o outro, o que influenciou diretamente a construção psicanalítica de Lacan. Ver-se-á que a obra Hegeliana, “*Fenomenologia do Espírito*”, trata de conceitos como consciência, verdade, subjetividade, identidade, saber, família (separação da família) e realização social. Aqui se apresentará a teoria da consciência contida na “*Fenomenologia do*

Espírito”, com enfoque na dialética do senhor e do escravo – dialética exemplificativa da relação “eu-outro”.

A “*Fenomenologia do Espírito*” pretendia ser, nas palavras do próprio Hegel, uma “Ciência da Experiência da Consciência” (HEGEL, 2008, p. 81). Uma ciência que inclui, em seu sistema, as etapas do desenvolvimento da consciência e produz um saber que funda e justifica o homem. A obra busca “... articular com o fio de um discurso científico – ou com a necessidade de uma lógica – as figuras do sujeito ou da consciência.” (HEGEL, 2008, p. 13). É oportuno ressaltar que o primeiro título da obra era mesmo, “Ciência da Experiência da Consciência” (HEGEL, 2008, p. 81), conforme Alexandre Kojève e Padre Vaz (VAZ, 2008, p. 13, 14), já que é, de fato, um tratado de da experiência da consciência, ou, em outras palavras, um tratado da constituição do homem. Tratado que descreve o processo histórico dialético do homem e que visa o seu conhecimento - conhecimento, este, alcançado através da experiência das sucessivas figuras de consciência, até atingir o saber absoluto. De acordo com as palavras do próprio filósofo, é o:

Caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre uma série de suas figuras rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma, alcança o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2008, p. 74).

Importante notar algumas questões relevantes na teoria hegeliana que são, acima de tudo, originais: Hegel não partiu da idéia do homem pronto, do espírito absoluto, partiu sim, da ideia do homem incompleto. Corrobora-se este juízo com seguintes citações: “A ideologia alemã pode afirmar que Hegel foi o primeiro pensador a conceber, sistematicamente, a autoprodução do homem como um processo” (FELIX, 1971, nota de contra capa), e, “... ele se constrói dialeticamente na relação com as coisas e principalmente na relação com o outro.” (HYPPOLITE, 1971, nota de contra capa). O que será justificado no decorrer deste primeiro capítulo, da seguinte forma: o processo da constituição da consciência inicia-se a partir da consciência natural, e vai, progressivamente, até o saber filosófico; o saber absoluto. A consciência do homem caminha para sua unidade, para seu fechamento, para o domínio absoluto sobre si mesmo e sobre as coisas, e, em fim, para o seu saber absoluto.

Hegel entrelaçou a face histórica e a face dialética existentes nesse processo – o homem se define no aqui e agora histórico, político, social, bem como, na sua própria reflexão sobre as coisas, sobre os outros e, sobretudo, sobre si mesma. A consciência-de-si distingue

algo diferente de si, e se relaciona com isso, suprassumindo. Em outras palavras, a verdade da consciência é a sua reflexão operando sobre um mundo estrangeiro e culmina no ato de suprassumir e integrar. O que era exterior passa para o seu interior, para a sua certeza, para a sua verdade, para a consciência-de-si. Ela faz desaparecer as diferenças do ser-outro, dos momentos anteriores da certeza sensível e da percepção, e os absorve num movimento especulativo e reflexivo. O seu objeto de desejo é negado e assimilado até tornar semelhante a ele, até fundir-se com ele. O saber de um-outro cede lugar ao saber-de-si. A consciência-de-si é, antes de tudo, o retorno sobre si mesma pelo caminho da reflexão a partir do ser-Outro.

A sequência de figuras na “*Fenomenologia do Espírito*” é: espírito subjetivo, espírito objetivo e Espírito Absoluto. Primeiramente, o espírito se afirma como individualidade, chamado de espírito subjetivo, e assim desfruta de certa liberdade. Porém, a liberdade só adquire sentido pleno na intersubjetividade, isto é, na medida em que os indivíduos interagem na coletividade, tornando-se assim espírito objetivo. Disse Hegel: “o individuo particular é um espírito incompleto” (HEGEL, 2008, p. 41). Assim, nota-se claramente que a consciência-de-si se estabelece na relação com o outro, sobretudo, com o reconhecimento do outro, inserida diretamente na dialética do senhor e do escravo, rumo à figura do Espírito Absoluto.

Para Hegel, o triunfo da consciência se manifesta quando esta assume o saber absoluto de tudo e de todos, inclusive sobre o outro e sobre si mesma, porque ela se vê como uma instância que pode desejar e se apropriar de todos os objetos, mesmo, do outro. É isso que descreve a dialética do senhor e do escravo. Somente quando ela suprassume o outro é que ela se torna consciência-de-si³.

Nessa trajetória de constituição da consciência-de-si, no entrave com o outro, Hegel destacou a luta pelo reconhecimento e a nominou de “luta de vida ou morte” ou de “luta de puro prestígio”. “Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.” (HEGEL, 2008, p. 145). O desejo de reconhecimento se impõe nas relações sociais, mesmo através da violência, e, só é alcançado na morte de outra consciência-de-si, que então, deixa de ser consciência-de-si, para a vencedora atingir a condição de senhor, e, obter saber e poder.

³ A conquista da consciência-de-si é um dos pontos centrais da teoria filosófica de Hegel, que a classificou como “a terra pátria da verdade”.

Todavia, este movimento cessa no momento em que o homem está plenamente reconciliado e satisfeito com ele mesmo; é o homem sábio detentor do saber absoluto. Aí, seus desejos cessam e sua ação negadora também. Sua consciência-de-si fica, potencialmente, onisciente.

Seguindo a lógica hegeliana há a tese, antítese e síntese, ou seja, há o objeto, o negativar, e, o suprassumir e a síntese; que é o coroamento do “Espírito Absoluto”. Esta última figura da lógica da dialética hegeliana. Após o ato de suprassumir, termina sempre com síntese, com fechamento. Apesar, de a filosofia hegeliana trazer a marca da negatividade, finaliza positivamente com o coroamento do saber absoluto no espírito absoluto. Há o triunfo da consciência sobre os objetos, sobre o mundo, sobre o outro e sobre si própria. Impondo racionalidade às coisas, a consciência reencontra-se como razão e atinge sua verdade - verdade que é razão, que é certeza, que é saber. Conforme o anúncio do próprio Hegel sobre sua obra: “*das werdende Wissen*”, “Este volume expõe o devir do saber”. (Vaz *apud* Hegel, 2008, p. 14).

A interpretação de Alexandre Kojève sobre a obra “*Fenomenologia do Espírito*” é balizada pela dialética do senhor e do escravo. Em um de seus livros, “*Introdução à leitura de Hegel*”, Kojève explica que a aspiração desta filosofia é a busca da sabedoria como plenitude da consciência-de-si. O que essa filosofia deve explicar, segundo o autor, é o milagre da existência do homem no mundo e no discurso. “O Espírito é o Ser revelado pela palavra, e a vida do Espírito é a existência do filósofo ou do sábio, consciente do mundo e dela mesma.” (KOJÈVE, 2002, p. 512).⁴

Para Kojève, Hegel diferenciou o mundo natural do mundo humano ou histórico (universo do discurso). É com a negação que o homem sai de sua condição natural, animal, de ser dado (objeto), com a negação ele se opõe ao dado e cria. “... o homem cria seu Ser humano” (KOJÈVE, 2002, p. 512). E, ainda, distinguiu o senhor, o escravo e o Espírito. Identificou o escravo com o Ser-em-si (identidade, tese, Ser-dado, natureza) e identificou o senhor como Ser-para-si (negatividade, antítese, ação, homem). E, por fim, identificou o Espírito como Ser-em-e-para-si (totalidade, síntese, obra, história = movimento). (KOJÈVE, 2002, p. 500).

⁴ “Hegel quer, em última análise, se entender e se explicar: a respeito do que ele é e do que faz.” (Kojève, 2002, p. 506).

Referindo-se exclusivamente à dialética do senhor e do escravo, Kojève explica que apesar de Hegel admitir uma diferença radical entre senhor e escravo, essa diferença só existe no início histórico, e pode ser suprimida no decorrer do tempo. Isto porque, para ele, a dominação e a sujeição não são características inatas, são adquiridas a partir de um ato livre ou voluntário, e podem ser alteradas. “Não basta nascer e ser para ser senhor feudal. É preciso agir (guerrear) para tornar-se esse senhor.” (KOJÈVE, 2002, p. 122).⁵ Vê-se, nessa interpretação, que o escravo pode se abstrair de sua condição de escravo, tanto quanto o senhor. Na evolução da dialética hegeliana, descrita por Kojève, o escravo pode atingir a liberdade, por exemplo, através do trabalho ou da religião.⁶ E, assim posto, no último capítulo será analisada a relação “eu-outro” nas distintas etapas da dialética hegeliana.

O segundo capítulo, “*O Outro de Lacan: do pequeno ao grande Outro*”, é dedicado integralmente à teoria Lacaniana e traz a sua teorização sobre o conceito do Outro.

Tal conceito teve um longo percurso de construção na sua obra, tomou grandes proporções, atravessou alguns postulados e adquiriu vários aspectos e metáforas. O desenvolvimento desse conceito vai do pequeno ao grande Outro. De um pequeno outro que, primeiramente, aparece no “*Estadio do espelho*” como semelhante e como imagem, mas também e ao mesmo tempo, como miragem e âncora do grande Outro, passa por postulados como “O Outro como lugar da linguagem”, “O tesouro dos significantes”, “O Outro do Inconsciente”, “O Outro é Lei”, até o *dictum*: “Outro não existe”. Pontuando que todas as definições, sem exceção, repetem em si a marca da castração, da falta.

Tendo em vista esta abrangência do conceito do Outro na obra de Lacan, fez-se necessário selecionar e privilegiar dois registros em detrimento de um outro registro. Assim, o percurso do pequeno ao grande Outro; de um pequeno outro mais imaginarizado e especular passando pelo grande Outro do registro simbólico até ao registro real, será recortado. O registro do real, mesmo com toda notória relevância na psicanálise lacaniana, por questões de opção metodológica, não será aqui abordado. Pontua-se, portanto, que esta pesquisa vai se restringir somente ao período de 1949 até 1963.

⁵ Cabe apontar que, na descrição de Kojève, tanto o senhor como o escravo, trabalham. O trabalho do senhor é guerrear, e seu ofício é matar. A história é a comprovação de todo esse trabalho, esse movimento da existência humana (sucessivas negações e conversões).

⁶ Na religião todos os homens são iguais e assujeitados (escravos) diante de um só Senhor – Deus. E, por meio do trabalho, o escravo nega e transforma o mundo e a si próprio, conquistando a liberdade.

Este período selecionado é onde Lacan concentra do desenvolvimento do Outro nos registros do imaginário e do simbólico. No registro imaginário, trata-se do pequeno outro (a), um semelhante; o ponto de apoio e de partida do grande Outro. No simbólico (A), o grande Outro traz para o particular o universal da espécie humana; a cultura, as leis, e, sobretudo, a palavra. Estes registros permitem ao sujeito fazer construções fantasísticas em relação ao Outro e ao que supostamente o Outro espera de mim. Construções a serem trabalhadas no corpo deste capítulo e condensadas na pergunta lacaniana: “*Che vuoi?*”.

Portanto, a presente seção visou abranger a trajetória Lacaniana em diferentes etapas. A primeira etapa focou a produção do período compreendido entre os anos de 1938 e 1949, e que enfatizou o registro imaginário. Foi quando Lacan formulou o conceito do pequeno outro no “*Estádio do espelho*”. Em seguida, em outra etapa, focada nos anos cinquenta, priorizou o registro simbólico. Viu-se que Lacan utilizou, com frequência, a dialética hegeliana do senhor e do escravo, como contraponto para construir sua teoria. Nesse tempo estendeu as referências aos campos da antropologia e da lingüística⁷.

Jacques Lacan, no “*Seminário I*”, afirmou categoricamente que “o eu é uma construção imaginária” (LACAN, 1985 p. 306). Porém, alertou: “O que não quer dizer que basta que tenhamos este eu imaginário para sermos homens” (LACAN, 1985 p. 306). No mesmo seminário, enunciou que mesmo antes da construção imaginária que o sujeito faz do seu eu, ele (o homem), já havia sido introduzido num discurso simbólico, que já havia se antecipado sobre ele uma linguagem, um jogo de signos, um outro discurso – o discurso do Outro.

Deste modo, para a teoria psicanalítica, a linguagem chega ao sujeito antes mesmo dele se construir imaginariamente na relação especular com o pequeno outro. A linguagem afeta o sujeito antes dele saber sobre o seu “eu”. Com isso, se estabeleceu que o homem é

⁷ A divisão esboçada apresenta caráter meramente didático, o que contradiz as palavras do próprio Lacan no texto “*Formulações sobre a causalidade psíquica*”, de 1946, sobre a articulação do sujeito com o pequeno e com o grande Outro. Daquele texto se depreende que, para Lacan, a articulação do sujeito com o pequeno e com o grande o Outro não se separa, e que seu ensino, também, não é dividido em tempos prioritários dos registros imaginário, simbólico e real. Confirma-se isso desde o seu primeiro seminário, onde por diversas vezes ele cita os três registros de forma diferenciada, como sobre o exemplo do experimento do buquê invertido: “uma parte da realidade é imaginária, a outra é real” (LACAN, 1986, p. 100), ou ainda, sobre o caso do pequeno Dick: “A partir do caso Dick e utilizando as categorias do real, do simbólico e do imaginário...” (LACAN, 1986, p. 105). Contudo, não sem considerar isso, mas, por questões de metodologia, a presente pesquisa se utilizará de uma divisão, lógica e cronológica, para fundamentar o conceito do grande Outro nos registros do imaginário e simbólico, e, deliberadamente, deixando faltar o Outro no registro do real.

produzido por uma linguagem, que o antecede e o prescreve. Para situar essa relação empregou dois gráficos, primeiro o “esquema Z” e, posteriormente, o “grafo do desejo” (principalmente a primeira parte), onde demonstra o ponto de cruzamento da realidade imaginária com a simbólica. Sobre o “esquema Z”, assim enunciou: “A função imaginária do eu e o discurso inconsciente” (LACAN, 1985, p. 142)

Com isso, Lacan introduziu não somente a palavra, o significante e o registro do simbólico – o grande Outro, como também, e principalmente, a relação entre eles. Relação de poder e de alienação. Já que o grande Outro funda o sujeito do inconsciente, mas, também, o determina.

Segundo Lacan, o grande Outro sentencia a existência do sujeito. “O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade.” (LACAN, 1998, p. 822). E mais, ele apresenta um significante com força inquestionável, com uma potência majestosa, mas com uma insígnia de oráculo (algo a ser decifrado): “*Che vuoi?*”

Ressaltando novamente, pela sua importância, que o registro do real não será articulado nessa dissertação, sendo apenas apontado, nas considerações finais, como uma questão fundamental à psicanálise lacaniana, bem como, a única possibilidade do sujeito conhecer e exercer o seu desejo (tanto quanto possível) após retificação subjetiva, já que nas relações, imaginária e simbólica, o sujeito fica assujeitado. Foi posteriormente, dos anos 60 em diante, que Lacan concebeu sobre a saída do sujeito, para além da relação imaginário-simbólica com o Outro, devendo ocorrer no campo do real. Deste modo, a relação do sujeito com o seu objeto deve ser traumática, no sentido que deve preservar a diferença (própria do registro do real). Desse modo, o imaginário do sujeito não mais moldará o objeto à sua imagem e semelhança – tentativa de restabelecer o objeto perdido, o “objeto a”, tamponar a falta e refazer a unidade: fazer um.

Ver-se-á a entrada da falta e, conseqüentemente, do negativo, mais especificamente com Vladimir Safatle, que comenta vastamente, em seu livro, que Lacan fez o entrelaçamento entre o real, o sexual e o negativo.

Todas estas conceitualizações estão, neste capítulo, divididas em duas partes e registradas nas seções, assim nomeadas:

a) O outro imaginário. Seção que trata basicamente do “eu” e da sua relação dual e alienante com o pequeno outro, acima relatada;

b) O Outro simbólico. Trata-se, nesta seção, do grande Outro como lugar do significante: “A é o lugar do tesouro do significante” (LACAN, 1998, p. 827), também já acima explicitado.

No terceiro capítulo desta dissertação, “*O legado de Hegel a Lacan*”, se descreverá a herança que Lacan recebeu de Hegel, já que ele estudou a filosofia hegeliana por um período significativo e a usou, em seus ensinamentos, por muito mais tempo ainda, como relatado acima.

Será contemplada a utilização que Lacan fez da dialética hegeliana, não só contra o universo filosófico positivista e contra a psicologia, mas também contra a psicanálise do ego. Sobretudo, se apontará as críticas de Lacan à Hegel, sendo a mais relevante e contundente delas, aquela chamada por Lacan de ‘o erro de Hegel’, e que refere à promoção da consciência como essencial ao sujeito (uma teoria centrada demasiadamente no imaginário). Esse rigor Hegeliano foi, para Lacan, “... a razão do seu erro”. (LACAN, 1998, p. 824).

Será abordado, ainda nesse capítulo, sobre o imperativo do reconhecimento que é, em verdade, central nas duas doutrinas – hegeliana e lacaniana. Ambos recorreram ao imperativo do reconhecimento, mas, Lacan o sustenta somente até o primado do simbólico.

Consequentemente, a formulação do conceito de desejo também ficou bastante diferente no nível psicanalítico lacaniano. Em Hegel há o desejo de reconhecimento: o senhor deseja ser reconhecido como senhor, e, o escravo deseja que o outro o deseje, como escravo. Em Lacan, o desejo não tem objeto que o satisfaça: isso significa que o sujeito do inconsciente lacaniano é, apenas, desejante. O sujeito deseja desejar.

Outra diferença fundamental, objeto desse capítulo, é que a morte foi estabelecida por Hegel como o corte, a ruptura na relação “eu-outro”, bem como, a promotora da liberdade (é tão somente com a morte do senhor que o escravo alcança sua legítima liberdade). Já Lacan fez uma passagem da morte para a castração. É quando o sujeito encontra a castração, não somente em si, mas, sobretudo, no Outro que é possível retificar-se subjetivamente. Ou seja, é necessário ao sujeito destituir (desconstruir) o Outro completo (A), reconhecê-lo castrado (\bar{A}), e assim se relacionar com ele.

Ressalta-se, portanto, pela sua importância, a retificação subjetiva, que consiste em desconstruir o Outro onipotente e onisciente, promover a queda dos ideais e das identificações imaginárias, deixar de responder como objeto escravizado do Outro e, sobretudo, conhecer o

seu desejo para poder exercitá-lo livremente. Emerge assim uma nova posição subjetiva: de sujeito desejanste e não mais de objeto alienado.

O quarto capítulo, *“A constituição do sujeito – Alienação: o “Outro” determinante e o “eu” seu objeto”*, usará a conceitualização estabelecida nos capítulos anteriores, basicamente nos dois primeiros, e tratará do ponto comum às teorias lacaniana e hegeliana, a saber: O sujeito se origina a partir de uma determinação do Outro, na sua relação com ele, constituindo-se seu objeto. Ver-se-á ainda, que este ponto de encontro é também um ponto de separação, porque é a partir daí que as teorias divergem: o Outro, em Lacan, é determinante apenas na origem, eis que, posteriormente, ele pode ser desconstruído (isso visto, quando Lacan insere o conceito do (A) e seu aforismo: “O Outro não existe”). Já em Hegel, conforme interpretação de Kojève (2002, ps. 62 - 167), o homem necessita de reconhecimento em todas as etapas do seu processo, até o final, quando se torna o homem sábio, detentor do saber absoluto, o “Espírito Absoluto”.

Especificamente neste capítulo, é onde confrontar-se-á mais diretamente a teorização dos dois pensadores – Hegel e Lacan. Far-se-á um paralelo entre eles e se ressaltará o registro por qual cada um deles fala, para então, como anunciado no início, se analisar a retomada e a reformulação de Lacan sobre a relação dialética do senhor e do escravo, e, finalmente, se comprovar ou refutar a hipótese levantada no início.

Aqui, em verdade, se comungará com as interpretações de Lacan sobre a relação “eu-outro” em Hegel. Disse ele, fundamental e frequentemente, que aquela é uma relação dual e de ordem prioritariamente imaginária, que “se centra com demasiada estreiteza no imaginário” (LACAN, 2005, p. 32 e 34).

Apreende-se que o psicanalista realizou a passagem da relação do sujeito com pequeno outro para com o grande Outro⁸; a relação continua a se apoiar no eixo imaginário, todavia, vai para além dele, a sua fundamentação passa essencialmente para o eixo simbólico. Ele incluiu a palavra (o significante do Outro). “A palavra é mediação sem dúvida, mediação entre o sujeito e o outro” (LACAN, 1986, p. 61) e “num certo estilo da relação ao outro, que se projeta o ato da palavra” (LACAN, 1986, p. 61). Mas, aí mesmo neste seminário, reconheceu que o registro simbólico (a palavra) também aliena o sujeito e o faz seu objeto, como acontece no eixo imaginário. Observe-se: “Quando a função da palavra caiu tão bem no sentido do outro que ela não é nem mais mediação, mas somente violência implícita, redução

⁸ Passagem descrita tanto no “esquema Z” como no “gráfico do desejo”.

do outro a uma função correlativa do eu do sujeito” (LACAN, 1986, p. 64). Ultimou que: “o inconsciente é discurso do Outro” (LACAN, 1998, p. 829), enunciação muito famosa que expressa a alienação do sujeito do inconsciente ao significante do Outro.

Quanto à filosofia de Hegel, para se comprovar que também na dialética hegeliana o outro é determinante e o “eu” seu objeto, isto é, tanto o escravo como o senhor ocupam posição de objeto diante do outro, recorrer-se-á, além de à teoria psicanalítica lacaniana e às interpretações de Kojève, à de Manfredo de Araújo Oliveira. Este autor afirmou que Hegel dividiu o homem em duas categorias - a de senhor e a de escravo - classificando o primeiro como sujeito-sujeito e o segundo como sujeito-objeto e, ainda, assegurou que há uma ‘coisificação’ da consciência-de-si. (OLIVEIRA, 1993, p. 195).

Além disso, utilizar-se-á a concepção de Vladimir Safatle na qual a consciência toma a si mesma como objeto, e sua conclusão de que “quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu como objeto” (SAFATLE, 2006, p. 92). Por conseguinte, tanto a filosofia hegeliana quanto a psicanálise lacaniana, que parecem percorrer caminhos com registros distintos, formulam que o “eu” se determina ou se constrói (como objeto) na relação, e com o reconhecimento, do outro. Contudo, se na psicanálise lacaniana o sujeito do inconsciente não é sem o Outro – seja para sua constituição, seja para desconstrução do Outro – vê-se que o Outro é imprescindível, mas, é barrado. (\bar{A}). Imprescindível para constituição do sujeito do inconsciente, enquanto promotor da alienação do sujeito ao significante primeiro (S1), e também, imprescindível para a própria retificação subjetiva do sujeito, para a sua separação deste Outro determinante – quando o sujeito retifica subjetivamente sua relação com o Outro onipotente (A) para com o Outro faltante (\bar{A}). Nota-se que é a suposta demanda do Outro que introduziu a sua onipotência, como está no dito de Lacan: “o fantasma da Onipotência, não do sujeito, mas do Outro em que se instala sua demanda” (LACAN, 1998, p. 828).

Tal retificação subjetiva será localizada nas considerações finais desta pesquisa, onde se verifica que, na continuidade da sua teorização da década de 70, Lacan começou a operar principalmente com o campo do real, deu cada vez mais prioridade ao registro do real. Na sua tentativa de fazer a psicanálise operar com este registro, Lacan encaminha-se pela topologia, pelo nó borromeano e constrói uma Lógica da Sexualidade: “não há relação sexual” e “A Mulher não existe”. O que também foi destacado por Claudia Murta e registrado adiante, no corpo desta pesquisa: “o Outro, em minha linguagem, só pode ser o Outro sexo” (MURTA, *apud*

Lacan, 2009 p. 105). Logo, ao fim desse tempo, viu-se Lacan desvendar que o Outro é a mulher.

Para conferência mais detalhada de tais proposições, se analisou parte da teoria de Hegel, parte da teoria de Lacan, observaram-se as críticas de Lacan à Hegel e, ainda, formularam-se críticas à teoria lacaniana do referido período. Para confirmação ou refutação do problema do trabalho, passa-se ao cerne da dissertação.

2 O OUTRO DE HEGEL: NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO

“Ciência da Experiência da Consciência”
(HEGEL, 2008, p. 81)

Este capítulo pretende delinear a relação “eu-outro” na teoria filosófica de Hegel. Mais especificamente, pretende demonstrar a construção do “eu” na sua relação dialética com o outro. Esta dialética, bem como a definição dos conceitos “eu” e “outro”, serão extraídos, notadamente, da parábola do senhor e do escravo, que se constitui numa exemplificação do entendimento filosófico de Hegel. Para tanto, se debruçará sobre a produção de Hegel, perseguindo as suas bases filosóficas, e se deterá, especialmente em referência à dialética, no seio da obra “*Fenomenologia do Espírito*”.

Concluir-se-á, nos dois últimos capítulos desta dissertação, sobre a posição objetal, que ocupa o escravo, bem como, o senhor, nesta dialética. Depreender-se-á que fica um submetido ao outro, e vice versa; assim sendo, o “eu” fica irremediavelmente alienado ao Senhor.

A “*Fenomenologia do Espírito*” foi publicada 1807, sendo considerada a mais expressiva obra do notável filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. E o interesse maior de sua juventude, segundo o filósofo francês Jean Hyppolite, era o chamado “*Volksgeist*” ou “*Espírito de um povo*” (HYPPOLITE, 1971, p. 11), que, para Hegel, era a política e a religião de um povo. Ainda, segundo aquele filósofo francês, Hegel considerava que a psicologia e a fenomenologia eram apenas preliminares na vida ética de um povo, e sublinhava que o mais importante mesmo se encontrava na forma de organização social e política de um povo. Assim, entendia que a política e a religião, bem como a arte, se elevam acima da história coletiva, acima do espírito subjetivo e também do espírito objetivo individual, tornando-se o espírito absoluto da cultura de um povo. (HYPPOLITE, 1971, p. 60).

A título de esclarecimento, ressalta-se que Espírito no contexto da “*Fenomenologia do Espírito*” significa Espírito humano, visto como foi definido por Hegel: “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas

consciências-de-si para si essenciais – é a unidade das mesmas: Eu que é Nós, Nós que é Eu.” (HEGEL, 2008, p 142). Mais especificamente, é o homem coletivo (povo ou Estado). Espírito, portanto, é o homem integral (história universal da humanidade). É, segundo Kojève, “a humanidade na totalidade de sua existência espaçotemporal: a totalidade da história universal.” (KOJÈVE, 2002, p 350). Ainda, Espírito é movimento dialético circular (círculo que retorna a si mesmo) – “no fim, chega-se à identidade do início”. (KOJÈVE, 2002, p 371). Para Hegel não há Espírito fora do mundo (Deus). O Espírito absoluto refere-se a um homem morto e não a um Deus ressuscitado. “... o próprio homem se torna Deus: na e pela ciência de Hegel.” (KOJÈVE, 2002, p 203). Espírito absoluto não é um Deus transcendente do reino dos céus e, sim, um livro escrito por um homem que vive no mundo natural. (KOJÈVE, 2002, p 373). O Espírito é humano e não divino.

Hegel foi contemporâneo à Revolução Francesa na política e à revolução Kantiana na filosofia. Tais revoluções influenciaram suas reflexões e todo o seu embasamento filosófico, tanto que as ideias de Hegel foram consideradas como respostas simultâneas aos desafios sociais e políticos do seu tempo. Conforme Paulo Eduardo Arantes “Todos esses impasses filosóficos, cujas origens eram, simultaneamente, históricas e filosóficas, encontraram na filosofia hegeliana uma resposta” ((ABRÃO, 1999, p. 10). Também, Manfredo Araújo de Oliveira (1993, p. 227), defendeu que a teoria de Hegel ficaria incompreensível se descontextualizada daquele momento político.

Hegel se interessava pela liberdade e pela mobilidade da realidade. Suas ideias se caracterizavam por um forte compromisso com a realidade. Em sua filosofia, buscava delinear um “projeto de homem total” (ARANTES, *apud* Bourgeois, 1992, p. 10), abrangendo não só a política, mas também as mais diversas dimensões da vida, na medida em que cada uma dessas dimensões perde sua unidade e integra-se numa totalidade. Portanto, pretendeu Hegel alcançar o absoluto, isto é, a inserção consciente do espírito na totalidade; seu objetivo era explicar “... um processo, que se realiza na trajetória da consciência ao desenvolver a tarefa de compreender o mundo e a si própria” (ABRÃO, 1999, p. 350).

a consciência, ao se afirmar como distinta daquilo que originalmente fazia parte, e após percorrer um trajeto marcado por todas as contingências históricas concretas, reencontra-se novamente nesse todo, mas agora de modo consciente: da indistinção anterior em relação à totalidade, a consciência passa para a ciência da própria totalidade. (ABRÃO, 1999, p. 351)

O contorno político presente na filosofia de Hegel era tão relevante que chegou a ser considerado um verdadeiro projeto político. Tal projeto político, segundo Paulo Eduardo Arantes, na coleção “*Os Pensadores*”, exigia estabelecer uma mediação entre o indivíduo e o ideal do Estado, já que a competição gerada pela liberdade econômica, após a Revolução Francesa, trazia desigualdades e não estabelecia uma comunidade racional que satisfizesse as necessidades de todos. Se o objetivo da Revolução era “liberdade, igualdade e fraternidade”, tal objetivo não foi, em princípio, atingido, gerando, ao contrário, um estado de desigualdades. Arantes escreve assim:

Com os eventos da revolução francesa em 1789, todos os homens haviam sido declarados livres e iguais: todavia, ao agir de acordo com o seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. (ARANTES, 1999, p. 8)

Para Manfredo A. Oliveira, Hegel tinha uma posição ambígua, diante da Revolução, “... todo o pensamento político de Hegel é um afirmar e um negar a Revolução como o parto de uma sociedade nova.” (OLIVEIRA, 1993, p. 228). Sustenta que o filósofo alemão só concebia a Revolução com o objetivo maior, do princípio da liberdade⁹. Porém, constantemente criticou as contradições da sociedade emergida da Revolução.

O princípio de liberdade, na “*Fenomenologia do Espírito*”, encontra-se, primeiramente, no espírito subjetivo, que desfruta de certa liberdade. Contudo, a liberdade só adquire sentido pleno na intersubjetividade, isto é, na medida em que os indivíduos interagem na coletividade, tornando-se assim espírito objetivo, que configura a segunda etapa descrita na obra. E em outras palavras: “o espírito subjetivo torna-se espírito objetivo mediante a inserção do indivíduo na sociedade regida pela legalidade do Estado – expressão e garantia da verdadeira liberdade.” (ABRÃO, 1999, p 360). A figura do espírito objetivo corresponde ao indivíduo do estado, sendo que, em Hegel, o estado moderno está acima da sociedade civil (corporações) e dos grupos intermediários (família), isto é, o espírito objetivo (do estado) é superior ao espírito subjetivo. Para Hegel a própria família não deve ser considerada coletividade porque se particulariza com interesses próprios e precisa se defender contra os

⁹ A liberdade na filosofia hegeliana não era vista tradicionalmente como uma qualidade estática, mas, um movimento de conquista. (Oliveira, 1993, p. 229)

outros, portanto o sujeito deve negá-la e se inserir na sociedade, somente assim atinge a verdadeira liberdade e realização.

E mais, em Hegel “o individuo particular é um espírito incompleto” (HEGEL, 2008, p. 41). Kojève coloca que nesta filosofia “o homem difere do animal porque é cidadão” (KOJÈVE, 2002 p. 80), que o homem só pode realizar-se por meio do reconhecimento de outro homem, inserido num povo organizado em Estado. Coloca mais, que fora da sociedade o homem não passa de um animal. Segundo sua interpretação, “o homem real é sempre um Ser social, isto é, político e histórico: vive e age dentro de um Estado, e seus atos criam a história.” (KOJÈVE, 2002 p. 93). O professor Kojève disse que a “*Fenomenologia*” poderia ser dividida em duas grandes partes: a primeira onde Hegel trata do homem individual e não leva em conta a evolução histórica, os elementos aí são basicamente: a sensação, percepção e entendimento - constitutivos do espírito subjetivo. A segunda parte considera o homem que vive e, principalmente, age em sociedade, cria o Estado e o transforma por negações sucessivas, sendo seus elementos: desejo, luta pelo reconhecimento, trabalho, reflexão e autocompreensão completa refletida na figura do Espírito absoluto – o fim.

Há ainda, acima ou paralelamente ao espírito objetivo, “... um mundo do espírito absoluto na arte, na religião, e na filosofia”. (HYPPOLITE, 1971, p. 94). Assim a religião, a arte e a filosofia, como anteriormente relatada, se elevam acima da história e acima desse espírito objetivo tornando-o espírito absoluto – expressão máxima buscada pela consciência, conforme descrito na obra “*Fenomenologia do Espírito*”.

O plano dos Espíritos, como esquema didático, representado não só na “*Fenomenologia*” como também noutras obras de Hegel, foi apresentado por Kojève primeiramente como Espírito subjetivo: elementos individuais do homem que se compõe de Alma (antropologia), Consciência (fenomenologia) e Espírito (psicologia). Em seguida, como Espírito objetivo: elementos que só se realizam na sociedade. E, por último, como Espírito absoluto composto pela arte, religião e filosofia. (KOJÈVE, 2002 p 35).

