

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

**LACAN E O IDEALISMO ALEMÃO – Comunidade e Reconhecimento para
uma Leitura das Primeira e Segunda Fases do Grafo do Desejo**

Philippe Augusto Carvalho Campos

Rio de Janeiro – RJ

Fevereiro

2018



**LACAN E O IDEALISMO ALEMÃO – Comunidade e Reconhecimento para
uma Leitura das Primeira e Segunda Fases do Grafo do Desejo**

Philippe Augusto Carvalho Campos

Dissertação submetida ao Programa de PósGraduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Tânia Coelho dos Santos

Coorientadora: Prof^ª Dr^ª. Andréa Martello

Rio de Janeiro – RJ

Fevereiro

2018

**LACAN E O IDEALISMO ALEMÃO – Comunidade e Reconhecimento para
uma Leitura das Primeira e Segunda Fases do Grafo do Desejo**

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Tânia Coelho dos Santos

Coorientadora: Prof^ª Dr^ª. Andréa Martello

Dissertação submetida ao Programa de PósGraduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre

Aprovado por:

Prof^ª. Dr^ª. Tânia Coelho dos Santos

Prof^ª Dr^ª. Andréa Martello

Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira

Rio de Janeiro – RJ

Fevereiro

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

C198 Campos, Philippe Augusto Carvalho.
Lacan e o idealismo alemão: comunidade e reconhecimento para uma leitura das primeira e segunda fases do grafo do desejo / Philippe Augusto Carvalho Campos. Rio de Janeiro, 2018. 110f.

Orientadora: Tânia Coelho dos Santos

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2018.

1. Psicanálise. 2. Desejo. 3. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Santos, Tânia Coelho dos. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Agradecimentos

Papai e Mamãe, a quem devo quase tudo. À dindinha e ao tio Emílio, pra quem devo outra grande parte. Vovó e Tia Gislei que são tão presentes e me deram muita força. Ao resto desse povo todo que é tão importante pra mim.

Agradeço à Tânia, com quem aprendi. À Andréa que me apoiou muito.

Os amigos, principalmente esses que estiveram mais presentes nessa passagem da minha vida, encontrei no Rio gente muito valiosa. Mas registro a deferência àqueles que já passaram e ainda passam pela minha vida, é gente de Ijaci, Lavras e São João.

Aos camaradas do CEII e demais camaradas de militância, sempre renovando os laços com o universal.

Principalmente à Luiza, quem me renova os laços com o singular.

Homem morre por dívida de 20 reais.
Manchete do Programa do Datena

*Da mesma forma que uma árvore cai na floresta e ninguém está lá para ouvir, você se dá conta de que, se ninguém estivesse lá para testemunhar a agonia de Cristo, será que ele teria sido salvo?
A chave para a salvação é a quantidade de atenção que você recebe. Se você é uma personalidade. Se tem audiência. Se tem exposição. Se seu nome é reconhecido. Se a imprensa fala de você.
A fofoca.*

Palahniuk, Sobrevivente

É mais fácil passar céu e terra do que uma só vírgula cair da Lei.
Lucas, 16:17

RESUMO

CAMPOS, Philippe Augusto Carvalho. LACAN E O IDEALISMO ALEMÃO – Comunidade e Reconhecimento para uma Leitura das Primeira e Segunda Fases do Grafo do Desejo. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O que se apresenta constitui-se de uma primeira parte de uma pesquisa mais ampla na qual se pretende percorrer todo o *grafo do desejo* lacaniano, bem como ensaiar os motivos que levaram Lacan à elaboração dos *quatro discursos*. Destarte, apresentamos aqui uma leitura da primeira e segunda fases do grafo. Para tanto, nos utilizamos como aporte dois fragmentos do período filosófico conhecido por *idealismo alemão*, quais sejam, a teoria kantiana da comunidade, presente em sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, e, da dialética do reconhecimento de Hegel. Essa ancoragem não foi feita sem antes nos debruçarmos no modo como os pensadores chegam a essas construções. Feita essa tarefa inicial, nos debruçamos na teoria da linguística moderna, a saber, Saussure e Jakobson, para, com isso, promover uma primeira interface entre o Lacan e esses pensadores. Posteriormente, tratamos de acomodar a temática que circunda o grafo aos conceitos kantianos e hegeianos; inserem-se aqui os temas da produção do mundo humano, a tecitura ou constituição do significante, a luta por reconhecimento com outro e alienação ao Outro. Por fim nos lançamos à dedução dos operadores pré-edípicos e edípicos presentes no grafo, bem como a comparação dos mesmos com a teoria hegeliana.

Palavras-chave: Comunidade, Dialética do Reconhecimento, Lacan e a Filosofia, Grafo do Desejo, Complexo de Édipo.

ABSTRACT

CAMPOS, Philippe Augusto Carvalho. LACAN AND THE GERMAN IDEALISM – Community e Recognition, Reading the First and Second Graph of Desire Levels. Rio de Janeiro, 2018. Master's thesis in Psychoanalytical theory – *Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

What is presented is a first part of a broader research in which the whole Lacan's graph of desire is to be traversed, as well as to rehearse the reasons that led Lacan to the elaboration of the *four discourses*. Thus, we present here a reading of the first and second phases of the graph. For this, we use as input two fragments of the philosophical period known as *German idealism*, namely, the Kantian theory of community, present in his *Critique of Judgment*, and Hegel's the dialectic of recognition. This anchoring has not been done without first focusing on how the thinkers come to these constructions. Having done this initial task, we focus on the theory of modern linguistics, namely Saussure and Jakobson, in order to promote a first interface between Lacan and these thinkers. Subsequently, we try to accommodate the theme that surrounds the graph to Kantian and Hegelian concepts; the themes of the production of the human world, the texture ou consistency of the signifier, the struggle for recognition with the other and alienation to the big Other, are inserted here. Finally, we introduce the deduction of the pre-oedipal and oedipal operators present in the graph, as well as the comparison of them with the Hegelian theory.

Key Words: Community, Dialect of Recognition, Lacan and Philosophy, Graph of Desire, Oedipus Complex.

Sumário

Introdução.....	4
Capítulo 1: Fundamentação Teórica – percurso pelo Idealismo Alemão; breve passagem pela linguística.....	8
1. No, he Kan't – a Impossibilidade de uma Ciência do Passional em Kant.....	8
I. O Despertar do Sono dogmático – A filosofia Crítica.....	8
A. Dogmatismo e Ceticismo.....	8
B. Hume – o método cético.....	9
C. O Juízo Sintético <i>a Priori</i> , uma Introdução.....	11
D. Juízo Sintético a Priori como Necessário – O <i>Twist</i> sobre Hume.....	12
E. O Desafio da Crítica.....	13
II. A Problemática Inaugurada pela <i>Crítica</i> , a Intersubjetividade.....	14
A. Entendimento, Razão e Juízo.....	14
B. Sobre A Razão Pura, sua Crítica e o Transcendental.....	17
C. Teleologia, Ideia e Juízo Estético Como Conceitos Para Uma “ <i>Gemeinschaft</i> ”.....	19
D. Duas Funções do Juízo de Gosto: o Gosto Puro e o Gênio.....	21
III. Conclusão – de Kant a Hegel: a lógica da faculdade de julgar.....	22
A. Dos Limites da Razão.....	22
B. A Dialética Revelada pela Comunidade.....	23
2. Hegel – o Desejo como Ciência Demonstrada.....	24
I. Introdução – em Hegel Nada é de Nascimento.....	24
II. Kant vs. Fichte vs. Hegel – Saber e Reconhecimento.....	26
III. Hegel: da Consciência à Consciência-de-si.....	27
A. O Devir no Pensamento e não na Natureza.....	27
B. A Experiência Feita pela Consciência com o Devir – o <i>Mundo Invertido</i>	29
IV. Sobre a Certeza da Consciência-de-si.....	31
A. Vida como o Outro – como unidade e como devir.....	32
B. Gênero – o Outro para uma Consciência.....	34
V. A Dialética do Senhor e do Escravo – a Verdade da Consciência-de-si.....	35
VI. Conclusão – Da Impossibilidade da Razão à Tecitura da Coisa: A Ciência do Passional.....	39

3. Aspectos da Linguística para a Transição para o Campo da Psicanálise Lacaniana.....	40
I. Algumas Considerações sobre Saussure e o <i>Curso de Linguística Geral</i>	40
II. Jakobson: a Dinâmica Metafórica e Metonímica da Linguagem e os Comutadores.....	42
Capítulo 2: Análise do Grafo.....	45
1. Kant com Lacan – uma leitura kantiana do grafo e uma leitura lacaniana de Kant.....	45
I. Transposições.....	45
A. Primeira Transposição: Kant e Freud para o campo da linguística.....	45
B. Segunda Transposição: a Linguística para o campo lacaniano – primeira parte: retroação do significado e ressonâncias significantes.....	47
C. Terceira Transposição: a Linguística para o campo lacaniano – segunda parte: O <i>objeto metonímico</i> , o vazio que não é nada.....	48
II. Kant com Lacan – aproximações e distensões.....	49
III. Lacan e a Intersubjetividade.....	51
A. O Recurso Etológico.....	51
B. O Gênio e o Sujeito – o pertencimento e o objeto como <i>pathos</i> do discurso.....	52
C. Passo-de-Sentido – a replicação da piada e a impossibilidade da pertença.....	54
IV. Hegel e psicanálise: o Homem, um <i>animal feroz</i>	55
2. Hegel com Lacan: Primeira Parte – uma acomodação hegeliana à temática da rivalidade e da castração no grafo.....	57
I. Transposições.....	57
A. quarta Transposição – Hegel para a psicanálise: o significante comparado à <i>Vida</i> . .	57
B. Quinta Transposição: A Linguística para o Campo Lacaniano – O Outro como <i>Tesouro do Significante</i> e a Primazia do significante.....	59
C. Considerações Sobre o Significante e a <i>vida</i>	61
D. Sexta transposição: Hegel e Lacan vs. Kant – o Universal e o Outro.....	62
II. O Outro Subjetivado – o primeiro Outro, a mãe.....	63
III. A Negatividade que Diz do Sujeito, a Alteridade Referente e o Espírito.....	64
IV. O Outro como Sede da Fala – a Intencionalidade: a demanda e o <i>isso</i>	65
A. A Demanda.....	65
B. A Demanda Parte do Outro – a inibição.....	67
C. O <i>Isso</i> no Lugar da Intencionalidade.....	69
V. O Desejo Mediado – O Animal se Alimenta de Objetos, o Sujeito, de Desejos.....	70

VI. Recapitulação.....	71
3. Hegel com Lacan: Segunda Parte – Rivalidade e Castração.....	73
I. O Grafo I – relação com outras formalizações.....	73
A. O Esquemas “L” – uma formalização anterior ao grafo.....	73
B. O Esquema “R” – uma formalização posterior ao grafo.....	74
II. O Grafo II – leituras do grafo.....	76
III. O Grafo III.....	78
IV. O <i>Estádio do Espelho</i>	79
A. Formação do [Eu] e sua Comparação com o processo da Consciência-de-si em Hegel.....	79
B. O ‘o’utro (<i>a</i>) e o ‘O’utro (A) – Introdução.....	81
C. O ‘o’utro (<i>a</i>) e o ‘O’utro (A) – Relações.....	82
V. O Complexo de Édipo.....	84
A. A Ausência de Reflexão – o Outro Imediato da Psicose.....	84
B. A Castração – o desejo de reconhecimento.....	86
C. A Castração – os três tempos do Édipo.....	87
D. A Castração – A mulher e o Édipo.....	91
E. A Castração – a mãe como o Outro.....	93
VI. O Grafo: Conclusão.....	93
Considerações Finais.....	96
Bibliografia.....	98

INTRODUÇÃO

Pretendemos fornecer uma leitura das primeira e segunda fases da estrutura lacaniana denominada *grafo do desejo*. O grafo começou a ser elaborado no quinto seminário de Lacan no ano de 1957 – intitulado *As Formações do Inconsciente* – e essa estrutura se faz presente, ou ao menos é mencionada, na maior parte dos seminários desde então.

Em seus seminários, o grafo é referido por Lacan no período de 1957 a 1959 e o artigo *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* (Lacan, 1998a) o tem como proposta e amparo literal para a exposição ou formalização do campo da psicanálise (D'Argord, 2013), não à toa ser um dos textos que encerram o livro “Escritos” publicado em 1966 (Lacan, 1998) e que marca o período denominado “primeiro ensino de Lacan” (Coelho dos Santos, 2002).

O grafo do desejo é dividido em quatro fases, nos propomos neste trabalho estudar as duas primeiras, onde os temas da gênese do sujeito barrado e o complexo de Édipo, respectivamente, são tratados. Esses temas e sua relação com o grafo são mais investigados no momento da construção dessa estrutura, no seminário *As Formações do Inconsciente* (Lacan, 1999), embora no seminário seguinte, intitulado *O Desejo e Sua Interpretação* (Lacan, 2016), se encontre o apontamento importante sobre a identificação primária.

Quanto aos seminários 9 (Lacan, 1961-1962) e 16 (Lacan, 2008), outros seminários nos quais Lacan tratou o grafo meticulosamente, no primeiro as duas primeiras fases não são apresentadas, no segundo, só a primeira fase é citada (Lacan, 2008, p. 49), a análise é centrada na última fase.

Entretanto, para promover a leitura do grafo, trataremos de olhar para essa estrutura desde uma temática isolável no *Idealismo Alemão*, tendo em conta a presença de Kant e principalmente de Hegel no ensino de Lacan. Mais precisamente, nos centraremos no conceito kantiano tardio de *comunidade* e no conceito hegeliano de reconhecimento para trabalhar aquilo que julgamos ser a temática central dessas duas primeiras fases do grafo grafo, a saber a rivalidade e a castração.

Ideia comum a esses dois autores alemães é o conceito de *intersubjetividade*, para ambos a subjetividade é característica singular do humano e não se forma sem a presença dos outros. Por outro lado, enquanto que em Kant a subjetividade se constitui na medida em que o

sujeito é integrado numa comunidade, na medida em que ele partilha e produz um *senso-comum*, em Hegel, a subjetividade não é constituída sem a presença inelutável da rivalidade, nesse sentido, o outro hegeliano não é somente aquele com quem partilho um *senso-comum*, é também aquele com quem disputo meu valor humano e a humanidade – como algo próprio ao humano – somente se forma por meio dessa disputa. A ideia de *reconhecimento* aparece como implícita em Kant, é, por assim dizer, mascarada pelo conceito de *comunidade*, contudo, procuramos mostrar como o reconhecimento de um sujeito pelos outros é constituinte desse sujeito. Por outro lado, é a ideia de comunidade que é implícita nesse momento do texto hegeliano, embora o sujeito lute por reconhecimento – a já ordinária *Dialética do Senhor e do Escravo* –, o fato de que a disputa deve encontrar um domínio comum aos atores, é apenas apontado no texto, sob a primeira aparição do *Espírito* – “eu que é nós, um nós que é eu” (Hegel, 1992, § 177).

Esse mesmo percurso que nos leva de Kant a Hegel é trilhado por Lacan ao trabalhar o *grafo* e o conceito de *intersubjetividade* que subjaz a essa estrutura. Primeiramente, no seu *Seminário 5* (Lacan, 1999), Lacan empreende uma análise da estrutura do chiste e subjacente a esse assunto, tem-se uma temática voltada para a interação do sujeito com a comunidade – *paróquia* nas palavras de Lacan –, ou, com o Outro – na qual Lacan tratará de temas como inibição e autenticação do chiste. Pretende-se aqui aproximar o aspecto teórico de Kant segundo o qual a relação do sujeito com a comunidade é articulada pela faculdade de se ter uma representação ou um juízo comum sobre o Belo, com uma característica teórica de Lacan, segundo a qual, tal relação é modulada pela faculdade de compartilhar uma piada, ou, a comunhão é atestada pelo humor. Dessarte, o Belo desempenha em Kant a mesma função que a piada ou a tirada espirituosa desempenham em Lacan. Observe aí a declinação de Kant para Lacan. Em Kant a unidade de operação do psíquico ou da mente são representações (*vorstellungen*), o que remete à ideia de imagem, que, por sua vez, remete a um juízo sobre o Belo e sobre a produção de representantes do Belo; já em Lacan, a unidade de operação do “psíquico”¹ é o *significante*, o qual está relacionado com a linguagem, que, por sua vez, remete à produção de sentido, emoldurada no caso do *Seminário 5*, pela tirada espirituosa ou pelo humor – o *passo-de-sentido* lacaniano. Tal modulação se dá devido ao estruturalismo. Entre Kant e Lacan há a criação da linguística moderna por Saussure e a utilização desta para

1 Entre aspas pois o psíquico tem uma relação muito próxima à linguagem.

análise social, antropológica ou filosófica, assim, desde a linguística moderna, o termo cardeal para o pensamento não será mais, como à época de Kant, a figuração, mas a palavra.

Feita essa apresentação do tema da *intersubjetividade* por meio da piada ou da comunhão pela palavra, Lacan passará a tratar das implicações desse tema, passando, assim, de um tema que emerge em Kant, para o desenvolvimento deste, bem como seu fundamento, tal como empreendido por Hegel. É nesse momento em que se insere o tema da *rivalidade*, relacionado ao Estádio do Espelho, ao *eu-ideal* e ao *imaginário*; tema este que ensejará a temática do *Ideal*, como fazendo a transição para o Complexo de Édipo, o *simbólico*, o *Ideal do eu*. Rivalidade e Ideal, como Lacan faz notar, têm suas raízes na dialética hegeliana. Para além desse *pari passu* Lacan-Hegel, indicamos, no percurso do mestrado, um aspecto elidido por todos os autores estudados à exceção de um, qual seja, o “Outro” hegeliano.

O Outro é a figura de que Hegel se utiliza para fazer a passagem de uma gramática epistemológica para uma gramática patológica, para a gramática do desejo, isto é, de um saber contemplativo, estéril e objetivo, para um saber ativo, transformador e subjetivo. Tal como o Outro lacaniano é sede do discurso do sujeito, o indivíduo se aliena aos significantes do Outro – o Outro como “tesouro do significante” – para elaborar o discurso de si, da sua demanda e também para subverter esse discurso alienado tornando-o algo seu, produzindo um sentido próprio – novamente o *passo-de-sentido* –, o Outro hegeliano também é sede do discurso do sujeito, porém, esse discurso Hegel o denomina *Vida* e os operadores desse discurso são denominados *vida* (com minúsculo) ou figuras/formas (*gestalten*). Procuramos demonstrar no mestrado como as figuras hegelianas seguem uma dinâmica muito semelhante à do significante em Lacan e Lacan mesmo fornece uma pista em seu *Seminário I* (Lacan, 1986) de que seu significante é o mesmo das figuras hegelianas.

Contudo, se Hegel e Lacan se utilizam da mesma gramática ao tratar da subjetividade, em consiste a subjetividade? Mostramos como em Kant já há uma pista sobre como Hegel e Lacan esquadrinharão tal conceito. Ao tratar da produção de representações na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o que Kant prenuncia é o fato de que o homem não é circunscritível numa matriz, ou ainda, o homem produz suas representações, produz seu mundo; posteriormente, lendo esse aspecto por Hegel, chegamos ao modo como ele compreende a subjetividade. A subjetividade enquanto estrutura define-se como uma categoria que

compreende o *devoir* como o si mesmo, isto é, qualquer categoria que contenha a negação² de si como o *si mesmo*, ou, o que dá no mesmo, que seja uma *categoria reflexiva*, que pensa a si própria. Essa negação é escrita por Lacan como *objeto metonímico* ou *objeto a* e a realização do *devoir* dessa estrutura, captada como [Eu]³, se dá quando o objeto é apanhado como sujeito ou subjetividade, daí a tradução ou interpretação lacaniana da frase de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*, por: “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir” (Lacan, 1998g, p. 878) – desse modo, o sujeito é um objeto captado como subjetividade.

Desse modo, a pesquisa do mestrado desenvolveu-se de modo a arranjar a primeira e segunda fases do grafo lacaniano na teoria sobre o juízo estético presente na terceira crítica kantiana (Kant, 1995) e na dialética do reconhecimento hegeliana (Hegel, 1992), e, também na via oposta, o confronto das duas primeiras fases do grafo com o pensamento desses filósofos. Isto é, efetuadas algumas comparações e trasposições entre o Idealismo Alemão e a linguística saussureana, em Kant pudemos observar a elaboração da temática da (inter)subjetividade – o senso-comum engendrado pelo juízo estético – conformada à primeira fase do grafo e a insuficiência de Kant em tratar desse tema ao lançar mão da segunda fase do grafo – nesse período do ensino lacaniano a intersubjetividade era tópico vigente, o que fizemos foi aproximar esse tema kantiano de uma abordagem lacaniana. E, além disso, o modo como o tratamento hegeliano é efetivo em lidar com o tema (embora falte a precisão dos operadores psicanalíticos, pré edípicos e edípicos) se tomado pela vertente da dialética do reconhecimento – não à toa Lacan escreve “é impossível a nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana” (Lacan, 1998, p. 293), por conta disso a presença constante de Hegel na obra lacaniana. Contudo, em Hegel, no que tange à dialética do reconhecimento, encontra-se ausente outra modalidade subjetiva, o amor, coisa que tentamos demonstrar com a segunda fase do grafo.

2 O termo *Negação* deve ser lido tal como Fichte (Breazeale & Rockmore, 2010) o compreende, um ente que não é aquilo que a categoria é, no caso de Fichte o Eu, mas que, no entanto, a categoria/Eu deve incorporá-la para se realizar-se, para se efetivar; Hegel chama esse termo de *negação determinada* (Hegel, 1992), Badiou, de *exceção imanente* (Badiou, 2010).

3 [Eu] como o *Je* do francês, como o lugar daquele que fala no instante em que fala, conceituado por Lacan como sujeito da enunciação.

**CAPÍTULO 1: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA – PERCURSO PELO IDEALISMO ALEMÃO; BREVE
PASSAGEM PELA LINGUÍSTICA**

1. NO, HE KAN'T – A IMPOSSIBILIDADE DE UMA CIÊNCIA DO PASSIONAL EM KANT

I. O DESPERTAR DO SONO DOGMÁTICO – A FILOSOFIA CRÍTICA

A. DOGMATISMO E CETICISMO

No prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant escreve:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (Kant, 1997, A VII).

A metafísica, segundo Kant, é o nome dado ao “teatro” onde as disputas sobre essas questões eram encenadas – “Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* e a ciência baseando-se em princípios *a priori* seguros” (Kant, 1997, B7). Nesse “teatro”, dois atores encenavam os papéis principais, dogmáticos e céticos. Os dogmáticos intentam produzir um conhecimento estruturado, porém desconhecem o estofado desse estruturamento, ou ainda, qual a possibilidade do objeto de que tratam – a ciência “é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa”, porém, os dogmáticos, não baseiam-se “em princípios *a priori* seguros” (Kant, 1997, BXXXVI). “O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade” (Kant, 1997, BXXXVI). O dogmatismo, como não efetua o exame dos seus pressupostos, acaba por produzir uma corrente contrária de pensamento, o ceticismo. O procedimento do dogmático consiste em produzir uma assertiva com base nas questões que se impõem à razão e desenvolve, assim, todo o seu aparato teórico – isto é, creem poder prescindir do campo da experiência, contam apenas com o supra-sensível (Kant, 1985, 34-35). O cético é produzido desde aí, ele contrapõe o procedimento dogmático, negando qualquer possibilidade do conhecimento – “*cepticismo*, princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma confiança ou segurança” (Kant, 1997, B452). Mas, se há no ceticismo uma ignorância artificial, há algo

nesse proceder que deve ser considerado para a lisura do pensamento, aquilo denominado por Kant *método cético*:

Este método de assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será mera ilusão, que qualquer delas persegue e com a qual nada ganharia, mesmo se não encontrasse resistência, tal modo de proceder, digo, é o que se pode denominar *método cético* (Kant, 1997, B452).

A tarefa de Kant é, pois, separar os “ismos” do método fundado pelas duas posturas de conhecimento do mundo: do dogmatismo mantém-se o procedimento dogmático e do ceticismo o método cético. A essa tarefa, Kant dará o nome de *Crítica*:

O primeiro passo nas coisas da razão pura, que indica a infância desta, é dogmático. O segundo passo, de que acabamos de falar, é *cético* e testemunha a prudência do juízo avisado pela experiência. Mas é ainda necessário um terceiro passo, que pertence unicamente ao juízo maduro e viril, o qual tem por fundamento máximas sólidas e de prova da universalidade; consiste em submeter a exame não os fatos da razão, mas a própria razão no que respeita a todo o poder e capacidade de conhecimento puro *a priori*; já não se trata aqui da censura, mas da *crítica* da razão, que não se contenta em presumir simplesmente que a nossa razão tem barreiras, mas demonstra, por princípios, que tem *limites* determinados; não se conjectura apenas a ignorância de um ou outro ponto, mas sim a ignorância relativa a todas as questões possíveis de uma certa espécie. Assim, o ceticismo é um lugar de descanso para a razão humana, onde esta pode refletir sobre o caminho dogmático percorrido e esboçar o esquema da região onde se encontra, para poder de aí em diante escolher o caminho com maior segurança; mas não um lugar habitável para morada permanente; pois esse só pode ser encontrado numa certeza completa, seja do conhecimento dos próprios objetos, seja dos limites nos quais está encerrado o nosso conhecimento de objetos (Kant, 1997, B789).

B. HUME – O MÉTODO CÉTICO

Segundo Kant, Hume partiu do conceito de causa e “provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação [causal], porque esta encerra uma necessidade” (Kant, 1988, p. 14), a necessidade do campo da experiência.

Daí concluiu ele que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjectiva daí derivada, isto é, um hábito, por uma necessidade objectiva fundada no conhecimento (Kant, 1988, p. 14).

Assim, Hume reconheceu que o conceito de causa é imprescindível a todo o conhecimento da natureza e a necessidade de recorrer ao campo da experiência para fundamento do conceito.

Hume afirma que toda crença ou ação é fundamentada no hábito ou no costume e nossos hábitos são regidos pelas mesmas leis que regem a natureza. A partir daí constroem-se dois aspectos do pensamento humiano, o ceticismo – referente às questões acima levantadas, Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência – e o determinismo – porque a natureza é determinista. Primeiramente, Hume distingue entre impressões e ideias, as primeiras como provenientes da experiência e as segundas como cópias de impressões – a ideia derivaria da recordação de uma impressão e novas ideias poderiam derivar de novas impressões ou do rearranjo de ideias. Segundo, a diferenciação entre relações entre ideias e *questões de fato*; da relação entre ideias define-se uma verdade desde o significado dos termos envolvidos, são verdades por definição⁴, *questões de fato* carecem da relação com a experiência sensível para serem discernidas – desse modo, uma investigação matemática resolveria problemas matemáticos, não problemas do mundo. Assim, Hume admite duas classes de ideias relevantes ao problema do conhecimento, as impressões – cópias diretas da experiência – e aquelas que fornecem a melhor explicação para as impressões⁵. Destarte, se Hume está correto, se todas as ideias encontram-se ancoradas na realidade, Deus, Liberdade, imortalidade e ciência (a partir da razão) devem-se ao mau hábito do uso das ideias e não se justificam pelos fatos. Assim, o conhecimento não deriva de provas dedutivas, mas de generalização indutiva e a atribuição do juízo de causa a uma conexão de entre dois eventos não passaria de um hábito que melhor serve à apreensão do mundo (Dudley, 2008). Assim,

segundo o seu raciocínio [de Hume], tudo o que denominamos metafísica [Deus, imortalidade, Liberdade e ciência] mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade [generalidade esta traduzida pelo conceito de juízo sintético *a priori*] (Kant, 1997, B20).

4 Para o primeiro caso, a resposta à questão sobre solteiros consumirem mais cerveja que casados depende de uma pesquisa empírica; para o segundo, o enunciado “todo solteiro não é casado” não carece comprovação empírica, pois “solteiro”, por definição é “não casado”.

5 A teoria da evolução pode ser um exemplo para essa segunda classe de ideias.

C. O JUÍZO SINTÉTICO *A PRIORI*, UMA INTRODUÇÃO

Fora precisamente a constatação de que o conceito de causa não é dedutível da especulação e prescinde da experiência, o que interrompera Kant de seu “sono dogmático” (Kant, 1988, p. 17).