Vê-se a passagem do espírito subjetivo para o espírito objetivo e, por fim, para o espírito absoluto. Da consciência (natural) passa-se para a consciência-de-si (histórico-social) e, finalmente, para o saber filosófico absoluto encarnado na pessoa do sábio (Hegel) - tema a ser aventado adiante.

A liberdade, para Hegel, transcende o indivíduo e sua vida privada. É, em verdade, uma reconciliação do homem com o seu destino, destino este que é a expressão da sua própria história. A liberdade é a reconciliação do espírito subjetivo, do espírito objetivo e do espírito Absoluto – síntese suprema desse sistema. Em Hegel, a liberdade não é apenas o livre arbítrio dos homens, mas ela transcende o indivíduo e sua vida privada, sendo que a sua realização objetiva se dá, somente, na vida social e política. Segundo Kojève, a liberdade para Hegel só se conquista, verdadeiramente, diante da morte.

Hyppolite, em 1971, coloca que Hegel declarou que os homens são iguais somente na religião, mas não no Estado. Kojève também acentua este aspecto, mostrando que na religião judaico-cristã o escravo se torna igual ao senhor “no sentido em que ele e o senhor são igualmente escravos de Deus” (KOJÈVE, 2002, p. 64). O homem religioso se engana e recria um “senhor imaginário” (termo daquele comentador). A religião é, para Hegel, uma etapa positiva; o homem nada tem a negar, a provar ou a lutar, apenas é servil. Ainda, segundo Kojève, “a relação de Deus com o homem é a relação do senhor com o escravo.” (KOJÈVE, 2002, p. 65). Assim sendo, a igualdade está somente na religião e não no Estado, o que justifica a constatação da distinção entre o espírito absoluto do espírito objetivo (Estado). Foi por isso que Hegel considerou equivocada e ilusória a premissa de “igualdade” da Revolução Francesa. Vejamos:

A revolução francesa quis suprimir essas divisões e elevar todos os homens à verdadeira liberdade, fazer de todos cidadãos, mas isso era esquecer um dos caracteres do mundo moderno, a importância da vida econômica e da vida privada. O erro de Rousseau foi o de considerar o cidadão e não, suficientemente, o proprietário. A oposição irreductível entre o cidadão e o do burguês é que faz o trágico do estado moderno. (HYPPOLITE, 1971, p. 85).

Hegel aprofunda o conceito de liberdade e a concebe em dois aspectos: de um modo lógico-conceitual, num sentido lógico-ontológico, de caráter auto-referencial (subjetivo) e num outro sentido, de modo histórico-institucional, na sua forma institucional (objetivo). E mais, integra os aspectos, subjetivo e objetivo, da liberdade.

Em relação ao primeiro aspecto, Hegel alerta a consciência, no cerne da “*Fenomenologia*”, para que ao penetrar no saber fenomenal “... não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção” (HEGEL, 2008, p. 75).

Distingue, durante o processo da formação da consciência, no âmbito da liberdade, entre firmar-se na sua própria convicção – opinião – ou abandonar-se à autoridade. Para Hegel, a liberdade deve exprimir uma relação harmoniosa entre o indivíduo e a sua cidade. Assim, ele afasta do caráter limitativo da liberdade, incorporando-a num processo coletivo, que supera e, ao mesmo tempo, conserva os fins privados da liberdade individual. Observa-se claramente tal concepção hegeliana na proposição sobre as três esferas do processo de efetivação da liberdade: a) esfera da família, da vida privada e subjetiva do indivíduo; b) esfera da liberdade objetiva, isto é, da vida econômica e do trabalho dos indivíduos burgueses na sociedade civil e; c) esfera superior da universalidade do Estado, momento não só distinto, mas superior aos dois primeiros, como também, fim último e razão de ser deles. As liberdades, subjetiva e objetiva, devem ser submetidas às regras ético-político do estado, pois os fins da sociedade são superiores aos dos membros – indivíduos, isto, para superar as contradições e limitações da sociedade civil. É a reconciliação do espírito subjetivo, do espírito objetivo e do espírito Absoluto.

Nesse mesmo viés da liberdade, é que Hegel defende a necessidade das guerras na história dos povos. Entende que cada povo é único na história, possui um gênio próprio, uma única e singular maneira de existir e, por isso, se opõe a outros povos, necessitando exteriorizar exatamente aquilo que é, e, ao mesmo tempo, excluindo de si outras individualidades. A guerra é a grande prova da vida dos povos; ou afirmam sua liberdade ou caem na escravidão. A guerra para um povo equivale à luta de vida ou morte para os indivíduos – luta de puro prestígio. De tal metáfora se extrai que, se o direito do homem não é respeitado, ele é obrigado a combater para fazer-se reconhecer, ou, resta-lhe resignar-se.

Quanto à questão da revolução filosófica kantiana, conforme Henrique Vaz, a “*Fenomenologia do Espírito*” é uma resposta ao idealismo alemão, especialmente à “*Crítica da razão pura*” de Kant, que então representava filosofia moderna. Hegel contrapôs seu método ao método de seus antecessores, bem como, ao racionalismo abstrato de Kant, tomando a posição da reflexão absoluta, de acordo com o livro de Hyppolite:

reflexão é uma espécie de interrupção da vida na sua espontaneidade; Hamlet reflete em vez de agir, e a ação se lhe torna quase impossível. Na reflexão, separamos por uma espécie de retorno do sujeito a si mesmo, aquilo que no devir vital está unido, aquilo que era coincidência imediata. (HYPPOLITE, 1971, p. 78)

A originalidade do pensamento hegeliano está condensada na afirmação de que só o espírito é capaz de refletir-se, diferentemente da filosofia da natureza, que cinde o fenômeno do conhecimento, gerando não só um aprisionamento num empirismo absoluto, mas um realismo absoluto. E, como Hegel toma o Estado como oposto à natureza, é precisamente esta oposição que ele pretende superar, ao mostrar no todo social e político um verdadeiro organismo espiritual, uma tentativa de reconciliação da natureza com a universalidade do espírito. O saber da consciência advém de um processo reflexivo histórico-dialético que configura sua existência histórica, assim, “O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do auto-manifestar-se ou do auto-reconhecer-se – da experiência, em suma – do próprio sujeito.” (VAZ, 2008, p. 17).¹⁰

Outra diferença essencial entre Hegel e seus antecessores refere-se à lógica. A lógica hegeliana é semelhante à de Platão¹¹ “... pois inclui a ideia de superação de opiniões opostas para encontrar a verdade” (ABRÃO, (org.), 1999, p. 355). A lógica da dialética hegeliana não é desprovida de organização e nem de ordem, obedece a uma estrutura formal e dinâmica, e, abrange três termos: a afirmação (tese), a negação (antítese) e a síntese. A síntese é o produto do confronto dos dois termos anteriores – a afirmação e a negação. É um processo de transformação onde a negação é decisiva, pois, de onde havia tão somente fato posto e certo, exsurge contradição e oposição (a negação propriamente dita) e, enfim, a superação; um terceiro elemento que conserva os anteriores, mas se sobrepõe a eles. Assim, a consciência toma os objetos e os fatos pela negatividade, nega as diferenças e os incorpora à sua certeza. A consciência promove uma dissolução da coisa concreta (*das Ding*) em favor da coisa abstrata, percebida, se estabelecendo como superior e absoluta. “O objetivo final da ciência da lógica é superar a separação entre sujeito e objeto, conceito e coisa, para afirmar a identidade do absoluto.” (ABRÃO, 1999, p. 358).

A lógica tradicional é binária, constituindo-se na lógica da imobilidade, visto que exige tão somente a opção pela afirmação ou pela negação, excluindo uma terceira possibilidade, qual seja, a de considerar a afirmação e a negação como partes de um processo conclusivo. A velha lógica não aceitava o devir, o incessante processo de transformação, o novo proposto por Hegel. Entende-se, assim, que a lógica da dialética hegeliana é definida como a própria experiência da consciência. Tema que será desenvolvido ainda nesse capítulo.

¹⁰ Henrique Claudio de Lima Vaz escreveu este texto na apresentação da 5. Edição da obra “Fenomenologia do Espírito”, de 2008, publicada pela Editora Vozes.

¹¹ Conforme a “História da Filosofia” da coleção “Os Pensadores”.

Todavia, Kojève afirma que o método hegeliano é puramente contemplativo e descritivo. Assim o é, porque ele apenas contempla e descreve o Ser e o real, e estes, sim, são dialéticos. O método do sábio consiste em não ter método, “o sábio, está plena e definitivamente reconciliado com tudo o que ele é: ele se entrega sem reservas ao Ser e se abre inteiramente ao real sem lhe opor resistência” (KOJÈVE, 2002, p. 426). De tal modo que, para Kojève, este método é genuinamente empírico ou positivista – Hegel olha o real e descreve o que vê e nada mais do que isso. Continua Kojève afirmando que um método só é dialético porque agrega um elemento negativo. Numa discussão ou diálogo, por exemplo, há negação de uma tese. Ele exemplifica com as discussões sofistas em Platão, onde há negação. Aí há, verdadeiramente, a tese, a antítese e a síntese. A síntese ficou por conta de Platão, ou de um discípulo apto a compreensão que, afinal, chegou a uma “verdade absoluta”.

Entretanto, o pensamento, o discurso, o Ser e o real são dialéticos, porque agregam uma negação, ou seja, uma ação negativa do dado (realidade) e sua transformação. Essa negação é a base de toda luta sangrenta ou de toda luta de puro prestígio, ou ainda, de todo trabalho braçal.

O discurso hegeliano é dialético na medida em que descreve a dialética real da luta e do trabalho... o discurso hegeliano nada tem de dialético: não é diálogo ou discussão; é uma pura e simples descrição fenomenológica da real dialética do real... Assim Hegel não precisa demonstrar o que diz, nem refutar o que dizem os outros... Hegel só teve que registrar o resultado final dessa prova dialética e descrevê-lo corretamente... a descrição de Hegel é o enunciado da verdade absoluta, universal e eternamente (isto é, necessariamente) válida. (KOJÈVE, 2002, p. 438).

Para este filósofo, o método de Hegel pode ser chamado de fenomenológico, reiterando que o método dialético é o do Ser e não propriamente da filosofia hegeliana. Este método hegeliano só é dialético na medida em que descreve a dialética da realidade. Na dialética da realidade histórica, Kojève concorda com os autores acima citados; ela é formada de três aspectos complementares e inseparáveis: tese – antítese – síntese, tal como a construção da consciência-de-si – síntese da transformação de um dado (real). A consciência-de-si é uma construção que implicou a tese (dado), a antítese (ação negadora) e a síntese (o saber incorporado).

A consciência do homem caminha para sua unidade, para seu fechamento, para o domínio absoluto sobre si mesmo e sobre as coisas, em fim, para o seu saber absoluto. Para

Hegel, não é possível começar pelo saber absoluto. Ressalta-se: Hegel não partiu da ideia do saber absoluto. Se antes se começava pelo homem completo, este filósofo partiu da ideia do homem incompleto, partiu da incompletude humana; “... ele se constrói dialeticamente na relação com as coisas e principalmente na relação com o outro.” (HYPPOLITE, 1971, nota de orelha). O processo da constituição da consciência inicia-se a partir da consciência natural, e vai, progressivamente, até o saber filosófico; o saber absoluto. O esquema filosófico de Hegel une o saber e a verdade, e, assim, a consciência se constrói num processo de formação, e principalmente de superação, no seu “devir”. O homem progride até atingir seu espírito absoluto, sua completude, seu ser pleno de si. Com isso, Hegel coloca o homem como fenômeno para si mesmo, visto que este se forma num processo contínuo e dialético. O esclarecedor comentário de Moacyr Felix, em nota de contra capa no livro de Hyppolite, resume o pensamento hegeliano: “A ideologia alemã pode afirmar que Hegel foi o primeiro pensador a conceber, sistematicamente, a autoprodução do homem como um processo” (FELIX, 1971).

A “*Fenomenologia do Espírito*” descreve o caminho de formação do homem consciente, mostrando que este é produto de um processo, e que tal processo tem duas faces: a histórica e a dialética. E ainda, que referidas faces se entrelaçam. Hegel mostra que a fundamentação do saber é o resultado do processo histórico-dialético de cada um. A constituição do saber da consciência funda-se após atravessar momentos sucessivos e dialéticos, que vão se articulando e vão diminuindo a distância entre a certeza da consciência e a verdade do objeto. Assim a “*Fenomenologia*” é o estudo dos fenômenos de passagem da consciência natural até o espírito absoluto. “O saber absoluto é o resultado do processo que se dá pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto” (HEGEL, 2008, p. 14).

Tal obra é, sobretudo, um tratado que descreve os passos de um caminho longo e árduo da formação da consciência que, de figura em figura, atinge o estado de consciência-de-si e, finalmente, o espírito absoluto. Assim, e somente assim, nesse processo, consegue-se obter o triunfo da razão, do saber absoluto. A “*Fenomenologia do Espírito*”, mais do que um livro, é uma verdadeira e revolucionária teoria de formação do homem.

O sentido que esse processo adquire está primeiramente vinculado à apreensão consciente do devir por um sujeito que se situa perante ele e, ao mesmo tempo, dele faz parte. Essa apreensão é, em si, um processo que se

realiza na trajetória da consciência ao desenvolver a tarefa de compreender o mundo e a si própria. (ABRÃO, (org.), 1999, p. 350).

Na coleção “Os pensadores” foi descrita como “uma teoria do ser, uma ontologia” (ABRÃO, 1999, p. 356). Naquela obra Hegel expõe ideias sobre uma teoria do conhecimento e localiza a verdade na ação da consciência sobre os objetos, inclusive sobre o outro, uma ação que tenta diminuir e eliminar a diferença entre eles.

Segundo Kojève, “A *Fenomenologia* é uma descrição da existência humana.” (KOJÈVE, 2002, p. 537). A obra descreve cada atitude existencial, que é, antes de tudo, uma integração real ou existencial de todas as outras anteriores até a última: integração completa e definitiva no Espírito – humano – Absoluto. Cada atitude dessas é consciente, de modo que, em cada atitude a consciência (*Bewusstseins*) se amplia cada vez mais até a sua plenitude – a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). Esta última figura é, portanto, a “*Gestalt des Bewusstseins*”. (KOJÈVE, 2002, p. 305). A descrição fenomenológica do Espírito, no final da história, coincide com a análise filosófica ou científica do sábio (da sua consciência-de-si) que possui o saber absoluto, no caso, o próprio Hegel.

Segundo Hyppolite, agora em 1999, a “*Fenomenologia*” de Hegel é o romance de formação filosófica que conta sobre “... o desenvolvimento da consciência que, renunciando às suas convicções primeiras, atinge através de suas experiências o ponto de vista propriamente filosófico, aquele do saber absoluto”. (HYPPOLITE, 1999, p. 28). O autor, no caso, Hegel “... quer nos conduzir do saber empírico ao saber filosófico, da certeza sensível ao saber absoluto” (HYPPOLITE, 1999, p. 26). Assim a *Fenomenologia do Espírito* é a história da alma, “... é o itinerário da alma que se eleva ao espírito pelo intermédio da consciência”. (HYPPOLITE, 1999, p. 27). Conclui-se que a obra de Hegel é a odisséia da consciência, da consciência-de-si e da razão que se fecha no Espírito absoluto. Todavia cumpre destacar que, para Hegel, tal história da consciência não é um romance, mas uma obra científica. “A *Fenomenologia do Espírito* é uma história concreta da consciência, sua saída da caverna e sua ascensão à ciência”. (HYPPOLITE, 1999, p. 29). Epistemologicamente “o herói da epopeia narrada na *Fenomenologia do Espírito* não é apenas o ser cognitivo, mas o ser humano em todas as suas formas estéticas, éticas, políticas e religiosas.” (HYPPOLITE, 1999, p. 14).

Hegel traça um sistema que descreve as etapas necessárias ao desenvolvimento da consciência, que parte de um estado de confusão primitiva, onde reina uma indistinção entre

consciência e coisa. Trata-se de uma consciência natural e ingênua, quase animal, que apreende o mundo dos objetos pela percepção, e vai evoluindo, numa caminhada árdua e persistente, para um saber mais concreto do mundo e dos objetos, e que culmina no saber de si mesmo, denominado por Hegel de “consciência-de-si”. Referida “consciência-de-si” consiste na diferenciação e no domínio da consciência sobre aquilo de que originalmente ela fazia parte - do mundo dos objetos (incluindo o outro). “Na verdade a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro” (HEGEL, 2008, p. 19).

Hegel diz que não é possível começar pelo saber absoluto, começa-se a partir da consciência natural, progressivamente, até o saber filosófico. Ele quer nos conduzir do saber empírico ao saber filosófico, da certeza sensível ao saber absoluto. Parte-se do saber mais imediato e abstrato, o saber dos sentidos, para terminar no saber mais concreto. A consciência avança por diferentes etapas que se articulam pela negação das anteriores até realizar uma identificação e atingir a síntese, a saber: o espírito absoluto.

Caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre uma série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma, alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2008, p. 74).

Assim, a verdade do mundo das coisas, da vida animal e da natureza passa para a verdade do mundo humano, para a sua história, e, em última instância, passa a ser o discurso do sujeito. Hegel, na ocasião da publicação desse livro, o anunciou dizendo: “Este volume expõe o devir do saber”, “*das werdende Wissen*”. (VAZ, *apud* Hegel, 2008, p. 14). Para Hegel, o triunfo da consciência se manifesta quando esta assume o saber absoluto de tudo e de todos, inclusive de si mesma sobre o seu estado anterior, estado em que se encontrava enquanto ainda era consciência subjetiva. Essa figura foi chamada de espírito absoluto; “... absoluto é o resultado de um processo histórico rico de contradições, pelo qual o espírito vai se manifestando” (ABRÃO, (org.), 1999, p. 353).

Hegel cogitou, nesse itinerário da consciência, um momento em que ela tem um saber imperfeito, um momento em que “é nula sua pretensão de [ter] essa ponderação conscienciosa de todas as circunstâncias;” (HEGEL, 2008, p. 438), momento esse denominado de boa

consciência, mas na continuidade do desenvolvimento, esse momento deve ser ultrapassado para a obtenção do saber absoluto do Espírito Absoluto.

Para Di Matteo “... a consciência-de-si é tanto Eu (certeza) quanto objeto (verdade), de maneira que nela já se realiza a unidade certeza – verdade e se anuncia a emergência e a presença do Espírito” (DI MATTEO, 2004, p. 12). Nas próprias palavras de Hegel: “Essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.” (HEGEL, 2008, p. 142).

O atingimento da consciência-de-si é um dos pontos centrais e mais valiosos da teoria filosófica de Hegel, que o classificou como “a terra pátria da verdade”. É exatamente quando surge ou floresce o eu. A consciência-de-si é, antes de tudo, o retorno sobre si mesma pelo caminho da reflexão. Uma reflexão a partir da percepção do mundo sensível, do ser-outro, que num movimento dialético transpassa o saber do mundo exterior para o saber interior, saber de si mesmo, constituindo, então, sua própria verdade. Ao designar a sua verdade fornece a medida do seu próprio saber. A consciência-de-si é um retorno a si própria a partir do ser-outro.

A consciência-de-si distingue algo diferente de si, e se relaciona com isso, suprassumindo. Há, pois, um momento na verdade da coisa e outro momento no seu saber da consciência sobre a coisa, e ambos os momentos se relacionam pela ação do indivíduo (que suprassume a diferença). A consciência-de-si experimenta seu saber naquilo que toma como verdadeiro e, ao fim, obtura saber com a verdade. Tal relacionamento é precisamente o que Hegel chama de experiência. Em outras palavras, a verdade da consciência é a sua reflexão operando sobre um mundo estrangeiro, um ser-outro e culmina no ato de suprassumir e integrar. O que era exterior passa para o seu interior, para a sua certeza, para a sua verdade, para a consciência-de-si. Ela faz desaparecer as diferenças do ser-outro, dos momentos anteriores da certeza sensível e da percepção, e os absorve num movimento especulativo e reflexivo. O seu objeto de desejo é negado e assimilado até tornar semelhante a ele, fundir-se com ele. Com isso, a falta desaparece e, simultaneamente, o homem fica completo, absoluto.

A consciência incide sobre o exterior, sobre a verdade do objeto e o interioriza, se assemelhando a ele, tornando-se a sua certeza e fundando a sua consciência-de-si, exatamente ao suprassumir um ser-outro, um mundo exterior, estranho, estrangeiro à sua certeza. O saber de um-outro cede lugar ao saber-de-si. A consciência-de-si constitui os objetos para si,

reconhecendo-os como seu. Por fim, há o triunfo da consciência sobre os objetos, sobre o mundo, sobre o outro e sobre si própria. Impondo racionalidade às coisas, a consciência reencontra-se como razão e atinge sua verdade - verdade que é razão, que é certeza, que é saber. A teoria hegeliana ata a sutil fronteira entre consciência e verdade.

Nas figuras da consciência a verdade, enquanto distinta da certeza, é, para a consciência, um outro, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. (HEGEL, 2008 p. 19).

Nesse processo, então, a consciência-de-si se descobre como uma instância que deseja e que pode se apropriar dos objetos, quaisquer que sejam, até mesmo, de outra consciência-de-si, de outro indivíduo. Isto é, na dialética hegeliana, o “eu” pode desejar e apropriar-se do “outro”. Assim, essa ação dialética de suprasumir a diferença se estende também, e principalmente, aos indivíduos no âmbito social. A ilustração disso, utilizada pelo filósofo em questão, está na dialética do senhor e do escravo. A consciência-de-si se forma não apenas no encontro com o mundo das coisas, mas essencialmente, na relação com o outro. Di Matteo esclarece: “A caminhada da consciência-de-si, portanto, sofre uma profunda mudança de direção: do mundo dos objetos, para o qual estava voltada, para o mundo propriamente humano da intersubjetividade.” (DI MATTEO, 2004, p. 12)

Este é o processo de constituição do espírito absoluto. Em síntese, parte-se dialeticamente da figura da consciência para a figura da consciência-de-si até, finalmente, o atingimento de espírito absoluto. Destarte, o espírito absoluto só é alçado na relação com o outro, na intersubjetividade. Mais enfaticamente, o espírito absoluto só é realmente alcançado ao se obter o reconhecimento do outro.

O Espírito Absoluto, ou o Senhor Absoluto, além do reconhecimento do outro, detém o saber absoluto oriundo do processo que a consciência-de-si atravessou, descrito acima. Processo de negações sucessivas que articularam a certeza do homem e a verdade do objeto. O saber absoluto é o resultado do processo histórico e dialético, rico em contradições e superações e é, sobretudo, o desdobramento da consciência-de-si, feito objeto para si mesma. O absoluto não está para além do saber, ele é o próprio saber de si, o saber filosófico e reflexivo. Portanto, o absoluto e a reflexão não são separados. Em verdade, a reflexão é um momento do absoluto.

Se, para atingir o espírito absoluto é necessário reconhecimento do outro, a consciência-de-si, ao se deparar com um outro, ao reconhecer outra consciência-de-si, que lhe é externa, vai precisar suprassumir o outro, pois não vê o outro como essência, mas é a si mesmo que vê no outro. “Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.” (HEGEL, 2008, p. 145). Somente assim é possível alcançar o Espírito Absoluto. E, é essa a essência da dialética do senhor e do escravo. A luta de vida e morte entre duas consciências-de-si. Entre o senhor e o escravo, entre o “eu” e o “outro”.

A dialética do senhor e do escravo condensa as questões relevantes da teoria hegeliana e as projeta na experiência das relações humanas, isto é, ilustra a relação da consciência com seus objetos especificamente com o outro no âmbito social. Exemplifica a experiência de onde o indivíduo alcança sua verdadeira realização.

Ressalta-se novamente que a ênfase é posta na relação social como a única e exclusiva condição *sine qua non* de reconhecimento da soberania do espírito absoluto. É condição, também, de satisfação e realização do desejo do homem, posto que, desejar é sempre desejar ser reconhecido pelo outro, ou seja, testar a força sobre o outro. Bem como, ainda, é a exclusiva condição do exercício da verdadeira liberdade, eis que, em Hegel, a liberdade não pode ser desfrutada subjetivamente, no nível para si (estado denominado consciência infeliz), mas apenas na medida da intersubjetividade, isto é, quando os indivíduos interagem na coletividade. A dialética do senhor e do escravo é uma ilustração da relação “eu-outro”, que contém uma formulação de constituição do eu a partir da relação com o outro, numa relação dialética e conflituosa, posto que a consciência vai agir sobre o outro da mesma forma que age sobre as coisas. A saber, ela vai se impor e tomar o outro pela negatividade, isto é, suprassumí-lo e incorporá-lo. Esse vai ser o movimento de uma consciência-de-si em relação a outra consciência-de-si, para o devir triunfal e absoluto de uma sobre a outra. Hegel assim descreve esse encontro:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si (ou seja): ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprimiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (HEGEL, 2008, p. 143).

Esta é uma relação dual, isto é, apesar de cada uma ter uma posição simbólica diferente da outra, mesmo assim, vai ser travado um duelo imaginário de igual para igual, onde uma sairá vitoriosa, com poder e saber absoluto, e a outra, se confina. Segundo a tese hegeliana, é uma luta de vida ou morte, uma luta que Hegel denominou de “puro prestígio”, onde se trata do triunfo de uma delas, uma vence, com conseqüente do extermínio da outra. Trata-se aqui da morte imaginária de uma das consciências, pois se morte real fosse, o jogo acabaria por falta de combatentes. Em palavras hegelianas:

Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. (HEGEL, 2008, p. 145).

Assim, a morte que se trata aqui é de uma morte num sentido metafórico, já que, na dialética hegeliana, nada adianta para o homem suprimir completamente o outro, isto é, matá-lo. O homem morto não interessa, o que interessa unicamente é a auto-supressão do outro e seu reconhecimento. Bem, se é o reconhecimento que o senhor deseja, ele precisa que o outro suprassumido fique bem vivo, para reconhecê-lo. O senhor escraviza, mas não mata, porque necessita do seu reconhecimento. Isto é, uma consciência-de-si suprassume outra, escraviza-a. E, é justamente aí que reside a tragédia existencial do senhor; seu reconhecimento vem do escravo, ou seja, de uma consciência não livre, visto que, na luta para ser reconhecido, necessita escravizar ao se elevar senhor. Assunto abordado por Kojève, em “*Introdução à leitura de Hegel*”, e exposto novamente adiante.

Uma consciência-de-si fica submetida e alienada a vencedora, tornando-se seu objeto. Resta uma consciência dependente e “*essente*”, que não é mais puramente para si, é uma consciência para o outro. Segundo essa premissa, a consciência vencida ou suprassumida torna-se objeto alienado ao saber do outro. Esse é o escravo. A consciência vitoriosa corresponde ao senhor. Neste caso, nesta dialética, o senhor tem poder sobre o escravo; toma-o como objeto e o confina ao seu saber absoluto. Houve uma ação reflexiva, de uma consciência-de-si sobre outra, que resultou na unidade das duas em uma. O Senhor, vitorioso na luta de puro prestígio, tornou-se uma consciência independente. Sua essência, nesta parábola, é classificada como *ser-para-si*. O escravo, o vencido, é posto como consciência dependente, e a sua essência é para a vida ou para o outro, portanto é um *ser-para-outro*.

Assim, se estabelece uma relação alienante entre duas consciências, entre o senhor e o escravo, entre o “eu” e o “outro”. O vitorioso, agora senhor, ser absoluto do conhecimento, é considerado um Espírito mais elevado, espírito este que, socialmente, tem o dever de conduzir o outro, o escravo, ao seu desenvolvimento. Em outras palavras, nessa dialética, a relação entre o “eu” e o “outro” é mediada, apenas, por duas consciências; a do senhor e a do escravo. Um, o senhor, possui o poder e o saber absoluto. O outro, enquanto o escravo é consciência depende e só demanda ser desejado pelo senhor. Lê-se assim na “*Fenomenologia*”:

Mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro [...] São essenciais ambos os momentos; porém, como de início são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente, para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente, para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (HEGEL, 2008, p. 147).

Depreende-se que o desejo do senhor é ser reconhecido pelo escravo como senhor absoluto, como saber absoluto, como um espírito absoluto. E, o desejo do escravo é ser reconhecido como objeto. Nesta seara, o desejo do escravo é que um outro deseje responder ao seu apelo, ou seja, o homem deseja e necessita de um outro que deseje respondê-lo e reconhecê-lo. Então, ele deseja ser reconhecido apenas como objeto pelo Senhor absoluto – ele se reduz, apenas, ao pedido de reconhecimento.

Enquanto na filosofia Hegeliana o homem se torna objeto para outro e se confina numa posição irremediavelmente alienada, de ser o objeto. A formação do “eu”, na dialética Hegeliana, está submetida ao outro, alienada ao outro. Assim como o seu desejo será sentenciado pelo outro. Na psicanálise Lacaniana, como se verá adiante, o sujeito tem possibilidade de voltar ao ponto de sua determinação e reconfigurar sua posição diante do próprio desejo. Tais conjugações psicanalíticas sobre o desejo serão realizadas adiante.

A articulação que Hegel faz sobre o desejo corresponde ao desejo orgânico, biológico. Um desejo que tem um objeto, geralmente bem definido. É um desejo que pode ser satisfeito, aplacado. Quando esse desejo encontra seu objeto ele é saciado. Tal qual um animal faminto que agarra sua presa e a devora, ele passa, então, a um estado de satisfação. A formulação do conceito de desejo, nessa filosofia, refere a um desejo passível de ser satisfeito.

O “eu” deseja ser reconhecido pelo “outro”, e mais, necessita deste reconhecimento para ocupar uma posição na relação intersubjetiva (posição de escravo ou de senhor). A tendência do desejo é, além, de querer alguma coisa – reconhecimento – é também de absorver o outro, destruir sua independência, suprásumí-lo, já que o processo da construção da autoconsciência ou consciência-de-si, é um reencontro no outro, na medida em que o domina. Este é o movimento do desejo em busca de satisfação: ele aniquila seu objeto.

A parábola do senhor e do escravo sintetiza não só o entendimento do desejo, mas também o sentido do pensamento hegeliano acerca do processo de autoconstrução do homem, autoconstrução de sua subjetividade. Manfredo Araújo de Oliveira comenta: “... toda vida humana é uma luta de conquista de sua subjetividade...”, e mais, “... o homem não é um ser pronto, mas em permanente autoconstrução.” (OLIVEIRA, 1993, p. 183). Todavia, naquela relação dialética, onde um se impõe ao outro, onde um domina o outro, a existência do “eu” vai ser definida exatamente a partir do reconhecimento dessa posição que cada um vai tomar na relação intersubjetiva. “A dialética do senhor e do escravo mostra com exatidão que o homem só existe verdadeiramente para si quando sabe que existe para o outro e pelo outro” (OLIVEIRA, 1993, p. 194). Ou seja, o homem se divide, então, em senhor e escravo.

Entretanto, justamente porque apenas o reconhecimento do outro é o que autentica a posição, nenhum dos dois consegue ser homem plenamente. Tanto a posição de senhor, quanto de escravo, fica dependente e sujeitada ao reconhecimento do outro, visto que, nesta relação, eles precisam se reconhecer mutuamente. Posto assim, ambos, são objetos ou “coisa” para o outro, isto é, ficam “coisificados”, estabelecem uma relação objetal (eu-objeto). A liberdade referida na parábola e prestigiada em toda filosofia de Hegel, ficou aqui com caráter paradoxal, pois, sendo o objetivo conquistar a independência e a liberdade, isso só acontece no reconhecimento mútuo; o homem precisa de outro homem para ser homem, eis que, para ser independente o “eu” depende do “outro”.

O horizonte hegeliano é o processo de elevação do “eu” à esfera da universalidade, que só se efetiva na relação de reconhecimento entre os homens (eu-outro). Assim sendo, a famosa dialética pode ser considerada como um degrau na elevação da consciência a um saber absoluto. A “*Fenomenologia do Espírito*” trata de um “eu” que, para atingir o estágio de Espírito absoluto, além da busca da independência, está em constante reabsorção das diferenças, supostamente, sem deixar qualquer resto. Idealmente, a tese hegeliana é que tudo e

todos são passíveis de serem incorporado pelo “eu”, ou melhor dito, pelo Espírito Absoluto, que, só assim, se torna livre e senhor.

A interpretação de Kojève sobre a obra “*Fenomenologia do Espírito*”, descrita em seu livro “*Introdução à leitura de Hegel*”, foi expressivamente original e significativamente importante à psicanálise lacaniana, bem como, a esta dissertação. Logo, se examinará mais detalhadamente esses escritos, já que muitos dos entendimentos aqui expostos foram extraídos daquela obra. Começa ele, já na contracapa de seu livro, condensando a ideia total de homem de Hegel:

O desejo que se dirige a um outro desejo [...] vai criar [...] um Eu [humano] essencialmente diferente do “Eu” animal. [...] E já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. Esse Eu não será, como o Eu animal, identidade ou igualdade consigo mesmo, mas negatividade-negadora. Em outros termos, o próprio Ser de Eu será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: “não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é”. Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que se tornará. Em seu próprio Ser, esse Eu é devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É o ato de transcender o dado que lhe é dado e que ele próprio é. Esse Eu é um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio). Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si. (KOJÈVE, 2002, contracapa).

O homem, pela “*Fenomenologia*”, é ação desde sua origem histórica, desde a saída da sua condição animal para a condição de cidadão que luta ou trabalha, até o fim, ou seja, até quando ele se revela ou se compreende como ação, como auto-entendimento (saber absoluto). As etapas da ação são assim descritas por Kojève: “A forma primitiva da ação é a *Begierde* (desejo ainda animal), depois a *Anerkennung* (desejo humano de reconhecimento); depois *Kampf* (luta); depois *Arbeit* (trabalho), etc.” (KOJÈVE, 2002, p. 87).