Hume estabelece que todo juízo, ou é derivado da experiência, ou é tautológico, o propósito de Kant é provar que há juízos derivados da ideia que não são tautológicos. Os juízos tautológicos, Kant os denomina juízos analíticos – por definição são *a priori* pois resumem-se à sentença, “quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade” (Kant, 1997, B11) –, os juízos derivados da experiência, são denominados juízos sintéticos – por definição são *a posteriori*, “*Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos*, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico” (Kant, 1997, B12) –, os da terceira categoria Kant nomeará juízos *sintéticos a priori*,

Para formular um juízo sintético de um conceito devemos sair desse conceito e mesmo recorrer à intuição na qual é dado. Com efeito, se permanecermos no que está contido no conceito, o juízo seria meramente analítico e uma explicação do pensamento segundo aquilo que realmente nele está contido. Mas posso passar do conceito para a intuição, pura ou empírica, que lhe corresponde, e aí examiná-lo in *concreto* e conhecer *a priori* ou *a posteriori* o que convém ao seu objeto. O primeiro caso é o conhecimento racional e matemático, pela construção do conceito; o segundo, o conhecimento simplesmente empírico (mecânico), que nunca pode dar proposições necessárias e apodíticas (Kant, 1997, B750).

Kant argumentará que, na matemática, todos os juízos são sintéticos *a priori* e, posteriormente, dirá que a ciência da natureza contém juízos sintéticos *a priori* e que estes constituem sua base (Kant, 1997, B15-17). Contudo, Kant anseia investir sobre as questões da metafísica e dirá que, na metafísica, “*deve haver juízos sintéticos a priori*” (Kant, 1997, B18). Nesta ciência, a metafísica, trata-se de fazer o conhecimento caminhar por juízos sintéticos *a priori*, não para estabelecer sua totalidade sintético-apriorista, como na matemática, nem suas bases, como na ciência natural, mas que, a metafísica, “pelo menos em relação aos seus fins, consiste em puras proposições sintéticas *a priori*” (Kant, 1997, 75). Kant explicita sua pretensão, consiste em compôr com conceitos sintéticos *a priori* e avançar para além da experiência, tirar conclusões para “chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar” (Kant, 1997, B18); – note que a referência a Hume é clara, se podemos caminhar pelo conhecimento por passos sólidos – por juízos sintéticos apriorísticos – e abandonar o campo da experiência, a referência à experiência ainda permanece.

Desse modo, estabelecido que existem os juízos sintéticos *a priori*, Kant reduz toda a problemática do conhecimento como sistema – a salvação ou a ruína da metafísica – a uma pergunta: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (Kant, 1997, B19).

D. JUÍZO SINTÉTICO A PRIORI COMO NECESSÁRIO – O TWIST SOBRE HUME

Para Kant, problema de Hume se deve à negligência quanto à matemática, pelo fato de esta ciência se desenvolver exclusivamente sobre juízos sintéticos *a priori*, segundo Kant, Hume

Cometeu um grande erro que teve, para toda a sua concepção, consequências decisivas e lastimáveis. Se ele não tivesse cometido tal erro, teria alargado a sua questão da origem dos nossos juízos sintéticos, muito além do seu conceito metafísico de causalidade, estendendo-a mesmo à possibilidade da matemática *a priori*; pois ele devia também considerar esta como sintética (Kant, 1988, p. 33).

O problema de Hume fora não ter estabelecido o estatuto do conceito de causa – questão da qual ele partira e usara como espinha dorsal do seu projeto –, isto é, o problema é relativo à origem do conceito e não de sua utilidade: “se ele era concebido pela razão *a priori* e se, deste modo, possuía uma verdade interna independente de toda a experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla, que não se limitasse simplesmente aos objectos da experiência” (Kant, 1988, p. 16).

A resposta de Kant é ‘sim’, o conceito de causa é concebido pela razão *a priori*, possui uma verdade interna independente de toda a experiência e uma utilidade mais ampla que não se limita aos objetos da experiência. A relação de causa não é um hábito do conhecimento para apreensão da natureza, não é a empiria que dita ao homem a relação que melhor se ajusta à sua ocorrência, o conceito de causa é a condição para a apreensão da natureza, é condição da ocorrência. – Observe aí o *twist* efetuado por Kant sobre a concepção de Hume.

A pergunta que deve ser feita agora é ‘por que disso? Por que a relação de causa deve ser concebida pela razão *a priori*?’ A resposta de Kant: porque a menos que concebamos a causa advinda da razão *a priori* não conseguimos estabelecer as relações necessárias que se descortinam na natureza – Kant tinha em mente a ciência de Galileu e Newton (Lebrun, 1993). Desse modo a resposta de Kant à pergunta da qual todo o futuro da metafísica depende – “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” – é dizer que o idealismo, do qual acusam

a sua doutrina, fora admitido “apenas como o único meio de resolver o esse problema” (Kant, 1988, p. 180).

O essencial não é compreender como a objetividade é tornada possível, mas ser convencidos de que “nossos conceitos puros só poderiam ser utilizados em relação aos objetos da experiência”, e de que “todo o uso especulativo da razão apenas tem valor em relação à experiência possível (Lebrun, 1993, p. 21).

E. O DESAFIO DA CRÍTICA

Agora, chegamos a um segundo aspecto dos juízos sintéticos *a priori*: tais juízos legislam sobre a possibilidade do conhecimento, assim, um juízo sintético *a priori* não pode ser conhecido, é condição do conhecimento (Kant, 1997, B765-766); contudo:

Esta ciência [a metafísica] também não poderá ser de uma extensão desencorajante, pois não se ocupa dos objetos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão-somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência (Kant, 1997, B23).

Novamente, temos clara a referência a Hume, se se trata de ir além da experiência, a base desse percurso é dada pela experiência, a experiência é que fornece o molde, a fôrma, do que pode ser conhecido, ou ainda, a forma da metafísica (futura)⁶. É essa forma que recebe o nome de *Filosofia Crítica*, crítica porque investe contra o “poder *despótico*” dos dogmáticos – que criavam verdade sem nenhum alicerce – e contra a “*anarquia* dos céticos” – que rejeitavam qualquer verdade (Kant, 1997, AIX).

A filosofia kantiana é uma filosofia tardia, com ela nos dispomos de um instrumento que torna possível analisar toda a filosofia precedente (Lebrun, 1993, p. 12) – é precisamente o que faz Kant ao dividir a filosofia em ceticismo e dogmatismo. É com essa ferramenta que Kant olhará para a filosofia anterior e fornecerá o veredito sobre ela e concomitantemente sobre a razão. Ao se debruçar sobre a organização das áreas do conhecimento unem-se esses dois temas da Crítica:

1º investigação, da qual se possui o fio condutor, sobre a extensão lícita da razão pura, 2º insucesso e inutilidade das metafísicas (...) A metafísica é uma ciência? Tudo dependerá da sentença pronunciada pela Crítica. Uma nova

⁶ *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* é o título de um ensaio de Kant sobre as condições que determinarão, desde então, o conhecimento metafísico.

filosofia? De alguma forma. Uma nova jurisdição. E que se proponha uma outra se essa parece insatisfatória – mas desde que, pelo menos, se esteja consciente do problema que a suscitou (Lebrun, 1993, p. 33).

Ou seja, a partir da Crítica, a filosofia teve um deslocamento em sua gramática, trata-se, desde aí, da problemática imposta pela crítica, uma problemática que qualquer outro sistema filosófico precedente terá de lidar (Lebrun, 1993).

Sinteticamente. 1) Do começo do tópico, as questões metafísicas se impõem à razão, se elas se impõem, se os homens as experimentam (como imposição), a operação de Kant consiste em dar uma resposta não dogmática a estas questões, ou ainda, dar uma resposta possível. 2) O homem, ao responder às questões que se impõem ao espírito (às questões que a razão experimenta), deve levar em conta dois aspectos, a) a “*possibilidade da experiência*” (Kant, 1997, B196) – a constituição do fenômeno em oposição ao númeno, à coisa-em-si⁷ –, para dela alvitrar seus condicionantes – inspiração humiana –, esse é o intento do entendimento e da intuição e b) um desenvolvimento autônomo desses condicionantes – inspiração matemática – para alçar aos limites da razão.

II. A PROBLEMÁTICA INAUGURADA PELA *CRÍTICA*, A INTERSUBJETIVIDADE

A. ENTENDIMENTO, RAZÃO E JUÍZO

O entendimento, na *Crítica da Razão Pura* é definido por Kant de duas formas, negativamente, como a faculdade não sensível do conhecimento (Kant, 1997, B93), isto é, aquilo que não envolve as categorias de apreensão empírica do objeto – a intuição, tal como definidas na *estética transcendental* sob as categorias de espaço e tempo. Posteriormente, trata-se de defini-lo em si mesmo, como um conhecimento por conceitos ou conhecimento discursivo. Enquanto a intuição se assenta em afecções, o entendimento se fundamenta em funções. Funções são definidas por Kant como “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum”, assim, “Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões” (Kant, 1997, B93). A partir da definição de função Kant dirá que o entendimento pode ser “representado como uma *faculdade de julgar*” (Kant, 1997,

7 A divisão kantiana entre fenômeno e o númeno fora objeto de crítica de vários pensadores posteriores a Kant (Dudley, 2008), o ponto de partida de Fichte em sua crítica da filosofia kantiana e o ponto central da transposição de uma epistemologia, como em Kant, para uma ontologia, como em Hegel (Limnatis, 2008) – nos debruçaremos sobre esse tema posteriormente.

B94). Devemos guardar esta definição para promover uma separação⁸ entre entendimento e faculdade de julgar ou juízo⁹, o juízo será, assim, a operação do entendimento, a ação do entendimento.

O juízo, em sua acepção primária, é definido por Kant como, “um conhecimento mediato do objeto, portanto, a representação de uma representação do objeto¹⁰” (Kant, 1997, B93), posteriormente, “a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não” (Kant, 1997, B172). Dada essa definição, para uma *doutrina transcendental da faculdade de julgar* – entendendo transcendental como “as condições da experiência possível” (Caygill, 2000, p. 311) – empenha-se em estabelecer duas matérias, a condição sensível, que define “o uso dos conceitos do entendimento” (Kant, 1997, B175), e, dadas estas condições, definir os “juízos sintéticos que decorrem *a priori*” (Kant, 1997, B175). Da primeira matéria decorre que: as categorias sem os esquemas são apenas funções do entendimento relativas aos conceitos, mas não representam objeto algum. Esta significação advém-lhes somente da sensibilidade, que realiza o entendimento ao mesmo tempo que o restringe (Kant, 1997, B186).

Da segunda, decorrem os princípios do entendimento puro “(sem contudo nada perderem da sua certeza, universalmente referida à experiência)” (Kant, 1997, B200) – a título de nota, são: os axiomas da intuição, as antecipações da percepção, as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico em geral (Kant, 1997, B223). Notemos aí uma subida no nível de abrangência, na intuição, temos a receptividade das impressões e no entendimento, modulado pela faculdade de julgar, tem-se a organização dessas impressões em regras e conceitos, bem como a organização mesma dos conceitos, agora trataremos da razão: “Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão” (Kant, 1997, B356).

Kant enuncia que a razão é dividida em duas capacidades, uma lógica, isto é, a razão que abstrai de todo conteúdo, também denominada formal, a qual conterà a máxima de “reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos” (Kant, 1997, B361); e

8 Separação esta que não nos parece estar completamente clara, pois, Kant fornece várias definições de entendimento e esse conceito fora alvo de várias críticas e discussões posteriores (Caygill, 2000, pp. 112-113).

9 Para evitar confusões: *Vermögen zu urteilen* é traduzido como faculdade de julgar (na edição de Kant (1997)) ou como faculdade de juízo (na edição da *Crítica da Faculdade do Juízo* que usamos); ao passo que *Urteile* é traduzido sempre por juízo; ainda assim, na edição em espanhol, traduziu-se o título somente por juízo – *Crítica do Juízo* (Kant, 1876).

10 Note aí a semelhança com o *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano.

outra chamada transcendental, a qual “contém a origem de certos conceitos e princípios que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento” (Kant, 1997, B355); discorramos sobre essa citação: *princípio*, aqui, adquire centralidade conceitual, pois é exatamente essa característica que irá separar o conceito de razão daquele de entendimento. Kant define, então, o sentido pelo qual tomará a definição de princípio: “darei o nome de conhecimento por princípios àquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos” (Kant, 1997, B355), isto é, não mais de maneira meramente formal – como na parte lógica da razão; e a negativa ao fim da citação: “não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento” (Kant, 1997, B355), significa que se questionará sobre quais os conceitos e os princípios da razão em si mesma – da *razão pura*. Destarte: “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (Kant, 1997, B359).

Voltemos ao conceito de faculdade de julgar. Em sua terceira crítica, Kant diz: “a faculdade de juízo constitui-se de um termo médio entre o entendimento e a razão”; segue daí: 1) se o entendimento é a capacidade de unificação do diverso em uma representação comum, e 2) se a razão consiste nos princípios a partir dos quais o entendimento se unifica, desse modo, a faculdade de juízo, enquanto termo médio, refere-se à possibilidade de conferir *a uma unificação do entendimento o estatuto de princípio*. Tal faculdade opera de duas maneiras, como juízo determinante, a qual consiste na faculdade de subsumir o particular a um universal dado (a primeira definição que fornecemos e presente na Kant, 1997) e como juízo reflexivo, em que pensa-se no universal a partir de um particular dado¹¹.

A faculdade de juízo determinante tem um papel secundário na terceira crítica kantiana, ela somente subsume, “a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma” (Kant, 1995, p.23). O ato de pensar uma lei para si mesma – o “si mesma” aqui é a própria faculdade de julgar –, é assunto do juízo reflexivo. Portanto, em que consiste a primazia da faculdade de juízo reflexiva?

Vimos que: a) o entendimento engendra representações comuns, conceitos, b) a razão define regras *a priori* do conhecimento, c) o juízo no campo do entendimento opera em referência aos objetos passíveis de pertencerem a um conceito dado, no campo da razão, compreende quais regras são condições *a priori* do conhecimento. Nesse ínterim, a pedra chave, como o juízo reflexivo, é exatamente o operador que permite a unificação de uma

11 A faculdade de julgar reflexiva, ou sua definição, encontra-se ausente na primeira crítica, é uma inovação teórica da *Crítica do Juízo*.

multiplicidade num conceito e a hierarquização de conceitos e/ou definição de quais estes podem receber a qualificação de originários. Portanto, o princípio de encontrar leis cada vez mais gerais que intentam definir a unidade sistemática – ou *arquitetônica*¹² – da razão, tal como sustém Kant, somente é empreendido, precisamente, pela operação realizada pelo juízo reflexivo.

B. SOBRE A RAZÃO PURA, SUA CRÍTICA E O TRANSCENDENTAL

Vejam os a linha interpretativa de Lebrun, segundo a qual a crítica compõe-se de dois aspectos, positivo e negativo. No primeiro aspecto, investiga-se aquilo que pode ser conhecido, uma teoria da possibilidade da experiência, segundo a qual

O advento do sujeito transcendental significaria (...) o reconhecimento do fato de que a ‘consciência’ contém conceitos dos quais não se pode compreender a origem nem a função se não se percebe que eles são as condições necessárias sob as quais a ‘natureza’ pode receber uma significação (Lebrun, 1993, p.20).

À elaboração dessa posição epistemológica é dedicada toda a primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, a qual consiste em “garantir a positividade das ciências exatas ou afastar a metafísica de uma tarefa que não é a sua” (Lebrun, p.20). Na segunda parte da *Crítica da Razão Pura* tratar-se-á de estabelecer a constituição dos conceitos transcendentais, estes “não permitem, em absoluto, que um objeto correspondente lhes seja dado em qualquer experiência possível; nem sequer que a razão as pense em concordância com as leis universais da experiência” (Kant, 1997, B490), contrariamente àqueles desenvolvidos na primeira parte da crítica. Contudo, em oposição a Hume, Kant dota esses conceitos de estatuto próprio e os estanca como problemática inevitável da razão, isto é: essas ideias “não são inventadas arbitrariamente, mas às quais a razão é necessariamente conduzida no progresso contínuo da síntese empírica” (Kant, 1997, B490)¹³. Do fato de Kant manter as ideias transcendentais em seu arcabouço teórico infere-se duas características de que nos utilizaremos no decorrer de nosso argumento. A manutenção do estatuto transcendental: 1) permite se orientar pela *ideia*; 2) permite uma orientação *teleológica*. Tratemos de examinar essas duas características.

12 “A razão humana é, por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema” (Kant, 1997, B502).

13 As ideias transcendentais, são os quatro problemas metafísicos supracitados: “se o mundo tem um princípio e um limite da sua extensão no espaço; se algures e talvez no meu próprio eu pensante há uma unidade indissolúvel e indivisível ou apenas o divisível e transitório; se sou livre nos meus atos ou, como outros seres, sou conduzido pelo fio da natureza e do destino; se, finalmente, há uma suprema causa do mundo ou se as coisas da natureza e a sua ordem constituem o último objeto onde devemos deter todas as nossas considerações” (Kant, 1997, p.432).

Primeiro. A redução de todo saber a contingências empíricas, do método promovido por Hume, não permite uma orientação transcendental, assim, a moral – e nos reduziremos a esse conceito para estabelecer a distinção entre os métodos – seria, tão somente, um conjunto de regras empíricas aprendidas e dependentes do sentimento de aprovação dos pares, sentimento esse presente na espécie humana e necessário para o convívio e manutenção da espécie (Hume, 2004). Já Kant, lança mão do conceito de ideia derivando-o de Platão. A leitura que Kant fará de Platão segue:

Primeira característica. Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras (Kant, 1997, B371).

E segunda, as ideias, ou os ideais, nos permitem uma orientação prática, isto é, não há objeto que corresponda a um ideal, contudo a manutenção de um ideal de moral permite que nos orientemos por tal princípio, que nos orientemos por uma *máxima da razão*. Desse modo, quanto ao juízo moral, deve-se

Prestar atenção com extrema exatidão ao princípio subjetivo de todas as máximas, para que toda a moralidade das ações seja posta na necessidade das mesmas por dever e por respeito à lei, não por amor e afeição àquilo que as ações devem realizar [em oposição à moral de Hume] (Kant, 2003, p. 285).

Segundo: A teleologia será assunto de Kant na parte final da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Esse tema é especialmente espinhoso na filosofia kantiana, ao mesmo tempo que, por meio dele, decreta-se a morte da antiga metafísica, Kant não abriu mão de desvinculá-lo da deidade.

Continuando pelo texto de Lebrun, o nascimento dos temas da modernidade seriam fruto da análise clínica e pormenorizada que o filósofo alemão teria promovido da razão (Lebrun, 1993, p. 689). Ao separar aquilo que é passível de ser conhecido objetivamente daquilo que não se articularia a não ser por sua presença inexorável no seio da alma humana, isto é, o reino transcendental, Kant estabelece dois grandes campos do conhecimento: o *Naturwissenschaft* (ciências naturais) e o *Geisteswissenschaft* (ciências humanas, do espírito). Contudo, quando no segundo campo, ao final, ao tratar da teleologia, Kant teria abandonado a veia analítica que o guiara até então e feito, destarte, a única concessão a um saber cuja linha

argumentativa da *Crítica* não o amparara para tal, a saber, a existência de Deus. Desse modo, ao mesmo tempo em que Kant teria promovido, com sua filosofia crítica, o coroamento da morte de Deus e a divisão epistêmica dos temas, manteve, também, um estatuto ambíguo com relação à finalidade, ou à *causa finalis*; Lebrun então conclui: “Ele [Kant] pelo menos nos convidaria a anular sem escrúpulos aquilo que as religiões chamam de ‘sentido da vida’, e o fanatismo de ‘sentido da história’” (Lebrun, 1993, p. 694)

C. TELEOLOGIA, IDEIA E JUÍZO ESTÉTICO COMO CONCEITOS PARA UMA “*GEMEINSCHAFT*”

Vimos que Kant não abandonou a ideia de uma teleologia associada a uma teologia, se Kant torna possível pensar o mundo sem finalismo, ele, contudo, não o faz, mas, mantém a ideia de um “ser absolutamente necessário” (Kant, 1997, B620). “Ser absolutamente necessário”, por outro lado, pode ser associado como personificação do princípio lógico da razão supracitado: “reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos” (Kant, 1997, B601) e que também é a ideia ou o ideal da razão, uma *arquitetônica* a qual exige uma unidade pura *a priori*:

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora *sem defeitos*, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada (Kant, 1997, B669-670).

Entrementes, destacado dessa necessidade arquitetônica, tratamos da conceituação que Kant faz da ideia desde de Platão. A partir da conceituação de ideia nos é permitido: 1) a orientação de uma ação por meio de um ideal, ter ideias como causas eficientes (Kant, 1997, B374) – o ideal moral é caso exemplar em Kant; e 2) a experiência dessa ideia – no caso, experienciar o bem –, “embora nela [na experiência] nunca possam [as ideias] ser perfeitamente expressas” (Kant, 1997, B375).

No campo das ideias, entramos agora no juízo estético. O juízo estético é aquele em referência ao Belo, assim como o moral o é ao Bem, entretanto, diferentemente do Bem, o qual é mediado pela máxima da razão – o imperativo categórico kantiano –, no juízo estético, a mediação por conceitos não existe. Antes, o Belo é estanciado pelo juízo de gosto e inferido pela complacência, de modo que a ideia ou o conceito do Belo está excluído em Kant. Ou ainda: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação

mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se Belo” (Kant, 1995, p.55).

A partir de tal elaboração, depreende-se que o juízo reflexivo tem, em várias instâncias da teoria kantiana – na teleologia, na ideia, na razão, no entendimento etc. –, além do papel sintetizante do conceito de função – de ordenar as representações sobre uma representação comum –, aquele de dispor uma representação universal partindo do particular. Tem-se assim um conceito ou uma representação – seja *causa finalis* para a teleologia, arquetônica ou liberdade para a razão, ideal para a ideia, por exemplo – orientadora de uma atividade qualquer. A coisa não é mesma em se tratando do juízo estético.

Para Kant falta um vetor que oriente a faculdade de julgar estética, Kant toma-a como uma *finalidade sem fim* (Lebrun, 1993). Diferentemente de toda a teorização precedente, no juízo de estético, este se referencia somente pela própria operação de julgar esteticamente – visto que o juízo reflexivo estético não possui um fim em sua finalidade – e, contido nessa operação, está o apelo. Apela-se à complacência do outro. Com que objetivos?

Seguindo Lebrun, é exatamente devido a essas três características que o juízo reflexivo estético apresenta-se como chave da intersubjetividade, quais sejam: 1) a finalidade sem fim, a subjetividade não pode estar associada a um objeto, representação ou finalidade; 2) a complacência, a *intersubjetividade* é posta em jogo somente enquanto sua pretensão à universalidade intersubjetiva; e, 3) a operação de generalização se dá pela operação intermediária da faculdade de julgar, tal como exposto acima. Nessa linha, de acordo com Lebrun:

sem postular a adesão de cada um (como no caso do juízo logicamente universal), eu ‘peço’ a cada um essa adesão, e estabeleço que qualquer outro sujeito deve reconhecer o caráter bem fundado do prazer que experimento. Meu juízo não tem a pretensão de ser objetivo. É portanto a contestação do outro que me força a reconhecer, depois, seu sentido implicitamente universal. Enquanto a universalidade de um juízo teórico só pode designar a validade de um conceito para todos os objetos de uma esfera dada, eis uma existência que não é fundada por nenhuma determinação prévia de objeto (...). certamente, essa adesão não poderia garantir uma verdade – e muito menos quando ela é apenas ‘pedida’ –, mas ela já é, para o sujeito teórico, um meio de assegurar-se da validade de seu juízo, para o sujeito de gosto, uma norma pela qual ele se pauta (Lebrun, 1993, p. 486).

Segue: “Assim a ‘Gemeinschaft’, se bem que ela desempenhe o mesmo papel que a natureza (para o juízo teórico) e que a liberdade (para o juízo prático), não é fundada pelo juízo de gosto. *Apela-se a ela*, mas ela permanece irrealizável” (Lebrun, 1993, p. 494).

Tem-se, desse modo, a elaboração paradoxal da intersubjetividade kantiana. Com a filosofia de Kant, é fundada uma concepção de relação social que não se referencia a não ser pelo constante engajamento do sujeito em envolver-se na e pela comunidade. Em Kant, uma liga social ou laço social ou o elemento de unificação social orientador está ausente. Arriscamos uma interpretação, em oposição a um Descartes, que apregoava a razão por meio do *cogito*, em oposição à Rousseau, com o mito do bom selvagem, em oposição a Hobbes, com o mito da beligerância germinal e outros pensadores anteriores a ele, Kant funda a comunidade somente nela mesma e essa comunidade é a própria instauração de um senso comum por meio do juízo estético:

o gosto com maior direito que o são-entendimento pode ser chamado *sensu communis*; e que a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário, se se quiser empregar o termo 'sentido' como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito (Kant, 1995, 142).

Ou ainda: “A bela arte (...) é um modo de representação que é por si própria conforme a fins e, embora sem fim, todavia promove a cultura das faculdades de ânimo para a comunicação em sociedade” (Kant, 1995, p. 151).

D. DUAS FUNÇÕES DO JUÍZO DE GOSTO: O GOSTO PURO E O GÊNIO

Kant define ainda duas operações a partir das quais o juízo de gosto é praticado e dinamizado, quais sejam, o gosto puro e o gênio.

A filosofia kantiana parece promover uma espécie de pasteurização do sujeito, sempre buscando algo da ordem de uma pureza ou um apriorismo — no campo da moral, esta é a oposição entre Kant e Hume. Assim, no juízo de gosto, Kant propõe uma secção entre o gosto puro e o gosto bárbaro, dirá ele:

Todo interesse vicia o juízo de gosto e tira-lhe a imparcialidade, principalmente se ele, diversamente do interesse da razão, não antepõe a conformidade a fins ao sentimento de prazer, mas a funda sobre ele; o que ocorre no juízo estético sobre algo todas as vezes em que ele deleita ou causa dor. Por isso, juízos que são afetados deste modo não podem reivindicar absolutamente nenhuma complacência universalmente válida, ou podem-no tanto menos quanto sensações dessa espécie encontram-se entre os fundamentos determinantes do gosto. O gosto ainda é bárbaro sempre que ele precisa da mistura de atrativos e comoções para a complacência, ao ponto até de tornar estes os padrões de medida de sua aprovação (Kant, 1995, p.69).

Enquanto o senso comum estético visa universalizar a comunidade, a tarefa do gênio é dinamizá-la, produzir representações e sensações. Ou seja: "A bela arte é possível somente como produto do gênio. Sua regra tem que ser abstraída do ato (Kant, 1995, p.153); desse modo, Kant elenca quatro características desse ato que tem por função extrapolar o nível das sensações, de expressar o informulável ou contornar o vazio (Lebrun, 1993), sejam elas: originalidade, produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra; exemplaridade, seus produtos têm que ser modelos; naturalidade, não podendo ser transmitida, a obra do gênio, por nenhum método; e, que a natureza através do gênio prescreva a regra à arte (Kant, 1993, pp.153-154).

Contudo, o gênio deve ser parcimonioso, se a arte somente vale enquanto comunicável, o gênio é quem faz concessões à ordem, para que, desse modo, sua arte possa avançar, mas, ao mesmo tempo, ser universalizável; ou mesmo:

O gosto é, assim como a faculdade do juízo em geral, a disciplina (ou cultivo) do gênio, corta-lhe muito as asas e torna-o morejado e polido; ao mesmo tempo, porém, lhe dá uma direção sobre o que e até onde ele deve estender-se para permanecer conforme a fins; e na medida em que ele introduz clareza e ordem na profusão de pensamentos, torna as ideias consistentes, capazes de uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo universal, da sucessão de outros e de uma cultura sempre crescente (Kant, 1995, p.165).

Necessário notar como o uso do juízo de gosto/estético se confunde ao longo do texto do próprio filósofo. Pelas citações é possível tomá-los como sinônimos e de fato são intercambiáveis, visto que o juízo estético é o juízo de gosto somado à pretensão universal, o segundo é o meio do primeiro. Assim, “acerca do agradável vale o princípio: *cada um tem seu próprio gosto*” (Kant, 1995, p.57), quanto ao Belo, exige-se dos outros o acordo.

III. CONCLUSÃO – DE KANT A HEGEL: A LÓGICA DA FACULDADE DE JULGAR

A. DOS LIMITES DA RAZÃO

Como condição para uma crítica, seja ela qualquer, tem-se a necessidade da existência de um material prévio, dessarte, a filosofia kantiana aparece num momento tardio do pensamento ocidental, quando a errância dos filósofos permitiu a ordenação do campo – a divisão feita entre dogmáticos e céticos – e um veredito sobre as posturas – Kant decide em favor do proceder dogmático e do método cético –; esses dois aspectos compõem a tarefa da *Crítica* em seu aspecto negativo; por outro lado, em seu aspecto positivo, a *Crítica* tem um

papel prescritivo, ela dita as regras e os limites da razão – a necessidade da experiência e o percurso rumo à síntese empírica –, bem como o operar nesse campo – por condições da possibilidade da experiência (ciências naturais), uma ideia que orienta a prática (moral, razão e liberdade) e o engajamento prático (o gosto e a intersubjetividade).