Kojève comenta também, como já alocado acima, que o título inicial da “*Fenomenologia do Espírito*” (*Phaenomenologie des Geistes*) era “Ciência da Experiência da Consciência” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Título este que também faz muito sentido, já que a estrutura da “*Fenomenologia*” descreve o caminho que a consciência (*Bewusstsein*) segue para chegar ao conhecimento de si (*Selbstbewusstsein*). Tal caminho leva

à compreensão do que a consciência é na realidade. “Esse caminho é a evocação da historicidade do homem, a lembrança-interiorizante (*Er-innerung*) da história universal concluída” (KOJÈVE, 2002, p. 87). O devir do homem é uma sequência de ações negadoras e criativas. São sucessivas tomadas de consciência que se integram, na e pela *Fenomenologia*, em uma totalidade.

Na origem o homem se reduz a sensações puras e simples, classificadas por Hegel como “certeza sensível”, a partir daí se eleva ao estágio da “percepção”. Essa é a dialética onde o homem primitivo (pré-histórico) ou ingênuo (criança) torna-se homem moderno. Por conseguinte, o homem moderno realiza o processo de transformação da certeza em verdade. Nega-se a certeza da natureza compreendendo-a como seu próprio conhecimento, sua verdade, seu Ser, sua consciência, ou melhor, sua consciência-de-si. Isto é a afirmação de si. “A verdade é o real revelado pelo conhecimento, e esse conhecimento é racional, conceptual. Logo, pode ser expresso por um discurso racional (logos).” (KOJÈVE, 2002, p. 87). Essa tomada de consciência se realiza através do desejo (*begierde*) e da ação (*Tun*). Esse desejo é o desejo de assimilar o objeto, mais exatamente, de incorporar o objeto, fazê-lo seu. Por objeto, entenda-se aqui, tudo que é exterior ao homem: a natureza, as coisas e até mesmo outro homem. Visto que o homem se vê oposto ao mundo, e seu desejo é suprimir esse mundo anulando seus objetos, tornando-os sua verdade para obter a certeza de sua existência. Assim o faz através de ação reflexiva e de negação. Kojève concluiu que isto é uma afirmação de si, só que de uma forma inconsciente. (KOJÈVE, 2002, p. 87).

Quando o ser se põe a viver no meio humano seu desejo muda de objeto, se estende a outro ser, a outra consciência-de-si. Aqui o homem é tomado, apenas, como um objeto. E, o desejo torna-se desejo de reconhecimento (*Anerkennen*), o desejo visa o reconhecimento. Para tanto, é necessário travar uma luta por tal reconhecimento, nas palavras de Hegel, “luta de vida ou morte” ou “luta de puro prestígio”. O homem, sem necessidade aparente, deve arriscar a vida para forçar a consciência do outro. Somente assim prova que não é um animal. O homem (o senhor) se reconhece através do reconhecimento do outro, mas não reconhece esse outro (o escravo).

O outro, o escravo, escolheu viver como escravo a morrer pela liberdade. “O escravo está sujeito ao mundo natural, já que preferiu viver a arriscar-se. O senhor, que arriscou a vida, venceu o mundo natural e, portanto, o escravo que faz parte desse mundo. O senhor aceitou a morte conscientemente, o escravo a rejeitou.” (KOJÈVE, 2002, p. 52). Esta é a

circunstância da dialética do senhor e do escravo. A luta de vida ou morte é, para além de se obter o reconhecimento, para afirmar a posse reconhecida e legítima. O vencido é objeto e é transformado em propriedade. O vencedor tem direito à dominação. A partir de então, o senhor vive num mundo técnico e histórico, e o escravo continua no mundo natural, submetido, trabalhando para o senhor e não para si.

Kojève alerta que nesse momento Hegel está descrevendo a dialética do senhor e do escravo pertencente a realidade do mundo grego antigo. “Porque o senhor não é apenas senhor de um escravo. É também cidadão de um Estado (aristocrático, a pólis). É também membro de uma família.” (KOJÈVE, 2002, p. 95). A família aqui é reconhecida, porque seus membros (masculinos) lutam pelo reconhecimento e possuem escravos, portanto, são senhores. Na Grécia antiga o monarca governa por vontade própria. Sua vontade está acima do bem e do mal e ele a exerce a qualquer preço, mesmo com tirania. O Senhor dessa época histórica, então, foi aquele que foi até o final numa luta de puro prestígio com outro humano, arriscando a sua própria vida para fazê-lo reconhecer sua superioridade absoluta. “Assim ele confirmou, provou (*bewahrt*), realizou e revelou sua superioridade sobre a existência biológica, sobre o mundo natural em geral e sobre tudo o que se sabe e o que ele sabe que é solidário com esse mundo, sobre o escravo principalmente.” (KOJÈVE, 2002, p. 168).

Esta superioridade, a princípio, pode parecer ideal ou simbólica, mas se realiza pelo trabalho do escravo. O Senhor que soube dominar o escravo sabe também forçá-lo a trabalhar para ele. Com isso o escravo trabalha para o senhor e não para si próprio. Ainda, o trabalho do escravo permite ao senhor viver na fruição do prazer sem precisar trabalhar, isto é, permite ao senhor satisfazer seus desejos sem trabalhar. Contudo, o objetivo do senhor não é obter facilidades pelo trabalho do escravo, mas sim, obter seu reconhecimento. O Senhor deseja ser senhor. Para tanto arriscou sua vida num combate. “Ele arriscou a vida para tornar-se senhor, para ser senhor, e não para viver no prazer.” (KOJÈVE, 2002, p. 168). Por definição, o senhor prefere a morte a submeter-se servilmente à superioridade de outrem.

Nada obstante, a dominação do senhor é, na verdade, um impasse. O seu desejo de reconhecimento nunca será realmente satisfeito, pois tal reconhecimento é realizado ou avalizado por um escravo, por uma consciência não livre. Já que a premissa para ser homem é ser senhor, o escravo não é homem. Assim sendo, o senhor só consegue reconhecimento de um escravo e não de um outro homem. “O homem da *Begierde* não pode ser reconhecido por outro homem livre: porque, nesse caso, o adversário morre ou mata. Não há possibilidade de

reconhecimento.” (KOJÈVE, 2002, p. 53). É preciso transformar em escravo aquele que o reconhece como senhor. Logo, a liberdade e a dominação do senhor, gerada na e pela luta, é um impasse existencial, porque o senhor é reconhecido apenas pelo escravo e não por outro senhor. “... a dominação, mesmo sendo um impasse, é justificada como etapa necessária da existência histórica que leva à ciência absoluta de Hegel.” (KOJÈVE, 2002, p. 169).

Ressalta-se que o homem de que se trata, nesse momento histórico, é o homem senhor de um escravo. É também cidadão de um Estado (da Grécia antiga), é membro de uma família, é um homem universal e, ainda, é um homem pagão. “O indivíduo nasce pagão; torna-se cristão por um esforço da vontade (conversão) (KOJÈVE, 2002, p. 118). A passagem deste homem pagão para o homem cristão é o que origina a decadência do mundo antigo e promove a passagem para o mundo romano.

“O homem tornou-se escravo pelo medo da morte” (KOJÈVE, 2002, p. 169). De fato, no mundo antigo, esse medo o coloca dependente da sua natureza e, conseqüentemente, do senhor, já que este domina a natureza. Com o Cristianismo, o escravo muda de senhor, mas o faz também por medo da morte. O Cristianismo nasce diante da angústia do escravo de suportar a condição humana de finitude, a condição da morte. O cristão nega sua finitude e crê na imortalidade. Por medo da morte o homem cria e aceita o novo senhor, agora divino. Logo, o cristão se liberta do senhor humano e se sujeita ao senhor divino. O homem, neste período histórico, tornou-se escravo de um Deus, que ele próprio criou. A religião tira o homem da luta, mas recria um senhor imaginário. Segundo Kojève, este mundo cristão é o mundo dos intelectuais e dos ideólogos. “O discurso do cristão é o discurso da fé, da utopia, do ideal e do erro; isto é, esse discurso não revela o que é, mas cria (em abstrato) um mundo ideal oposto ao mundo real.” (KOJÈVE, 2002, p. 114)

O cristão realiza, sem luta e sem esforço, o ideal do escravo: igualdade com o senhor. O escravo cristão só pode afirmar sua igualdade com o senhor se admitir outro mundo, um mundo e um Deus transcendental. É apenas no mundo transcendental que escravo e senhor são iguais, isso porque, suas almas são igualmente imortais. Os senhores aceitaram a ideia abstrata de liberdade dos seus escravos tornando-se, como eles, cidadãos cristãos. O senhor pagão ao aceitar a ideologia do seu escravo, tornou-se um servidor absoluto do rei dos céus, de Deus. A ideologia do escravo, assim, torna-se realidade social, política e histórica, isto é, senhor e escravo são, ambos, escravos de Deus, iguais na sujeição. O mundo pagão da dominação tornou-se o mundo cristão da sujeição. Agora todos são cidadãos cristãos.

O Estado da Grécia antiga, que era afinal uma opressão, não mais resistiu quando os escravos alcançaram a liberdade e a igualdade no cristianismo, isto é, quando todos se tornaram cristãos. Os homens não tinham mais a necessidade de lutar para obter reconhecimento do senhor, pois o reconhecimento vinha, agora, de Deus. Ao reconhecer Deus como senhor, os escravos se recusaram a lutar pela pessoa biológica do senhor e por sua vontade arbitrária. Não mais reconheceram a sua superioridade. E, assim termina o mundo antigo. (KOJÈVE, 2002, p. 95). “O cristianismo é, antes de tudo, uma reação particularista, familiar e servil, contra o universalismo pagão dos senhores-cidadãos. Mas é bem mais que isso. Supõe também a ideia de uma síntese do particular com o universal.” (KOJÈVE, 2002, p. 184). O Cristianismo, para Hegel, oferece a base da individualidade. Individualidade “descoberta pelo escravo e desconhecida no mundo dos senhores pagãos.” (KOJÈVE, 2002, p. 151). A individualidade, segundo os escritos de Kojève, é a síntese do particular com o universal. O mundo pagão representava o universal e o mundo cristão, o particular. Ambos insuficientes, mas necessários para a evolução histórica. E na sequência, Hegel fechou com síntese, que se realiza no mundo pós-revolucionário napoleônico. Assunto a ser analisado no final deste capítulo.

O mundo pagão dos senhores se tornou o mundo burguês cristão, por causa da realidade do cristianismo. O ideal cristão transformou-se em uma realidade social e histórica, já que, agora, o individual ou o particular é o que tem valor, independentemente de sua ação. Se antes, no estado pagão, o que se valorizava eram as ações do homem, as eternas lutas e guerras de puro prestígio, o novo império vai absorvendo todos os mais fracos e a cidade vitoriosa, se transformando, aos poucos, em um império - o império romano. Nessa realidade, tanto a família quanto o direito privado confere valor absoluto ao Ser puro e simples do homem, independentemente de suas ações. Os cidadãos se transformaram em particulares, em pessoas privadas, com interesses também privados. “Esse escravo sem senhor, esse senhor sem escravo, é o que Hegel chama de burguês, o proprietário privado.” (KOJÈVE, 2002, p. 182)

Conforme Kojève, nesse novo estado de organização social, ainda não se tem um verdadeiro Estado, porque o mundo burguês é apenas uma aglomeração de proprietários privados, isolados uns dos outros, sem uma verdadeira comunidade (KOJÈVE, 2002, p. 184). O patrimônio é o império do burguês. Logo, aqui, ninguém trabalha para ninguém, ninguém trabalha para um senhor, trabalha-se para o seu próprio capital. “O burguês não é escravo nem senhor; ele é – por ser escravo do capital – seu próprio escravo.” (KOJÈVE, 2002, p. 186).

Contudo, Hegel classifica a consciência cristã como consciência infeliz, já que para obter o reconhecimento tem que fugir desse mundo para o mundo transcendental e, além disso, sua consciência-de-si lhe é um saber exterior e não um saber absoluto de si mesmo, de tal modo que nunca alcançará o Espírito absoluto. Na filosofia hegeliana, a evolução religiosa é apenas mais um elemento que constitui a evolução histórica e real, que é o que realmente importa.

Cabe ressaltar que além da religião, o escravo também alcança reconhecimento e liberdade pelo trabalho. Se o senhor realizou sua liberdade ao superar seu instinto de vida na e pela luta, o escravo também supera seus instintos ao transformar a natureza em função de uma ideia, elevando-se, com isso, ao pensamento, à ciência e à técnica. “O entendimento, o pensamento abstrato, a ciência, a técnica, as artes – tudo isso tem origem no trabalho forçado do escravo.” (KOJÈVE, 2002, p. 170). É o escravo quem realiza todas essas coisas através do seu trabalho transformador, e não o senhor. Por seu trabalho, o escravo chega aonde o senhor chegou pela luta de puro prestígio e alcança a liberdade. Por seu trabalho o escravo já não mais depende das coisas naturais, dadas, da existência; ele as modifica. Kojève comenta sobre trabalho do escravo: “chega, também ele, a dominar a natureza e *sua* natureza, isto é, aquela mesma natureza que o dominava no momento da luta e que fez dele escravo do senhor.” (KOJÈVE, 2002, p. 171).

Assim, o escravo que trabalha, não por seus instintos, mas forçado pelo medo do senhor, reprime seus instintos em função de uma ideia, de um conceito, sobretudo, em função da ideia que faz de si mesmo. Ao tomar consciência desse fato, ele toma consciência de sua liberdade e de sua autonomia. “ao servir-se do pensamento que nasce de seu trabalho, ele forma a noção abstrata da liberdade que foi realizada nele por esse mesmo trabalho.” (KOJÈVE, 2002, p. 171).

Como conclusão dessa etapa social-histórica ressalta-se que Hegel mostrou que o cidadão antigo, ao aceitar a religião de seus escravos, deixou de ser o que é tornando-se o cidadão burguês romano. O mundo pagão dos senhores, da Grécia antiga, se tornou o mundo burguês cristão, do império Romano. Hegel, ainda, mostrou que a dialética da dominação com a sujeição passou para a do particular com o universal.

Na continuidade histórica percebe-se, pelos ensinamentos de Kojève, que Hegel, além de fazer uma passagem da análise do mundo pagão grego para o mundo cristão e para o mundo burguês romano, continua até a era de Napoleão e, finalmente, ao mundo do homem

pós-revolucionário (hegeliano). A concepção filosófica divide a história (entendida como uma dialética da sujeição com a dominação) em três grandes períodos: o primeiro período começa pela luta de puro prestígio, pela qual um senhor domina um escravo. É um período em que a existência humana é completamente determinada pela existência do senhor. O segundo período se caracteriza por uma existência servil. E o terceiro período realiza a síntese da sujeição com a dominação (do senhor com o escravo), o homem integral, cidadão do Estado universal e homogêneo, criado por Napoleão Bonaparte.

Hegel referiu a etapa do império napoleônico como a etapa que conclui a evolução do mundo cristão, que inaugurou o terceiro mundo histórico. Aí, nesse tempo, é realizado no reino terrestre, no e pelo Estado, o que se presume que Deus realize no reino dos céus. Por isso, Hegel afirma que o império de Napoleão “é a realização do reino dos céus cristão.” (KOJÈVE, 2002, p. 185).

a revolução francesa, que completa a evolução do mundo cristão na pessoa real (e ao mesmo tempo simbólica) do homem-deus Napoleão, concomitantemente chefe-criador do Estado perfeito e cidadão que contribui ativamente para a manutenção indefinida desse Estado. (KOJÈVE, 2002, p. 254)

A concepção que Hegel faz de Napoleão é o fenômeno que completa a evolução histórica e torna possível a ciência hegeliana absoluta. A díade, Napoleão-Hegel, é o homem perfeito, plena e definitivamente satisfeito pelo que é (Napoleão) e pelo que sabe (Hegel). “Essa é a realização do ideal revelado pelo mito de Jesus Cristo, do homem-Deus.” (KOJÈVE, 2002, p. 187). O final do processo histórico leva a Napoleão e ao próprio Hegel, ou, mais especificamente, à sua *Fenomenologia*. Assim exposto, Hegel termina o capítulo VI e inicia o VII explicando a relação entre a sua filosofia e a teologia cristã.

Disse Hegel, nesse capítulo, que quando o Estado suprime a oposição entre o particular e o universal, suprime também a oposição entre a filosofia e a religião. Quando a ação de um for a de todos e vice-versa, se terá uma ação universal de ações particulares, e a religião deixará de ser divina. Não mais terá uma teologia e sim uma antropologia. Esta síntese, entre religião e filosofia, que nasce da evolução de todas as filosofias e de todas as

religiões, é o que torna possível o Estado absoluto. Essa é a ciência de Hegel.¹² Portanto, sua filosofia é ao mesmo tempo filosófica e teológica.

põe enfim um sinal de igual entre o ideal humano e a realidade humana, ao realizar o ideal no mundo. É então que o Espírito-no-mundo, isto é, o Espírito humano, se torna, pura e simplesmente, o Espírito, que Deus deixa de ser um Ser supra-humano, que o próprio homem se torna Deus: na e pela ciência de Hegel. (KOJÈVE, 2002, p 203).

A religião para Hegel é, portanto, um fenômeno passageiro, cuja base, o dualismo (diferença entre corpo e alma), é ilusório e cujo destino de toda teologia ou religião é o ateísmo: “o homem que busca compreender-se plena e completamente como Espírito só pode se satisfazer por meio de uma antropologia atéia.” (KOJÈVE, 2002, p 205). Hegel opôs o conhecimento teológico ao conhecimento ateu do saber absoluto. A consciência-de-si perfeita é arreligiosa; o homem tem que saber de si, é de si que ele deve tomar consciência e não de Deus. Enquanto a consciência-de-si for religiosa, ela lhe é exterior e é consciência infeliz, como exposto acima. O saber do teólogo cristão é o apogeu da consciência-exterior (*Bewusstsein*), já o saber absoluto do sábio é o apogeu da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*). A consciência-de-si perfeita é atéia porque o homem sabe que ele toma consciência de si mesmo e não de Deus.

No saber teológico o sujeito e o objeto estão fora um do outro, ao passo que no saber absoluto do sábio eles coincidem – aqui há coincidência entre o sujeito e o objeto do saber. É preciso, segundo Hegel, superar a oposição entre o objeto do saber absoluto e seu sujeito, é preciso trazer para si o saber absoluto, total e definitivo. A identificação do sábio com o objeto de seu saber implica na ação da luta ou do trabalho, onde, somente onde, o homem suprassume efetiva e definitivamente a oposição entre ele e o mundo natural, entre o homem e o objeto. Hegel foi categórico ao colocar que o sábio está acima do religioso, e que se o homem tornou-se cristão, deve necessariamente tornar-se sábio.

¹² Hegel demonstrou, na “Fenomenologia do Espírito” como a doutrina teológica mais primitiva se transformou progressivamente na doutrina cristã.

A doutrina de Hegel é o saber absoluto (*absolute Wissen*), que completa e suprime (*aufhebt*) tanto a evolução filosófica quanto a evolução religiosa ou teológica, ao revelar o homem perfeito que se realiza no fim da história e ao pressupor a existência real desse homem. (KOJÈVE, 2002, p 254).

Ora, esta última forma-concreta do Espírito é o sábio em sua existência-empírica. “O advento do sábio é, portanto o último acontecimento histórico.” (KOJÈVE, 2002, p 389). Esse é o devir integral e integrado do homem que Hegel descreveu na “*Fenomenologia*”.

Bem, se para Hegel o homem é sua ação, ele se cria a partir da sua ação negadora e, em seguida, toma consciência do que criou. Logo, seu saber absoluto cessa definitivamente quando cessa sua ação negadora. “... no momento em que o homem está plenamente reconciliado com o dado e satisfeito nele e com ele.” (KOJÈVE, 2002, p 293). Na mesma página, Kojève proferiu que, no momento em que Hegel escrevia a *Fenomenologia*, essa ação já cessara para ele e, com isso, pretendia que com sua obra se esgotassem todas as ações negadoras criadoras possíveis. Hegel, então, segundo ele próprio, chegou ao saber absoluto, visto que, julgou que todos os objetivos humanos foram efetivamente atingidos com a sua obra. Nada obstante, “O saber absoluto (*das absolute Wissen*) não é a sabedoria, é o sábio: é o homem de carne e osso que realiza, por sua ação, a sabedoria ou a ciência.” (KOJÈVE, 2002, p 307). “Hegel ao definir o sábio, o homem do saber absoluto, como o homem perfeitamente consciente de si, isto é, onisciente, ao menos em potência, teve a audácia incrível de afirmar que realizou a sabedoria em sua própria pessoa.” (KOJÈVE, 2002, p 261).

Hegel articulou o sábio com a falta de desejo, pois esse Ser está perfeita e definitivamente satisfeito com o que ele é. Logo não age mais, não precisa mais transformar nada, ele apenas revela o que é pela palavra ou pelo conceito.

Além de tudo isso, Hegel declarou ainda, que a liberdade, depois da análise histórico-social, foi, enfim, filosoficamente concebida pela filosofia. Mais precisamente pela filosofia alemã, e, superlativamente, por ele próprio.

Observa-se então, a partir da leitura de Kojève, que a dialética hegeliana não é um método de pesquisa ou uma demonstração filosófica, é sim, segundo suas próprias palavras: “... a descrição adequada da estrutura do Ser, bem como da realização e do aparecimento do Ser”. (KOJÈVE, 2002, p. 493). Hegel descreveu o homem como uma “entidade dialética”, quer dizer, como uma ação negadora. Ação que nega um dado natural e o transforma, ao

mesmo tempo, transforma-se junto. Assim, o homem é uma obra criada pela sua própria negação. Na ciência hegeliana o homem é essencialmente um Ser dialético.

Essa resumida descrição da ciência hegeliana, apontada imediatamente acima, contém três elementos constitutivos da existência humana: identidade, negatividade e totalidade. O homem não é somente identidade ou negatividade, mas é totalidade, síntese dos dois elementos anteriores. O discurso da ciência hegeliana descreve o conjunto, acima exposto, como: A tese é o aspecto da identidade; a antítese é o aspecto da negatividade; a síntese é o Ser como totalidade. Na tese o ser existe naturalmente como ser dado. Na antítese ele existe para si e para os outros, como um dado que será suprimido. Na síntese ele está como resultante de sua própria ação negadora. Segundo Kojève, “A identidade e a negatividade são duas categorias ontológicas primordiais e universais.” (KOJÈVE, 2002, p. 445). Passa-se agora, a descrever e a articular essas categorias ontológicas:

A identidade é homogeneidade, é o ideal lógico, é a síntese do acordo perfeito do pensamento consigo mesmo ou, é a ausência de contradição interna. É conquistada no processo, em movimento, ao negar e supressumir a diferença do externo. Mas, aparentemente incongruente, graças a negatividade (a ação de negar ou suprimir), o Ser idêntico, aquele já assimilou e internalizou o produto de sua ação de negadora sobre o externo, pode até mesmo, realizar a negação sobre o seu próprio interno, isto é, romper com os laços rígidos da sua própria identidade e tornar-se diferente ou até o seu contrário. Kojève afirma que a negação dialética é a negação de uma identidade. O ser da ação negadora nega a si mesmo. Transforma-se perpetuamente e se liberta de si mesmo como ser dado, e também se liberta dos outros.

Contudo, o resultado dessa negação é um resultado positivo, é totalidade. A totalidade é uma afirmação que resulta de uma negação. A totalidade surge de uma identidade que foi negada, mas ela própria também identidade. Para Hegel a negatividade é o elemento constitutivo essencialmente dialético, já a identidade nada tem de dialético. Portanto a totalidade é dialética apenas porque implica a negatividade. Por isso, o que é dialético, para Hegel, é o real concreto – a totalidade ou a síntese total. Por isso também, esse fenômeno (o real do Ser) é considerado circular e dialético. Descrever esse fenômeno é descrever o devir histórico do homem.

No plano fenomenológico, a negatividade é o que representa a liberdade humana. O homem nega e cria, conseqüentemente, se recria. Isto porque não quer mais ser o mesmo. Aí

está sua liberdade. Hegel concebeu uma diferença radical entre o senhor e o escravo, assim como Aristóteles, mas a diferença entre eles reside, justamente, na liberdade. Conforme Kojève, em Aristóteles a diferença entre os homens é irreduzível e eterna. Já em Hegel, essa diferença só existe no início e pode ser suprimida no decorrer da história. A luta de puro prestígio e o trabalho são, para Hegel, os aparecimentos da negatividade. Quando o homem suprime sua natureza animal inato, quando transforma seu mundo natural, transforma-se concomitantemente em ser social, visto que o homem só cria sua humanidade negando-se como animal.

Kojève concluiu que, para que se faça história - evolução criadora e progresso real - é preciso da negação de uma realidade dada e, ao mesmo tempo, uma conservação (lembrança) daquilo que foi negado. Assim, no plano ontológico, o Ser dialético é ao mesmo tempo identidade, negatividade e totalidade. Concluiu também que, no plano fenomenológico, a identidade se manifestava como animalidade, a negatividade como liberdade e a totalidade como história.

Para finalizar a narração do homem dialético, segundo o ponto de vista de Hegel, Kojève argumenta que além dele ser “individual, livre e histórico” (KOJÈVE, 2002, p. 479), ele é essencialmente finito, fundamentalmente mortal. “A morte é uma finitude dialética” (KOJÈVE, 2002, p. 480). A morte tem papel decisivo na filosofia hegeliana. Cabe ressaltar que a morte humana é diferente da morte animal, sendo esta uma aniquilação ou desaparecimento. A morte do homem é uma supressão que anula conservando e sublimando, pois é levada para o mundo da história e do discurso. E ainda, não se trata de vida eterna ou vida após a morte, pois não é do Espírito cristão que se trata, eterno e infinito. Trata-se do Espírito da “*Fenomenologia*”, essencialmente finito ou mortal, sobretudo, histórico.

Nessa filosofia, o homem pode conceber-se justamente por ser mortal. Na luta de vida ou morte, de puro prestígio, donde, pela primeira vez, se elevará da condição animal e se tornará consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*), arriscará sua vida sem nenhuma necessidade, apenas em função do desejo de reconhecimento. Pelo fato de caminhar para a morte sem obrigação, podendo até antecipá-la, ele se eleva à sua consciência de morte, a nega, a transcende, e, por isso mesmo, ganha liberdade. Hegel ligou a liberdade à morte. A liberdade é a pura manifestação da negatividade - consiste no livre ato de negar o dado. A liberdade é a autonomia em relação ao dado. Porém, não haveria liberdade se o homem não pudesse matar-

se voluntariamente, assim não escaparia à determinação rigorosa de “Deus”. Em Hegel, só o ser mortal pode ser livre e não há liberdade sem morte.

É pela introdução da ideia de morte, consequência da supressão das noções de vida após morte e de ressurreição, que Hegel transforma a *teo*-logia em *antropo*-logia. É assim que Hegel demonstra que o Espírito absoluto não é um Deus eterno, que cria o mundo a partir do nada. E sim, o Espírito absoluto é o homem negador do mundo natural, dado, no qual ele nasce e morre como humanidade histórica. Para Kojève, muitos negaram a ideia de Deus e de vida após morte, mas Hegel foi o primeiro a tentar uma filosofia completamente atéia e finita. (KOJÈVE, 2002, p. 493).

No contexto da “*Fenomenologia do Espírito*”, Hegel, ateu como acima apontado, se interessava pelo lado social e político do Espírito, da existência humana. Assim sendo, estudou cuidadosamente a relação entre o particular e o Estado. Consequentemente nasceu o interesse pela dialética das relações humanas, a dialética da relação do homem com o outro - a dialética do senhor e do escravo. Kojève, em “*Introdução à leitura de Hegel*”, articulou muito bem e abundantemente sobre essa dialética, considerando-a o motor do processo histórico. Juntamente com a evolução social, política e histórica do homem, transcrito por Hegel, também a dialética do senhor e do escravo foi mudando, foi se transformando. A dialética foi se reconfigurando conforme as novas realidades e as novas situações em que se envolvia o homem. E o fim da evolução histórica aconteceu no momento que houve a síntese do senhor com escravo. Síntese esta que foi realizada pelas guerras napoleônicas. Sobre isso, Kojève rematou: “... a síntese que é o homem integral, o cidadão do Estado universal e homogêneo, criado por Napoleão.” (KOJÈVE, 2002, p 167). O fim histórico é a síntese, é a junção Napoleão-Hegel. Para Hegel, Napoleão é a ação totalizadora, e o sábio é ele próprio.

Ver-se-á, agora, na sequencia, a teorização do conceito do Outro na psicanálise lacaniana.

3 O OUTRO DE LACAN: DO PEQUENO AO GRANDE OUTRO.

“O inconsciente é o discurso do Outro”
(LACAN, 1998, p. 829)

O grande Outro teve um longo percurso de construção na obra de Lacan. Tomou grandes proporções e adquiriu vários aspectos e metáforas. Foi um conceito bastante fértil, e o próprio Lacan oferece múltiplas definições que permitem entender várias versões diferentes do Outro. Assume uma série de definições, tais como: “O Outro é o tesouro dos significantes”, “O Outro é o lugar da verdade”, “O inconsciente é o discurso do Outro”, “O desejo do homem é o desejo do Outro”, “O Outro não existe”, “não há Outro do Outro”, “O Outro é a mulher”, etc.

Para maior precisão do conceito do Outro, propriamente dito, recorre-se às palavras do próprio Lacan, no “*Seminário II*”: “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – outro com “A” maiúsculo e um outro com “a” minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala.” (LACAN, 1985, p. 297). Lacan distinguiu e grafou o pequeno outro (o semelhante da espécie humana, o igual) com “a”, e o grande Outro (campo simbólico da linguagem) com “A/”. Este, grafado com letra maiúscula e com barra. O inscreveu como barrado ou castrado, justamente, por se caracterizar como faltante¹³. O pequeno e o grande Outro serão mais cuidadosamente trabalhados neste capítulo, no entanto, o “a”, da citação acima que refere ao “eu”¹⁴, também será tratado no próximo capítulo.

A elucidação do Outro, pela psicanálise lacaniana, seguiu desde a retomada em Hegel e assumiu variadas facetas conceituais, numa amplitude que perambula desde o “ele é absolutamente essencial” (LACAN, 2005, p. 183) até o *dictum*: “O Outro não existe”. Tal plasticidade, conforme levantou Claudia Murta, revela que: “Se um conceito necessita de tal pluralidade de definições, ou ele sofreu uma evolução, ou nenhuma dessas definições é

¹³ O psicanalista situou a falta originária no campo do Outro, isto é, a impossibilidade de completude, a impossibilidade de a linguagem tudo simbolizar, e, como efeito disso, resta falta e, conseqüentemente, desejo no sujeito. Sublinhando que é exatamente a falta que move. Os sujeitos são desejantes porque lhes falta. Já na filosofia hegeliana, o “outro” é somente um: é o ser, a consciência. Entende-se que este “outro” corresponde ao pequeno outro na psicanálise lacaniana.

¹⁴ O “a” refere-se ao “eu” enquanto estão colados, o “eu” e o semelhante, na pretensão de formar uma unidade.

suficiente para lhes determinar.” (MURTA, 2009 p. 102). Embora, a autora, não negue a primeira hipótese, segue trabalhando, notadamente, com a segunda. Diz que, no *Seminário XX* de 1975, nas páginas 39 e 40, Lacan retoma o conceito e enuncia uma nova previsão: “o Outro deve, de um lado, ser novamente martelado, rebatido, para que ele tome seu verdadeiro sentido, sua ressonância completa” e “o Outro, em minha linguagem, só pode ser o Outro sexo” (MURTA, *apud* Lacan, 2009 p. 105).

Nesse enredo, em que nenhuma definição delimita completamente o Outro, Claudia Murta bem observou que, o que se repete em todos os conceitos lacanianos acerca do grande Outro, é “... o fato de ser um lugar onde a falta se instala.” (MURTA, 2009 p. 104). Assim, estamos diante de um conceito barrado.

A inauguração formal do conceito, ou o início da sua construção, é impreciso e de localização difusa. Já nos escritos iniciais da sua obra há muitas antecipações, prenúncios e conceitos precursores, contudo nada definitivo, mas também nada que se tornasse obstáculo para o desenvolvimento da construção do conceito. Pelo contrário, como em todos os seus ensinamentos, parece haver um movimento de produção crescente e contínuo até o atingimento de conquistas teóricas ricas e duradouras. Desta maneira, este capítulo se dedicará a percorrer o conceito do Outro em alguns textos da obra laciana. Aqui, nesta seção da pesquisa, será promovida uma separação didática do conceito do grande Outro, em dois tempos, quais sejam: a) O tempo lógico do outro imaginário, que utilizará textos datados entre 1938 e 1949 e b) O tempo lógico do Outro Simbólico, concentrado nos textos de 1954, 1955 e 1963.

Estes tópicos foram denominados com o termo “tempo lógico” porque, mesmo Lacan tendo afirmado que no seu ensino não houve uma separação dos três registros – real, simbólico e imaginário¹⁵ – observa-se uma predominância de algum dos três registros, em cada período de tempo, como agrupado acima. Esse entendimento também é compartilhado por outros pesquisadores, como se depreende, por exemplo, do artigo “*Die verneinung* e a pulsão de morte: algumas considerações”, de Maria Cecília Figueiró Silveira¹⁶.

¹⁵ Lembrou Lacan que, já em 1946, no texto “*Formulações sobre a causalidade psíquica*”, dos “*Escritos*”, deu provas de que já havia trançado o entre jogo dos dois registros: “A articulação do sujeito com o pequeno outro e a articulação do sujeito com o grande Outro não almejam se separar.” (LACAN, 1946 p. 40).

¹⁶ “Essa “cruzada fundamentalista” inicia-se nos anos quarenta, quando, sob inspiração da dialética do Senhor e do Escravo, Lacan formula o conceito do *estágio do espelho*, colocando em destaque o registro do Imaginário. Em um momento posterior de sua obra, ainda sob inspiração do discurso hegeliano, mas já sob influência do Estruturalismo e da Linguística, passa a enfatizar o Simbólico, como campo do significante, do qual emerge e

Não se pode deixar de ressaltar, devido sua importância na teoria lacaniana, o tempo lógico do Outro real, que pode ser encontrado, mais nitidamente, a partir de 1963, no “Seminário X – A angústia”. Nota-se que, através do conceito da angústia, operou-se a inclusão do registro do real.

Este Seminário traz, em termos didáticos, uma apresentação sobre o grande Outro em diferentes níveis. O real é focalizando num primeiro nível, no nível oral, onde grande Outro invade a vida humana. É uma intromissão radical no instante do nascimento do ser humano. Disse Lacan que isso foi chamado por Freud de trauma do nascimento. Este que instaura a angústia original que já aparece claramente no grito do bebê, na sua impotência original. A angústia surge antes mesmo de qualquer relação com a “demanda” do Outro. Nas palavras do próprio Lacan: “... o trauma do nascimento, que não é a separação da mãe, mas a própria aspiração de um meio intrinsecamente Outro.” (LACAN, 2005, p. 358), ou ainda, “Se não houvesse Outro – e pouco importa que aqui o chamemos de mãe castradora ou de pai da interdição original –, não haveria castração.” (LACAN, 2005, p. 260).

Entretanto, mesmo com notória relevância na obra de Lacan, o registro do real não será incluído nessa dissertação. Será deixado à parte, devido a questões de opção metodológica.

A reconstrução histórica das estruturas do conceito do Outro, que aborda a gênese e os vários aspectos desse conceito, vai, nessa dissertação, como já alertado, referir exclusivamente a dois, dos três, grandes momentos fundantes da teoria lacaniana: de 1938 até 1949 e de 1953 até 1963. Vejamos:

3.1 OUTRO IMAGINÁRIO – 1938 ATÉ 1949

“o eu é uma construção imaginária”
(LACAN, 1985 p. 306)

Tempo cronológico correspondente aos anos de 1938 até 1949 – Refere-se ao tempo lógico do outro imaginário e será dada ênfase na teoria contida nos textos lacanianos: “Os

constitui-se o sujeito, a partir do desejo do Outro. Na década de sessenta, os impasses no dispositivo técnico e a necessidade de revisão dos conceitos de angústia e de pulsão de morte instauram o Real no centro da teorização lacaniana...” (SILVEIRA, 2002, p. 177).

complexos familiares” (1938), “*Formulações sobre a causalidade psíquica*” (1946) e “*O estádio do espelho como formador da função do eu*” (1949).

O outro de que se trata prioritariamente nesse tempo, é o pequeno outro. Não é um outro ideal ou abstrato. É um outro material, um correspondente da espécie, um igual, um semelhante, uma pessoa com nome e sobrenome, comumente, uma figura parental (mãe ou pai). Este outro faz função de espelho na relação especular vivida pela criança nos seus primeiros meses de vida, e precipita a apreensão da unidade de seu próprio corpo. É, também, e ainda, âncora do grande Outro; seu ponto de partida e seu ponto de apoio. Todavia, a proeminência mesmo, deste tempo, é o outro que inicia com letra minúscula, (*a*)¹⁷, o pequeno outro.

De início, é de se notar que o pequeno outro apareceu mais formalmente no texto dos “*Escritos*” intitulado: “*O estádio do espelho como formador da função do eu*” de 1949. Porém, desde 1938, em “*Os complexos Familiares*”, Lacan já sugeriu alusões e indicações, não somente do pequeno outro, como também, sobre a estrutura do grande Outro, porque, nesse texto, abordou o tema da família e sua influência na formação do sujeito. A ênfase focou no social, numa ordem cultural. Lê-se: “Ora, em nosso tempo, menos do que nunca, o homem da cultura ocidental não poderia ser compreendido fora das antinomias que constituem suas relações com a natureza e com a sociedade.” (LACAN, 1985, p. 58). E comentou, mais especificamente, sobre a função do pai que, no processo de identificação durante o complexo de Édipo, desempenha duplo papel: o centro da revelação sexual e, também, o representante da autoridade. Portanto, a proposta de Lacan, desde aquele tempo era a inclusão do simbólico na constituição do eu. Veja-se:

Ora a experiência revela que o sujeito forma seu supereu e seu ideal do eu não tanto segundo o eu do progenitor quanto segundo *as* instâncias homólogas de sua personalidade: o que quer dizer que, no processo de identificação que resolve o complexo edipiano, a criança é bem mais sensível às intenções, que lhe são comunicadas afetivamente pelo progenitor, que ao que se pode objetivar de seu comportamento. (LACAN, 1985, pág. 86).

¹⁷ Lacan grafou este outro com o símbolo de “*a*”, em francês é o inicial da palavra “*autre*”, outro. E, em minúsculo para se referir a este outro, especificamente, como um semelhante, um par, um igual.

Naquele texto, a família foi estabelecida como entidade social. Vale dizer que essa ênfase cultural foi substituída, posteriormente, pelo registro simbólico, já que essa noção só viria mais tarde. Observa-se, com isso, a um início da elaboração do conceito do Outro, a partir, do conceito do pequeno outro.

Naquele tempo cronológico - final da década de trinta e em toda década de quarenta - o desenvolvimento do conceito lógico ia do pequeno ao grande Outro. De um pequeno outro, no que tange um aspecto mais imaginário, e que, primeiramente, aparece como semelhante e como imagem no “*Estádio do espelho*”, bem como, e, ao mesmo tempo, como miragem e âncora do grande Outro.

O estágio do espelho constitui uma experiência narcísica, original e inaugural do eu, em que criança toma a imagem do seu corpo em sua totalidade, mesmo antes dela ter maturidade motora e neurológica para tanto. A experiência da criança com o outro, no estágio do espelho, antecipa o seu “eu”, enquanto imagem, imago, $i(a)$ ¹⁸. Assim, o outro do texto do “*Estádio do espelho*” é o pequeno outro; aquele que provoca identificações imaginárias e que estabelece relações especulares; aquele em que o sujeito, ou melhor, parafraseando Lacan, em que o “*infans*” encontra sua identidade.

A abordagem desse texto é sobre a identificação, sobre a transformação produzida no sujeito quando ele se identifica com um semelhante e assume uma imagem, tal qual uma armadura que a criança veste e que é, fundamentalmente, alienante. É o outro do espelho, que, mais tarde, Lacan chamará de *moi* (identificação imaginária), diferentemente do *Jê* (sujeito do inconsciente, sujeito do desejo). Portanto, o pequeno outro provoca no sujeito, em uma determinada fase psíquica, uma metamorfose, iniciada na identificação imaginária com um semelhante e resultante numa forma definida e alienada de imago, em última instância, numa formação do eu.

A experiência da criança no estágio do espelho é uma experiência inaugural, no qual a criança capta a sua própria imagem no espelho, se reconhece, assume uma unidade, criando a sua imago, $i(a)$, e tudo se passa num momento de júbilo. É um estado de êxtase que a criança atingiu ao ver e reconhecer sua imagem no espelho, estado abalizado de “assunção triunfante da imagem” (LACAN, 1998, p. 186). Nas próprias palavras de Lacan, o estadio de espelho é

¹⁸ Essa $i(a)$ é uma imagem especular original, imagem virtual. “... o que chamei de imagem real, imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado...” (LACAN, 2005, p. 49).

identificação. É um drama em que o sujeito é apanhado no engodo de uma identificação imaginária, de onde obtém uma *gestalt*, uma imagem que unifica a forma despedaçada em que o seu corpo se encontra nessa altura. É uma experiência narcísica da captura da imagem do corpo em uma totalidade.

A essência dessa experiência de identificação com o outro é que funda a imago no ser humano e traz, como efeito, a alienação do sujeito. “É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio.” (LACAN, 1998, p. 182). O traço mais contundente disso é que, a identificação com o outro aliena o “eu” desde a sua constituição. O “eu” do sujeito é, primordialmente, alienado ao pequeno outro. A criança, nesse estágio do espelho, faz uma obra no seu imaginário, de construir-se como um outro e para um outro, através da identificação, tão intensa nesse momento. Quanto mais esse trabalho se elabora, mais seu desejo é alienado e, mais se coloca como objeto do gozo do outro. (LACAN, 1998, p. 251).

Esse tempo de identificação, em linguagem freudiana, refere-se ao eu ideal, “*Ich Ideal*”, à identidade primária, ao narcisismo primário. Diferentemente do ideal de eu, mas, aquele é a base desse. O ideal de eu implica em identificações secundárias, identificação simbólica que se remete, sobretudo, a uma organização simbólica.

Entretanto, cabe ressaltar que, naquele período, Lacan ainda não trabalhava com conceitos fundamentais da sua teoria, como os registros real, simbólico e imaginário e, muito menos, com a noção de significante. Ele ainda não considerava abertamente todas as numerosas e significativas implicações do simbólico, da linguagem e da palavra na constituição do sujeito, e, frequente, tomava o real por realidade. Também o grande Outro ainda não aparecia totalmente descoberto.

Mas, já naquela época, especificamente no texto do “*Estádio do espelho*”, Lacan apontou para o grande Outro, como um verdadeiro prenúncio do conceito, uma prescrição da dimensão, da importância e da eficácia do grande Outro. Já havia naquele texto, indícios de um saber, que ainda não estava prontamente postulado, à luz, mas que aparecia quase claramente, por várias vezes, como se pode ler nesses trechos: “... a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas.” (LACAN, 1998, p. 101). Vê-se outro indicativo do Outro em: “... Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado...” (LACAN, 1998, p. 98). E, mais:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matiz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (LACAN, 1998, p. 97).

Assim, a constituição do “eu” do sujeito, antes de tudo, é estabelecida pela identificação imaginária, dada na sua relação especular com o pequeno outro e, numa fórmula paradoxal, Lacan concluiu que: o homem é muito mais do que seu “eu”, é paixão pelo seu “eu”, mas ao estar alienado nessa identidade, que em verdade é a do outro, está na ignorância de si mesmo, e, assim: “... nada mais pode saber sobre seu ser” (LACAN, 1998, p. 189). Todavia, o conceito do grande Outro vai para além deste pequeno outro, deste outro bem vivo e comumente encarnado numa figura parental, mas, em verdade, apóia-se neste.

Esta experiência, do estádio do espelho, não se exaure aí e nem por si só, como consagrada no texto do “*Estádio do espelho*”. Lacan continuou revelando, mais tarde, que a criança, ainda faz um último movimento de virada de cabeça para o adulto, como que, para invocar o seu consentimento, para que o adulto – que representa aqui o grande Outro – ratifique o valor dessa imagem recém conquistada. A imagem, *i(a)*, é originada no advento da experiência especular vivida com o pequeno outro, mas precisa, necessariamente, da autenticação do Outro. Foi isso, exatamente, o que Lacan intencionou ilustrar ao dar continuação na experiência do estágio do espelho.

Posteriormente, Lacan expõe a descoberta do significante, e a aula III do seminário X, “*A Angustia*”, é declaradamente dedicada a esclarecer como a relação especular com o pequeno outro, dado na formulação do estágio do espelho, e, a relação com o significante do grande Outro se atam e se articulam, desde o início da sua teorização. Tema a ser analisado a seguir, no próximo capítulo.

Antes de avançar, é relevante notar que Lacan já proferiu, nos textos de 1946 e 1949, que uma das funções do “eu” é de se ligar às situações socialmente elaboradas, mas que, de saída ele já está alienado; porque foi apanhado por uma identificação imaginária com o outro. O “eu”, nas suas relações, está comprometido numa identidade, que apesar de ser a sua própria identidade é, essencialmente, a do outro, e conseqüentemente, desconhecida de si

mesmo. Para a psicanálise lacaniana, o “eu” narcísico, proveniente da identificação imaginária, é paixão (paixão que ignora), e é a mestre das ilusões e dos equívocos. Surge daí o indício de que o homem é escravo do seu narcisismo. Posteriormente, em 1953, Lacan apresentou esta definição para o “eu”:

é muito difícil definir o eu como uma função autônoma, ao mesmo tempo que se continua a tomá-lo por um mestre de erros, sede das ilusões, lugar de uma paixão que lhe é própria e se orienta essencialmente para o desconhecimento, é o que ele é na análise, como aliás numa grande tradição filosófica. (LACAN, 1986, p. 78).

Segue-se, então, para o segundo grande momento orientador da teoria lacaniana:

3.2 OUTRO SIMBÓLICO – 1953 ATÉ 1963

“O Outro é o lugar do tesouro do significante”
(LACAN, 1998, p. 827)

Tempo cronológico correspondente aos anos 1953 até 1963 – Referente ao tempo prioritário do Outro simbólico: o conteúdo deste segmento será extraído essencialmente das obras: “*Seminário I*” (1953-54), “*Seminário II*” (1954-55), e dos textos: “*Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*” (1953), “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*” (1960) e “*Nomes-do-pai*” (1963).

Ao longo da construção teórica de Lacan o conceito do grande Outro faz menção, não exclusivamente, ao registro simbólico. Como já visto, muitas das famosas metáforas do Outro apontam claramente para esse seu caráter simbólico: “O Outro é o lugar do tesouro do significante” (LACAN, 1998, p. 827), “O inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1998, p. 829), e é sobre este aspecto que se versará agora.

Naquele tempo Lacan introduziu o registro simbólico e o significante. Lacan acrescentou ao processo do estádio do espelho, um outro espelho, que não o especular, o espelho do campo simbólico, do campo do grande Outro.

Jacques Lacan pronunciou que o homem nasce no seio de linguagem. Para a sua teoria, a linguagem chega ao sujeito antes mesmo dele se construir imaginariamente na relação especular com o pequeno outro; afirmou que a linguagem afeta o sujeito antes mesmo dele saber sobre o seu “eu”. Versou sobre o continente da linguagem, e mais especificamente, sobre o símbolo, que faz parte desse continente, dizendo que é ele quem gera as estruturas humanas: organizações subjetivas e particulares. “O jogo do símbolo representa e organiza, em si mesmo, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama um sujeito” (LACAN, 1985 p. 243). O sujeito surgirá de redes simbólicas que se cruzam em diversos planos e tempos, disse. Com isso, vemos Lacan estabelecer que o homem é produzido por uma linguagem, que o antecede e o prescreve. O sujeito não existe *a priori*, o Outro é o seu ponto de partida. Ou seja, O homem é produzido por um outro discurso – o discurso do Outro.

Foi no período de 1953, no texto “*O discurso de Roma*”¹⁹, que Lacan colocou a fala como objeto da teoria e da técnica psicanalítica, afirmou “... que a fala constitui a verdade, mesmo que se destine a enganar...” (LACAN, 1998, p. 253). Expôs, neste texto, que a verdade da subjetividade é encontrada no discurso (na fala), já que as construções imaginárias e “fantasísticas” do passado são atualizadas e reordenadas no discurso atual. Assim, o discurso, para a psicanálise lacaniana, não trata, exatamente, da realidade, mas sim, da verdade de cada sujeito: a verdade fantasmática do inconsciente.

Assim posto, faz-se necessário diferenciar o discurso e a linguagem. Esta última é um dos meios de comunicação, um código de signos e de símbolos que se situa no nível da informação e não da verdade. Já o discurso expressa palavras, que são parte do continente da linguagem, mas que revelam verdades subjetivas do sujeito do inconsciente. No “*Seminário II*” Lacan definiu a palavra como parte de um discurso que carrega uma verdade subjetiva. Da mesma maneira, o psicanalista não só considerou às palavras do campo da verdade (expressões legítimas das verdades), mas, como também, e essencialmente, como significantes. O significante, pontuou Lacan, é marcado pela sua falta de univocidade, de significado único e, por isso mesmo, pode carregar inúmeros significados.

A palavra institui-se como tal na estrutura do mundo semântico que é o da linguagem. A palavra não tem nunca um único sentido, o termo, um único emprego. Toda palavra tem sempre um mais-além, sustenta muitas funções, envolve muitos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que ele quer

¹⁹ O “*Discurso de Roma*” é outro nome conhecido do texto “*Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*”, de 1953, que se encontra nos “*Escritos*”.

dizer, e, atrás do que ele quer dizer, há ainda um outro querer dizer, e nada será nunca esgotado – se não é que se chega ao fato de que a palavra tem função criadora e faz surgir a coisa mesma, que não é nada senão o conceito. (LACAN, 1986, p. 275).

Viu-se, assim, Lacan priorizar a palavra sobre a linguagem, sobre o código, sobre o signo, sobre o símbolo. O psicanalista enfatizou a palavra, enquanto significante, já que esta, por não ter sentido único, é uma via aberta às diferenças subjetivas. Privilegiou o significante e evidenciou que este se remete a outro significante e não ao significado, segundo seu entendimento: “O significante representa o sujeito para outro significante.” (LACAN, 1998, p. 833). E, com isso, acrescentou ao conceito do grande Outro uma nova dimensão, a dimensão do significante, conforme o seu *dictum*: “O Outro é o tesouro dos significantes” (LACAN, 1998, p. 827). O fez, mais formalmente, em “*O discurso de Roma*”, onde estruturou, claramente, um dos eixos da psicanálise, formalizando que “o inconsciente é estruturado como a linguagem”. Esclareceu também que há certa equivalência entre a estrutura da linguagem e a estrutura do inconsciente. A ocasião desse texto, “*O Discurso de Roma*”, é indubitavelmente, uma época de mestria do simbólico e do significante, é mesmo tempo de exaltação ao poder constitutivo do significante. É onde ele demonstrou o poder soberano da palavra sobre o sujeito²⁰.

Assim o fez, se utilizando e reconfigurando uma parte da teoria lingüística de Ferdinand de Saussure. O termo “significante” foi retirado desta teoria, que postulava o significante inserido no algoritmo do símbolo, a saber: signo = S/s. Isto é, signo é igual ao significante sobre significado. Sublinha-se que Saussure já tinha ressaltado que a ligação entre significante e significado é arbitrária e sem correspondência única ou natural. Mas, o psicanalista deu novo sentido para o significante, que adquiriu autonomia em relação ao significado. Ainda, na reorganização da lógica saussuriana, também, a barra do algoritmo entre o significante e o significado foi reinterpretada pelo psicanalista, como o representante do corte no sentido. Corte no sentido imaginário, no sentido estabelecido pela consciência ou pelo “eu”, corte no ser-completo-humano, corte na íntegra da imagem, em outras palavras, a barra representa a castração; o que coloca o sujeito como barrado, dividido.

O tema desta pesquisa exige notar uma diferença que Lacan pontuou, no “Seminário I”, entre a função da palavra como mediação ao outro e sua função na experiência analítica.

²⁰ Futuramente, na continuidade de seu percurso teórico, identificou o sujeito ao significante.

Como já analisado anteriormente, no mesmo “Seminário I”, Lacan apresentou claramente a palavra como mediação entre o eu e o outro, como uma forma de se unir ao outro, “na relação ao outro, que se projeta o ato da palavra” (LACAN, 1986, p. 64). Porém, alertou que a palavra inserida no sentido do outro não é mais mediação, e, sim, “violência implícita, redução do outro a uma função correlativa do eu do sujeito” (LACAN, 1986, p. 63). Já, na experiência analítica, a palavra tem função de reconhecimento. Disse que “No interior dessa relação trata-se inicialmente de desfazer as amarras da palavra” (LACAN, 1986, 210). É com as rupturas das amarras da palavra que o sujeito pode ver as sucessivas identificações, que durante a constituição da sua história, compuseram a imagem do seu “eu”. Elucidou também que Freud, dentro da experiência analítica, manejava a palavra com essa outra face, como forma de revelação ou como expressão do inconsciente²¹, porque nesse nível ela é realizada como transferência ou resistência e não como mediação. Completou que: “A palavra é essa dimensão por onde o desejo do sujeito é autenticamente integrado no plano simbólico” (LACAN, 1986, 212). Contudo, por questão metodológica, este capítulo vai se ater apenas na face de mediação da palavra, portanto, na fase da constituição do sujeito do inconsciente.

Assim posto, é possível destacar da palavra as suas amarras: a palavra como mediadora, entre o eu e o outro, amarra. Esta palavra é aquela falada pelo semelhante, pelo pequeno outro, mas vinda do grande Outro, do campo simbólico, e, é aquela que humaniza. Ela marcará o corpo biológico e, ao mesmo tempo, representará, de daí em diante, o sujeito do inconsciente. Mais tarde, Lacan proferiu que: “O significante representa o sujeito para outro significante” (LACAN, 1998, p. 833). Nesse sentido, as amarras são o assujeitamento do homem ao Outro ou “A submissão do sujeito ao significante” (LACAN, 1998, p. 821). Essas bases teóricas mostram o grande Outro, imerso no campo imaginário, mas, não menos que no campo simbólico, visto que, no curso da teoria lacaniana, desde 1938, no texto “*Os complexos familiares*”, o psicanalista apontou, clara e constantemente, para o grande Outro (registro simbólico).

²¹ A dimensão dada à palavra, ou melhor, ao significante, pela psicanálise é, antes de tudo, instrumento que o sujeito tem para se fazer reconhecer. É o meio de ser reconhecido, já que a palavra revela verdades do inconsciente no interior do discurso da consciência (eu). A verdade do inconsciente insiste em se expressar e se fazer reconhecer, através da palavra, mesmo sem consentimento da consciência. “O que insiste para ser satisfeito só pode ser satisfeito no reconhecimento. O objetivo do processo simbólico é que o não-ser venha a ser, que ele seja porque falou.” (Lacan 1955, p.384). Também por Freud, isso foi dito com estas palavras: “*wo ES war, soll ich werden*”, “onde o isso era, o eu há de vir” (FREUD, 1976, p. 102).

No “Seminário I” Lacan apresentou claramente o eu como referente ao outro: “O eu se constituiu em relação ao outro” e “ Ele é o seu correlato” (LACAN, 1986, p. 63), mas foi fundamentalmente no “*Seminário II*”, entre os anos de 1954 a 1955, “*O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*”, que Lacan colocou o Outro mais formalmente no registro simbólico, mais precisamente no capítulo XIX, intitulado “*Introdução do grande Outro*”, onde apresentou um esquema, conhecido como “esquema Z”²². Tal esquema é uma ilustração entre a intersecção da relação “eu-outro” com o “significante do Outro”. Ao introduzir esse esquema, voltou a afirmar categoricamente que: “o eu é uma construção imaginária” (LACAN, 1985 p. 306). Porém, no mesmo parágrafo alerta: “O que não quer dizer que basta que tenhamos este eu imaginário para sermos homens” (LACAN, 1985 p. 306), e, em algumas páginas antes, ele já havia enunciado que, mesmo antes da construção imaginária que o sujeito faz do seu eu, ele (o homem), já havia sido introduzido num discurso simbólico, que já havia iniciado sobre ele uma linguagem, um jogo de signos, um outro discurso:

O que constitui o fundo de todo drama humano, de todo drama de teatro em particular, é o fato de haver liames, nós, pactos estabelecidos. Os seres humanos já estão ligados entre si por compromissos que determinaram o lugar deles, o nome deles, a essência deles. Um outro discurso, outros compromissos, outras falas chegaram. (LACAN, 1985 p. 248).

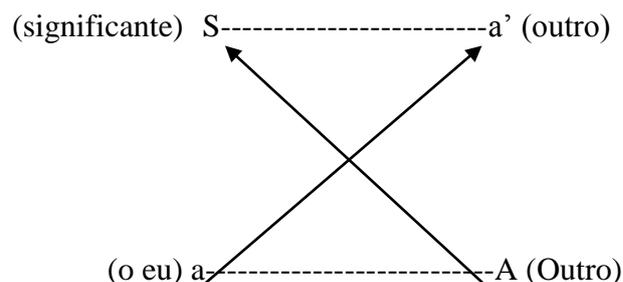
O discurso simbólico do grande Outro revela o ponto de origem do sujeito - sua espécie, sua linhagem, sua cultura, sua família - o inserindo numa linha de ascendência e de descendência. Disse Lacan: “O discurso do Outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da díade, do meu correspondente, nem meramente e simplesmente o do meu escravo, é o discurso do qual estou integrado.” (LACAN, 1985, p. 118). De conseqüência, permite ao sujeito significar sua história geracional e sua ficção, numa “novela familiar”. Posto assim, o sujeito é um elo do circuito do discurso do Outro, onde se acham encadeados inúmeros sujeitos: “uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo” (LACAN, 1985 p. 118). Por isso, a realidade do inconsciente origina-se a partir de um complexo multisubjetivo, de muitos sujeitos e, sobretudo, vai se configurando numa realidade fantasmática.

Nas palavras de Lacan: “Realização do sujeito por uma fala que vem de alhures e que o atravessa” (LACAN, 1985 p. 293). O sujeito recebe do grande Outro (do Outro simbólico), um significante (S1) que organiza e orienta a construção da sua subjetividade. O grande Outro

²² Tal “esquema Z” será mais detalhado adiante, ainda neste mesmo capítulo.

traça, inscreve, uma palavra no sujeito, ou melhor, um significante. Assim, o sujeito identificado ao significante do Outro – mais que determinado e traçado pela palavra do Outro – será o próprio significante do Outro. O sujeito ficará identificado ao seu significante mestre (S1). Ou seja, o “eu” quando estruturado pela função e pela potência do significante do Outro, cria identidade, visto que houve identificação e alienação ao significante. Forma-se uma unidade simbólica do “eu” com a palavra, através de uma identificação secundária. Esta ocorre após a identificação primária, já que nessa, tinha formado a unidade imaginária do “eu” com semelhante. E, ao proclamar este *dictum*, o psicanalista foi categórico a esse aspecto da sua teoria: “O inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1985, p. 118) e (LACAN, 1998, p. 381).

Portanto, a noção de sujeito do inconsciente não ocorre sem a identificação imaginária com o pequeno outro e nem sem a identificação simbólica com o grande Outro. O sujeito é (e)feito do encontro dessas duas experiências (registros diferentes que criam identificações). E, o cruzamento da realidade imaginária e simbólica está disposto no “esquema Z”, que segundo o autor, não é para ser uma solução ou um modelo na distinção entre o imaginário e o simbólico, é apenas um esquema para fixar as ideias, ou, um esquema onde “a experiência imaginária se inscreve num registro da ordem simbólica” (LACAN, 1985, p. 324). Este esquema é retomado por Lacan várias vezes, mas é mais aprofundado no “*Seminário II*”, num capítulo que foi intitulado; “*Para além do imaginário, o simbólico ou do pequeno ao grande Outro*”. Percebe-se que o próprio nome do capítulo anuncia a passagem obrigatória da existência humana pelo campo do simbólico, para além do registro imaginário – deste registro que não é exclusivo e nem mesmo o mais central na constituição do sujeito. São ambos os registros – imaginário e simbólico – que o “esquema Z” demonstra estarem intimamente ligados e serem de fundamental importância. Lacan assim definiu o “esquema Z”: “A função imaginária do eu e o discurso inconsciente” (LACAN, 1985, p. 142) e o inscreveu assim (LACAN, 1985, p. 142 e 307):



A relação imaginária se dá no primeiro vetor entre o *a* (eu) e o *a'* (outro), entre o eu e o semelhante. O simbólico é constituído no outro vetor, na relação do *A* (grande Outro) e o *S* (significante). Vê-se a linha imaginária *a – a'*, que liga o eu com o outro, cortada pela linha da linguagem, pelo significante do Outro. A relação imaginária, já examinada anteriormente, é uma situação a dois, onde um corpo despedaçado de *infans*, que ainda não é sujeito, encontra sua totalidade na imagem do *a'*, no corpo do outro, de um semelhante. Será, em última instância, a sua própria imagem antecipada. Para Lacan o “eu” “é aspirado pela imagem do outro, ao mesmo tempo enganadora e realizadora do outro, ou, igualmente, por sua própria imagem especular. Lá, ele encontra sua unidade.” (LACAN, 1985, p. 74).

Aí, nesse encontro entre a via simbólica e imaginária é que se estrutura a singular relação do sujeito com o significante determinado pelo Outro²³. E, é somente nesse momento, nesse atravessamento da palavra, que o corpo biológico (puro somático) se humaniza. O significante resgata o sujeito de um estado puramente orgânico e o descola para o estado simbólico, o instituindo como ser. Nasce, assim, o sujeito do inconsciente: da passagem da natureza orgânica ao registro simbólico. O cruzamento das duas vias – simbólica e imaginária – do “esquema Z” pode ser bem compreendido nessas palavras de Lacan:

Tão precoce quanto possível, inclusive antes as fixação da imagem próprio do sujeito, na primeira imagem estruturante do eu, está constituída a relação simbólica, que introduz a dimensão do sujeito no mundo, capaz de criar uma realidade outra que aquilo que se apresenta como realidade bruta. (LACAN, 1985, p. 323).

Outro princípio que este esquema nos permite saber é que o sujeito do inconsciente definitivamente não é totalizado e nem integrado, é dividido. O seu eixo imaginário foi cortado pelo eixo simbólico. O homem foi dividido pelo significante do Outro que o recorta e, também, o recobre, mas não completamente, havendo sempre um resto (real) impossível de simbolizar²⁴. Este é um processo singular e próprio de cada um, mas com uma marca comum à todos: a falta. O ser humano é, irremediavelmente, faltante.

²³ Maiores explicações acerca da construção subjetiva e singular do sujeito, a partir do cruzamento das vias imaginárias e simbólicas, serão vistas em seguida, após a apresentação do “grafo do desejo”.

²⁴ a linguagem não recobre plenamente o real, há um resto que permanece impossível de simbolizar e que dá notícias sob o imperativo da falta do que não cessa de não se inscrever.

Ainda, nos ensinamentos de Lacan, a palavra e o desejo não se separam. No “*Seminário I*”, ele defende a sua tese de que a “lei da palavra humaniza o homem” (LACAN, 1986, p. 105), mas ressalta que só a palavra não basta²⁵. Para se estabelecer um sujeito com estrutura neurótica só a linguagem não basta, é fundamental a entrada da palavra, mas também, da (suposta) demanda do Outro – o apelo. “Ao apelo humano está reservado um desenvolvimento posterior, mais rico, porque se produz justamente num ser que já adquiriu o nível da linguagem” (LACAN, 1986, p. 101). Porque, juntamente com o desejo do Outro, se delinea uma demanda do Outro ao sujeito e, uma convocação de resposta.

Assim sendo, além do aspecto determinante do grande Outro, visto até então, o sujeito tem que se haver, ainda, com a demanda do Outro. Demanda esta que é também da ordem da suposição, mas, igualmente decisiva na estruturação do sujeito. O sujeito se coloca em “xeque mate” e, para fazer sobreviver a sua subjetividade, resta o desafio em interpretar o desejo do Outro e respondê-lo, isto é, se posicionar diante do grande Outro. Segundo Lacan, este é o ponto chave sobre a subjetividade introduzida por Freud: uma interrogação em suspenso, que faz o sujeito para si próprio e que o coloca em movimento para responder acerca daquilo que supõe ser a questão imposta pelo Outro.

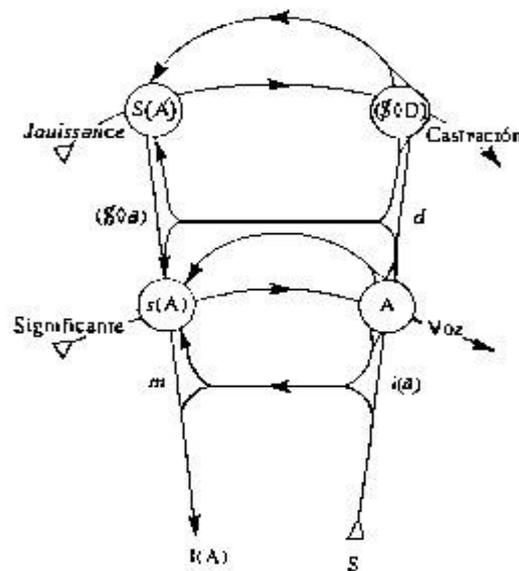
O “grafo do desejo”, elaborado por Lacan no texto “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*”, levanta tal questão, nos termos: “*Che vuoi?*”, ou, “que quer de mim o Outro?”. Tal questão é forjada, pelo “eu”, sobre a demanda do Outro. (LACAN, 1998, p. 833). O “grafo do desejo” é o que representa a estrutura da relação da fantasia do sujeito com o significante do Outro, ou seja, estrutura a relação fantasmática “eu-Outro”.

Naquele texto, Lacan fazia a junção do imaginário e do simbólico (não sem o real). Mas, associando ao Outro, uma demanda. Desse modo, supõe-se que o Outro espera algo, supõe-se que o Outro demanda. Tal suposição, frise-se, é imaginária. O sujeito, assim supondo, elabora uma equação: eu tenho que ser, o que imagino que, o Outro quer que eu seja. Faz-se uma construção imaginária sobre o que o Outro deseja de mim, e ao tentar responder esta questão – “*Che vuoi?*” – se opera uma amarração do simbólico com o

²⁵ Apesar do sujeito estar inserido no mundo simbólico, apesar de ter elementos da linguagem, mas quando esta não atingiu e não envolveu o sistema imaginário do sujeito, ficando o imaginário e o real equivalentes, impede o sujeito de fazer certo número de deslocamentos imaginários, ele não é capaz de substituir objetos numa equivalência, porque o real de sua estrutura vai limitar as suas relações. Deste modo, se, o “eu” ficou, excessivamente, real diante da realidade é porque o imaginário não se introduziu, como Lacan disse: “O sujeito fica numa realidade reduzida, com uma bagagem imaginária também reduzida” (LACAN, 1986, p. 106).

imaginário. Para representar tanto, Lacan organizou no “grafo do desejo” certa topologia, demonstrando a intersecção do desejo do sujeito com o seu significante. O “grafo do desejo” se presta para “apresentar onde situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante” (LACAN, 1998 p. 819).