Quanto ao primeiro aspecto, os limites da razão versam sobre os quatro problemas metafísicos supracitados, esses problemas, pela via do uso puro da razão dão em *quatro raciocínios dialéticos da razão pura*, como Kant os denomina. – Desse modo, Kant lança mão do conceito de Razão Prática para tentar dar contorno ao menos à questão relativa à liberdade –. Estes raciocínios:

São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Por último, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado à ideia transcendental (Kant, 1997, B384).

À razão que intenta dar solução a esses limites ou partir deles, sem uma base sólida no campo da experiência, Kant dá o nome de dialética, uma *lógica da aparência* (Kant, 1997, B350) e a tarefa da *Crítica*, nesse campo, é fornecer uma *crítica da aparência dialética* com vistas a evitar o “o oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser” (Kant, 1997, B86).

B. A DIALÉTICA REVELADA PELA COMUNIDADE

A questão da comunidade e do juízo de gosto compõem uma diferença lógica na sistemática kantiana. Enquanto que para a moral e para as ciências naturais temos objetos definidos, isto é, o sujeito se coloca como uma instância que progride na direção de um ideal, seja na síntese das condições de experiência quando no ramo das ciências naturais, seja na prática do Bem para a moral, no juízo de gosto, não temos o Belo. O juízo de gosto se realiza por meio do apelo, não é dada nenhuma garantia externa para a retidão desse julgamento, tal arranjo modela o problema do senso comum. Um senso compartilhado não se apoia em qualquer objetividade, somente no compartilhar desse senso. Ora, um conceito que só se prova correto na medida em que se realiza é o tema da dialética (termo este tomado em outra acepção por Hegel) – não atoa Hegel professava que a terceira crítica de Kant simultaneamente, revela os limites da filosofia crítica e abre as portas para o idealismo especulativo (Hance, 1998).

Definido um saber robusto sobre o qual se assentam a moral e as ciências naturais, a fundação da estética e da intersubjetividade, ambas com uma base comum, é assunto de um saber não estruturado, de uma ciência indemonstrada:

A lógica geral e pura está para ela [para a lógica aplicada] como a moral pura, que contém apenas as necessárias leis morais de uma vontade livre em geral, está para o que é propriamente a doutrina das virtudes, que examina essas leis em relação aos obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões a que os homens estão mais ou menos sujeitos e que nunca pode constituir uma ciência verdadeira e demonstrada, porque, tal como a lógica aplicada, requer princípios empíricos e psicológicos (Kant, 1997, B79).

Ou ainda: “A divisão de uma crítica em doutrina elementar e em doutrina do método, que precede à ciência, não se deixa aplicar à crítica de gosto, porque não há nem pode haver uma ciência do belo e o juízo de gosto não é determinável por princípios” (Kant, 1995, p. 1999). Desse modo, uma operação semelhante à de Kant sobre Hume – de constituir uma ciência demonstrada para a natureza e a moral –, é efetuada por Hegel sobre Kant. Em Kant uma ciência sobre as paixões ou sobre o gosto é impensável, pois, na sistemática kantiana, esse campo depende exclusivamente de um acesso empírico e psicológico. O que Hegel tem como objetivo, a partir do quarto capítulo da Fenomenologia do Espírito, é fornecer um esquema de como o campo das paixões é engendrado e possui lógica própria, o gosto não é da ordem psicológica. Tal esquema tem por princípio o mesmo dos juízos sintéticos *a priori*, fundar uma ciência do passional apenas em razão, ou por uma sucessão de passos necessários, em oposição à empiria. Essa ciência do passional é a dialética do desejo.

2. HEGEL – O DESEJO COMO CIÊNCIA DEMONSTRADA

I. INTRODUÇÃO – EM HEGEL NADA É DE NASCENÇA

Marx e Engels iniciam seu manifesto comunista com a assertiva: “a história da humanidade é a história da luta de classes” e continuam exemplificando quais classes encenaram essa luta: “Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos”. Longe de ser esse um trabalho empírico – no qual os escritores foram até a história, viram o aspecto beligerante das classes sociais e concluíram, a partir desse trabalho empírico, que os homens numa dada sociedade guerreavam entre uma classe superior e uma classe inferior e, além disso, que esse é um aspecto central para se compreender a sociedade humana –, essa assertiva constitui-se de um fato lógico extraído daquilo que fora consagrado por *Dialética do Senhor e do Escravo* ou

Dialética do Reconhecimento, de Hegel. A centralidade dessa dialética para se compreender a história, a subjetividade e a intersubjetividade fora referenciada por um sem número de pensadores posteriores a Hegel, pertencentes ou não à tradição marxista (O'Neill, 1996). Dos problemas centrais articulados pela dialética do Senhor e do Escravo, está a alienação subjetiva constitutiva, o sujeito é referência a uma alteridade e é esse o fato que constitui a (inter)subjetividade. Entretanto, essa estrutura que nos permite articular uma miríade de questões, não é o início.

Paulo Arantes em seu artigo “Hegel no espelho do Dr. Lacan” (1992) diz que a alienação, acima referida, é o marco zero estabelecido por Kojève para a leitura de Hegel e para a análise da subjetividade. Além de Kojève, nos parece que a leitura predominante de Hegel coloca a dialética do Senhor e do Escravo como ponto de partida. Não somente o Hegel do Kojève, o “Hegel francês”, mas em toda a literatura pesquisada – selecionando obras que pretendem comentar toda a *Fenomenologia do Espírito* ou somente o quarto capítulo –, os onze parágrafos anteriores e introdutórios à seção legada a essa dialética, são, em sua maioria, explicitamente negligenciados ou sumarizados (Taylor, 1977; Pippin, 2010; Menezes, 1992; Kojève, 2002; Hyppolite, 1979; Pinkard 1996 – com exceção de Navickas, 1977). Como se a alienação fosse algo de nascença, mas Arantes pontua: “em Hegel nada é de nascença”¹⁴ (1992). Tal negligência não se dá sem propósito, um certo Gerhard Schimidt chegou a dizer que a introdução do quarto capítulo – esses onze parágrafos – é a “mais difícil e a mais fundamental parte do trabalho” (Navickas, 1977). Fundamental, porque é nela que ocorre uma transformação que dará tônica a todo o resto da obra, qual seja, a ascensão da perspectiva do desejo. E a respeito da dificuldade, parece-nos faltar um enquadre pelo qual seja possível tomar e dar significado preciso às palavras ditas por Hegel ali (desenvolveremos essa tese posteriormente).

Contudo, novamente, esse também não é o começo. Hegel inicia pela dialética da natureza – mais precisamente, pelo que denomina *certeza sensível*, a forma mais pobre de conhecimento – antes de se lançar à dialética subjetiva. É tendo como base a dialética da natureza que Hegel construirá seu argumento contra Kant, qual seja, não há uma separação entre consciência e realidade, ou, entre coisa e coisa-em-si (númeno e fenômeno).

14 Devemos admitir a importância dessa pergunta para a pesquisa. Em uma medida considerável, fora essa questão que desencadilhara a elaboração dessa pesquisa.

II. KANT VS. FICHTE VS. HEGEL – SABER E RECONHECIMENTO

No capítulo anterior vimos que o esquema das categorias da razão pura – intuição e entendimento – são fornecidas por Kant de maneira negativa, isto é, como única maneira de resolver o problema da possibilidade da experiência. Decorre daí duas críticas, uma imanente ao sistema, acaso se encontre um ordenado de categorias que melhor explique as condições de possibilidade da experiência, as categorias fornecidas por Kant tornam-se substituíveis; e outra extrínseca, para, presumivelmente, encontrar tais categorias, ou mesmo, pô-las à prova, o sujeito deve abandonar seu locus transcendental, isto é, abnegar da passividade das categorias de possibilidade da experiência e passar à ação de conhecer, a uma postura ativa frente ao objeto.

A partir dessas críticas, Fichte coloca o processo do conhecimento como um ato, como o ato de abarcar uma alteridade à consciência, contudo, esse outro da consciência é algo que a própria consciência ainda não é, e, na medida em que ela o abarca, ela passa a sê-lo. Assim, em Fichte, a alteridade é uma alteridade relativa à consciência e, desse modo, há uma correspondência íntima entre sujeito e objeto. Tem-se, assim, um sistema circular, no qual, o outro da consciência é a própria consciência que não alcançou seu outro. Gnosiologicamente há uma divisão entre a consciência e seu outro e metafisicamente¹⁵ ambos encontram-se na mesma dimensão, a consciência; Fichte escreve: “então, o último grau de toda realidade é uma original interação entre o si e algo outro de fora dele, do qual nada mais pode se dizer, salvo que ele deve ser completamente oposto ao si” (Fichte, citado por Rockmore, 2010, p. 19, tradução nossa).

O fundamento da filosofia fichteana é, então, o Eu, como a verdade evidente e inegável, acessível pela intuição *imediata*. O Eu desde essa intuição enceta abranger seu outro e só o abrange pela ação, o conhecimento é ativo, não uma passividade ou contemplação. Note aí a semelhança e a dessemelhança com a razão prática kantiana, o Eu/[sujeito transcendental] só tem acesso a [si mesmo]/ideia por meio da prática, contudo, essa prática não dá acesso à ideia, mas ao próprio Eu, à própria verdade do Eu: “a razão não pode nem

15 Gostaríamos de ressaltar que as discussões em torno dos temas da ontologia, metafísica e epistemologia/gnosiologia estão longe de se esgotarem no que concerne ao Idealismo alemão, para citar apenas um exemplo, Dudley (2008) advoga por uma complacência entre ontologia e epistemologia em Fichte, ao passo que Limnatis (2008) dirá que o tema da metafísica/ontologia só retornará no idealismo alemão com Schelling, por outro lado, Luckacs (1979) dirá que Kant, em sua teoria da moral é ontológico/metafísico. Fora isso, seria necessário definir melhor a terminologia – metafísica, ontologia, epistemologia e gnosiologia –, contudo nos contentaremos em dizer que nos utilizamos do termo “metafísica” acima, no corpo do texto, para remeter à fundamentação das ciências particulares, ao passo que a ontologia remeteria àquilo que é da ordem do ser.

mesmo ser teórica se ela não é prática; nenhuma inteligência é possível no homem se ele não possui uma capacidade prática” (Fichte, citado por Limnatis, 2010, p. 32, tradução nossa).

Fichte, assim, rompe com a concepção de saber contemplativo em Kant, mas se depara com um impasse em sua filosofia, a saber, o Eu tem acesso a si numa intuição imediata e se enriquece na medida em que engloba o objeto, mas como reconheço ou englobo um outro Eu? A esse impasse no pensamento fichteano Hegel dá a resposta: “se passa da questão de saber como *reconheço* um outro à questão de saber como estar certo *de ser reconhecido* por outro” (Fichbach, 1999, p. 123). Com essa resposta Hegel abandona o campo transcendental de dedução da intersubjetividade e se coloca no campo fenomenológico (a Dialética do Reconhecimento) e de certo modo, retoma o tema da complacência presente na terceira crítica kantiana.

III. HEGEL: DA CONSCIÊNCIA À CONSCIÊNCIA-DE-SI

A. O DEVIR NO PENSAMENTO E NÃO NA NATUREZA

Essa crítica metodológica de Fichte a Kant é necessária para se compreender a passagem hegeliana da consciência à consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito*, na qual, uma relação de saber passiva e contemplativa, a consciência em sua relação com o objeto, se transfigura numa relação ativa e reveladora do Eu, isto é, na consciência-de-si. A consciência-de-si é a consciência filosófica, reflexiva, e diferentemente de Fichte, Hegel não começa por ela (Hyppolite, 1997), mas, como dito anteriormente, pela forma mais pobre de conhecimento, o conhecimento exclusivamente sensível do objeto. Tal conhecimento é seguido pela percepção, na qual o objeto adquire permanência na consciência, não mais estando diante dos sentidos, adquire existência verbal – à semelhança com o signo da linguística – além disso, o objeto é percebido como distinto de suas propriedades, mas, ainda assim, determinado por elas.

Segue depois da percepção, o entendimento. O impasse na figura da percepção centra-se na passagem irrefreada de um objeto às suas qualidades, isto é, podemos tomar uma coisa por suas qualidades, mas, ao mesmo tempo, estas qualidades, podem, elas mesmas, tornarem-se coisas¹⁶. Essa passagem de predicados a sujeitos e vice-versa é o que Hegel denomina *força*, uma troca incessante de determinações. Desse modo, enquanto troca de determinações,

16 O exemplo de Hegel é o sal; o sal é branco, amargo etc., mas, podemos também, nos guiar pelo branco, o sal é branco, a neve é branca, podemos ainda nos guiar pelo amargo etc.

a força permite pensar a relação entre substância e determinações e a causalidade – a interação entre duas coisas¹⁷. Centremos no segundo aspecto: Interação, pois, a força só existe propriamente enquanto manifesta, o quê de um objeto é transferido, relacionado a outro, caso contrário, Hegel dirá que a força encontra-se recalçada. Esse jogo de forças – a interação entre coisas ou o manifestar da força recalçada que determinam o fenômeno: o mostrar-se, o dispersar-se, o recolher-se e o esconder-se dos objetos da realidade –, em Hegel, já é o que é a própria realidade, diferentemente de Kant, que pressupõe que só podemos conhecer o fenômeno e para além deste, o inefável, “para Hegel esse além do fenômeno é uma espécie de ilusão de ótica (...) O saber do fenômeno é um saber de si e, enquanto tal, tem uma verdade que já não está situada no além” (Hyppolite, 1997, p. 140).

Hegel enuncia, em seguida, que o mundo para além do fenômeno constitui-se do reino calmo das leis, as leis que regem a interação fenomênica: “A lei que é o interior da natureza fenomênica encontra seu conteúdo nessa natureza, e, em troca, comunica-lhe sua forma” (Hyppolite, 1997, p. 142). Todavia, não há uma correlação precisa entre lei e natureza, visto a natureza ser uma multiplicidade dinâmica. Assim, há um *gap* entre lei e natureza, ou a Lei – em seu aspecto universal – não exprime a multiplicidade da natureza, ou, há uma multiplicidade de leis que não se deixam sintetizar numa Lei, num universal.

Nesse momento, Hegel coloca a questão sobre o caráter da relação entre lei (forma) e natureza (conteúdo), e o faz tomando como base o pensamento de Hume e Kant; vejamos na íntegra o comentário de Hyppolite:

Em Hume, há somente elementos substanciais (Hegel diz “substâncias”) que não estão em relação uns com os outros, permanecem para si e estão ligados *de fora*. Assim, a identidade do entendimento permanece analítica, é uma tautologia, ao passo que a diversidade sensível permanece uma diversidade, de certo conduz a uma síntese, mas síntese empírica sem necessidade (Hyppolite, 1997, p. 144).