O “grafo” começa a se constituir, inicialmente, pelo cruzamento de dois vetores: um corresponde à existência humana, desde o instante do nascimento da criança, tempo em que o homem não passava de um pouco de carne ($\cdot - S:$) e o outro vetor é o próprio deslizamento do significante em uma cadeia ($S - S'$). Os pontos de cruzamento dos dois vetores foram chamados de “ponto de basta”, ponto em que um “significante detém o deslizamento da significação” (LACAN, 1998, p. 820). A função do primeiro ponto de basta, no grafo, conotado por A, simboliza o lugar do Outro, “é o lugar do tesouro do significante” (LACAN, 1998, p. 820). O outro ponto de basta foi conotado por $s(A)$, “... é o que se pode chamar a pontuação, onde a significação se constitui como produto acabado.” (LACAN, 1998, p. 820). Tal representação, do “grafo do desejo”, é análoga à representação do “esquema Z”, visto anteriormente, acrescida da demanda do Outro e da resposta do sujeito (sua posição), observe-se:



O que acontece, nesse primeiro momento do “grafo”, é que o desenvolvimento da estrutura biológica do homem é atravessada por algo, por um Outro, por um circuito simbólico, pela linguagem, que, imediatamente e impetuosamente, faz um furo no real, na

carne, no corpo orgânico da criança recém-nascida. A palavra ou o significante faz uma marca no corpo, faz um traço, um decalque, uma tatuagem, começando, assim, a humanização do puro biológico. O significante se inscreve e se impõe radicalmente, absoluto, no justo momento do primeiro ponto de basta, no primeiro cruzamento dos dois vetores. Tal palavra, então, pertence ao campo do grande Outro (A). Vem desse lugar e faz uma captura do corpo biológico do ser. E mais, o domina, o aprisiona e o faz de refém de sua “Onipotência. O grande Outro sentencia a existência do sujeito, como Lacan disse ostensivamente: “O dito primeiro decreta, legífera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade.” (LACAN, 1998, p. 822). Ele apresenta um significante com força inquestionável, com uma potência majestosa, mas com uma insígnia de oráculo (algo a ser decifrado): “*Che vuoi?*”. É daqui que o sujeito vai receber a própria mensagem que irá, futuramente, emitir.

Desta arte e nesse tempo nasce outro conceito lacaniano, o traço unário, um traço que pretende fazer um, unir imaginariamente o bebê com o outro, numa tentativa de preencher a marca invisível deixada pelo significante. Essa é a primeira identificação, à qual o Freud denominou o eu ideal, I(A) e Lacan denominou de identificação imaginária. A identificação imaginária é absolutamente alienante e enganosa de si própria, como visto alhures. Justamente, este é o efeito do segundo ponto de basta: a partir daí o “eu” é, além de alienação e desconhecimento de si mesmo, “função de domínio, jogo de impotência, rivalidade constituída” (LACAN, 1998, p. 823).

Noutro ponto de basta do grafo, a interrogação está plantada no meio do campo do grande Outro, o que funciona como um oráculo a ser decifrado, interpretado e respondido, fazendo brotar fantasias sobre o “*Che vuoi?*” De tal modo, Lacan concluiu que “O grafo inscreve que o desejo é regulado a partir da fantasia...” (LACAN, 1998, p. 831).

A fórmula lacaniana da fantasia ($\$ \langle \rangle D$) lê-se: sujeito barrado punção de demanda, que liga a elaboração da fantasia com, e a partir, dessa suposta demanda. Sujeitos de estrutura neurótica inserem demanda no Outro e depois precisam atendê-la. Isso torna mais claro todo o severo esforço que os neuróticos fazem para positivar o Outro. Fazem uma equação de positivação, de preenchimento da falta do Outro; identifica-se a falta do Outro com uma demanda ($-\phi$ com D) tentando, com isso, objetificar a falta. O objeto escolhido para presentificar o desejo do Outro é o falo, sendo esse, passível de assumir inúmeras versões. “É isso que predestina o falo a dar corpo ao gozo, na dialética do desejo” (LACAN, 1998, p. 836). O falo ocupa o lugar do gozo, não como o órgão masculino propriamente dito, ou como

imagem, mas como parte faltante no desejo do Outro. Do negativo elege-se um objeto e o identifica, na fantasia, como sendo do desejo do Outro. Transforma-se a falta do Outro (-1) em falo (Φ – phi maiúsculo). Segundo o psicanalista: “Esse é o fio que permite situar a fantasia como desejo do Outro” (LACAN, 1998, p. 839). Daí resulta o entendimento de que a demanda (imaginária) do Outro assume, na fantasia construída pelo neurótico, função de objeto.

Além de tudo, uma vez identificado um suposto objeto de desejo do Outro, o neurótico passa a desejar esse objeto. Aquele suposto desejo alheio torna-se próprio, “como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma” (LACAN, 1998, p. 828). O sujeito subentende que o Outro goza ao ter o seu desejo satisfeito e sai em busca dessa mesma satisfação. Eis o que não é possível aos neuróticos: ter a satisfação completa de um desejo. É isso o que a angústia sinaliza: estar perto demais da satisfação de um desejo que é, antes de tudo, realizar o desejo do Outro²⁶.

O sujeito faz tal severo esforço para acreditar que o Outro realmente existe, para imaginariamente garantir que há um Outro Absoluto e Onipotente, que há um Outro que tudo pode e tudo sabe (com Φ maiúsculo). Aposta num Outro que Ama e Salva a todos. Formula idealmente: Eu não posso, mas há quem possa. Não obstante, no mesmo texto, “*Subversão do sujeito e dialética do desejo*”, Lacan alertou que o sujeito neurótico não tem dificuldade em reconhecer a sua castração, mas recua diante da castração do Outro, para tanto, trata de encobrir ou de apagar a falta no Outro e força uma passagem, da castração do Outro para a castração em si próprio. Caso o Outro não existisse, a responsabilidade de todos os seus infortúnios de existência teria que ser assumidos pelo próprio sujeito, não havendo chance de imputar a culpa ao Outro. “não existindo o Outro, só me resta imputar culpa ao (EU)”, escreveu Lacan. (LACAN, 1998, p 834).

Entrementes, esse engodo parecer ser mais trágico do que benéfico. Se, porventura o Outro existisse, como construído em fantasia, ele irremediavelmente iria corresponder ao pequeno outro da relação especular ou ao Senhor da dialética hegeliana - referência de um outro com saber absoluto e de um “eu” que, por mais potente que seja seu aprimoramento, é tão somente suspensão de saber – o que, sobretudo, implicaria necessariamente numa relação de violência.

²⁶ Vê-se, com isso, que o trabalho do neurótico obsessivo é negar o desejo do Outro, formando sua fantasia na impossibilidade. Já a condição do neurótico histérico é manter o desejo como desejo insatisfeito.

Na mesma via de tal compreensão, Lacan ainda destacou a importância do complexo de castração na estrutura do “grafo”, antes de tê-lo completado. Afirmou que esse complexo é a mola mestra da formação do desejo. O representou com o símbolo SA - significante de uma falta no Outro. Asseverou que a castração pertence não somente ao sujeito, mas, sobretudo, ao Outro. Relacionou a estrutura da fantasia, que contém a função imaginária da castração ($-φ$), com a suposta demanda do Outro. Consagrou o grande Outro como barrado e castrado (A), formulando aforisticamente que “não há Outro do Outro” (LACAN, 1998, p. 827). Isto é, qualquer que fosse o seu enunciado como autoridade (A), não haveria outra garantia que não sua própria enunciação. O psicanalista francês recolocou a questão nos seguintes termos: É o capricho do sujeito neurótico que introduz o fantasma da Onipotência do Outro, donde se instala sua suposta demanda, mas acrescentou: juntamente com esse fantasma opera-se a necessidade de seu refreamento pela Lei.

E esse é mais um aspecto do grande Outro, imprescindível de ser abordado, o Outro como Lei. Esse aspecto é mesmo muito precioso, pois ao mesmo tempo em que o Outro entrega significantes únicos e particulares para cada um, faz a transmissão das interdições e proibições da humanidade. Nesse sentido, ele é o lugar da cultura e do laço social, como analisado até então, bem como, é o lugar da Lei e das regras que estabelecem impedimentos e interdições aos sujeitos. Trata-se da Lei da humanidade. Lei esta que propriamente fundou a sociedade humana (uma sociedade regulada e organizada segundo leis comuns a todos). O grande Outro é, em verdade, uma estrutura reguladora da cultura: faz exercer os mandamentos da sociedade e pretensamente regula as relações humanas. O Outro como Lei, ou vinculando a Lei, transcende o sujeito. Assim, o Outro, além de introduzir significantes particulares que originam o sujeito, entrega, também, a Lei e a interdição, a ressaltar novamente: a castração. Outra autoridade em psicanálise.

Jacques-Alain Miller, colocou com nitidez, na contra capa da primeira edição do livro de Lacan “*Nomes-do-pai*”, de 1963, que o nome-do-pai tem mais relação com um fato cultural do que com a paternidade propriamente dita, pois os nomes-do-pai estão projetados no conceito do grande Outro²⁷. O nome-do-pai não tem nome próprio porque não corresponde a uma figura, mas sim, a uma função. Função de Lei. Ainda, nesse mesmo texto, encontra-se

²⁷ Jacques-Alain Miller esclareceu, ainda, que Lacan assentou “Nomes-do-pai” no plural, porque o conceito corresponde aos três registros essenciais da realidade humana: “... o simbólico, o imaginário e o real, eis os verdadeiros Nomes-do-pai.” (Miller, 2005, p. 8). Pois, como se vê naquele texto, a abrangência do conceito do Outro concerne ao três registros, e, no que concerne ao campo do real, as palavras de Lacan aclaram: “... que um Deus, isso se encontra no real. Como todo real é inacessível, isso se assinala pelo que não engana, a angústia.” (LACAN, 1965 [2005], p. 78).

o tratamento que Freud deu ao mito do pai, em “*Totem e tabu*”, o suposto gozo do pai primordial, seu assassinato e a conseqüente permissão de desfrute aos objetos. Lacan particularizou ainda mais esse mito, designando-o como o “*Mito individual do neurótico*”, explanado, em seguida, com apontamentos de outros comentadores:

Vladimir Safatle, em “*A paixão do negativo Lacan e a dialética*” destacou que “o Nome-do-pai é o representante de uma Lei que não é simplesmente lei de família, mas lei que determina o princípio geral dos vínculos sociais” (SAFATLE, 2006, p. 115), e, por isso mesmo, os sujeitos identificados com o Nome-do-pai, podem se fazer reconhecer pela “universalidade dos outros sujeitos” (SAFATLE, 2006, p. 115). Conclui ele: a relação intersubjetiva ocorre inserida na dimensão das relações entre o sujeito e a Lei, ou entre o sujeito e o Outro. Assim sendo, a “saúde” da subjetividade do sujeito repousa, essencialmente, no reconhecimento da relação do seu desejo inconsciente com a Lei. Deve haver um pretenso equilíbrio entre desejo e Lei

O autor, na mesma obra acima citada, ressaltou também que as posições diante da lei “articulam a diversidade dos modos de sexuação, de socialização e de gozo.” (SAFATLE, 2006, p. 114). Em outras palavras: com a entrada da Lei, descobre-se a diferença sexual anatômica e a castração. Então, o sujeito vai se identificar com um sexo ou com outro, e, assim identificado vai poder ser reconhecido por outros sujeitos que também partilharam dos mesmos signos desta castração. Posta a Lei do Outro, cada sujeito vai se relacionar com ela de maneira totalmente singular. Cada qual pode recalcar, denegar, ou, ainda, “foracluir” a Lei (a castração). Tal posição que cada qual firma diante da lei é o que funda a estrutura²⁸ do sujeito. Visto que, é o desejo que arbitra a posição de cada um inserido na sociedade, então, é o desejo que legisla a posição do sujeito diante da Lei.

Outra função da mesma Lei é interditar o gozo de ser objeto imaginário do outro, o que Vladimir Safatle desenvolve como: “o pai é uma barragem ao desejo da mãe” (SAFATLE, 2006, p. 118). Para ele, “há o famoso jogo de substituição entre o significante do Desejo-da-mãe e o Nome-do-pai.” (SAFATLE, 2006, p. 118). Pode-se entender, com isso, que a Lei pretende reduzir o potencial do sujeito em se colocar como objeto imaginarizado da mãe, do pequeno outro. Nos “*Escritos*”, encontram-se algumas passagens de Lacan que mencionam exatamente isto: “A verdadeira função do pai é de unir (e não opor) um desejo à

²⁸ Estrutura de ordem subjetiva, conforme estabelecido pela psicanálise: neurose, psicose e perversão.

lei” (LACAN, 1998, p. 824) ou “a Lei está a serviço do desejo que ela instaura através da interdição do incesto” (LACAN, 1998, p. 852).

A Lei do “*Mito individual do neurótico*” é embasada em conceitos clássicos da psicanálise freudiana e, por isso, articular-se-á mais diretamente alguns conceitos freudianos e lacanianos, principalmente, aqueles da teoria freudiana do “mito do pai da horda primeva”. Ambos psicanalistas ponderaram os efeitos Lei – Lei fundadora da sociedade e da cultura, e, ao mesmo tempo, organizadora da subjetividade do sujeito. Lembrando também que, para ambos, inegavelmente, a realidade inconsciente é fantasmática e é constituída na relação do sujeito com a Lei. Que, segundo Lacan, é a Lei do grande Outro.

Em “*Totem e Tabu*”, de 1913, Freud assinalou a relação direta entre o desenvolvimento da civilização e a repressão dos instintos. O volume XIII das obras completas de Freud inicia com a seguinte inscrição esclarecedora: “Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos”. Especialmente no quarto tópico, ele relacionou a hipótese da horda primeva e da morte do pai primevo com a evolução do quadro de neurose desde a infância, bem como, com a origem das instituições sociais e culturais surgidas posteriormente. Texto, este, que também levará Freud fazer formulações sobre o superego ou supereu. O superego será herdeiro da Lei paterna, é fundado sobre a interdição (Lei do Outro) ao gozo (desejo do outro).

No prefácio da primeira edição, escrita em dezembro de 1913, Freud colocou que os tabus, à luz da psicanálise, ainda existem entre nós: “Embora expressos sob uma forma negativa e dirigidos a um outro objeto, não diferem, em sua natureza psicológica, do ‘imperativo categórico’ de Kant, que opera de maneira compulsiva e rejeita quaisquer motivos conscientes” (FREUD, 1976, p. 18). Já o totemismo, ao contrário, é estranho ao homem contemporâneo, conforme Freud: “uma instituição social-religiosa que foi há muito tempo relegada como realidade e substituída por formas mais novas” (FREUD, 1976, p. 18).

É digno de nota, que nas últimas páginas desta extraordinária obra, Freud elucidou que o contraste nítido entre o pensar e o fazer não é tão nítido na subjetividade, nem dos neuróticos e nem no homem primitivo.

Mas os neuróticos são acima, de tudo, *inibidos* em suas ações: neles, o pensamento constitui um substituto completo do ato. Os homens primitivos, por outro lado, são *desinibidos*: o pensamento transforma-se diretamente em

ação. Neles, é antes o ato que constitui um substituto do pensamento, sendo por isso que, sem pretender qualquer finalidade de julgamento, penso que no caso que se nos apresenta pode-se presumir com segurança que ‘no princípio foi o Ato’. (FREUD, 1976, p. 18).

Assim, continuou Freud, os neuróticos obsessivos obedecem não somente a uma moralidade imposta, estão, também, se defendendo contra sua realidade psíquica e se punindo pelos seus próprios sentimentos e impulsos. Reagem, não pelos seus atos (realidade concreta), reagem, muitas vezes, tão somente pelos seus sentimentos (realidade psíquica). Contudo Freud, não desavisado, explana numa fase anterior do desenvolvimento humano, que tais sentimentos eram sim, de fato, transformados em atos, isso devido à impotência e a dificuldade de sublimação infantil. Isso corrobora, evidentemente, a menção de Lacan, já considerada nessa dissertação, de que a realidade do inconsciente é uma realidade fantasmática. (LACAN, 1985, p. 118).

Extrair-se-á, agora, dessa obra, colocações sobre a influência da lei do pai totêmico, que mais interessa diretamente para esse trabalho: historiou Freud sobre o homem pré-histórico: este transmitiu informações sobre sua arte, religião e atitude de vida das diferentes etapas de seu desenvolvimento, através de inscrições, monumentos, relíquias, e ainda, por meio das lendas, mitos e contos de fadas. Admitiu que há no homem contemporâneo muitos traços e maneiras de pensar e viver do homem primitivo, portanto, concluiu que somos seus herdeiros diretos. E, como já introduzido acima, se propôs a comparar fatos comuns à antropologia e à psicanálise dos neuróticos. Em primeiro lugar, dedicou-se a definir e a descrever o totem, do seguinte modo: “Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido)” (FREUD, 1976, p. 21) e, na mesma página continuou:

O totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. (FREUD, 1976, p. 21).

Esclarece, ainda, que a relação do homem de algumas tribos australianas, objeto daquele estudo, é a base de todas as obrigações sociais, sobrepondo-se, inclusive às suas

relações filiais e às consangüíneas, isto é, o laço totêmico é mais forte que os de sangue ou de família. Fez, assim, correlação ao homem moderno. Entretanto, Freud grifa que em quase todos os lugares que adotaram o totem, existe também uma lei contra as relações sexuais e casamentos entre pessoas do mesmo totem. Ele relaciona o totemismo com a exogamia e, em seguida, com o incesto.

Nessa mesma direção, a psicanálise freudiana ensina que o primeiro objeto de amor de uma criança é incestuoso, Freud afirma que as fixações incestuosas da libido desempenham papel principal na vida mental inconsciente e foram tratadas, por ele, como “complexo nuclear das neuroses” (FREUD, 1976, p. 37). Explica que os desejos incestuosos do neurótico são dominados pela repressão, enquanto que os do homem selvagem eram dominados pelos tabus ao totem, pelos seus perigos imediatos e pelas severas medidas de defesas aplicadas (incluindo a morte) no caso de infrações²⁹.

Sobre tabu, expôs que o significado diverge para dois sentidos contrários. Refere-se tanto ao “sagrado” quanto ao “misterioso e proibido”. Informou também no capítulo II, que as restrições do tabu são distintas das religiosas e das morais, eis que impõe-se por conta própria³⁰. “As proibições dos tabus não tem fundamento e são de origem desconhecida. Embora sejam ininteligíveis para nós, para aqueles que por elas dominados são aceitas como coisa natural.” (FREUD, 1976, p. 38). Tais proibições sem motivo aparente configuram-se como o ponto em comum e mais marcante entre os tabus e as proibições do neurótico obsessivo. São, em ambos os casos, mantidos por um medo irresistível, mas sem nenhuma ameaça externa. Segundo Freud, os tabus são mantidos apenas por uma certeza interna, uma convicção moral que, se desrespeitado, leva a uma desgraça insuportável³¹. Adiante, na página 50, o autor explica que a força e o caráter obsessivo das proibições devem-se ao aspecto inconsciente, que se configura como um oponente. Isto é, deve ser travada uma luta intensa e constante contra os desejos inconscientes, que estão ocultos, mas não diminuídos.

²⁹ Por isso mesmo, construiu-se uma legislação matrimonial para garantir a prevenção do incesto no passo do declínio da influência do totem (FREUD, 1976, p. 28)

³⁰ Citando Wundt, transcreveu que o tabu é o código de leis mais antigo da humanidade, mais antigo do que os deuses e mais antigo de qualquer espécie de religião. Concluindo, dessa forma, que o sistema penal humano pode ser remontado ao tabu.

³¹ O enigma do tabu foi originado na crença dos povos primitivos no poder demoníaco (FREUD, 1976, p. 44) e lançam luz sobre a origem obscura de nosso próprio ‘imperativo categórico’ (FREUD, 1976, p. 42) que originaram as proibições morais e as convenções que regem a vida moderna.

Na sequência, o texto freudiano correlaciona o aspecto inconsciente à persistência do tabu na sociedade tribal. Sendo que a obediência ao imperativo do tabu significa, na verdade, a renúncia a algo desejável. Freud articulou assim:

o desejo original de fazer uma coisa proibida deve persistir ainda entre as tribos em causa. Elas devem, portanto, ter uma atitude ambivalente para com seus tabus. Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas teme fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo. O desejo está inconsciente, embora, em cada membro individual da tribo, do mesmo modo que está nos neuróticos. (FREUD, 1976, p. 52).

Assim, naquele estudo freudiano, foi observado claramente que a relação do homem com o seu totem é ambivalente, composta de impulsos afetuosos e hostis, tal como são os atos obsessivos de um neurótico. Correspondem ambivalentemente tanto ao desejo como a um “contradesejo” (FREUD, 1976, p. 56). “O ato obsessivo é *ostensivamente* uma proteção contra o ato proibido” (FREUD, 1976, p. 71). O texto dedica uma significativa parte para relatar os hábitos, ritos e cultura do homem tribal para com seu rei. Tanto os cuidados, a devoção e a homenagem, quanto também, a hostilidade e o desprezo – isso para exemplificar a relação ambivalente de amor e ódio para com ele. “Adorado como um deus num dia, é morto como um criminoso no seguinte.” (FREUD, 1976, p. 65). Com isso, Freud perpetrou uma segunda analogia entre selvagens e neuróticos. “grande parte da atitude de um selvagem para com seu governante provém da atitude infantil de uma criança para com seu pai.” (FREUD, 1976, p. 71).

O totemismo, falou Freud, na IV sessão, constitui tanto uma religião – relação de respeito e proteção mútua entre o sujeito e o seu totem – quanto uma organização social entre os integrantes do mesmo e de outros clãs. E nesse último aspecto, a organização totêmica serve para preservar a exogamia, ou melhor, para prevenir as relações incestuosas. O tabu do incesto foi elaborado a partir da descendência totêmica, sobretudo, foi elaborado a partir do horror ao incesto apresentado pelos selvagens. Nesse ponto, Freud foi insistente, descreveu muitos exemplos ao longo da obra, mas principalmente no primeiro ensaio, que comprovou o “horror ao incesto”. Concluiu sobre isso que: “Qualquer explicação satisfatória deverá ser, ao mesmo tempo, histórica e psicológica.” (FREUD, 1976, p. 133). Relatou também no capítulo IV, que outros estudiosos observaram, até com maior propriedade, que a instituição da

exogamia é destinada à prevenção do incesto, e que, tanto a lei como os costumes, evidenciam o horror à relação sexual entre parentes próximos.

A propósito da lei, Freud reproduziu argumentos de Frazer e os classificou como excelentes. Assim versou: “A lei apenas proibi os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam; o que a própria natureza proibi e pune, seria supérfluo para a lei proibir e punir.” (Frazer *apud* Freud, 1913, p. 150). E continua argumentando que se não houvesse uma propensão natural dos homens à alguns crimes não haveria necessidade de proibi-los, e, que o homem civilizado concluiu que a satisfação desses instintos é prejudicial aos interesses da sociedade. Ao que Freud acrescentou, com domínio de causa, caráter incestuoso a tais impulsos.

Visto que, segundo Freud, na horda há apenas um pai, violento e ciumento, que guarda todas as fêmeas para si e que expulsa os filhos quando crescem, a consequência prática de tal condição – a do pai ciumento reinante na horda primeva – observada primeiramente por Atkinson; era a exogamia para os jovens do sexo masculino. A continuação desta teoria reza que, certo dia, os irmãos expulsos, juntos retornaram, mataram e devoraram o pai. Devoraram-no para se identificar com ele, já que era temido, mas, sobretudo, invejado. Odiavam o pai porque era um obstáculo para o anseio de poder e de satisfação dos seus desejos, mas amavam-no e admiravam-no também. Contudo, depois de satisfeito o ódio surgiu um sentimento de culpa e remorso comum a todos. “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1976, p. 117). Desse modo, a lei da horda primeva, após o totemismo (após ter identificado o homem ao totem; o animal totêmico é o substituto do pai) assumiu outras formas. Originaram-se duas principais ordens, duas proibições de tabu: não matar o totem e não cometer incesto.

O pai, como elucidado por Freud noutro extraordinário ensaio sobre o caso do pequeno Hans, foi visto como um cerne do complexo de Édipo e como futuro complexo nuclear da neurose. Foi relacionado com o totemismo e com a sua mesma relação intensa de ambivalência. O papel do pai é desempenhado tanto no complexo de Édipo quanto no complexo de castração. Assim, além de ser protetor, ele é também um inimigo dos interesses sexuais da criança, e, por isso, deve ser temido. Freud nos fez ver que os dois tabus fundamentais do totemismo correspondem aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo.

No entanto, continua Sigmund Freud, os desejos sexuais não reúnem os homens, e sim, os divide. E, na nova organização, agora sem o pai, se trava uma luta de todos contra todos, pois nenhum tem força suficiente para assumir o lugar do pai morto. Então, na nova sociedade, todos tinham, de igual maneira, que renunciar às mulheres que desejavam para salvar a nova organização social – que os torna fortes. Os homens primitivos fundaram a horda patriarcal e fundaram a fase social seguinte, a fraternal. A horda patriarcal foi substituída pelo clã fraterno – com a lei “não matarás”. Portanto, a família constituiu uma restauração da antiga horda primeva. A religião, embasada na culpa filial (para expiação dessa culpa), propõe sacrifícios e adoração ao Deus, ou seja, ao pai.

Então, o homem abriu mão, não só de um pouco de sua onipotência e da sua liberdade de ação, mas também da satisfação de parte significativa de seus instintos em favor da segurança da vida em sociedade. Renunciou e sacrificou um tanto da sua liberdade por segurança, gerando, através da sublimação, produção cultural, artística, religiosa e científica. O psicanalista, ao concluir a sua investigação, insistiu em mostrar que: “os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo.” (FREUD, 1976, p. 185).

Sigmund Freud finaliza elucidando que: “o simples impulso hostil contra o pai, a mera existência de uma *fantasia* plena de desejo de matá-lo e devorá-lo, teriam sido suficientes para produzir a reação moral que criou o totemismo e o tabu” (FREUD, 1976, p. 189). Esta fantasia, da qual Freud fala pode ser correlacionada à fantasia que Lacan descreve que o sujeito constrói a partir do oráculo “*Che vuoi?*”, aquela da realidade inconsciente, já examinada neste mesmo capítulo.

Em “*Psicologia de Grupo e a Análise do Ego*” Freud volta a relacionar a horda primeva com o grupo. Neste texto, coloca que a psicologia de grupo se interessa pelo “indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição, ou como parte de uma multidão de pessoas que se reúnem em grupo, numa ocasião determinada, para um intuito definido.” (FREUD, 1976, p. 92). Isso é passível de relacionar com a função do grande Outro na constituição do sujeito, em Lacan. Mais especificamente no ponto em que, segundo ele, a realidade do inconsciente se origina a partir de muitos sujeitos: “uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo” (LACAN, 1985 p. 118). O que permite ao sujeito significar sua história numa ficção, numa “novela familiar”, onde ele vai ser um elo do discurso do Outro.

Freud também colocou que o principal tema da pesquisa psicanalítica é a relação do indivíduo com os pais, com os irmãos, com a pessoa amada, com o médico, etc. Todavia, especificou que o sujeito cai sob a influência de apenas uma só pessoa, ou de um número bastante reduzido, que se torna bastante importante para ele. Freud tem a convicção que esta última relação não está baseada na percepção ou no raciocínio, mas, sim, em um vínculo libidinal. Assim visto, pode-se voltar a relacionar com o descrito anteriormente, agora especialmente com as identificações que geram os fenômenos típicos da paixão: amor, ódio e ignorância. Explica Freud que tanto uma família quanto um grupo deseja ser governado pela força irrestrita de uma autoridade, possuindo uma paixão extrema e uma sede de obediência por tal autoridade. Com isso entende-se a origem da potência da autoridade. Parece que o próprio sujeito outorga poder e saber ao outro, melhor dizendo, ao grande Outro, nos termos lacanianos, ou, ao senhor, nos termos de Hegel. Isso, inevitavelmente, gera identificação e consequências como submissão e alienação.

Freud ainda descreve a imprescindível função do líder em todo e qualquer grupo. No caso, ele toma como exemplo a igreja e o exército; neste, há a figura materializada do comandante-chefe e, naquela, há apenas a abstração de um guia (Cristo), sendo que ambos os líderes devem amar a todos igualmente e de forma justa. Concluiu que não há diferença na posição dos sujeitos em relação a seus líderes; a causa que une cada grupo diferente com o seu líder é a mesma, a saber: a ilusão de amor e proteção. Freud também analisou os laços que unem os membros de um grupo e disse que são da mesma espécie que os unem ao líder. Isto é, as identificações horizontais (uns com os outros), que tem o mesmo valor das identificações verticais (com o líder, invisível ou não). E mais, tais identificações tem a mais remota expressão de um laço emocional com o outro, já vivido no complexo de Édipo.

A identificação, explica Freud, é, em verdade, ambivalente desde o início, pode se tornar expressão de ternura ou de hostilidade com a mesma facilidade. O menino, no tempo do Édipo, mostra interesse pelo pai e o toma como ideal, ao mesmo tempo em que deseja seu afastamento quando percebe que ele interfere na sua relação com a mãe. A ambivalência é natural desde a história edípica, e, segundo Freud, “os homens dão provas de uma presteza a odiar” (FREUD, 1976, p, 129). Os sentimentos de aversão e hostilidade estão presentes em toda relação emocional entre duas pessoas, como no casamento, na amizade, entre pais e filhos, entre sócios comerciais, mas tais sentimentos se acham disfarçados e escapam à percepção devido à repressão.

Contudo, como colocado imediatamente acima, mesmo a relação com uma autoridade abstrata, ideal e simbólica, como com o grande Outro, é passível de sofrer os mesmos efeitos ambivalentes, já que este promove igualmente uma identificação. Tanto o grande Outro lacaniano como o outro hegeliano, independentemente das suas materialidades, geram identificação e paixão.

Volta-se às palavras de Freud: “O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o ego no lugar do ideal do ego” (FREUD, 1976, p. 161). Isto pode ser entendido a partir do recalque, donde surge o superego e todas as relações externas passam a serem interiorizadas pelo sujeito, fundando sua subjetividade. Compreende-se, então, a analogia que fez Freud entre a vida psíquica do neurótico, a vida em grupo e o mito da horda primitiva.

Como se vê, se podem relacionar as teorias dos dois psicanalistas – Lacan e Freud: o conceito lacaniano do grande Outro – enquanto Lei – organizou a sociedade na forma que a conhecemos. E tal Lei, assim que internalizada, configura o superego (conceito freudiano). A função deste é proibir a satisfação de alguns desejos e, posterior e conseqüentemente, se faz o núcleo das neuroses.

o que jaz por traz do sentimento de culpa dos neuróticos são sempre realidades *psíquicas*, nunca realidades *concretas*. O que caracteriza os neuróticos é preferirem a realidade psíquica à concreta, reagindo tão seriamente a pensamentos como as pessoas normais às realidades. (FREUD, 1976, p. 189).

Nota-se com clareza a vasta dimensão do Outro do registro do simbólico (de conteúdo fortemente normativo). O Outro, além de não conferir total saber nem total poder ao sujeito, além de impetrar regras e impedimentos, ainda coloca o sujeito dependente e submetido à ele próprio, o domina, o aprisiona e o faz de refém de sua “Onipotência”. O Outro funda o sujeito do inconsciente e o liberta da captura do imaginário e da sua tirania, mas, o coloca novamente assujeitado, agora do significante (S1), que também opera alienação (realiza fixações imaginárias e especulares, cristaliza o imaginário e cria identidade). O Outro ao mesmo tempo em que produz o sujeito com seus significantes, como já dimensionado nesta pesquisa, o limita. Isso tudo visto nas palavras lacanianas, embasadas na doutrina hegeliana: “O Outro, como sítio prévio do puro sujeito do significante, ocupa a posição mestra, de dominação, antes mesmo de ter acesso à existência, para dizê-lo com Hegel e contra ele, como absoluto Senhor Mestre” (LACAN, 1998, p. 821). Em virtude desse embasamento, o próximo capítulo

tratará basicamente da utilização que fez Lacan da figura do senhor absoluto, da dialética hegeliana. Passa-se, agora, a ele.

4 O LEGADO DE HEGEL A LACAN

“A promoção da consciência como essencial ao sujeito...
pelo rigor de Hegel, a razão do seu erro.”
(LACAN, 1998, p. 824)

Como dito na introdução deste trabalho, a psicanálise lacaniana foi atravessada pela filosofia e, notadamente, pela de Hegel. No período da obra de Lacan, ao qual se limita esta pesquisa, observa-se que o psicanalista recorre inúmeras vezes à filosofia hegeliana, especialmente à dialética do senhor e do escravo. Apropriou-se desta figura ilustrativa como uma medida comparativa para ancorar sua teoria. O cerne deste capítulo, então, é apontar certos operadores centrais legados pela tradição dialética de Hegel, adotados e utilizados significativas vezes por Lacan e com diversos fins.