E,

Kant fez a mesma coisa que Hume”. Os elementos substanciais de Hume que regem ou se justapõem, que são mutuamente indiferentes, também permanecem como tais em Kant. Que esses elementos sejam denominados fenômenos e não coisas, isso nada muda ao caso. Kant partiu da diversidade de Hume e a ela acrescentou a infinidade¹⁸ da relação, mas tal adjunção permanece exterior. A infinidade da relação, a necessidade, é algo separado

17 Se pensarmos a eletricidade, por exemplo. A interação entre dois corpos que se atraem ou repelem é justificada por uma substância comum entre eles em interação, assim, isolando essa entidade responsável pela causação recíproca, chega-se ao conceito de força em Hegel, num acepção interativa.

18 Infinitude, aqui, deve ser entendida como uma relação não circunstancial – o caso de Hume –, mas válida para todos os casos.

dessa diversidade. A diversidade é fenomênica e pertence à sensibilidade, a necessidade é um conceito do entendimento, mas os dois momentos são cada qual para si (Hyppolite, 1997, p. 145).

Ambos, Kant e Hume promovem um enquadre semelhante para a depuração do pensamento, ou do entendimento – tomado na acepção de Kant –, ambos partem da empiria para ascender ao supra-sensível, enquanto que no primeiro o supra-sensível é circunstancial e carente de regulamentação, no segundo a relação entre a experiência e suas condições é fortemente determinada. Desse modo, toda a riqueza do mundo encontra-se na empiria, seja a empiria tomada de modo imediato, como a única fonte de conhecimento não tautológico, seja a empiria como a matriz ante a qual todo conhecimento válido pode ser formulado. Desse modo, o projeto de uma *arquitetônica da razão* ou de *uma analítica transcendental*, tal como em Kant, fornece a matriz da realidade, mas não a realidade em si, pois esta constitui-se, sumamente, do devir ou da esquivaz do fenômeno, o qual é mais abrangente que a tábua de categorias.

A operação de Hegel sobre esses dois pensadores consiste em trocar um ente substancial por uma entidade relacional – desde que Hegel estabelece o conceito de força para lidar com o impasse da percepção (a passagem entre coisa e qualificadores). A matriz kantiana, as categorias do sujeito transcendental, que especificam as relações entre as substâncias, é trocada pela pura relação em Hegel, o substrato de um ente natural qualquer é mutável conforme a relação em que esse ente se encontra posto e essa mutabilidade desse ente da natureza está contida, *também*, no entendimento. O pensamento é o próprio fenômeno na medida em que, como o fenômeno, incorpora o devir:

A lei não exprime todo o fenômeno, o qual preserva para si sua instabilidade e seu vir-a-ser, ou, o que dá no mesmo, ela o exprime imediatamente sob a forma de uma diferença estável e sem necessidade. Aprende-se aqui um dos caracteres mais profundos da especulação hegeliana: introduzir a vida ou vir o vir-a-ser no próprio pensamento, em vez de renunciar ao pensamento e voltar ao fenômeno (Hyppolite, 1997, p. 146).

Como numa réplica a Kant, Hegel escreve: “é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível” (Hegel, 1992, §33).

B. A EXPERIÊNCIA FEITA PELA CONSCIÊNCIA COM O DEVIR – O MUNDO INVERTIDO

Antes de Hegel lançar mão da experiência do pensamento com o devir – experiência essa que une pensamento e fenômeno –, ele se utilizará do termo *explicação*, como o

movimento tautológico do entendimento sobre o entendimento, no qual o fenômeno adere somente a título de confirmação do entendimento:

Nesse movimento tautológico, o entendimento, como resulta, persiste na unidade tranquila de seu objeto, e o movimento só recai no entendimento, não no objeto: é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer tenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo. Nada de novo resulta na Coisa mesma através desse movimento que, aliás, só vem à consideração como movimento do entendimento (Hegel, 1992, §155).

Para escapar da tautologia do explicar, a consciência deve conseguir incorporar o vir-a-ser em si. Para isso ela produzirá um mundo espelhado do fenômeno, um *mundo invertido*. O mundo invertido apresenta-se à consciência como um derivado do mundo fenomênico, porém com as determinações e as formas todas invertidas, isto é, um mundo fielmente separado do outro – “Visto superficialmente, esse mundo invertido é o contrário do primeiro; a tal ponto que o mantém de fora e o repele de si” (Hegel, 1992, §159). Caso formas e determinações não sejam separadas, o segundo mundo se intersecciona com o primeiro, desse cruzamento, a consciência não se decide sobre o devir nela ou no fenômeno, e mais, a dinâmica do mundo invertido revela algo que o mundo do fenômeno esconde¹⁹, vejamos:

Hegel dá uma série de exemplos sobre a consistência do mundo invertido – o que no primeiro mundo era doce, no mundo invertido é amargo; o que era polo norte, no segundo mundo é polo sul; o que é honra num, é ignomínia noutro; o castigo que desonra e destrói o homem, no outro mundo é perdão que leva a honra²⁰ –, essa consistência atinge níveis formais. Não mais se resumindo às substâncias (o amargo ou o castigo), mas tratará de fatores de estrutura, assim, o que no primeiro mundo é fenômeno, no segundo é em-si, ou ainda, “*um*, o mundo como é *para um Outro*, o *outro*, ao contrário, como é *para si*” (Hegel, 1992, §159), e seguem novamente os exemplos – no mundo sensível, o doce se opõe ao amargo, são um para o outro, no mundo invertido o doce contém o amargo no seu interior, ao explicitar-se, o doce *revela* o amargo²¹; o que numa ação é crime, no seu interior uma boa ação. É com essa

19 Mesmo Hypollite acaba por “interpretar” o fato de Hegel recorrer à figura do mundo invertido, e o faz dizendo que Hegel se inspirara no Evangelho, embora não exista nenhuma pista imanente ao texto que corrobore com tal visão (Hypollite, 2003, p. 151). Para nós, essa experiência, do mundo invertido, parece tornar-se mais clara ao usar a figura da “sofística da significação” proposta por Lacan. Agora, nos centraremos na exposição, mais tarde trataremos do argumento que subjaz ao exposto.

20 Hegel não poupa exemplos e não os escolhe ao léu, parte do mais simples e vai ao mais complexo, o do direito; essa complexificação funciona como uma antecipação da dialética do Espírito, na qual a contradição é posta na realidade, daí o exemplo do crime que se transforma em perdão.

21 O funcionamento aqui é o mesmo do que posteriormente Saussure designará por lógica de valoração diferencial do signo linguístico, na qual, um termo só adquire valor se em relação a outro(s).

operação de inversão que Hegel faz a transição do para-outro ao para-si: no mundo sensível, uma determinação está em relação a outra (o doce para o amargo, o crime para o perdão), no mundo invertido, a oposição entre as determinações é internalizada (“um ato mau, [pode ter] uma boa ação” (Hegel, 1992, §159))²². Com o contrário internalizado, chegamos ao devir ou à *infinitude*, tomada agora num sentido diferente daquele que Hegel conferia à lei kantiana. Em Kant ou no “reino calmo das leis”, a relação entre lei e fenômeno era infinita porque a lei determinava o fenômeno atemporalmente, agora a relação é infinita pois o contrário estando interiorizado é devir, é abertura imanente, ao realizar-se, replica-se, isto é, abre-se novamente ao devir; ou ainda, tem-se uma entidade robusta o suficiente para conter a sua negação (tal como o Eu de Fichte). Desse modo, tal determinação “é, em si mesmo, o contrário de si” (Hegel, 1992, §162), e, “Quando a infinitude – *como aquilo que ela é* – finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si” (Hegel, 1992, 163). Isto é, a consciência, ao experienciar o devir, experiencia a si mesma.

Dessarte, Hegel termina o terceiro capítulo com a alegoria da cortina. Em Kant, no interior do fenômeno há a coisa-em-si, o númeno, o inefável, um mistério inacessível à cognição humana; em Hegel, “no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo” (Hegel, 1992, 165), o fenômeno depurado pela mediação da consciência, o fenômeno captado pelo entendimento, ou ainda, o trabalhar da consciência:

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior (...). Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que *nós* entremos lá dentro – tando para ver como para que haja algo para ser visto (Hegel, 1992, 165).

IV. SOBRE A CERTEZA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

Nos três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* a relação da consciência com o mundo, a relação sujeito-objeto, era estruturada como uma relação de conhecimento. Tal relação criava a ilusão de um mundo suprassensível, pois, sempre que a consciência tentava captar a realidade, algo escapava – o que levou Kant à separação entre fenômeno e númeno –, entretentes, esse quantum da realidade que a consciência não capta, não se dava

²² Ressaltamos aqui que, embora a internalização da oposição funcione bem para exemplos do Espírito, para o crime e perdão, por exemplo, para as determinações naturais, o artifício de Hegel é apenas artificioso, “o amargo que contém o doce em-si”, contudo o fato de haver efetividade em pensamento, já é efetividade suficiente para Hegel.

por uma limitação da consciência, mas por uma característica própria ao fenômeno, qual seja, a infinitude ou o devir, o qual Hegel denomina por “essência simples da vida” (Hegel, 1992, §162). Ao fazer a experiência desse devir em si mesma, a consciência já não mais é um anteparo categorial onde o númeno viria a se depositar como fenômeno, mas faz a experiência da realidade como ela é em si mesma, embasada na infinitude. Contudo, mesmo experienciando o devir na realidade e em si, a consciência ainda mantinha a ilusão do suprassensível. É nesse momento do texto que Hegel utiliza a alegoria da cortina; “levantada a cortina”, a consciência se depara si mesma, com ela mesma fazendo a operação de mediação de captação do fenômeno, a consciência descobre que não existe acesso à realidade a não ser pela mediação que *já* é a realidade ou o fenômeno – somente é possível o acesso a uma realidade fragmentada porque a realidade mesma é fragmentária (remeter à figura da Lei).

Desse modo, se nos capítulos iniciais da *Fenomenologia do Espírito* é descrita a relação da consciência com o fenômeno, essa relação mediada pela própria consciência, na primeira parte do quarto capítulo, os onze parágrafos iniciais, Hegel tratará de descrever a relação da consciência-de-si com seu Outro, uma alteridade própria à consciência, ou, a *Vida* (posteriormente, tratará ainda sobre a mediação da consciência com o desejo, assunto da dialética do Senhor e do Escravo). Como agora esse outro da relação com a consciência já não é mais a realidade, é um Outro próprio ao Eu, próprio à subjetividade, esse Outro é desejo. Ou ainda, enquanto que no processo de contemplação, o que se conhece é o objeto, no desejo, é o Eu (Kojève, 2002); o que eram os objetos sensíveis e a força, para a consciência que contempla, são agora, desde o capítulo quatro, *Vida* – ‘vida’ porque o motor do Eu. Desse modo, passaremos à consistência e dinâmica do objeto de desejo, vida e, posteriormente, nos lançaremos ao sujeito dessa relação, denominado por *Gênero*, pois, a vida se encontra conformada a um tipo de ser.

A. VIDA COMO O OUTRO – COMO UNIDADE E COMO DEVIR

Das características desse objeto em íntima relação com o Eu, Hegel colocará primeiramente a introjeção da negação ou do devir. Aquela característica do fenômeno, de ser inesgotável e mutável quanto às determinações, é transportada para um ente que agora só existe em relação à consciência-de-si. Como esse objeto é inesgotável, *Vida*, não é o objeto particular posto ante a consciência-de-si – que deseja –, é o objeto genérico enquanto objeto de desejo, por isso, esse objeto pode se precipitar sobre uma representação qualquer, desde que a consciência-de-si os marque com o negativo; a marca do negativo que uma consciência

deposita num objeto é, então, o índice de que estamos na gramática do desejo, cuja referência é a *Vida*. Note que, enquanto no fenômeno o negativo encontra-se do lado do objeto, na realidade, na gramática do desejo, é a consciência que marca o objeto como negativo.

Como a vida é inesgotável, ao se negar um objeto específico de desejo, ele aparece novamente numa outra representação, ou ainda, outro representante virá fazer as vezes de desejo, Hegel dirá, então, que essa essência é “a *independência* mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento” (Hegel, 1992, §169). “Negar” um objeto de desejo significa algo como realizar o desejo, consumir aquele objeto, satisfazer-se com o objeto, mas, como depois da satisfação o Eu continua vivo, o objeto passa a outra representação, por isso, a independência em que as diferenças são dissolvidas, são apenas momentos.

Contudo, se esses representantes do desejo são simplesmente indiferenciados, eles não se impõem como representantes, podem ser substituídos antes de sua negação, daí, a consciência “não pode suprassumir as diferenças se essas não têm subsistir” (Hegel, 1992, §169). Desse modo, se o desejo possui em sua natureza marcar esses objetos com o negativo, tais objetos precisam se manter enquanto objetos (e não simplesmente enquanto objetos para o consumo pelo desejo) para que esses objetos existam enquanto objetos, como objetos diferentes uns dos outros. Essa é, então, a primeira parte da gramática do objeto do desejo: primeiro, enquanto marcado pela *Vida*, o objeto é a inquietude submetida à marca do desejo; segundo, o objeto é permanência, os objetos são enquanto são diferentes uns dos outros, são: “a determinidade dos momentos da infinitude” (Hegel, 1992, §169).

Em seguida, Hegel diz que cada determinidade somente tem existência mediante um Outro, “posto que [cada representante] é uma fração” (Hegel, 1992, § 170), isto é, mediante ser uma fração de um todo chamado *Vida*. Agora, *Vida* passa a ser uma unidade e Hegel tratará de descrever os momentos dessa unidade.

Na fluidez das figuras, “um tranquilo desdobrar-se-em-leque, a *Vida* vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a *Vida* como um processo” (Hegel, 1992, § 170). Esse processo é, primeiramente, algo implícito e o Outro – ou seja, a *Vida* em seu aspecto de unidade – é representado pelos representantes todos, porém, o que vem a ser Outro nesse processo, é o próprio processo que ainda não se explicitou devido a termos as figuras postas como o Outro. Desse modo, a junção do primeiro Outro, como o momento das figuras, como o segundo Outro, o processo mesmo, faz da *Vida*, um “ser vivo”, isto é, uma unidade que é vir-a-ser.

Assim, se a *Vida* é devir, chegamos à conclusão ou à síntese do conceito de *Vida*: “é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento” (Hegel, 1992, § 171).