No texto “*Nomes-do-pai*”, de 1963, Lacan admitiu declaradamente que usou a doutrina hegeliana, primeiramente, para argüir contra algumas correntes de pensamento, haja vista suas palavras nesse texto: “Isto é para fazê-los perceber sentir que os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir contra o mundo dito da positividade.” (LACAN, 2005, p. 62). Vladimir Safatle, em “A paixão pelo negativo”, afirmou que “Lacan luta contra o existencialismo e as filosofias da consciência” (SAFATLE, 2006, p. 17). Explicou, ainda, que Lacan se dedicou a fazer críticas sobre o “eu” como construção imaginária, e sobre a noção de cura como adaptação social da identidade, ao mesmo tempo em que tentou recuperar a experiência negativa própria ao inconsciente.

Assim se encontra, em 1953-54, Lacan endereçando críticas não somente à psicologia, que tem o “eu” como seu objeto, mas também contra certa “psicologização” da psicanálise. Utilizou-se de Hegel para questionar alguns pós-freudianos, aqueles que faziam psicanálise do ego, isto é, análise das resistências e da consciência. “Lacan apoiara-se em tal noção porque sabia que a dialética ocupava um lugar essencial na teoria psicanalítica, colocando em

primeiro plano a noção de sujeito, tanto contra a psicologia como contra uma certa “psicologização” da psicanálise” (JURANVILLE *apud* FERNANDES, 1999, p. 216). Criticou aqueles analistas que conduzem o sujeito à unidade de seu ego. Aqueles que ignoram conceitos psicanalíticos fundamentais como transferência, resistência, dentre outros, e, que davam excesso valor ao ego e ao sentido, ignorando a descoberta maior de Freud, a saber: o inconsciente. Aqueles que fazem interpretações a partir do seu próprio eu: “O analista se acredita aqui autorizado a fazer o que chamei uma interpretação de ego para ego, ou de igual para igual”. (LACAN, 1986, p. 44). Criticou publicamente alguns discípulos de Freud, como Anna Freud e Melanie Klein, acusando-as de não fazerem uma interpretação analítica do discurso e, sim, uma interpretação da resistência do ego, conforme distinguiu no capítulo “*Análise do discurso e análise do eu*” do “*Seminário II*”. Asseverou que elas se confinaram no imaginário e “enfiaram” o seu próprio simbolismo nos seus pacientes, segundo o protótipo da relação dual.

Disse que todos acima citados, incluindo Hegel, ficaram centrados na estreiteza do imaginário, na função do ego como síntese, na sua figura completa e triunfante, e, deixaram escapar a subjetividade e o principal: o inconsciente. Características estas, a serem abrangidas no decorrer deste capítulo.

No seu primeiro Seminário, Lacan inaugurou seu ensino falando do ensino de Freud. Comentou que Freud nunca cessou de falar da sua técnica: a técnica psicanalítica. Colocou que não há um só trabalho no qual Freud deixou de orientar alguma coisa sobre a técnica. Até mesmo num artigo tardio de 1934, “Análise terminável ou interminável”, há um dos mais importantes ensinamentos em relação à técnica. (LACAN, 1986, p. 17). Explicou que Freud, no seu percurso clínico, logo abandonou a hipnose e a sugestão (que se caracterizavam como um “cala boca”, como uma sub-jugação, como uma tirania contra o sujeito) e os trocou pela palavra. Elucidou que Freud percebeu que a evolução da análise se devia, excepcionalmente, ao discurso do paciente, à reconstituição de sua história (se tratando mais de reescrever do que se lembrar a sua história). Esse era o elemento constitutivo e estrutural do progresso analítico. Destarte, entra em cena a palavra.

Assim, a palavra deve ser tomada como ponto central da perspectiva psicanalítica e assim, também, a experiência analítica passa a ser a três e não uma relação a dois. Segundo Lacan, a dimensão própria da palavra ultrapassa, e muito, os limites individuais. (LACAN, 1986, p 23).

A palavra não tem nunca um único sentido, o termo, um único emprego. Toda palavra tem sempre um mais-além, sustenta muitas funções, envolve muitos sentidos. Atrás do que diz um discurso, há o que ele quer dizer, e, atrás do que quer dizer, há ainda um outro querer dizer, e nada será nunca esgotado – se não é que se chega ao fato de que a palavra tem função criadora e faz surgir a coisa mesma, que não é nada senão o conceito. (LACAN, 1986, p 275).

Sobre essa dimensão da palavra, Lacan concordou com Hegel, já que o filósofo trabalhou com o conceito, no sentido de que o “conceito é o tempo da coisa” (LACAN, 1986, p. 276). O psicanalista afirmou, com rigor, que “o conceito é o que faz com que a coisa esteja aí, não estando” (LACAN, 1986, p. 276). O conceito não é a coisa propriamente dita, pelo fato de que o conceito está onde a coisa não está. Porém, chega-se à coisa pela palavra; a palavra “tem função criadora e faz surgir a coisa mesma, que não é nada senão o conceito” (LACAN, 1986, p. 275). A palavra, além de presentificar a coisa, constitui – a palavra cria na realidade outra realidade.

Mas avançou, alertando que a palavra deve ser questionada, visto que toda significação reenvia a outra significação e não ao significado, disse: “A significação não reenvia nunca senão a ela mesma, isto é, a uma outra significação” (LACAN, 1986, p. 270). A significação é dada pela soma de seus empregos, já que, como visto na citação acima, a palavra nunca tem um único sentido, um único emprego, ela sustenta muitas funções e muitos sentidos, sempre tem um mais-além. Informou que se deve analisar a palavra por andares e procurar os múltiplos sentidos dela. O mais além ao qual somos reenviados é sempre outra palavra, mais profunda. Não é um trabalho sem fim, porque a última palavra, o que se revela dela por último é: “o último sentido da palavra do sujeito diante do analista é sua relação existencial diante do objeto do seu desejo”. (LACAN, 1986, p. 276).

Portanto, do que se trata numa análise é saber em que ponto do discurso a palavra se configura como “*palavra vazia*” (sem efeito nenhum) ou como “*palavra plena*”³², visto que,

³² “O enunciado pleno é aquele em que há não somente um verbo, mas um sujeito, um nome.” (LACAN, 1986, p 283). É palavra plena, na medida em que realiza a verdade do sujeito, em que forma a verdade tal como é reconhecida pelo outro, é a que faz ato (o significante ligado a outro significante, como ato de reconhecimento). Já na palavra vazia o sujeito se perde nas maquinações do sistema de linguagem, no labirinto dos sistemas de referência que lhe dá o seu estado cultural. A experiência analítica coloca em causa a palavra plena e o mérito deste uso é fazer aparecer os paradoxos e contradições no discurso, que nem por isso, são opacidades. (LACAN, 1986, p 129).

uma vez atingida, ela muda o sentido, ela revela ao sujeito que sua palavra não é, ao que ele chamou na sua comunicação de Roma, palavra vazia, sem efeito algum. Essa palavra coloca o sujeito em suspensão em relação a situação de efeito puramente imaginário.

Lacan, ainda, explicou que tanto a palavra, como o sonho e o automatismo de repetição, são *acting-out* da transferência, porque esses atos se direcionam ao outro, tem como endereço o analista. Por isso, é preciso “encontrar num ato o seu sentido de palavra” (LACAN, 1986, p. 279). Ressalta-se que, um ato é uma palavra – na medida em que faz o sujeito se reconhecer – já que, “A palavra é essencialmente o meio de ser reconhecido” (LACAN, 1986, p. 273).

Contudo, foi mesmo no período de 1953, no texto “*O discurso de Roma*”, texto também chamado de “*Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*”, que Lacan introduziu o fundamental conceito de significante. Foi onde, formalmente, colocou a palavra como objeto da teoria e da técnica psicanalítica, afirmando “... que a fala constitui a verdade, mesmo que se destine a enganar...” (LACAN, 1998, p. 253). Expôs, neste texto, que a verdade da subjetividade é encontrada na palavra (no significante), já que as construções imaginárias e “fantásticas” do passado são atualizadas e reordenadas no discurso atual. Assim, o discurso, para a psicanálise lacaniana, não trata, exatamente, da realidade, mas sim, da verdade de cada sujeito: a verdade fantasmática do inconsciente.

Nas terapias do ego onde não se tomam a palavra com essa dimensão (de significante), o desejo também fica marginalizado. Aí, o desejo só pode compreendido no plano imaginário, no estado especular, projetado e alienado no pequeno outro. Nesse ponto, novamente Lacan concorda com Hegel, quando este descreve a “luta de vida ou morte”: onde a tensão que o “eu” provoca na relação com o um semelhante, não tem saída, a não ser a destruição de um. Trata-se da anulação do desejo de um ou do outro: um sujeito (o escravo) se reduz a ser objeto ou instrumento do outro, e o outro (o senhor), se reduz a ser ídolo oferecido ao desejo do primeiro. “Há aí uma relação recíproca de anulação, uma relação mortal estruturada por estes dois abismos – seja que o desejo se apaga, seja que o objeto desaparece. É por isso que, volta e meia, tomo a referência da dialética do senhor e do escravo” (LACAN, 1986, p 254). Se nessa dialética se dissolve o desejo do sujeito, na mesma medida, numa relação terapêutica se dissolve o desejo do paciente. Segundo Lacan, é nesse eixo que os analistas do ego tomam os seus pacientes. Leia-se:

O desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende. E cada vez que nos aproximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade – o desejo de desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito. (LACAN, 1986, p 198).

Como consequência mergulha-se na paixão da agressividade, do ódio. Lembrando que, para Lacan, a agressão não é uma realidade vital, é sim, “um ato existencial ligado a uma relação imaginária” (*ib.*, p. 205). Contudo, caso não houvesse outro tipo de relação humana, caso houvesse somente a relação imaginária e especular como essa da dialética hegeliana, não haveria outra saída possível, que não essa “mútua e radical intolerância à coexistência das consciências, como se exprime o Sr. Hegel” (*ib.*, p. 205).

Emerge, assim, nova crítica a Hegel: a relação dos sujeitos ocorre confinada ao eixo imaginário e, como consequência, deflagra a agressividade (paixão típica deste eixo), ao que pode-se entender como sendo uma guerra entre todos os “eus”. Quando a razão de um vai impor ao outro seu reino pessoal e, assim, vai confiná-lo numa servidão, a consequência não poderia ser outra que não a agressividade. Isso está bastante claro no seio da dialética, quando Hegel descreve a “luta de vida ou morte” ou “luta de puro prestígio”, que as consciências devem travar para impor sua superioridade, obter reconhecimento e alcançar o saber absoluto na figura do sábio.

A partir disso, também compreende-se melhor outra crítica de Lacan dirigida à Hegel, que se destaca dentre todas, que se pode classificar como a mais contundente, porque lhe foi dada maior ênfase. Encontra-se tanto no “*Seminário X*”, de 1963, como no texto dos “*Escritos*”, a “*Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano*” de 1960 e tem como objeto a formulação de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo. Para Lacan, Hegel se restringiu excessivamente ao imaginário ao promover a consciência como soberana, ao relacioná-la com a verdade e com o saber absoluto, e ainda, ao dar excessivo valor ao eu e a razão. É o que se depreende de suas próprias palavras sobre a dialética hegeliana: “se centra com demasiada estreiteza no imaginário”; “O Outro está bem e somente articulado com a consciência”; “O Outro é aquele que me vê” (LACAN, 2005, p. 32 e 34). No texto de Di Matteo, tem fez maiores esclarecimentos sobre essa crítica, já que o autor consagrou tal crítica como a marca da diferença radical da concepção de sujeito entre a filosofia hegeliana e a psicanálise. O ‘erro de Hegel’, denunciado por Lacan, foi priorizar e

superestimar a consciência, apresentada nos termos: ‘o ser de si consciente’, ‘onisciente’, ‘um sujeito acabado em sua identidade’, ‘saber absoluto’, ‘sujeito absoluto’, ‘Mestre absoluto’, ‘astúcia da razão’ e outros mais. (Di Matteo 2004, p. 05).

Com isso, Lacan destituiu a ‘terra pátria da verdade’, expressão de Hegel, que exalta a consciência-de-si como a última e mais importante instância de saber do sujeito. Lacan realmente foi bastante explícito na sua crítica, afirmando categoricamente que esse rigor Hegeliano foi “... a razão do seu erro” (LACAN, 1998, p. 824):

A promoção da consciência como essencial ao sujeito, na conseqüência histórica do cogito cartesiano... desequilibra o fenômeno do espírito fazendo-o pender para a relação imaginária com o outro (com o outro, isto é, com o semelhante, a ser conotado com o a minúsculo), torna visível seu efeito: a saber, a agressividade... (LACAN, 1998, p. 824)

Paradoxalmente às suas críticas, ainda no “*Seminário I*”, no capítulo “*A tópica do imaginário*”, Lacan reconheceu a entrada de Hegel no registro do simbólico, e não apenas no imaginário. Haja vista que na “luta de puro prestígio” o que se suprassume é o valor (simbólico) de um, ao mesmo tempo em que se faz imperar o valor (simbólico) do outro. A morte de um dos agentes deve ser simbólica, porque se real fosse, o jogo acabaria por falta de combatentes. Percebe-se que eles se relacionam pelo valor simbólico que um tem para o outro. Dessa feita, apesar de suas críticas insistirem em mostrar que Hegel se limitou ao eixo imaginário, o psicanalista reconheceu que: “em Hegel o saber absoluto se encarna num discurso” (LACAN, 1985, p 95). Como querendo salvaguardar que também Hegel indicava, de alguma forma, o Outro simbólico.

O ich-ideal, o ideal do eu, é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólica, sublimada, que no nosso manejo dinâmico é, ao mesmo tempo, semelhante e diferente da libido imaginária. A troca simbólica é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito. Não se trata aí de metáfora – o símbolo engendra seres inteligentes, como diz Hegel. (LACAN, 1986, p. 166).

A relação do senhor e do escravo é um exemplo-limite, disse Lacan, onde Hegel dá conta do laço simbólico inter-humano, não sem se imergir do nó da situação imaginária, porque toda a dialética se desdobra nesse plano imaginário. E, seu ponto de partida configura-se num impasse, num impasse mítico porque é imaginário: o senhor arrisca sua vida numa luta de puro prestígio para ser reconhecido pelo escravo, mas é reconhecido por alguém que

ele mesmo não reconhece como homem. Apenas no seu prolongamento, quando, com efeito, entra uma lei simbólica e as ações se organizam numa relação de trabalho, donde o escravo também pode ser reconhecido como homem, é que o laço intersubjetivo é mediado pelo simbólico – comum a todos. Contudo, isso não se configura numa passagem do plano imaginário ao simbólico, pois o próprio mito só é concebível e sitiado no registro simbólico, disse Lacan. Há, na relação do senhor e do escravo, desde a sua origem, um pacto e uma regra simbólica: “a relação intersubjetiva, que se desenvolve no imaginário, está ao mesmo tempo, na medida em que estrutura uma ação humana, implicitamente implicada numa regra do jogo.” (LACAN, 1986, p. 255).

Porém, esse plano simbólico na filosofia hegeliana, segundo Lacan, é apenas o campo de batalha onde se desenrolam os importantes e valorizados entraves imaginários entre as consciências. Percebe-se que o destaque mesmo é para a posição imaginária que o “eu” ocupa na relação social com o outro, isso em qualquer tempo histórico e em qualquer etapa evolutiva da dialética do senhor e do escravo. Apesar de Lacan reconhecer a abertura de Hegel ao plano simbólico – da troca simbólica entre os sujeitos – assegurou que ele se limitou apenas ao aspecto imaginário desta relação simbólica.

É de conhecimento que Lacan, no momento dessa crítica, em meados da década de 50, estava trabalhando essencialmente com a diferença dos registros imaginário e simbólico, bem como, que o seu percurso teórico passou por diversas construções nos três diferentes registros (RSI), como mostra estas considerações de Maria Cecília Figueiró Silveira:

Essa “cruzada fundamentalista” inicia-se nos anos quarenta, quando, sob inspiração da dialética do Senhor e do Escravo, Lacan formula o conceito do *estágio do espelho*, colocando em destaque o registro do Imaginário. Em um momento posterior de sua obra, ainda sob inspiração do discurso hegeliano, mas já sob influência do Estruturalismo e da Lingüística, passa a enfatizar o Simbólico, como campo do significante, do qual emerge e constitui-se o sujeito, a partir do desejo do Outro. Na década de sessenta, os impasses no dispositivo técnico e a necessidade de revisão dos conceitos de angústia e de pulsão de morte instauram o Real no centro da teorização lacaniana... (SILVEIRA, 2002, p. 177).

Assim sendo, antes de dar continuidade à reflexão sobre o legado que Lacan adotou de Hegel, importa notar a diferença conceitual do “eu” que tomaram roupagem e destino absolutamente distinto nas duas doutrinas – de Hegel e de Lacan. Para tanto se faz necessário colocar as devidas considerações e articulações sobre este conceito.

O entendimento lacaniano do conceito de “eu”, foi retirado inicialmente do *“Seminário II”*: *“O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”*, onde o psicanalista francês comentou que esta noção, no decorrer dos séculos, foi elaborada pelos filósofos e também pelo senso comum, de forma a equivaler à consciência: “eu” = consciência (não esquecendo que esta não é a única linha histórica de entendimento do “eu”). Para comprovar essa especificidade do conceito do “eu” no decurso da história, Lacan recorreu a filósofos que pensaram o “eu” no sentido mais tradicional, a saber, como função central da existência. Contudo, de outro modo, Lacan não deixou de enfatizar que a primeira alienação da criança com o outro se enraíza no imaginário, é nessa relação que o sujeito vai se apreender como “eu”. O “eu” nasce em referência ao outro. Retornou ao seu mestre e reforçou: “Freud escreve que o eu é feito da sucessão das suas identificações com os objetos amados que lhe permitem tomar sua forma.” (LACAN, 1986, p 199)³³. E destacou, enfaticamente, que Freud introduziu algo de radicalmente novo ao “eu”: o inconsciente.

O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por (eu) e que demonstra este direito pelo fato de vir à luz expressando-se a título de (eu). Justamente aquilo que é o mais não-reconhecido no campo do eu que na análise, se chega a formular como sendo (eu) propriamente dito. (LACAN, 1985 p. 15).

Com insistência, Lacan ressaltou que quanto mais Freud avançava na sua teoria, mais impossível ficava de situar o “eu” como consciência. Em sentido contrário, mais evoluiu para uma construção em que o “eu” é distinto do “eu”, isto é, “o sujeito não se confunde com o indivíduo” (LACAN, 1985, p. 16). Desta forma, abriu-se uma nova perspectiva no estudo da subjetividade: a perspectiva freudiana. A teoria freudiana não identificou o “eu” ao “eu” da maioria das teorias filosóficas, porque deu a ele uma dimensão que tem um valor funcional diferente. Desde o início desta teoria psicanalítica, o “eu”, chamado também de ego³⁴, foi considerado conflituoso, e não unificador. Porém o ego não se resume ao “eu”, seu sentido o

³³ Temas já abordados anteriormente, nesta mesma pesquisa.

³⁴ Na psicanálise, o “eu” é denominado como ego, a partir dos escritos de Freud sobre as três instâncias psíquicas: ego, superego e id.

ultrapassa. O ego, uma estrutura essencial na constituição humana, formado na conjugação das exigências exterior com as do interior e tem função dinâmica.

Sobre a diferença entre “eu” e sujeito, ou, sobre a equivalência dos conceitos de “eu” e de sujeito, ou melhor ainda, sobre a equivalência do sistema do “ego” e sistema do sujeito do inconsciente, dentro da teoria freudiana, Lacan assim concluiu: “Ora, se há algo que Freud quer dizer no momento que introduz sua nova tópica é justamente o contrário. Trata-se, para ele, de lembrar que entre o sujeito do inconsciente e a organização do “eu”, não há apenas dissimetria absoluta, porém diferença radical.” (LACAN, 1985, p. 81). Ou seja, a diferença entre o “eu” e o sujeito do inconsciente é tão evidente que chega ser impossível tomar esses dois sistemas como equivalentes. A tenaz tentativa de Lacan foi de não deixar confundir o “eu” e o sujeito. Entendeu que entre eles há diferenças radicais, sobre as quais foram edificadas toda teoria e técnica psicanalítica. O “eu” da filosofia clássica e da psicologia é o “eu” completo e tem função de síntese. Sobre essa figura do “eu” integrado, do ego triunfante, do campo unificado – correspondente à velha figura hegeliana do Espírito Absoluto, vista na *“Fenomenologia do Espírito”* – Lacan disse:

ele terá definitivamente integrado todos os seus estados disjuntos, fragmentários, seus membros esparsos, suas etapas pré-genitais, suas pulsões parciais, o pandemônio de seus inúmeros e despedaçados egos. Corrida para o ego triunfante. (LACAN, 1985 p. 304).

Já na teoria lacaniana, o “eu” é tomado como um objeto, mais um no mundo dos objetos. Todavia, um objeto especial e com evidência própria. Disse o psicanalista francês: “Existe uma relação muito estreita entre nós mesmos e o que denominamos o nosso eu” (LACAN, 1985, p. 324). E mais, afirmou que: “Não existe nunca sujeito sem um eu” (LACAN, 1985, p. 310). Mas, reiterou que: “o eu é uma construção imaginária” (LACAN, 1985, p. 306). O “eu” não é o sujeito da psicanálise. Para Lacan, o “eu” é correlativo ao sujeito da consciência. O “eu” é portador de um discurso vazio, que é submetido às leis do Outro, contudo, é ignorante da própria mensagem e desconhecedor da sua verdade, é o sujeito do enunciado³⁵. O sujeito do inconsciente é o sujeito da enunciação, sujeito da palavra plena e o sujeito do desejo.

³⁵ Estes conceitos de sujeito do enunciado e de sujeito da enunciação equivalem aos conceitos de palavra vazia e de palavra plena, já referidos anteriormente.

Na busca de pontuar referida diferença, Lacan inscreveu o “eu” de duas formas diferentes, possíveis na língua francesa, já que em francês há dois pronomes pessoais da primeira pessoa: “*jê*” e “*moi*”. Lacan grafou com “*jê*” o que funciona estritamente como sujeito do inconsciente, “o sujeito por excelência, aquele que deve advir no lugar do “isso” na consagrada fórmula de Freud: *Wo es war soll ich werden*” (LACAN, 1985, notas do tradutor, p. 408). E, grafou com “*moi*” a função imaginária do “eu”, função essa tratada acima. O sujeito da psicanálise de Lacan “*jê*” é aquele a quem ele próprio chamou de “nosso sujeito” ou “sujeito freudiano”. Definitivamente, não é o “eu” integrado. Pelo contrário, reforçando, é o sujeito cindido e faltante, é o sujeito do inconsciente³⁶.

Para a psicanálise lacaniana, o “eu” é narcísico, é proveniente da identificação imaginária, é paixão (paixão que ignora), é o mestre das ilusões e dos equívocos. Surge daí o indício de que o homem é escravo do seu narcisismo. Se, a constituição do “eu” do sujeito, antes de tudo, é estabelecida pela identificação imaginária, dada na sua relação especular com o pequeno outro, numa fórmula paradoxal, Lacan adicionou: o homem é muito mais do que seu “eu”, é paixão pelo seu “eu”, mas ao estar alienado nessa identidade, que em verdade é a do outro, está na ignorância de si mesmo, e, assim: “... nada mais pode saber sobre seu ser” (LACAN, 1998, p. 189), e, em outras palavras:

é muito difícil definir o eu como uma função autônoma, ao mesmo tempo que se continua a tomá-lo por um mestre de erros, sede das ilusões, lugar de uma paixão que lhe é própria e se orienta essencialmente para o desconhecimento, é o que ele é na análise, como aliás numa grande tradição filosófica. (LACAN, 1986, p. 78).

Passar-se-á à dialética hegeliana do senhor e do escravo, focada mais diretamente naquela ocorrida em sua primeira organização: da Grécia antiga – considerando-se que referida dialética também se modificou conforme as modificações das relações sociais durante o desenvolvimento do processo histórico social.

Segundo essa dialética desse tempo, as duas consciências são fundamentais em igualdade de importância para existirem e para sobreviverem, elas ficam, na verdade,

³⁶ O professor Vincenzo Di Matteo escreveu um artigo criticando o psicanalista, intitulado “O ‘erro de Hegel’ segundo Lacan”, onde alerta que Lacan pareceu interpretar o pensamento de Hegel descontextualizadamente. Que no intuito de fazer original a sua abordagem, substituiu as velhas e ultrapassadas figuras hegelianas da “*Fenomenologia do Espírito*” por “novas figuras do advir do sujeito” (Di Matteo, 2004, p. 4). Dentre tais novas figuras identificam-se aquelas acima: ‘sujeito da enunciação’, ‘sujeito do inconsciente’, ‘puro sujeito do significante’, ‘sujeito barrado’, etc.

interdependentes. O senhor depende, incondicionalmente, do escravo para manter-se senhor, e, vice versa. Posto assim, ficam ambos objetos um do outro. Não é somente o escravo que é dependente do Outro. O senhor também depende, necessariamente, da existência e do reconhecimento do escravo para ser senhor, assim, ele fica também alienado numa posição objetual – a de senhor, assim, o escravo torna-se senhor da consciência do seu próprio amo. Nota-se, dessa maneira, uma “objetualização” destas duas consciências. Cabe ressaltar, que a posição do Senhor também é configurada como objeto, posto que, é oferecido como ídolo ao desejo do outro, ele “se reduz a não ser senão um ídolo oferecido ao desejo do outro” (LACAN, 1986, p. 253).

Manfredo Alfredo de Oliveira, no seu livro “*Ética e sociabilidade*”, compartilhou dessa tese; na sua análise da dialética hegeliana, concluiu que a intersubjetividade é a perspectiva fundante de tal filosofia, “O homem precisa de outro homem para ser homem” (Oliveira 1993, p. 195). Trata-se de uma dialética onde uma autoconsciência só se funda na relação com outra, mas, num processo de aniquilamento ou destruição da outra consciência. Essa consciência, feita dependente, é “objetivada, coisificada [...] atribui a Hegel a incapacidade de distinguir a categoria de sujeito-sujeito da categoria sujeito-objeto...” (Oliveira 1993, p. 195). Nota-se que este autor corroborou a ideia de que em Hegel há a objetualização do sujeito, pois, afirmou que no contexto hegeliano o humano se divide entre senhor e escravo e, assim se divide através da coisificação do outro, admitindo a posição objetual. Contudo, para ele, o objeto é, única e exclusivamente, o escravo. “... pois o escravo é forçado a renunciar a ser sujeito e é tratado como coisa...” (Oliveira 1993, p. 191). Para Lacan, o senhor também ocupa posição de objeto diante do escravo e diante do Outro, já que, além de se reduzir a ser ídolo para escravo, necessita do seu reconhecimento, conforme já colocado acima.

Nesse sentido, a dialética hegeliana configura-se numa verdadeira sentença de morte para toda e qualquer mudança subjetiva de posição, tanto para o escravo quanto para o senhor. Significa que, se a posição de cada um está definitivamente cristalizada, não haverá mudanças nunca, o escravo está condenado a ser escravo até o fim dos dias e o Senhor a ser, sempre, Senhor. Lacan classificou essa relação do senhor e do escravo, como a “domesticação do homem pelo homem” (LACAN, 1986, p. 254) e explicou que esta é uma relação recíproca de anulação, uma relação mortal, pois, o desejo se apaga e o objeto desaparece. O escravo está, irremediavelmente, condenado à alienação ao Senhor, e, vice versa. Com isto, está posta outra crítica contundente de Lacan à Hegel.

Noutros momentos da dialética há mudanças das posições. Principalmente, o escravo pode mudar e alcançar outra condição existencial. Todavia, mesmo esta nova condição existencial também corresponde a uma posição objetal. Comprove-se como: no Cristianismo, onde o escravo destitui o senhor humano e elege um senhor divino e o senhor acata a ideologia de seu serviçal, adotando ele também Deus como Mestre Absoluto, ficam ambos – escravo e senhor – escravos do “novo” Senhor Absoluto (Deus). Também no mundo burguês do império romano, onde o escravo muda de posição, através de seu trabalho, faz supressão ou negação do dado, da natureza, e a transforma, ao mesmo tempo, em que se transforma também. Consegue assim mudar, mas faz-se, novamente, outra passagem para outro mestre (dinheiro), contudo, continua, ainda, numa posição objetal, aquela que necessita de reconhecimento. Viu-se fazer a passagem do senhor feudal para o senhor Cristão, e, agora, o senhor é o capital. Novamente, ambos, senhor e escravo, são objetos.

Com as batalhas de Napoleão Bonaparte, criou-se um Estado pós-revolucionário, chamado por Kojève, de império napoleônico. Um Estado onde se suprassume total e definitivamente todas as diferenças, seja das nações, das classes sociais, das famílias e, sobretudo, do cristianismo. Não há mais dualismo entre Igreja e Estado. Há apenas um único Estado idêntico a si mesmo, que não se modificará, portanto, não haverá mais guerras e revoluções, isso porque, segundo a interpretação de Kojève, todos os cidadãos estão satisfeitos. Kojève conclui que a díade Napoleão-Hegel é o fim. Chegou-se ao advento do saber absoluto, na figura do sábio, isto é, na figura do próprio Hegel, ou de sua obra, a “*Fenomenologia do Espírito*”. Daí em diante, para Hegel, o homem nada mais deseja porque está completamente saciado em seu saber. O saber absoluto é o Espírito seguro de si (o ideal) – termo final de toda busca filosófica. (KOJÈVE, 2002, p. 141). Chega-se ao final da história, mas nada obstante, o sujeito continua alienado ao outro, agora, a um ideal do espírito absoluto.

Hegel cogitou, na odisséia da consciência, um momento em que ela tem um saber imperfeito, um momento em que “é nula sua pretensão de [ter] essa ponderação conscienciosa de todas as circunstâncias;” (HEGEL, 2008, p. 438), momento esse denominado de boa consciência, mas na continuidade do desenvolvimento, esse momento deve ser ultrapassado pelo espírito absoluto.

Na esteira das críticas a Hegel, a figura do espírito absoluto é mais uma censura de Lacan à concepção hegeliana, mais exatamente no ponto em que ela unifica a consciência ao

saber e à verdade. Isso está descrito na “*Fenomenologia*”, ao longo do processo da constituição da consciência-de-si que, no final, eleva o “eu” à instância absoluta, na figura do espírito absoluto. Nessa obra a relação do sujeito com o saber se finalizou em síntese. Hegel, numa solução ideal, fez atar o regime do saber com a verdade. Uma verdade que estava em constante reabsorção e que deveria ser suprassumida sem restos, sem nada ficar de fora do controle da consciência. Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definida como saber absoluto, diga-se, ao ser todo-consciente, “*Selbstbewusstsein*”. O alvo desta crítica lacaniana é que Hegel forjou o sujeito com um discurso de saber absoluto, e, como bem disse: “a astúcia da razão significa que o sujeito, desde a origem até o fim, sabe o que quer” (LACAN, 1998 p. 817). Isso torna o destino do sujeito condicionado à sua consciência, e, inarredavelmente, selado a nada saber sobre sua verdade inconsciente.

Segundo Lacan, Hegel e Freud tratam a relação do sujeito com o saber em direções opostas. O primeiro toma a verdade somente como um saber da consciência ou do “eu”, instância que foi aprimorada no saber absoluto, num estado de conhecimento. Já Freud, inversamente, coloca uma suspensão do saber na consciência e, diante disso, se faz necessário interrogar o inconsciente. Se toda a verdade é tomada pela razão e incorporada pela consciência, como pretendeu Hegel, ele fez encaminhamento para uma potencialização da consciência e, ao mesmo tempo, para uma suspensão do saber inconsciente. Isso leva ao fechamento do inconsciente e à obturação da verdade inconsciente. Essa solução parece sugerir uma pretensa extinção do real, eis que: “ela só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar” (LACAN, 1998, p. 812). Conclui-se que, a verdade sofreu mudanças no seu curso histórico-filosófico, pois na filosofia medieval a verdade estava em Deus e na filosofia moderna passou para o domínio da razão, com Hegel a verdade se faz num processo de construção e em Freud a verdade está sob a tópica do inconsciente e necessita ser desvelada. Da mesma maneira, Jacques Lacan propôs levar o sujeito ao saber sobre o seu inconsciente, a decifrar uma verdade que está regida por uma lógica distinta da razão, por uma lógica do inconsciente.

Dessa maneira, é possível interpretar que a lógica descrita pela dialética Hegeliana termina sempre com síntese, com fechamento; há tese, antítese e síntese, onde a tese é o objeto, e, a antítese é o negativar e o suprassumir, confluentes sempre à síntese, que é o coroamento do “espírito absoluto”. Tal “espírito absoluto” parece ficar tão completo, perfeito, poderoso, onisciente, que tem características mais divinas do que propriamente humanas, como disse Kojève em suas aulas: “Hegel interpreta: o homem torna-se Deus no final de sua

evolução histórica ou, mais exatamente, ele é Deus ao se tornar Deus pelo conjunto dessa evolução” (KOJÈVE, 2002, p. 45). O próprio Hegel utiliza expressões dessa dimensão: “homem divino”, “homem divino *singular*” e “homem divino *universal*” (HEGEL, 2008, p. 528). Também, Di Matteo comenta esse aspecto divino em seu artigo:

De figura em figura a consciência, vai superando a estranheza inicial entre sujeito e objeto, certeza e verdade até alcançar uma identificação sem resto, uma adequação plena entre certeza do sujeito e a verdade do objeto. Saber absoluto e verdade absoluta, porém, remetem a um sujeito absoluto, o espírito absoluto, o qual no final do processo parece ter mais características de Deus do que propriamente as dos indivíduos empíricos (DI MATTEO, 2004, p. 17).

Para Hegel, o homem, pela luta e pelo trabalho, se torna Deus no final da história. “o homem tornou-se Deus” (KOJÈVE, 2002, p. 143). Se na teologia todo o conteúdo do saber está em Deus, na antropologia filosófica hegeliana todo o conteúdo do saber está no homem sábio. Logo, o Ser sábio identificou-se com o Deus onisciente. Dessa maneira, o homem hegeliano pós-histórico (pós revolução francesa) é o sábio que tornou-se, essencialmente, onisciente, onipotente e satisfeito. Já não é um simples homem, “é um ‘deus’ (embora seja um deus mortal)” (KOJÈVE, 2002, p. 463).

Cabe, então, analisar o caráter da identidade, em Hegel e em Lacan. Para esse último, identidade é produto criado pelas as identificações tanto com o pequeno quanto com o grande Outro e que deve, necessariamente, ser articulada com a negatividade. Vladimir Safatle comentou que a identidade, segundo Hegel, se produz através da reflexão do oposto e do diferente. Ela se produz na, e pela, reflexão-no-outro. Ela é uma posição diante da alteridade ou da negatividade. Afirmou ele: “só há identidade lá onde há reconhecimento reflexivo da contradição” (SAFATLE, 2006, p. 249). Afirmou também, na mesma página, que a negação para Hegel é a contradição, e não o nada ou a privação. Isto está bastante claro nas próprias palavras hegelianas: “A identidade e a diferença são momentos da diferença sustentados no interior dela mesma: elas são momentos refletidos de sua unidade” (HEGEL, 2008, p. 243). Segundo este autor, a entidade da identidade é como Hegel enunciou varias vezes: é o “outro do outro”. É a unidade formada a partir de traços diferentes. É síntese do negativo.

Já se encontrava semelhante entendimento em Kojève, que descreveu a identidade na filosofia hegeliana como, “o acordo perfeito do pensamento consigo mesmo ou a ausência de qualquer contradição interna, isto é, a homogeneidade” (KOJÈVE, 2002, p. 442). Hegel

decreta que não há identidade dada, mas construída voluntaria e conscientemente pelo homem, através de suas lutas sociais, ou através de seu trabalho. A identidade é construída através da sua ação negadora. Para Kojève, o filósofo alemão relacionou identidade e negatividade, pois, o ser pode negar ou suprasumir a identidade consigo mesmo e tornar-se diferente, e até o seu contrário, mas permanecendo o mesmo ser. Essa transformação liberta o ser de si mesmo, como ser dado, e ainda, se liberta dos outros, porque rompe com os laços rígidos das diferenças fixas. Porém, o resultado dessa negação (transformação) é a identificação do ser consigo mesmo e com o conteúdo, formando uma totalidade. “A totalidade é a unidade-unificante da identidade e da negatividade: é a afirmação pela negação.” (KOJÈVE, 2002, p. 442).

Lacan, em 1963, sobre o pensamento dialético elucidou que ele não crê na síntese. Para a psicanálise o sujeito ocupa um lugar de não-identidade ao romper com o aprisionamento do circuito imaginário e narcísico do “eu”. Assim, o progresso, para a psicanálise, equivaleria às dissoluções das fixações imaginárias do “eu”, o que não significa, absolutamente, a dissolução do “eu”. Apenas se trata de dissolver ou destituir a imagem tanto do “eu”, quanto dos outros objetos apreendidos e deformados pela engenharia do imaginário e pela lógica alienante do fantasma. Trata-se de confrontar o sujeito com o real do objeto, ou seja, com a diferença. A psicanálise vê no “eu” incompletude e falta, justo o que origina o desejo e o coloca em movimento pulsional em direção aos objetos (objetos que estão fadados ao fracasso na tarefa de satisfazer o “eu”). Assim posto, a identidade do “eu” na psicanálise lacaniana é conflituosa e é divisão e na dialética hegeliana é totalidade e perfeição – o ser todo-consciente, (*Selbstbewusstsein*). E, no conceito de identidade, onde Hegel viu síntese e integração, Lacan viu divisão e ambivalência.

Formula-se com o explanado que, o que Lacan postulava, na época dos anos 50, era a desintegração imaginária do “eu”, enquanto identidade, para quebrar o seu círculo narcísico. Lacan se contrapunha à ideia da síntese hegeliana, síntese esta capaz de reconciliar o saber da consciência e a negatividade radical do inconsciente. Ao contrário, perpetuava a perspectiva da falta e da incompletude. O progresso de uma análise não se tratava do alargamento do campo do “eu”, mas sim, “um declínio imaginário do mundo e uma experiência no limite da despersonalização” (LACAN, 1986, p. 258).

Outra crítica a Hegel, aparentemente menos relevante, mas, em verdade, fundamental, foi considerada por Di Matteo e também apontada pelo próprio Lacan: “Hegel parte do

indivíduo já adulto, dotado de uma consciência que pensa conhecer o mundo e que vai progredindo nesse conhecimento do mundo e de si mesmo de figura em figura” (DI MATTEO, 2004, p, 13). Hegel ignorou toda a infância do sujeito. Tal fato se constata pelas escassas referências às crianças na obra, “*Fenomenologia do Espírito*”. A infância, à luz da psicanálise, é tempo fundamental para a construção da subjetividade humana. Tempo no qual se passa do biológico aos registros real, simbólico e imaginário. Tempo no qual se inicia a relação com o pequeno e com o grande Outro, com as demandas e desejos do Outro, com a linguagem e com a Lei. Portanto, Hegel, novamente ignorou mais um ponto imprescindível: o tempo do nascimento subjetivo do sujeito.

Vladimir Safatle também aponta outra incisiva crítica lacaniana à dialética, a saber: o imperativo do reconhecimento. A temática do reconhecimento (*Anerkennung*), explica este comentador, faz parte do universo da teoria do sujeito hegeliano. O sujeito hegeliano é marcado pelo desejo de se fazer reconhecer, contudo, esse reconhecimento, problematizado na etapa da *certeza sensível*, precisa necessariamente da mediação do outro para se legitimar. Na mesma obra, Safatle comenta que durante anos Lacan se aproximou de Hegel com essa temática do reconhecimento. Também Lacan situava o desejo do sujeito como algo a ser reconhecido, todavia, não por outra consciência, como é em Hegel. “Se o reconhecimento obtido em uma análise diz respeito à alienação do sujeito à série de significantes que estrutura sua história, o sujeito está sozinho diante da arquitetura estrutural de seu desejo” (SAFATLE, 2006, p. 16). Significa que o reconhecimento do desejo deve ser feito pelo próprio sujeito, ou, a assunção do desejo deve ocorrer na primeira pessoa do singular. Nesse período, a psicanálise foi definida por Lacan como: “A experiência intersubjetiva onde o desejo se faz reconhecer” (LACAN, 1998, 279).

A saída ou o corte na relação “eu-outro” demonstra ser mais uma diferença radical entre as duas teorias e mais um alvo de crítica lacaniana. Para Hegel, a morte foi estabelecida como a ruptura na relação do eu-outro: na dialética hegeliana, o escravo joga com a esperança de poder existir após a morte do senhor, “quando o mestre estiver morto, tudo começará.” (LACAN, 1986, p 326). Esperar a morte do seu senhor é a realização do seu ser, a assunção de sua existência, da sua subjetividade e da sua verdade. Todavia, o senhor não pode esperar nada mais do que alguns inconvenientes com a morte de seu escravo, e, ao contrário, o escravo tem muito a esperar da morte do seu senhor. Então, para o senhor resta esperar pela própria morte, não há outro mestre que não a sua morte – ela é seu mestre absoluto. A morte é

o Senhor do senhor. Nesse sentido o escravo está circulando na esperança e o senhor está, plenamente, na angústia.

De outro vértice, Lacan fez uma passagem, um deslocamento, da morte para a castração. Substituiu a morte pela castração como corte fundamental na relação com o Outro. Isso por considerar que a relação estruturante do humano agora já não é mais estabelecida entre dois semelhantes e sim com o inconsciente, com a linguagem, com o simbólico. Por isso mesmo, o corte na relação do sujeito com o simbólico se dá pelo reconhecimento da falta, da castração não somente em si mesmo, mas, sobretudo no Outro. O Outro onipotente e onisciente (A) – aquele (A) constituinte do sujeito, aquele construído imaginariamente a partir da pergunta “*Che vuoi?*”, deve ser destituído ou desconstruído. É a isso que vai se referir a futura afirmação lacaniana: “O Outro não existe”. O grande Outro não existe, na medida em que, cada um destitui a construção imaginária que fez dele. A destituição do Outro absoluto é indispensável para que o sujeito passe de sujeito “assujeitado” e se torne sujeito desejante – não mais objeto do Outro. Tema a ser tratado no próximo capítulo.

Viu-se, então, nesse capítulo, Lacan retomar a dialética hegeliana (da formação do “eu”) e fazer uma ampliação. Abriu uma interpretação a mais nessa dialética: passou de uma relação imaginária entre “eu-outro” para uma relação entre “eu-Outro”, esse grande Outro, não só do campo imaginário, como também do campo simbólico, mas, não cessando aí, incluindo o registro do real. O que Lacan introduziu nessa relação hegeliana, na relação dual entre o “eu-outro”, na relação imaginária e especular, é um terceiro. Um terceiro termo, um terceiro registro, o registro simbólico do grande Outro, Propiciando, com isso, mobilidade psíquica. Caso contrário, caso a relação se limitasse às relações imaginárias com pequeno outro, como visto na dialética do senhor e do escravo, além da única saída ser a agressividade, o sujeito estaria condenado a ser sempre a mesma coisa, condenado à repetição, à eterna alienação. Ficaria confinado, sempre, no mesmo lugar e “assujeitado” ao outro. Alerta o psicanalista: “Na medida em que se opera a identificação do ser à sua pura e simples imagem, não há tampouco lugar para a mudança, ou seja, para a morte”. (LACAN, 1985 p. 299).

Frente a essa ideia, Lacan instaura uma diferente ordem da relação do sujeito com o seu saber e com sua verdade. Subverte a dialética hegeliana, vislumbrando que o “eu” não é o dono da verdade e nem alcança a perfeita unidade: “*Selbstbewusstsein*”. E, sim, declara que o sujeito do inconsciente não corresponde ao “eu” integrado, ao contrário, mostra o radical do

sujeito, que é ser dividido. A castração denuncia justamente a não completude humana. Assim sendo, Lacan evidenciou o que se poderia chamar de a tragédia humana: a falta, o (-1).

E, o conceito de grande Outro em Lacan foi sendo articulado nos três registros (RSI), e, justo por isso, foi considerado ambíguo. Constituiu-se, por fim, num conceito barrado, castrado, não onipotente e nem onisciente. O que aponta para o aspecto do registro do real do Outro, ao “Outro que não existe”, e, se apresenta como a única via possível de retificação subjetiva³⁷.

Diferentemente do outro da dialética hegeliana. Este, em contrapartida, existe. É o senhor absoluto. É onisciente e onipotente. É o mestre que tudo sabe sobre o sujeito e que lhe deseja responder. Não deixa restos e não é marcado pela falta. Está representado por figuras que remetem a um sujeito acabado e perfeito, sem dúvidas nem angústias, e, com uma identidade completa. Hegel, apesar de imprimir a marca da negatividade, positivou a sua dialética, na síntese, no espírito absoluto que detém o saber absoluto. Quer dizer que uma consciência-de-si tudo sabe por que se deparou com a exterioridade (as coisas e os outros) e a supassumiu. A consciência, nessa dialética, é considerada de tal maneira, como se fosse possível a ela, tudo saber e tudo dominar, sem sobrar restos, visto a concepção hegeliana de saber absoluto, sob o ângulo lacaniano: “O saber absoluto é o momento em que a totalidade do discurso se fecha sobre si mesma numa não contradição perfeita...” (LACAN, 1986, p 301).

Hegel limitou a relação do “eu-outro” às identificações primárias e especulares, situando-a apenas no aspecto imaginário e no campo do “eu” – lembrando que o “eu” nessa teoria, segundo Lacan, foi articulado, única e exclusivamente, com a consciência; um conceito trabalhado tão somente no imaginário. O “eu” ficou assujeitado ao saber do senhor, e esse necessita provar sua soberania sobre o escravo. Com isso, nesta concepção filosófica, não só o “eu” foi constituído no plano imaginário, como também o outro. Assim, ficaram ambos, sem acesso aos seus próprios desejos. O desejo do escravo permanecerá atado ao do Senhor, seu desejo é tão somente desejar que o outro o deseje. E, o desejo do senhor é ser reconhecido como senhor, que também permanece atado ao escravo.

Esta análise comparativa entre a filosofia hegeliana e a psicanálise lacaniana (não exaustiva e nem conclusiva), finaliza-se com a compreensão de que o maior legado que Lacan

³⁷ Aspecto este, como já pontuado, que será deliberadamente excluído do limite desta pesquisa, por opção metodológica.

recebeu de Hegel é, a saber: o “eu” se constitui na relação com o outro. Isto se constituiu no ponto de aproximação das suas teorias, resultando que, tanto o outro hegeliano, quanto o grande Outro lacaniano, apesar de se centrarem em diferentes registros, são determinantes na constituição do sujeito e o sujeito é, originalmente, objeto dele. Porém, este ponto de aproximação também é, paradoxalmente, o ponto de divergência dos autores. Pois, no decorrer teórico da psicanálise lacaniana o sujeito do inconsciente manteve-se concebido como efeito da determinação do Outro, mas, efetivamente depois da década de sessenta, daí em diante, o sujeito é efeito de um Outro conjugado nos três registros: real, simbólico e imaginário.

Da década de 60 em diante, Jacques Lacan colocou em jogo o campo do real – não que antes dos anos 60, não o tivesse sob mira teórica, já que ele é referenciado inúmeras vezes, contudo não o aplicou de maneira efetiva – de onde que isso, na sequência teórica, acabou se configurando na diferença estrutural entre estas duas teorias, aqui abordadas. Esse problema será discutido no próximo capítulo.

Portanto, na psicanálise lacaniana, o sujeito do inconsciente não é sem o Outro – seja na sua constituição, seja no processo de separação do Outro: o Outro é imprescindível para constituição do sujeito do inconsciente, enquanto promotor da alienação do sujeito ao significante primeiro (S1), bem como, para a sua própria separação deste Outro determinante. Mas, em última análise, entende-se que enquanto não houver a retificação subjetiva, enquanto o sujeito do inconsciente estiver na posição de alienação ao S1, ao significante originário do grande Outro, ele ocupa um dos dois lugares clássicos da dialética hegeliana: senhor ou escravo. E, nesse sentido, qualquer dos dois lugares que ocupe são lugares de objeto, pois ambos estão submetidos ao reconhecimento do outro para existir e, conseqüentemente, sem acesso ao seu desejo.

5 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO – ALIENAÇÃO: O “OUTRO” DETERMINANTE E O “EU” SEU OBJETO.

“Porque o sujeito se aliena tanto mais, quanto mais se afirma como eu?”
(LACAN, 1986, p. 65)

Este capítulo irá tratar exatamente do ponto de toque dos pensamentos hegeliano e lacaniano, a saber: em ambos os autores, a relação “eu-outro” é alienante, sendo o Outro determinante e o “eu” seu escravo. Apesar de todas as censuras de Lacan à dialética do senhor e do escravo de Hegel, há um aspecto de determinação presente no seu conceito do grande Outro – conforme o desenvolvimento da sua teoria até o final da década de 50. A sua teorização imaginária e simbólica da relação “eu-Outro”, neste período, se aproxima da dialética hegeliana. Assim, o Outro é determinante tanto na filosofia de Hegel quanto na psicanálise de Lacan e o sujeito, seu objeto.

No entanto, esse ponto onde as teorias se assemelham é, também, o mesmo ponto donde elas divergem. Essa aproximação não ocorre sem diferenças e a principal delas está na possibilidade de o sujeito sair da posição de objeto do Outro – separação. Exsurge tal possibilidade, tão somente, quando Lacan coloca em cena o registro do real no conceito do grande Outro³⁸. Logo, o ponto de encontro de Lacan com Hegel, é, também, o ponto de separação.

Diante da alteração conceitual do Outro ao longo da obra lacaniana, já descrito no segundo capítulo, percebe-se que o Outro é um conceito que permite diversas abordagens. É um conceito de múltiplas facetas, até mesmo ambíguo, como foi comentado por Bertrand Ogilvie acerca do seu próprio livro “Lacan a formação do conceito de sujeito” de 1988, situado na contra capa do mesmo: é uma estrutura designada pela autonomia e servidão. Binômio este, que será aqui tratado como alienação X separação.

Este capítulo tem a pretensão de trabalhar prioritariamente com o aspecto de alienação do grande Outro, com esse lado de determinação ou de servidão imaginária que ele provoca, já que esse seu aspecto é imprescindível à constituição do sujeito do inconsciente. O sujeito do inconsciente, apesar ter uma busca legítima pela separação, não é constituído sem se alienar e sem se submeter ao significante mestre do Outro. A entrada do sujeito no sistema simbólico depende, necessariamente, desse assujeitamento ao significante do Outro. Ressalta-se que a construção subjetiva ocorre com o Outro sem barra (A), chamado mais tarde de Outro mítico, e o seu feito é a construção de um sujeito do inconsciente barrado (S/), todavia, assujeitado.

³⁸ Registro este, deliberadamente não abordado, por esta pesquisa se restringir a produção teórica de Lacan somente até o início da década de 60, onde ele já cita inúmeras vezes tal registro, mas só o desenvolve posteriormente.

Vladimir Safatle corrobora este entendimento citando o próprio Lacan: “o sujeito só é sujeito ao assujeitar-se ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a este campo do Outro” (SAFATLE, *apud*, Lacan, 2006, p, 74). Para ele, o Outro aparece como “estrutura sociolinguística transcendental” (SAFATLE, 2006, p, 76) na qual o sujeito surge. A constituição do sujeito está dada *a priori*, antes mesmo de suas experiências, graças à anterioridade do significante.

Portanto, na psicanálise lacaniana a noção de sujeito do inconsciente não se constitui sem o “Outro”, mas, também, não sem o “eu”. Sobre esta questão da constituição do sujeito, Lacan a trabalhou e a retomou com insistência ao longo de sua obra. Ele pensou o sujeito num percurso médico, filosófico e psicológico, acabando por situar o sujeito do inconsciente fora de todos estes campos.

A constituição do sujeito foi conduzida por Jacques Lacan desde a época de 1938 e 1949, por ocasião dos textos “*Os complexos Familiares*” e “*Estádio do espelho*”, onde formulou uma teoria originária, renunciando, desde lá, aos domínios da constituição inata e da hereditariedade na formação do sujeito. Ele se afastou de teorias organicistas que reduzem a concepção da personalidade ou do psiquismo com origem em fatores congênitos ou orgânicos.

Também trabalhou em oposição às filosofias que partem do indivíduo isolado. Lacan, nesse tempo, convoca os saberes da sociologia e da antropologia para embasar sua constatação: a maneira complexa de viver em sociedade é uma atitude vital para o ser humano, para sua sobrevivência e, sobretudo, para sua constituição subjetiva. E, por aí, Lacan foi definindo que a constituição psíquica se estrutura numa rede complexa de relações humanas: “... Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado...” (LACAN, 1985, p. 98)

Seu interesse foi se delimitando, a cada passo, e, novamente, deixou de lado a preocupação sociológica para deter sua investigação só no aspecto subjetivo do sujeito, fato observado por Ogilvie, quando compara os títulos dos trabalhos de 1938 e 1949, “*Os complexos familiares na formação do indivíduo*” e “*O estádio do espelho como formador da função do Eu, tal como nos é revelado na experiência psicanalítica*”. Conclui ele: nesse período Lacan passou da “‘formação do indivíduo’ para a ‘função do eu’ ” (OGILVIE, 1988, p. 90).

Vimos Lacan alterar a sua prioridade em relação à constituição do sujeito do inconsciente; da sociedade para a família e da família ao espelho, e, posteriormente, à linguagem. “Antes de ser identificada, ainda mais tarde, a linguagem como o lugar próprio do inconsciente” (OGILVIE, 1988, p. 100). O psicanalista, desde o início de seus escritos, vai marcando a pertinência do nascimento do sujeito do inconsciente a partir das relações humanas, abandonando, concomitantemente, a ideia positivista e somatória da relação do sujeito com o seu meio, com a natureza, com a cultura, com a sociedade e com a influência da educação. Gradativamente, ele vai focando sua teoria num conceito freudiano, o de identificação. Também, começou a inserir a falta, ou melhor, o reconhecimento da falta no sujeito. Safatle comentou que Lacan pontuou que o objeto da psicanálise não é o homem, mas o que lhe falta, alertando que esta falta “não é exatamente um objeto empírico” (SAFATLE, 2006, p. 73) Jacques Lacan estabelece, ainda, na ocasião do texto “*Subversão do sujeito e a dialética do desejo*”, que o traço unário tem por missão (previamente fracassada) encobrir esta falta.

É somente articulando o sujeito com a palavra e com a identificação, tanto quanto com a negatividade da falta, que Lacan conferiu ao psiquismo uma dimensão própria. Desse período em diante, Lacan instala a constituição do sujeito num terreno absolutamente novo – no Outro. Para a psicanálise Lacaniana, a presença o Outro é o cerne da questão da subjetividade, sendo o sujeito efeito do grande Outro. Como também visto no artigo de Rômulo Ferreira da Silva publicado na revista “Opção Lacaniana – revista Internacional de Psicanálise” número 53: “A noção de sujeito que a psicanálise nos coloca não é sem o Outro” (SILVA, 2009, p. 12).

Vê-se, com este desenvolvimento conceitual, o começo da configuração do conceito lacaniano do grande Outro, desde 1938, sendo concebido nos registros simbólico e imaginário, como já tratado no capítulo II. Vê-se Lacan trabalhar não somente com as figuras do “eu” e do “Outro”, mas, também, com suas funções. E mais, vê-se ele desenvolver o conceito de sujeito embasado nas teorias de identificações de Freud: formulou que o sujeito do inconsciente é efeito da conjunção das identificações imaginária e simbólica (nos termos de Freud, identificações primárias e secundárias). Ressaltou que tais identificações, do registro do imaginário e simbólico, se ligam a três, com o real – ressalva esta, de Jacques-Alain Miller, registrada na contracapa do livro “Nomes-do-pai” (LACAN, 2005). Tais registros foram articulados de forma entremeada, todos importantes e fundamentais para a existência do sujeito lacaniano. Contudo, somente posteriormente aos anos 60, Lacan

trabalhará com uma nova enunciação: o “Outro não existe”, o que aponta mais significativamente para o real. Portanto, concluiu-se que o sujeito do inconsciente lacaniano não é da alçada da medicina nem da filosofia, e mais, que tal sujeito não coincide com o objeto de estudos da psicologia – o “eu”³⁹.

O sujeito da teoria psicanalítica não se refere e não se reduz ao “eu” – objeto de interesse da psicologia. Segundo Lacan, o “eu” está estruturado exatamente como um sintoma. No interior do sujeito, o “eu” não é senão um sintoma privilegiado. “É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem.” (LACAN, 1986, p 25) e “... o Eu do sujeito é a imagem” (LACAN, 1998, p. 349), citação esta extraída do seu texto “*Variantes do tratamento padrão*”. Para Lacan o “eu é uma construção imaginária” (LACAN, 1985 p. 306), contudo, não basta ter esse “eu” para sermos homens, disse ele na mesma página. Vladimir Safatle disse que esta gênese do “eu”, em verdade, é uma “confusão narcísica na relação entre sujeito, outro e corpo próprio” (SAFATLE, 2006, p. 77), ao que ele denominou: “*eu-corpo próprio*” (SAFATLE, 2006, p. 77). Portanto, o “eu” do sujeito é imagem e é estabelecido no eixo imaginário, além de ser desconhecimento de si mesmo, função de domínio e mestre das ilusões (LACAN, 1998, p. 823). Contudo, mesmo subvertendo a lógica tradicional do conceito do “eu”, Lacan afirmou, categoricamente, que o sujeito do inconsciente não o é sem o “eu.

Essa gênese específica do humano se estabelece por meio do estádio do espelho, já aqui estudado no capítulo II, e assim resumido por Safatle:

Sabemos que as primeiras imagens do corpo próprio são introjeções de imagens do corpo do outro ou da imagem especular vinda do exterior. Ao reconhecer sua imagem no espelho, a criança tem, pela primeira vez, uma apreensão global do seu corpo que antecipa sua capacidade de coordenação. *O eu-corpo próprio* é assim uma imagem vinda do exterior. A auto-referência é referência à imagem de um outro na posição de eu ideal. Tal imagem será por sua vez submetida à estrutura simbólica presente no estádio do espelho mediante o retorno da criança que procura no olhar do Outro Simbólico o assentimento do reconhecimento imaginário. (SAFATLE, 2006, p. 77).

Esta cena do estádio do espelho com o pequeno outro é o ponto de partida e de apoio do grande Outro. Primeiramente a existência do grande Outro aparece ancorada no pequeno

³⁹ Temas já abordados no transcorrer desta dissertação.

outro, num personagem que comumente é a mãe e, aí mesmo, e com esse mesmo personagem, já se estabelece as identificações imaginárias e simbólicas. A identificação tratada, essencialmente, naquela experiência do estágio do espelho, é a identificação do campo da imagem, da consciência e do ideal, que é originária do “eu”. Esse “eu” corresponde ao ego - na primeira tópica Freudiana. O “eu” é o primeiro efeito da identificação com a imagem de um semelhante. Assim, essa imagem completa de si próprio vem do exterior, do outro (da mãe). E, ao reconhecer a sua imagem integrada, a criança experimenta um estado de júbilo, mas a experiência não termina aí, ela ainda faz mais um movimento de virada de cabeça para o outro, como querendo a sua ratificação, e a mãe ratifica com a palavra.

Assim, a mãe incide no bebê, não somente através da imagem, mas também através da palavra, fazendo um outro espelho: o espelho simbólico. Agora, o grande Outro da linguagem faz uma incidência de significantes no bebê e este, ao identificar-se com tais significantes, dispõe-se a todo desdobramento simbólico que forma a cadeia significante e a sua constituição subjetiva. Essa é a identificação simbólica. Então, junto com Freud, Lacan concluiu que o sujeito se produz como efeito de identificações primárias (identificações imaginárias com o pequeno outro) e de identificações secundárias (identificações simbólicas com o grande Outro)⁴⁰. Ressaltando novamente, que o psicanalista francês asseverou que mesmo antes da construção imaginária que o sujeito faz sobre seu “eu”, ele (o homem) já havia sido introduzido num discurso simbólico: “mesmo antes da construção imaginária que o sujeito faz do seu “eu”, já havia iniciado sobre ele uma linguagem, um jogo de signos, um outro discurso” (LACAN, 1985 p. 304), o discurso do Outro.

O discurso do Outro é o material constituinte do sujeito do inconsciente, o qual impõe o significante, que determinará a subjetividade para além da consciência. O sujeito do inconsciente é produzido por uma linguagem que o antecede e o prescreve. O grande Outro está presente desde sempre, ele está *a priori*, mesmo antes da existência dos sujeitos, está posto na linguagem, na cultura, nas leis e normas da humanidade.

⁴⁰ A identificação imaginária ocorre com o pequeno outro – com o semelhante – no estágio do espelho. Seu efeito é o que Freud denominou de “eu ideal”. Corresponde à consciência, ao “eu”, ao “*moi*”, à função imaginária do “eu”. E, a identificação secundária vem na sequência e se estabelece com o significante mestre (S1) do grande Outro. Tendo como efeito o “ideal de eu”, conforme denominou Freud, e, sujeito do inconsciente, “*Jé*”, nomeado por Lacan.

O significante do grande Outro faz uma captura do ser humano; tanto do seu corpo biológico quanto do seu “eu”. Mais especificamente, o sujeito do inconsciente aparece a partir de sua identificação com a palavra do Outro. É do Outro que o sujeito recebe a marca que o resgata do puro orgânico e o insere no registro simbólico da humanidade, com uma estrutura única, subjetiva e de ficção imaginária. É daqui que o sujeito vai receber a própria mensagem que, futuramente, irá emitir. Então, o sujeito do inconsciente passa a existir ao incorporar um significante “mestre” determinado pelo Outro.

Isso foi representado por Lacan em dois momentos diferentes. Tanto no “esquema Z”, como também, no primeiro tempo do grafo do desejo, sendo que nesse último acrescentou a pergunta “*Che vuoi?*” no campo do Outro – ambos já analisados no capítulo II. Os Grafos se referem ao atravessamento do simbólico no homem, ou, nas palavras lacanianas, “a experiência imaginária se inscreve num registro da ordem simbólica” (LACAN, 1985, p. 324). Segundo o psicanalista, tal inscrição cria uma outra realidade, uma realidade fantasmática, que é a realidade do inconsciente. Como visto no Seminário II, onde Lacan enunciou que a realidade do inconsciente é uma realidade fantasmática. (LACAN, 1985, p. 118).

Ambos os grafos mostram a linha imaginária da relação “a – a’”, ou, do “eu – outro”, sendo cruzada pela linguagem, pela linha do “Outro – S” (significante dado pelo Outro). Neste caso, o “S” é também denominado de significante primordial ou significante mestre – (S1)⁴¹. Tais grafos demonstram a palavra do Outro marcando a existência biológica do indivíduo, decalcando um significante no corpo biológico do bebê. Há, a partir daí, uma identificação do bebê ao seu significante mestre. É um significante que ao marcar o corpo do bebê, irá representá-lo para outros significantes. A partir daí o bebê passa a ser muito mais do que um corpo, passa a ser inscrito no campo simbólico e passa a ser representado⁴². Isso é o que distingue o eu (campo da imagem) do sujeito (campo simbólico).

A identificação secundária é, portanto, a constituição do sujeito no campo do Outro. Porém, com essa identificação o sujeito carrega um significante mestre e radical, que o aliena

⁴¹ S1 é o significante primeiro, “o primeiro dito que sentencia e legifera” conforme Lacan (1998 p. 822). É o significante mestre. É o significante que representa o sujeito para os outros significantes na cadeia de significantes, na cadeia metonímica onde desliza até encontrar o ponto de basta.

⁴² É aqui que o traço unário faz sua função. A função do traço unário é exercer uma tentativa de obturar essa marca inscrita através de uma identificação. Isto é, o “eu” se identifica a um traço do outro para unir novamente, e fazer um. O “eu” ensaia colar-se imaginariamente ao outro na tentativa de reverter o que a palavra separou. Voltar a ser o outro, e, diante da impossibilidade de unificar, ao menos, identificar-se ao outro. “... o traço unário, que, por preencher, a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu.” (LACAN, 1998, p. 822).

e o faz subordinado, agora, também a uma palavra. É o significante mestre que, daí por diante, vai nomear e guiar o sujeito em todas as suas construções imaginárias e simbólicas. “O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade [...] apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência...” (LACAN, 1998, p, 822). Este primeiro significante (S1) que decreta a existência do sujeito, mas, também o aprisiona, o faz refém da “onipotência” do Outro sem barra (A).

Assim, as duas identificações originárias do sujeito tem caráter alienante: a identificação imaginária aliena o “eu” e a identificação simbólica aliena o sujeito do inconsciente. Eis o sujeito lacaniano, que na sua constituição, é objeto do Outro.

Se, se o sujeito lacaniano surge como efeito do significante do Outro, ele surge alienado e assujeitado, já que o Outro o antecede e o governa com palavras. Provoca, inevitavelmente, o assujeitamento, que é uma verdadeira alienação objetual do sujeito. Cabe considerar Diana Rabinovich, no que ela interpreta como essencial sobre o grande Outro de Lacan: o grande Outro determina, e mais, determina o sujeito como um objeto. Diz ela: “A questão em jogo não é que o Outro me reconheça, mas que o Outro me determina e que me determina como objeto” (Rabinovich, 2005, p. 33). O próprio Lacan reconhece isso, tendo apontado, no “*Seminário X*”, para essa relação como uma relação que aliena o sujeito ao Outro. Apontou, ainda, que essa relação de dependência do sujeito ao Outro é necessária e imprescindível, pois, só assim, exsurge o sujeito do inconsciente. O sujeito nasce como objeto do Outro.

Esse é o momento e o ponto em que as teses de Lacan e de Hegel se assemelham – segundo a compreensão obtida a partir do recorte teórico que se fez dos dois autores em questão. Aquela posição de objeto do sujeito, bem como, a onipotência do Outro é encontrada tanto na psicanálise lacaniana quanto na dialética hegeliana. A teoria de sujeito de Lacan é construída sobre a relação intersubjetiva do eu-Outro, semelhantemente à de Hegel. Em ambas, é na relação com o Outro determinante que o sujeito se constitui, a princípio, como objeto – dependente de seu reconhecimento.

Especificamente, na dialética do senhor e do escravo, tanto um (o escravo) quanto o outro (o senhor) estão na posição objetual. O escravo assume ser objeto para o senhor, e o senhor, indiretamente, necessita do escravo para ser reconhecido como senhor. Ficando, assim, à mercê de seu reconhecimento. Por conseguinte, fica, também, como objeto do escravo. Assim posto, um fica objeto do outro, numa condição determinada pelo outro. Aí, o

“eu” dá poderes ao outro, já que necessita da autenticação do outro para ser reconhecido. O outro se torna avalista da sua condição social. Ao delegar esse reconhecimento ao outro, o “eu”, seja o escravo ou o senhor, coloca-se como objeto do outro. O “eu”, na posição do escravo, deseja ser desejado e, na posição de senhor, deseja ser reconhecido. Cabe reiterar a declaração de Manfredo Araújo de Oliveira sobre a dialética de Hegel, posta no capítulo anterior, onde afirmou que na filosofia hegeliana houve uma “coisificação” dos sujeitos, visto que o escravo é levado a renunciar à posição de sujeito. Para ele, Hegel dividiu os humanos nas categorias “sujeito-sujeito” e “sujeito-objeto”, respectivamente, senhor e escravo.