B. GÊNERO – O OUTRO PARA UMA CONSCIÊNCIA

Na síntese do conceito de *Vida* – como figuração e devir –, “a vida remete a outro que ela, a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero” (Hegel, 1992, § 172). Mas essa consciência inicialmente é apenas consciência-de-si, ou, “tem por objeto a si mesma como *puro Eu*” (Hegel, 1992, § 173); o que Hegel examinará é o enriquecimento desse objeto abstrato – o puro Eu – “adquirindo o desdobramento que nós vimos na vida” (Hegel, 1992, § 173).

Diferentemente do que acontece na definição de gênero da *Enciclopédia* (Hegel, 1995), na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel está tratando de uma consciência humana, uma consciência que tem o conceito de si, diferentemente da consciência animal, que apenas tem o sentimento de si. Assim, a consciência-de-si – ou humana – se torna certa de si apenas com a abstração desse Outro, que apresenta-se como *vida independente* – independente porque oposta ao gênero, precedente ao Eu. Certa da independência desse Outro, a consciência-de-si se coloca como certa de si mesma ao negá-lo, sendo assim, o puro Eu independente do Outro. Todavia, o desejo de ser si mesma, alcançado pela negação do Outro, faz com que: 1) esse Outro deva existir, “pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro” (Hegel, 1992, § 175); 2) “A consciência-de-si não pode suprassumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo” (Hegel, 1992, § 175). Nesse momento, a consciência percebe o ‘negar o Outro’ como sua verdade e seu enriquecimento, o “puro Eu” torna-se agora uma abstração e a consciência-de-si é dependente do Outro²³.

Hegel enuncia, então, que a consciência só pode alcançar satisfação quando o próprio objeto se nega no interior da consciência, isto é: 1) a consciência-de-si é puro Eu; 2) a consciência percebe-se dependente do objeto e o objeto como independente, o Eu se realiza como dependente do Outro; 3) contudo, se o Outro se negar, já que a consciência não pode negá-lo – pois ele é sua verdade –, o Eu se realiza em sua pureza – será Senhor. Ora, o único objeto que pode negar a si mesmo, isto é, que não carece de uma consciência (a mediação)

23 Recordemos a passagem de Fichte a Hegel – de um Eu que quer reconhecer para um Eu que quer ser reconhecido.

para negá-lo, é uma consciência. Assim: “*A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si*” (Hegel, 1992, § 175).

Um representante qualquer do desejo é independente, pois, ao ser consumido, outro representante passa a representar o desejo e o primeiro representante cessa de existir. O Outro efetivo da consciência-de-si – uma outra consciência-de-si –, ao ser negado²⁴, ou mesmo se negar, permanece o que é, pois a consciência-de-si é uma negação em si mesma ou uma *negatividade*.

Quando a consciência tem para si que seu desejo de ser um Si – de separar-se o Outro como Vida – somente é satisfeito no nível de um Outra consciência – somente dá pra ser um Si quando o Outro é uma consciência-de-si –, temos aí a primeira conceituação de um Eu não natural, um Eu que advém quando diante um Outro Eu e nesse momento Hegel nos fornece a fórmula do Espírito: “*Eu que é Nós, Nós que é Eu*” (Hegel, 1992, § 177). – O próximo passo nessa lógica, é a disputa pelo Si, posto que, para uma das consciências ser, a outra deve se negar a ser, entramos agora na dialética do Senhor e do Escravo.

V. A DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO – A VERDADE DA CONSCIÊNCIA-DE-SI

O homem é desejo mediado, entender como o humano põe seu desejo no palco da vida é compreender o que o humano é. O desejo é o que confere forma ao mundo, o homem ao colocar esta forma em jogo, liberta-se da natureza e se torna histórico.

O desejo em sua faculdade geral é a comunhão entre sujeito e objeto de desejo, *vida*. O desejo é o que põe ação a um organismo, pois o organismo rompe sua calmaria ao sentir a emergência de uma falta. Nessa agência, há uma defasagem no objeto, defasagem essa que só se pode compreender ao comparar agências executadas por diferentes gêneros, assim: o objeto X que para um gênero A é X’, para um gênero B é X’’²⁵. Desse modo, o desejo diz do organismo, expõe suas relações, além disso, entender o organismo pela perspectiva do desejo é entender sua atividade posta pela falta. Na perspectiva do desejo, o organismo-desejo ou a individualidade desejanse só se satisfaz ao assimilar o objeto transmutado em *vida*, ao assimilar o não-indivíduo. Assim, se a individualidade se dirige a um objeto natural, essa individualidade é também natural, se X’ ou X’’ são objetos da natureza, o agente por trás

24 Trata-se, aqui, de negar não o corpo no qual a consciência-de-si se deposita, mas a consciência mesma, a entidade incorpórea.

25 A zebra para um leão é alimento, a zebra para uma outra zebra é a segurança do rebanho e objeto sexual.

desses objetos é um agente natural, diremos, é um Eu-natural. Para que haja um Eu não-natural é preciso que haja um objeto não-natural. “Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo” (Kojève, 2002, p. 12); o que engendra a relação de natureza ou que lhe confere forma, é o desejo. Assim, o homem só ultrapassa seu estado natural ao desejar o que ele não é em um mundo natural, ao desejar o próprio Si, ao romper com a natureza do desejo, a qual se formata por dirigir-se à coisa, não a si mesmo – o desejo humano deve buscar o desejo enquanto forma e se libertar do desejo imediato e natural. Desse modo, “Esse Eu é um indivíduo (humano) livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio)” (Kojève, 2002, p. 13); ou ainda, “o homem se alimenta de desejos como o animal se alimenta de coisas reais” (Kojève, 2002, p. 13).

O humano buscando outro desejo se pergunta: “qual desejo?” Hegel utiliza-se da alegoria do espelhamento das consciências-de-si que se encontram: “A primeira consciência-de-si tem diante de si (...) um objeto independente para si *essente*” (Hegel, 1992, §182) um objeto que se nega ser negado; mas ela não sabe se esse objeto se nega à negação, a menos que esse objeto faça “em si o mesmo que ela nele o faz”, a menos que o segundo humano tensione negar o humano que está diante dele, tal como o primeiro humano.

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê *a outra fazer* o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências (Hegel, 1992, §182).

Só pode haver desejo de desejo, se o desejo de negação da relação com o real dado, encontra com outro desejo de negação da relação com o real dado, e se cada um desses desejos deseja, agora, negar o desejo outro, isto é, a consciência que negar o desejo de liberdade em relação ao real dado da outra, será a consciência livre existente.

A que serve o desejo animal? A conservar a própria vida – desejo como *vida*. Para que haja desejo humano, a consciência deve colocar a própria vida como valor para o desejo, o desejo se deposita na vida em si²⁶ – o único objeto não vital é a própria vida. No espelhamento de dois desejos, os dois são apenas animais, para saber que esse encontro revela a realidade humana, deve ser travada uma luta e o objeto em disputa deve ser o si mesmo, sua própria humanidade, ou ainda, aquele que negar o si do outro (como desejo de liberdade), tem seu si e sua liberdade afirmada – “desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse

26 Aqui se entrelaçam o desejo como *vida* e a vida como faculdade orgânica, pode-se ler, retroativamente, agora, um dos motivos pelos quais Hegel denomina o objeto de desejo por vida.

desejo” (Kojève, 2002, p. 14). Não travada essa luta, o reconhecimento de si como uma vida humana não foi atingido. Destarte, falar do homem como homem, é falar da luta de morte, uma luta por puro prestígio, uma luta por reconhecimento de seu valor humano – “Sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra” (Kojève, 2002, p. 14).

Mas nessa luta que coloca o si em jogo, se um dos dois morre, ao perder a luta, não houve reconhecimento. Para que a realidade humana possa se constituir, é preciso que ambos os adversários estejam vivos ao fim da luta. Um deles deve ter sido poupado e deve ter se acovardado em arriscar a própria vida. Desse modo, só pode haver *um* desejo reconhecido, haver *um* humano reconhecido em sua dignidade e em seu valor humano. Aquele que se faz reconhecer é Senhor e o que reconhece é Escravo do Senhor:

Para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que ambos os adversários continuem vivos após a luta. Ora, isso só é possível se eles se comportarem de modo diverso durante a luta. Por atos de liberdade irreduzíveis, até imprevisíveis ou indeduzíveis²⁷, devem constituir-se como desiguais nessa e por essa luta. Um, sem ter sido a isso predestinado, deve ter medo do outro, deve ceder, deve recusar-se a arriscar a vida em nome da satisfação de seu desejo de reconhecimento. Deve abandonar seu desejo e satisfazer o desejo do outro; deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele. Ora, reconhecê-lo assim é reconhecê-lo como senhor e reconhecer-se (e fazer-se reconhecer) como escravo do senhor (Kojève, 2002, p. 15).

O Escravo teve a vida poupada e a autonomia suprimida – ele é denominado desde o Senhor. Ao fim dessa relação, a realidade do mundo passa a ser a realidade do Senhor, o mundo é o desejo ou *vida* do Senhor. Ou ainda, desde que haja Escravo e Senhor, descrever o mundo passa pela descrição da relação entre esses dois: relação de desejo, por parte do Senhor e de trabalho, por parte do Escravo.

O Senhor enquanto isso que existe e se impôs, se relaciona com dois elementos constitutivos: ao objeto do seu desejo e ao Escravo que trabalha o objeto e o traz à presença do Senhor. O Senhor tem uma relação imediata com o objeto, isto é, o Senhor apenas consome o objeto, a coisa depende do capricho do Senhor, não o contrário; o Senhor somente goza, pois entre ele e o objeto, há o Escravo que trabalha esse objeto. Aí está a perda da dimensão humana do Senhor, seu impasse existencial: De um lado o Senhor é Senhor porque buscou reconhecimento, por outro lado, o reconhecimento que obteve foi o do Escravo, o

²⁷ Aqui, com Kojève, chegamos ao ápice da negação do mecanicismo ou da positivação da singularidade ou contingência absoluta, daí a figura, a seguir, da imprevisibilidade, desde que um se torna o Senhor e o outro o Escravo.

reconhecimento de algo que não é digno de reconhecimento, o reconhecimento de algo não humano, de um humano rebaixado, de um dejetivo.

De um lado, o senhor só é senhor porque seu desejo buscou não uma coisa, mas um outro desejo, foi um desejo de reconhecimento. De outro lado, como se tornou senhor, como senhor deve desejar ser reconhecido; e só pode desejar ser reconhecido como tal fazendo do outro seu escravo. Mas o escravo é para ele um animal ou uma coisa. Logo, ele é reconhecido por uma coisa. Assim, no final das contas, seu desejo busca uma coisa e não – como parecia no início – um desejo (humano). O senhor se enganou (Kojève, 2002, p. 23).

O Senhor está fixado no impasse de sua condição de Senhor, *quer* ser Senhor. Assim, o Senhor tem como verdade o escravo, como essência, um humano rebaixado; o Escravo, ao contrário, não quis ser Escravo, deseja transcender seu estado dado. E o transcende, pois, “para a consciência escrava, o senhor é a essência” (Hegel, 1992, §194). Desse modo:

1) No Escravo nada é fixo. No momento da luta, o escravo chegou muito próximo da morte, exatamente num ponto em que, dali em diante, havia o inefável, ali onde todas as determinações esvanecem; nesse momento, o escravo preferiu a vida, abdicando da luta até seu fim (dele e da luta), porque sentiu o valor da vida, sentiu

a angústia, não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela [nessa consciência] vacilou (Hegel, 1992, §194).

Todavia, se na angústia mortal, o homem “se dá conta da gravidade da existência (...) ainda não toma consciência de sua autonomia, do valor e da gravidade de sua liberdade e dignidade humana” (Kojève, 2002, p. 27).

2) O Escravo, servindo ao Senhor, liberta-se do ser-aí natural, “O homem que quer – ou deve – trabalhar tem de reprimir o instinto que o leva a consumir imediatamente o objeto bruto. E o escravo só pode trabalhar para o senhor, isto é, para alguém diferente de si, se reprimir seu próprio desejo” (Kojève, 2002, p. 27). E trabalhando, liberta-se do senhor, o elimina. O trabalho é “desejo refreado”, “desvanecer contido”, o trabalho “*forma*” (Hegel, 1992, §195). O trabalho, ao modelar o objeto, o torna algo permanente – não aquele algo imediato para a fruição animal, e também do Senhor – e,

Esse meio-termo negativo ou o *agir* formativo [o trabalho] é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser

independente, como [intuição] de si mesma (Hegel, 1992, §195, primeiros colchetes, nossos).

Hegel concluirá o capítulo dizendo da necessidade desses dois momentos, do medo e do trabalho. “Sem disciplina do medo e da obediência, o medo fica no formal” (Hegel, 1992, §196), a menos que o Escravo tenha tremido nas bases e vivido sob a égide da servidão, seu medo é apenas um medo formal, “e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí” (Hegel, 1992, §196), não se positivará em trabalho, poderá ser um artefato bem feito, mas não será o *si* encarnado. “Sem o formar [o trabalho], permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma (Hegel, 1992, §196), novamente, não se positivará em trabalho, padecerá da impotência e da inibição.

VI. CONCLUSÃO – DA IMPOSSIBILIDADE DA RAZÃO À TECITURA DA COISA: A CIÊNCIA DO PASSIONAL

Cito novamente o Kant:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (Kant, 1997, A VII).

Pela via de Hegel, essas questões impostas não acabam por se deparar com a impossibilidade da razão em dar resposta a elas, elas mesmas são não respondíveis em-si, sua natureza já é mesmo a de se transmutarem conforme elas mesmas se apresentam. Quanto à *força e o entendimento*, vimos o deslocar constatare da multiplicidade do fenômeno, permeável a ser captado por qualquer perspectiva que se adote, o “além do fenômeno” que forneceria um entendimento preciso do mesmo, é uma ilusão. O que nos foi revelado nesse além do fenômeno, aquilo que Kant coloca como a inefável – e também infame, pois criticada pelos seus sucessores no idealismo alemão (Rockmore, 2010) – coisa-em-si, foi o próprio observador; Hegel aqui se utiliza da alegoria da cortina.

Quanto à consciência-de-si e sua relação turbulenta com o objeto, a *vida*, vimos que a consciência tem uma relação de dependência com seu Outro, que, tal como o fenômeno, é devir e, diferentemente do fenômeno, é uma unidade, *vida independente*. A consciência-de-si, pela via do seu Outro como Vida, nunca alcança a realidade do Si, somente tem certeza de si, tal verdade somente é alcançada por meio do conflito entre consciências, encenado pela dialética do Senhor e do Escravo. É nesse campo, da dialética do reconhecimento, que vemos

o produto da consciência-de-si, o Si, posto de maneira não empírica como propusera Kant, mas de modo logicamente articulado. Articulado da perspectiva do Escravo pelo desejo de um Senhor que media o desejo do Escravo, e pelo trabalho, aquilo que é o Si do Escravo mediado pelo desejo do Senhor.