Mesmo nas diferentes etapas da dialética hegeliana, descritas por Kojève, o sujeito é posto como objeto, veja-se: de início, a dialética é descrita como aquela clássica relação entre o senhor e o escravo, onde um domina e o outro se assujeita. No passo seguinte, com a religião cristã, ambos, senhor e escravo, ficaram escravos (objetos) de um único Senhor – Deus. Noutro momento, no império romano, ambos viraram proprietários, ambos ficaram assujeitados pela “mais valia” do trabalho, portanto, escravos do capital. E, por último, após as revoluções napoleônicas, houve a junção da ação de Napoleão com a sabedoria de Hegel, nesse fim, o homem se curvou ao sábio, ao ideal, ao modelo de saber absoluto, por conseguinte, também objetalizou-se pela sua própria idealização.

Kojève acentua que em Hegel, ao fim, a consciência-de-si perfeita equivale à onisciência. Nas suas palavras: “o saber do sábio é total, o sábio revela a totalidade do Ser pelo conjunto das ideias”. (KOJÈVE, 2002, p. 262). E mais, esclarece que o homem, com esta consciência-de-si perfeita, está plenamente satisfeito e serve de modelo moral a si próprio e a todos os outros. Isto porque, para este autor, a perfeita consciência-de-si reúne a satisfação subjetiva e a perfeição objetiva. Contudo, alerta Kojève, que aquele que realiza o ideal hegeliano de sabedoria, não é um mero homem, é o filósofo. Se o ideal da teologia está em Deus, o ideal da filosofia de Hegel está no homem filósofo. Cabe colocar que Kojève demonstrou que, ao longo da sua obra, Hegel não estava nem no erro e nem na verdade, estava no ideal. Assim exposto, corrobora-se a hipótese acima colocada, que na última etapa da dialética hegeliana, um se torna modelo idealmente perfeito a ser reconhecido e reproduzido pelo o outro assujeitado – nesse momento, tanto o senhor como o escravo são objetos do ideal (absoluto e perfeito).

Vê-se que o senhor absoluto da dialética hegeliana comporta materialidade e existência. Apresenta onipotência e onisciência. Corresponde a um semelhante, representando

o pequeno outro lacaniano – ao responder a demanda do escravo e ao desejar sobre ele. A constituição do “eu”, formada unicamente nesse eixo imaginário, não é feita sem tirania e nem sem agressividade, típicas da relação entre iguais⁴³. Por isso mesmo Hegel postulou que se estabelece entre as consciências-de-si uma luta de puro prestígio. Este nome, por si só, já revela que se trata de prestígio, de valor simbólico, e que é somente numa disputa, numa luta de vida ou morte, que um alcança o poder absoluto em detrimento do outro. Somente se alcança o prestígio de senhor absoluto através da morte simbólica do escravo. Mas, repita-se, a morte é simbólica, pois se real fosse o jogo acabaria por falta de combatentes. Esta relação não deixa de ter aspectos simbólicos, pois uma consciência-de-si ao suprasumir a outra, na verdade, suprasume o valor simbólico da outra, isto é, o senhor desvaloriza o escravo e se impõe à ele simbolicamente.

No entanto, segundo Lacan, esses aspectos dos registros simbólico e real foram preteridos por Hegel, em promoção ao imaginário, para ele, este filósofo se centrou no eixo imaginário. Desta maneira, a relação “eu-outro” fica direcionada unicamente pela estreiteza do imaginário. Segundo sua análise, na filosofia hegeliana o simbólico é apenas o campo de batalha onde se desenrolam os importantes e valorizados entraves imaginários entre as consciências. Importa lembrar que isso foi considerado, por Lacan, como o erro de Hegel⁴⁴. Vladimir Safatle proferiu que uma das estratégias daquela crítica lacaniana, era para afirmar que “Hegel desconhece a diferença entre o imaginário e o simbólico” (SAFATLE, 2006, p. 94). Isto é, Hegel desconhece a diferença entre a dimensão imediata das relações entre os semelhantes e a dimensão da relação com a Lei (o grande Outro) – estrutura que regula as relações dos semelhantes. Como se, em Hegel, o imaginário dominasse o simbólico e o real.

Bem, se em Hegel o poder está no senhor (no pequeno outro), na psicanálise lacaniana o poder está no Outro simbólico (A): este conduz os sujeitos com significantes que são, em última instância, determinações imperativas e autoritárias (porém, não definitivas) – tal qual a figura hegeliana do senhor absoluto, como já descrito acima. Portanto, a determinação do Outro é comum em ambas as teorias. Tanto o outro hegeliano quanto o grande Outro lacaniano determinam e alienam o sujeito. Com isso também, em ambas as doutrinas, o sujeito ocupa uma posição de objeto – numa, alienado ao significante do Outro, noutra, alienado somente ao outro semelhante. Sublinha-se novamente que, segundo a interpretação

⁴³ Isso foi postulado tanto por Lacan quanto por Freud com o mito da horda primitiva, trabalho no texto “*totem e tabu*” e retomado no texto “*Psicologia de grupo*”.

⁴⁴ Ver esta crítica detalhadamente no capítulo anterior.

deste estudo, estes são os elementos comuns às duas doutrinas: O Outro não barrado (A) é imperativamente determinante e o sujeito se submete como objeto.

No entanto, Vladimir Safatle afirma que o “O Outro hegeliano não é totalmente simétrico ao Outro lacaniano” (SAFATLE, 2006, p. 93). De fato, o Outro lacaniano é contornado não só pelo imaginário, mas também pelo simbólico e pelo real. A psicanálise conta com o outro imaginário, com o semelhante, que faz espelho para a constituição do eu, tratado no texto do “Estadio do espelho” e já referido. Todavia, o toma somente como uma parte, ainda que fundamental e necessária à constituição do sujeito. A teoria não se detém somente aí, pelo contrário, ela reconhece o valor imprescindível do imaginário, mas avança em direção ao grande Outro (A), depois ao grande Outro barrado (\bar{A}), até ao postulado que o Outro que não existe.

O conceito do Outro simbólico supostamente deseja e responde às demandas do sujeito, tão somente, porque isso foi lhe imputado, por conta da fantasia construída pelo próprio sujeito (de estrutura neurótica). Compreende-se, com isso, que o aprisionamento do sujeito ao Outro (A) é da ordem da fantasia e ocorre idealmente pela fantasia que o próprio sujeito construiu. Assim sendo, a alienação do sujeito é produto de sua própria fantasia. O sujeito é encarcerado numa prisão em que ele mesmo é o cárcere. Isso reforça que a relação do sujeito com o grande Outro (A) é de ordem imaginária, fantasmática e ilusória. O grande Outro (A) é, em verdade, uma construção meramente idealizada dos sujeitos, a partir da questão “*Che vuoi?*”⁴⁵. Junto com o primeiro significante do Outro (A), o sujeito lhe atribuiu seu poder. Sua autoridade e sua condição de guiar o sujeito, como objeto, em verdade, lhe foram conferidas pelo próprio sujeito. O próprio “eu” confere poder e saber ao Outro – seja a Deus, ao médico, ao professor, ao analista – alguma figura de autoridade, de segurança e de amor (que, comumente, representa o pai)⁴⁶. E, em seguida, se coloca obediente, tornando-se seu objeto. Viu-se, assim, que o grande Outro e suas determinações são imprescindíveis à constituição do sujeito e que este só pode surgir por efeito das identificações, mas, viu-se, sobretudo, que o aprisionamento do sujeito ao significante primeiro do Outro foi criado pelo próprio sujeito numa estrutura fantasmática.

Ao mesmo tempo, outro efeito da identificação ao Outro (A) é a interdição ao próprio desejo. Como em sua origem o sujeito do inconsciente é objeto do Outro, por estar

⁴⁵ Sobre esta indagação, “*Che vuoi?*”, ver maiores esclarecimentos no capítulo II.

⁴⁶ Figura abordada na roupagem psicanalítica como conceito de “sujeito suposto saber”.

identificado, na fantasia o seu desejo também é identificado ao do Outro. Exatamente por isso, Lacan afirmou: “como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma” (LACAN, 1998, p. 828). Assim sendo, o preço que o sujeito (neurótico) há de pagar por manter essa relação com o Outro (A), completo e onipotente, é o recalque⁴⁷ do seu desejo, isto é, o desconhecimento sobre si mesmo. O sujeito ignora sobre seu próprio desejo.

Viu-se, no capítulo III, que em Freud a identificação secundária origina o superego – herdeiro da entrada do pai simbólico, da Lei. Esse é o aspecto normativo e de interdição do grande Outro, é signo de Lei. No entanto, a ligação entre o sujeito e a Lei não ocorre senão pela via imaginária do fantasma. O fantasma, como colocado acima, é a resposta à suposta demanda do Outro, é a resposta construída a partir da questão *Che vuoi?* Esta é uma importante ressalva que levantou Vladimir Safatle: “Não há identificação à Lei que não seja suportada por um fantasma fundamental” (SAFATLE, 2006, p. 171). Para ele, o fantasma é o único meio possível para o sujeito dar forma ao seu desejo, objetificá-lo, e, também, é o que permite operar a ligação entre o desejo do sujeito e a Lei do Outro. Para Lacan, a função da Lei, instituída pelo Nome-do-pai⁴⁸, é de ligar e não de opor o desejo do sujeito à lei. Diante da aproximação do desejo à lei (da interdição que ela decreta e da castração que ela revela) o sujeito se posiciona subjetivamente. E essa posição, que é antes de tudo uma identificação, desvela o modo de sexuação e de gozo que cada um. Cabe ressaltar, que uma das funções dessa Lei é restringir o gozo fantasmático e imaginário do sujeito ao tentar ser o objeto do outro (do desejo da mãe). Como dito por Safatle e colocado no capítulo III: o Nome-do-pai é uma barragem contra o Desejo-da-mãe.

Importa reiterar ainda, que a atenção deve ser dada à determinação do grande Outro, por ela ocorrer numa via significante, que é uma via do subentendido. Por isso mesmo, é uma via aberta aos diferentes significados. Propicia a construção das diferentes posições subjetivas e imaginárias. Permite a cada sujeito a sua singular construção subjetiva. Dessa maneira, se comportam todas as diferenças humanas.

Especificamente em relação à estrutura da neurose, é com o levantamento do recalque que se dá a travessia do fantasma do sujeito (e da sua angústia), sendo, somente assim, que se opera a mudança subjetiva do sujeito diante do Outro. Somente ao descobrir que o Outro não existe, que suas dívidas imaginárias para com ele não procedem, que ninguém é responsável

⁴⁷ Recalque “*verdrängung*” é o mecanismo de defesa específico da estrutura da neurose.

⁴⁸ Também explanado no capítulo III desta dissertação.

pelos seus infortúnios e que ninguém mais é suposto saber, que pode se operar uma mudança subjetiva. Isto é, sustentar que ninguém sabe mais sobre sua subjetividade do que si próprio. Segundo Lacan: “não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu]” (LACAN, 1998, p. 834). Na medida em que as demandas do sujeito neurótico não são atendidas, e sim frustradas, vai se descobrindo a sua falta e abrindo possibilidade para a retificação desta fantasia construída. Essa descoberta é o caminho para a separação (tanto quanto possível) do Outro sem barra (A), e para o exercício do seu singular desejo. Lacan também inscreveu isso, o complexo de castração, no grafo do desejo, como visto no capítulo III.

Todavia, alertou que o sujeito neurótico não tem dificuldade em reconhecer a sua castração, mas recua diante da castração do Outro. Além disso, o sujeito força uma passagem da castração do Outro para a castração em si próprio. Tenta encobrir ou apagar a falta no Outro, para garantir imaginariamente que há um Outro onipotente, que tudo pode e tudo sabe. Aposta num Outro que ama e salva a todos. Formula idealmente: eu não posso, mas há quem possa. Os sujeitos de estrutura neurótica se esforçam para positivar o Outro; inserem demanda no Outro e depois precisam atendê-la. Em verdade, a fantasia elaborada a partir dessa suposta demanda é, simplesmente, um pano de fundo que tem a singela função de afastar o sujeito de seu próprio desejo. Tem função de manejar a frustração e de esconder a angústia diante do seu próprio desejo, e do desejo do Outro. De tal modo, Lacan concluiu que “O grafo inscreve que o desejo é regulado a partir da fantasia...” (LACAN, 1998, p. 831). Ao acreditar que o Outro realmente existe, a responsabilidade de todos os seus infortúnios de existência não terão que ser assumidos pelo próprio sujeito, havendo, assim, chance de imputar a culpa ao Outro.

Entretanto, se, porventura, o Outro existisse, como construído em fantasia, ele irremediavelmente iria corresponder ao pequeno outro da relação especular, ou, ao senhor da dialética hegeliana, com todas as suas consequências passionais de amor, ódio e ignorância, e, as eternas alienações – um trágico engano.

Desta forma, chega-se num esclarecimento que se obteve a partir esta dissertação: na década de 50, onde reinava o registro do simbólico, Lacan teorizou que o Outro não existe na medida em que cada sujeito desmonta a elaboração fantasiosa que se fez originalmente dele. Isto é, destitui-se o Outro fálico (potente e completo), construído imaginariamente a partir da pergunta “*Che vuoi?*” para se dirigir ao Outro barrado e faltante (A). Tal destituição é indispensável para que o sujeito se torne desejante e não mais objeto do Outro.

Ressalta-se, pela sua importância, a retificação subjetiva que, em última análise, no período em que se limitou esta pesquisa, consistiu em desconstruir o Outro onipotente, promover a queda dos ideais e das identificações imaginárias, deixar de responder como objeto escravizado do Outro e, sobretudo, conhecer o seu desejo para poder exercitá-lo separadamente do Outro fálico – emergindo assim uma nova posição subjetiva. A retificação subjetiva reside na possibilidade do sujeito poder voltar, justamente, ao ponto de onde foi determinado como objeto (alienação). Somente então, tem a possibilidade de sair desta condenação e restaurar sua existência, passar de objeto para sujeito. Isso significa a separação da condição imaginária de ser objeto do Outro (A). Como colocou Maria Angélica Carreras: “O que nos faz adoecer é a onipotência do Outro, o que nos salva é descobrir que o Outro é castrado” (Perez *apud* Carreras, 2009, p. 125). A onipotência e tirania do Outro completo (A) é o que coloca o sujeito como objeto e o faz adoecer. O que o separa disso, é descobrir que o Outro é faltante (Å).

Visto que a realidade do inconsciente é fantasmática e que cada sujeito se relaciona, na verdade, com a sua própria ilusão, destaca-se que é precioso que sujeito mude sua posição diante do Outro – nada obstante ele ter sido fundamental, determinante e anterior à sua própria sua existência, e se relacione com o Outro sem mais encobrir a sua falta e sem mais tentar manter suas garantias imaginárias.

Porém, quando o sujeito ainda não tem reflexão sobre si mesmo, não exercendo o conhecimento de seu próprio desejo, fica orientado por uma verdade ou por um desejo que supostamente lhe foi atribuído. Desejo que, em última instância, não lhe é próprio. É apenas uma herança simbólica da sua família ou da sua cultura, que o sujeito acredita precisar preservar, manter e transmitir o mandamento simbólico do Outro. Dessa maneira, enquanto o sujeito estiver “assujeitado” ao Outro, não terá acesso ao seu próprio desejo, já que, nessa posição, o desejo é o desejo do Outro. Na fantasia, o desejo do sujeito é idêntico ao do Outro, em decorrência de estar identificado com ele e de ter concluído uma identidade.

A reconstrução do grande Outro significa não mais tomá-lo como completo e absoluto, não mais sustentar a onipotência de sua Lei. O Outro a ser destituído é o Outro determinante (A), constituinte do sujeito, aquele construído imaginariamente a partir da pergunta “*Che vuoi?*”. É a isso que vai se referir a futura afirmação lacaniana: “O Outro não existe”. O grande Outro não existe, na medida em que cada um desconstrói a construção imaginária que

fez dele. A destituição do Outro Absoluto é indispensável para que o sujeito passe de sujeito “assujeitado” e se torne sujeito desejante.

Contudo, o sujeito, após ter desconstruído sua realidade fantasmática original sobre o Outro, não vai matá-lo. O sujeito vai se identificar com seus próprios sintomas e vai continuar a se dirigir ao Outro, todavia, agora, ao Outro barrado (\bar{A}). Destituir o Outro onipotente e onisciente, promover a queda dos ideais e das identificações imaginárias, deixar de responder como objeto escravizado do Outro e, sobretudo, conhecer o seu desejo para poder exercitá-lo, emergindo, assim uma nova posição subjetiva do sujeito, não significa o assassinato do Outro. O sujeito não isola seus sintomas e sai indiferente à Lei do Outro, não se livra do Outro, apenas vai poder ter outro tipo de relação com o Outro, uma nova posição diante do Outro. Agora fará um laço com o Outro barrado (\bar{A}), reconhecidamente faltante, e dialogará com ele.

Com a queda do grande Outro absoluto, há “desidentificação” para, em seguida, haver novas identificações. Nesta nova relação identificatória ocorre um reordenamento imaginário, simbólico e real, tanto quanto, um novo investimento pulsional. O sujeito se aliena novamente e produz novas ilusões e fantasias. Assim o faz porque não é possível ao ser humano tomar o real pelo real. Somente se apreende o real pelo simbólico e pelo imaginário construído, ou reconstruído. É impossível ao humano viver sem fantasia.

Contudo, e como conclusão, entende-se que enquanto o sujeito não alcançar esta nova relação com o Outro barrado (\bar{A}), enquanto se mantiver alienado ao significante originário do grande Outro, enquanto o sujeito estiver restrito ao eixo imaginário, na espera que o Outro lhe restitua a sua falta e que o torne completo, o sujeito vai ocupar um dos dois lugares clássicos da dialética hegeliana – de senhor ou de escravo. Nesse sentido, tanto faz qual dos dois lugares ocupe, pois os dois são lugares de objeto e ambos estão submetidos ao reconhecimento do Outro para existir.

Enquanto a relação for com o Outro sem barra (A), sem reconhecimento da sua castração, se travará uma “luta de vida ou morte”, ao que Hegel, também, denominou de “luta de puro prestígio”. A subjetividade de um precisa morrer para a outra imperar. A relação do eixo do imaginário traz conseqüências que não outras senão as paixões: o amor, o ódio e a ignorância. Jacques Lacan afirmou claramente que a condição do “eu”, enquanto formação imaginária e função sintética, o insere diretamente na dialética alienante do mestre/senhor e do escravo. Do mesmo modo, a relação do sujeito com o Outro, na condição de alienado ao

S1, está tal qual como ilustrado pela dialética hegeliana. Tal entendimento é corroborado por estas palavras do próprio Lacan: “O Outro, como sítio prévio do puro sujeito do significante, ocupa a posição mestra, de dominação, antes mesmo de ter acesso à existência, para dizê-lo com Hegel e contra ele, como absoluto Senhor Mestre” (LACAN, 1998, p. 821).

É, pois, no seio das experiências de impotência e intimidação dos primeiros anos de vida que o indivíduo é introduzido nessa miragem de domínio de suas funções, onde sua subjetividade permanece cindida, e cuja formação imaginária, ingenuamente objetivada pelos psicólogos como função sintética do eu, mostra, antes, a condição que o insere na dialética alienante do Mestre/Senhor e do Escravo. (LACAN, 1998, p. 347).

Entende-se ainda, com este estudo, que o rompimento da relação de alienação entre o “eu” e o Outro apresenta uma diferença capital entre as duas correntes. Em Hegel é a morte que faz a função de corte da relação estabelecida entre o “eu” e o “outro”. É somente com a morte que se rompe a relação do senhor e do escravo. Já em Lacan é a castração que tem essa função, como examinado no capítulo anterior. Na psicanálise lacaniana, somente ao passo em que o sujeito reconhece a castração no Outro é que é possível romper com ele e destituí-lo deste lugar de determinação.

Pelo descrito, depreende-se que a linha de orientação deste capítulo é que, segundo Lacan, Hegel restringiu-se ao registro do imaginário, deu excessivo valor ao “eu” e estabeleceu que a relação do sujeito é com o outro materializado, idealizado e completo. Lacan avançou deste ponto, da relação imaginária do “eu” com o pequeno outro (eu-outro) para as relações simbólicas do “eu” com o grande Outro (eu-A) e do “eu” com o Outro castrado (eu- \bar{A}). Mas, não encerrou aí. Avançou até o ponto da desconstrução do Outro, donde se pode sustentar a tese de que é disso que se emanou o seu *dictum* “O Outro não existe”. No período ao qual se limitou essa pesquisa, é possível entender que o Outro não existe, na medida em que cada sujeito desmonta a elaboração fantasiosa que fez dele. Ao destituir o Outro fálico resta se dirigir ao Outro barrado (\bar{A}).

Por fim, reitere-se: enquanto o sujeito estiver na condição de alienação ao significante originário do grande Outro, ele ocupa um dos dois lugares clássicos da dialética hegeliana: escravo ou senhor. Nesse sentido, tanto faz qual dos dois lugares ocupe, pois os dois são lugares de objeto e ambos estão submetidos ao reconhecimento do Outro para existir.

Portanto, chegando ao término deste trabalho sem conclusão definitiva, passa-se, em seguida, para as considerações finais, onde se colocará questões que não foram mais ameadadas por opção metodológica. Questões estas que permanecem ainda em aberto, e que se configuram em temas dignos de novas pesquisas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Não posso aceitar a ideia de ser liberado por outro que não eu mesmo”
Freud

Jacques Lacan, notadamente até o início da década de 60, constituiu o sujeito do inconsciente como instância simbólica, fundado no seio do grande Outro, localizando este no campo linguístico, apoiado no pequeno outro, no semelhante. Priorizou o significante (S1), bem como, seu poder constitutivo. Também, desde o início de seus escritos, Lacan distanciou o “eu” do sujeito do inconsciente. Considerou o “eu” como instância de desconhecimento, de ilusão e alienação (efeito do estágio do espelho). Assegurou que o “eu” é fruto das identificações imaginárias provenientes das relações duais. Ressaltou que o “eu” localiza-se no registro imaginário e gera fenômenos da paixão: amor, ódio e ignorância – próprios deste registro.

Desse modo, esta pesquisa permitiu apreender que o sujeito do inconsciente lacaniano não se constitui sem o “eu”, sem o corpo próprio, sem o pequeno outro, e, sobretudo, não se constitui sem o grande Outro. O sujeito do inconsciente não é sem o Outro – seja na sua constituição, seja no seu processo de destituição do Outro. O Outro é imprescindível para constituição do sujeito do inconsciente, enquanto promotor da alienação do sujeito ao significante primeiro (S1), bem como, para a própria separação do Outro sem barra (A).

Para alcançar tal teorização, Lacan recorreu a variadas correntes de pensamento, dentre elas, notadamente, à filosofia de Hegel. Contudo, mesmo com as inúmeras críticas dirigidas à filosofia hegeliana, o conceito lacaniano sobre a relação eu-Outro, feita até o início dos anos 60, é semelhante à dialética do senhor e do escravo. Semelhante, porém não simétrica ao do outro de Hegel. Há semelhanças, mas há diferenças. Observou-se, que em Hegel a relação eu-outro é hostil (determinada pela luta de puro prestígio) e balizada somente pelo desejo de reconhecimento (*Anerkennung*). Assim, não há saída: o outro se mostra determinante e o “eu” seu objeto. Isso se repete em todas as diferentes etapas da dialética hegeliana, descritas por Kojève. E, segundo Vladimir Safatle, é o imperativo do reconhecimento que deixa os sujeitos assujeitados e dependentes uns dos outros. Nessa

dialética, todos devem ser reconhecidos pelo outro para terem sua existência legitimada. Desse modo, o desejo se reduz ao desejo de reconhecimento, visando, tão somente, o reconhecimento. Já na psicanálise lacaniana o reconhecimento deve ser atingido pelo próprio sujeito. A diferença é que o Outro de Lacan está centrado basicamente no registro simbólico, que é determinante – como o outro de Hegel – mas, somente na origem do sujeito, na sua constituição. Todavia, futuramente, ele pode ser desconstruído e reconstituído (também ilusoriamente), agora de forma não mais completa e não mais determinante, isto é, barrado (\bar{A}).

Com esta comparação entre Hegel e Lacan, se reconhece que este psicanalista promoveu uma passagem da relação imaginária para a relação simbólica na formalização da constituição do sujeito. Passagem da relação imaginária (eu-a) para as relações simbólicas (eu-A) e (eu- \bar{A}). Todavia, avançou mais. Avançou até a relação com Outro do registro do real ($-\phi$) – donde abre solo fértil para singularidade e para a retificação subjetiva.

Para tal constatação, o presente trabalho primeiramente considerou a primazia do significante e seu poder constitutivo, visto em alguns dos enunciados lacanianos, dentre eles: “O dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade.” (LACAN, 1998, p. 822). Em seguida, este trabalho correlacionou a relação simbólica lacaniana “eu-Outro” com a dialética do senhor e do escravo hegeliana, contemplando alguns comentadores como Kojève e Olgivie. Este último mostrou o caráter ambíguo do grande Outro, apontando que ele apresenta aspectos tanto de servidão como de autonomia (aqui tratado como alienação X separação). Essa ambigüidade refere-se aos conceitos tanto do Outro completo (A), imperativo e alienante, como também, ao Outro barrado (\bar{A}), castrado e faltante. Considerou-se, também, Diana Rabinovich que avaliou o Outro como determinante, ressaltando que a questão não é que o grande Outro reconhece o sujeito, mas que ele o determina, e mais, que o determina como objeto. E, principalmente, relevou-se os apontamentos do próprio Lacan: a constituição do sujeito é efeito das identificações imaginárias e simbólicas – identificações de caráter eminentemente alienante.

Sabe-se que o efeito produzido por qualquer destas identificações é a alienação. Assim, tanto o “eu”, como o sujeito do inconsciente, são, originariamente, constituídos a partir de uma alienação e numa posição de objeto. A identificação imaginária aliena o “eu” à imagem e semelhança do pequeno outro, e, a identificação simbólica aliena (assujeita) o sujeito do inconsciente ao significante mestre (S1) do grande Outro. Mas, justamente pelo

Outro não existir concretamente, apenas ilusoriamente e na via do significante, é que ele é eficaz: tanto na construção do sujeito subjetivo (pois ele determina com significantes o que dá margem para as diferenças) quanto na sua desconstrução simbólica (ao perceber que tais determinações são idealizações não definitivas, não são expressões absolutas da verdade e que não precisam ser fielmente obedecidas até o fim dos dias).

Embora Lacan tenha chegado à relação do “eu” com apenas uma suposição e sem garantias da onipotência e do desejo do Outro, a partir da pergunta “*Che vuoi?*”, esta conceitualização, formulada até o início dos anos 60, mostrou-se como uma saída precária. Mesmo não deixando de considerar o aspecto da falta do grande Outro (\mathcal{A}), o que aponta para o registro do real do Outro e para a única possibilidade de retificação subjetiva, ele não o incluiu mais incisivamente na construção e retificação subjetiva, naquele tempo, apesar de já tê-lo sob mira teórica ao fazer varias alusões a ele. Isso fez com que seu início teórico, eminentemente simbólico, se assemelhasse à filosofia de Hegel, já que o aspecto simbólico é determinante e aliena a subjetividade, tanto quanto, o imaginário. O sujeito do inconsciente é barrado e faltante, mas assujeitado. Assim, o sujeito ocupa um dos lugares da dialética hegeliana – senhor ou escravo.

Assim sendo, foi imprescindível para Lacan levar o desenvolvimento da sua teoria e clínica até ao registro real: proporcionar uma relação do sujeito com o aspecto real do Outro e dos objetos, ou seja, tomá-los como são, sem mais deformá-los ao *bel prazer* do imaginário e do simbólico. Porém, assim o fez depois da década de 60. Somente desse período em diante é que Lacan incluiu mais incisivamente o registro do real.

Reitera-se que, com esta pesquisa, conclui-se que o início do percurso teórico de Lacan é mesmo semelhante à filosofia de Hegel, apesar das suas contundentes críticas à filosofia daquele. Cita-se algumas: para Lacan, Hegel deixou de fora o real, que é, em última instância, a impossibilidade humana de a tudo dominar, de ser absoluto, completo ou onisciente, como o modelo da figura do espírito absoluto. Percebe-se que Lacan considerou a dialética do senhor e do escravo limitada a um cenário imaginário-simbólico. O psicanalista constatou que Hegel tomou o real como realidade. Hegel foi fortemente censurado porque priorizou a consciência e deu excessivo valor ao “eu” e à razão. Ainda, porque o filósofo colocou a certeza do “eu” como atingível, sem deixar restos ou dúvidas. Também, que promoveu a consciência como soberana. Esse rigor Hegeliano foi, para Lacan, “... a razão do seu erro”. (LACAN, 1998, p. 824).

Por esta pesquisa se entendeu que o conceito do grande Outro foi considerado ambíguo, porque Lacan o articulou nos três registros: Real, simbólico e imaginário. E como Lacan elaborou múltiplas definições desse conceito, há, também, múltiplas possibilidades de compreensão, como, por exemplo, com os ensinamentos expostos mais tarde no seminário XX, de 1975, comentado por Claudia Murta e disposto alhures, onde Lacan volta a trabalhar no conceito do grande Outro, afirmando que o Outro só pode ser o outro sexo. O Outro é a mulher.

Ainda, outra compreensão possível do Outro inconsistente está justamente na falta. A falta de que se trata, no caso, é que não há nada que autentique o grande Outro, não há o que o avalize ou o que o corrobore: “não há Outro do Outro” (LACAN, 1998, p. 833). Quando o Outro é solicitado para testemunhar sobre o valor do tesouro que ele próprio carrega – o tesouro do significante – isto é, quando é preciso que ele responda sobre o lugar que ocupa na cadeia dos significantes, sua resposta é: () vazio, sua resposta falta. Não há um significante que represente o Outro para outro significante. Ele é a falta originária, o negativo, o (-1) da cadeia dos significantes. Todavia, quando nada entra, tudo pode entrar, então, nesse novo sentido, o Outro para Lacan é: “simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (LACAN, 1998, p. 833).

Estas e outras noções do conceito do Outro não foram abordadas nessa pesquisa por mera opção metodológica, eis que foi pretensão desta dissertação tratar do tema, somente, até o início da década de 60. Também, não se almejou exaurir o tema, a fim de fechá-lo completamente. Deixa-se outras nuances à respeito do Outro, dignas de pesquisas, a serem analisadas em novas ocasiões.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. Hegel no espelho do Dr. Lacan. **Revista IDE**, São Paulo: n. 22, p. 64-77, 1992.
- _____. (Consultoria). **Os Pensadores: Hegel – Vida e Obra**. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.
- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org). **Os Pensadores**. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 1999.
- DI MATTEO, Vincenzo. O ‘erro’ de Hegel segundo Lacan. *Razão nos Trópicos*. Recife: FASA, 2004. p, 277-300.
- FERNANDES, Sergio Augusto Franco. Hyppolite, Lacan e Hegel ou o retorno a Freud. **Ideação**, Feira de Santana: n.4 p. 209-222, jul./dez, 1999
- FAUSTO, Ruy. **Dialética Marxista, Dialética Hegeliana**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1997
- FREUD, Sigmund. **Obras Completas: Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976. v.13
- _____. **Obras Completas: Psicologia de Grupo e a Análise do Ego**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976. v.18
- HEGEL, G. W. Friedrich. **A Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUERJ, 2002.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- _____. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: JZE, 2005.

_____. **O Seminário. Livro I, os escritos técnicos de Freud.** Rio de Janeiro: JZE, 1986.

_____. **O Seminário. Livro II, o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.** Rio de Janeiro: JZE, 1985.

_____. **O Seminário. Livro X, A Angústia.** Rio de Janeiro: JZE, 2005.

_____. **O Seminário. Livro XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** 3ª Ed. Rio de Janeiro: JZE, 1988.

_____. **Os complexos familiares.** Rio de Janeiro: JZE, 1985.

MURTA, Claudia (Org.). **Ensaio em filosofia e psicanálise.** Vitória, ES: EDUFES, 2009.

NOGUEIRA, Luiz Carlos (Org.). **Hegel e Lacan.** São Paulo: Psicologia USP vol. 15 no. 1-2. Jan./Jun, 2004.

OGILVIE, Bertrand. **Lacan - a formação do conceito de sujeito.** Rio de Janeiro: JZE, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e Sociabilidade.** São Paulo: Edições Loyola, 1993

PEREZ, O. Daniel. (Org.). **A Eficácia da cura em psicanálise. Freud – Winnicott – Lacan.** Curitiba: Editora CRV, 2009.

PUGLIA, Regina C. M. **A Interpretação na psicanálise Lacaniana.** São Paulo: Revista Impulso, 1999.

QUENEAU, Raymond (Org.). **Introdução à leitura de Hegel.** Rio de Janeiro: Contra-ponto: EDUERJ, 2002.

RABINOVICH, Diana. **A angústia e o desejo do Outro.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

ROUDINESCO, Elisabeth; Michel Plon. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

SAFATLE, Vladimir. (Org.). **Um limite tenso: “Lacan entre a filosofia e a psicanálise”**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

_____. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. 2. ed. Discurso editorial, 2003.

_____. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

VAZ, Henrique Cláudio Lima (Apresentação). **A Fenomenologia do Espírito: A significação da Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos – Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: JZE, 1991.