3. ASPECTOS DA LINGUÍSTICA PARA A TRANSIÇÃO PARA O CAMPO DA PSICANÁLISE LACANIANA

I. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE SAUSSURE E O *CURSO DE LINGUÍSTICA GERAL*

Saussure, em seu curso, colocou como uma das tarefas da Linguística “delimitar-se e definir-se a si própria” (Saussure, 1974, p. 13). Para tanto, Saussure descreverá toda uma série de colocações sobre do que trataria a Linguística e qual seria seu objeto. O processo de definição de língua (Saussure, 1974, pp. 15 - 16), com toda sua centralidade para a elaboração da disciplina fundada por Saussure, comporta, assim, uma série de pares combinados. O primeiro deles refere-se à natureza sonora e abstrata da linguagem, esta é articulada a partir de sons, porém estes necessitam de um ancoramento na cognição para que possam existir, necessitam da impressão acústica. O segundo, a partir da síntese entre som e imagem acústica, seria a vertente individual e social da linguagem; tendo em vista essa síntese, deve-se levar em conta que o aprendizado e a conservação da língua só se dão por sua transmissão, enquanto uma instituição social, e pelo seu uso singular por parte do indivíduo. E, por fim, o terceiro par opositivo, seu aspecto temporal: a cada instante, a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução: a cada instante, ela é uma instituição atual e um produto do passado (Saussure, 1974, p. 16). Ou seja, uma língua é construída na medida em que constrói a si mesma e dessa forma Saussure sugere que se adotarmos quaisquer um desses aspectos somos levados a outras matérias – fonologia, psicologia etc. – ou, caso contrário, se os adotamos todos, ficamos imersos num todo confuso (Saussure, 1974, p. 16).

Como solução a esse impasse, Saussure propõe colocarmo-nos “no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem” (Saussure, 1974, pp. 16 -17). E a partir daí define a língua como “um todo por si e um princípio de classificação” e “um produto social da faculdade da linguagem e conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos” (Saussure, 1974, p. 17). A partir dessa definição Saussure nos fornece uma fórmula da

Linguística, funcionando como uma síntese dos processos acima descritos e que engloba essa última definição, o tão conhecido significado sobre significante, ou o conceito sobre a imagem acústica, formando o que ele denominou por signo linguístico (Saussure, 1974, p. 80).

O signo linguístico definido dessa forma comporta duas características, o princípio da arbitrariedade do signo e o caráter linear do significante. O primeiro é definido pela junção arbitrária entre significado e significante – não há nada além do uso social de um significante que o impeça de ser aplicado a um ou outro significado (Saussure, 1974, pp. 82-84); e o segundo é definido por sua característica unidimensional, ou seja, os significantes podem somente ser expressos de um a um (Saussure, 1974, p. 84).

A partir da elaboração do signo linguístico, Saussure fornece outras duas vertentes desse signo, a característica da imutabilidade e simultaneidade – sincronicidade – e da mutabilidade e temporalidade – diacronicidade – do signo. De acordo com a primeira, considerando o signo como possuindo um valor dentro do horizonte de significação, ele não é livre – por mais que o signo seja arbitrário, para que este opere no meio social é necessário que haja um acordo sobre a limitação de suas aplicações (Saussure, 1974, pp. 85 - 88). E a segunda versa sobre a mutabilidade do signo, ou seja, a capacidade de um signo se alterar de acordo com a demanda de uso da massa falante (Saussure, 1974, pp. 89 - 93). Dentro do eixo da sincronicidade destacaremos os capítulos destinados ao valor do signo linguístico e às relações sintagmáticas e associativas.

Para compreender o valor do signo linguístico é necessário que entendamos a língua como pensamento organizado na matéria fônica, ou seja, a língua é tomada enquanto forma que organiza e relaciona significado e significante e, desse modo, é impossível isolar aquilo que seria da ordem do pensamento daquilo que seria da ordem do som (Saussure, 1974, p. 131). Estando essas unidades indissociadas podemos entrever como se daria o surgimento da significação. Em Saussure a língua faz parte de um sistema denominado diferencial, ou seja, nela existem apenas termos que se relacionam entre si e dessa relação, baseado no fato de esses termos serem diferentes e concorrentes, surge a significação. Ou seja, os termos linguísticos assumem seu valor – significação – a partir de seus termos vizinhos – semelhantes e opostos – que concorrem para que o significado emergja da estrutura (Saussure, 1974, pp. 131 - 140). Sendo a língua um sistema em que todos os termos são solidários, o

valor resulta tão somente da presença simultânea dos signos linguísticos no plano da significação.

Em Saussure, não se trata de uma palavra ligada a um objeto, uma espécie de etiquetagem, quando se está na linguagem e em suas possibilidades de significação estabelecidas a partir da dinâmica diferencial de valoração do signo linguístico, o que resta são os termos – significado e significante – que compõe o signo, que fazem com que o indivíduo falante organize seu mundo não a partir da exterioridade objetiva, mas dos signos que foram previamente estabelecidos pelo corpo social.

Passemos, finalmente, às relações sintagmáticas e associativas. As sintagmáticas referem-se à ordem com a qual os signos são dispostos numa série efetiva, ao passo que nas relações associativas, o que Saussure chamou de séries mnemônicas virtuais, as palavras que se associam entre si não estão presentes num eixo vertical à série sintagmática (Saussure, 1974, pp. 142 - 147). Essas relações serão importantes logo abaixo.

II. JAKOBSON: A DINÂMICA METAFÓRICA E METONÍMICA DA LINGUAGEM E OS COMUTADORES

Trabalharemos nessa parte sobre os textos *Dois Aspectos da Linguagem e Dois Tipos de Afasia* e *Os Comutadores, as Categorias Verbais e o Verbo Russo* do linguista russo Roman Jakobson.

Jakobson nomeia por combinação e seleção as relações sintagmáticas e associativas tais como designadas por Saussure e as define por:

combinação: todo signo é composto de signos constituintes e/ou aparece em combinação com outros signos. Isso significa que qualquer unidade linguística serve, ao mesmo tempo, de contexto para unidades mais simples e/ou encontra seu próprio contexto em uma unidade linguística mais complexa. Segue-se daí que todo agrupamento efetivo de unidades linguísticas liga-as numa unidade superior: combinação e contextura são as duas faces de uma mesma operação (Jakobson, 2008, p. 39);

e, “seleção: uma seleção entre termos alternativos implica a possibilidade de substituir um pelo outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro. De fato, seleção e substituição são as duas faces de uma mesma operação” (Jakobson, 2008, p. 40). Essas definições oferecidas por Jakobson serão importantes para que possamos seguir o percurso trilhado por ele.

Segundo Jakobson (2008, p. 40), Saussure teria percebido somente um aspecto das duas variedades de combinação – concatenação e concorrência –, a segunda teria sido ignorada por ele devido à crença no caráter linear do significante.

Essas duas operações possibilitam duas formas de interpretar o signo, uma referente ao código e outra ao contexto; em cada um desses casos, o signo está relacionado com outro conjunto de signos linguísticos, por uma relação de alternância no primeiro caso e de justaposição no segundo (Jakobson, 2008, p. 41). Ou seja, um determinado signo linguístico toma valor pela sua relação com outros signos de um mesmo código, ou por sua conexão com outros signos num mesmo sintagma.

Feitas essas considerações, Jakobson passará à parte que mais nos interessa, a relação da linguagem com os dois tipos de distúrbios afásicos, para posteriormente estabelecer sua articulação com o campo metafórico e metonímico.

Dois tipos de afasia serão estudados por Jakobson, o distúrbio de similaridade, aquele em que as funções de seleção e substituição estão prejudicadas e o distúrbio de contiguidade, no qual as funções de combinação e contextura encontram-se deficientes. Para os doentes do primeiro tipo, sua relação com a linguagem tende a se tornar operação instrumental, de tal forma que o afásico deste tipo “não pode passar de uma palavra aos seus sinônimos ou circunlocuções equivalentes, nem a seus heterônimos, isto é, expressões equivalentes em outras línguas” (2008, p. 47). Além disso, as palavras que comportam uma referência inerente ao contexto, tais como pronomes e advérbios pronominais e as palavras que servem apenas para construir o contexto tais como conectivos e auxiliares, estão particularmente propensas a sobreviver (Jakobson, 2008, p. 43). Jakobson nota que a figura estilística da metonímia, baseada na contiguidade, é muito empregada pelos afásicos cujas capacidades de seleção foram afetadas (2008, p. 49).

Já para os que sofrem do distúrbio da contiguidade, a extensão e a variedade das frases diminuem. As regras sintáticas, que organizam as palavras em unidades mais altas, perdem-se; esta perda, chamada de agramatismo, tem por resultado fazer a frase degenerar num simples “monte de palavras” (Jakobson, 2008, p. 51) e “quanto menos uma palavra depender gramaticalmente do contexto, tanto mais forte será a sua persistência no discurso dos afásicos com distúrbio da função de contiguidade” (Jakobson, 2008, p. 50). E desse modo, a metáfora torna-se a figura estilística mais utilizada devido a seu caráter de utilização de similitudes e identificações aproximadas.

Jakobson conclui que ambos os processos metafóricos e metonímicos estão presentes no comportamento verbal normal, e assim sendo, qualquer sistema semiológico se utilizaria predominantemente de uma ou outra figura estilística como forma de comunicação.

Uma segunda elaboração de Jakobson da qual Lacan fará uso serão os conceitos de código e mensagem, bem como sua derivação, as formas duplicadas de comunicação.

A partir do esquema do ouvinte e do falante em Saussure (1974, p. 19), Jakobson elabora os conceitos de mensagem (M) e código (C), a mensagem é o suporte material do código, fazendo aí um paralelo entre significado e significante, porém, Jakobson relativiza esses termos devido ao caráter metafórico e metonímico da linguagem, isto é, uma certa imprecisão quanto ao significado e devido ao termo mensagem remeter à concatenação de significantes. Desse modo, o discurso corrente é composto por M e C de maneira unidimensional, ou seja, suporte material e designação são recebidos sem que seja necessário separá-los. Porém, há um modo “duplicado” de se utilizar da mensagem e do código, quando é o próprio código ou a própria mensagem que estão em jogo, a partir disso Jakobson elabora quatro formas de comunicação duplicadas:

1. M/M: as mensagens de mensagens são os discursos citados, um enunciado no interior de um discurso que remete a um outro enunciado, as expressões são: “segundo fulano”, “eu dizia” etc.
2. C/C: códigos de códigos são os nomes próprios, a linguagem em sua designação pura tem sempre um referente universal, de modo que ao dizermos *Zé*, nos referimos a qualquer pessoa designada *Zé*, assim, um código de código é utilizado quando uma singularidade é referida, um *Zé* específico.
3. M/C: uma mensagem que remete ao código correspondente, é o modo como se ensina uma língua, por exemplo, ao dizermos: “‘cachorro’ se refere àquele animal doméstico de quatro patas”.
4. C/M: é aqui onde se encontram os comutadores (*shifters*). Os comutadores são palavras que funcionam tanto no âmbito da significação, como código, quanto como mensagem, como materialidade ou “índice”, pois “está em uma relação existencial com o objeto que representa” (Jakobson, 1957). Destarte, os comutadores são, ao mesmo tempo, genéricos e singulares, o exemplo fornecido por Jakobson é a palavra “eu”, ao mesmo tempo em que significa qualquer

pessoa que enuncia, designa que o locutor está implicado ou numa relação existencial com aquilo que enuncia (Jakobson, 1957)²⁸.

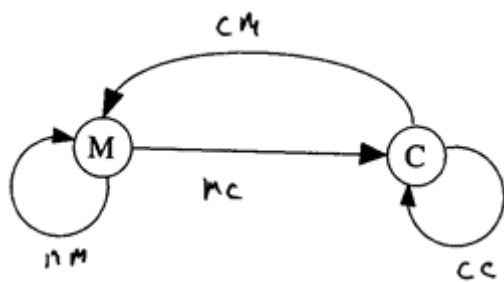


Figura 1: O esquema das formas de comunicação duplicadas de Jakobson (1957)

Jakobson nos fornece o esquema acima como síntese desses processos.

CAPÍTULO 2: ANÁLISE DO GRAFO

1. KANT COM LACAN – UMA LEITURA KANTIANA DO GRAFO E UMA LEITURA LACANIANA DE KANT

I. TRANSPOSIÇÕES

A. PRIMEIRA TRANSPOSIÇÃO: KANT E FREUD PARA O CAMPO DA LINGUÍSTICA

Tando Freud quanto Kant usam a palavra “*Vorstellung*” – representação – para dizer de um objeto refletido, o qual remete a uma coisa original em torno da qual outras representações virão a se juntar. Em Freud há representantes²⁹ pulsionais no inconsciente, remetendo a experiências originárias – o significante como letra (Lacan, 1998b). Kant usa o termo numa acepção semelhante a Freud, todas as inscrições na consciência são fenômeno, portanto, opostas ao númeno, à coisa-em-si. Freud dirá ainda que o modo como essa representação originária, pulsional, apresenta-se à consciência é como um

28 “Maria me disse que ‘bergamota’ significa ‘mexerica’” (Jakobson, 1957, adaptação nossa): nesse exemplo estão contidas as quatro duplicações, ‘Maria me disse’ (M/M), ‘bergamota significa mexerica’ (C/C), por sua vez, essa frase toda (M) se refere a uma partícula do código (C), (M/C), e, temos a presença de um comutador, “me” (C/M).

29 Podemos observar aí como a tradução para o português cai bem, o prefixo “re” como algo que veicula uma presentificação, atualiza uma presença ou uma “presentação”.

“*Vorstellungsrepräsentanz*”, um representante da representação, uma espécie de dupla maculação do objeto, primeiro como pulsão (como derivada do instinto), segundo como imagem ou como palavra. Em Kant não temos essa referência ao inconsciente, obviamente, mas nele encontramos o juízo como “a representação da representação de um objeto” (Kant, 1997, B93). Além disso, tanto Freud como Kant concebem essa representação da representação como uma propriedade de associatividade, isto é, em Freud os representantes da representação estão ligados uns aos outros de modo a formar sínteses ou construções mais elaboradas (Freud, 2010) e em Kant, essa operação mínima do juízo de representar representantes ou de “ordenar diversas representações sobre uma representação comum” (Kant, 1997, B93), evidencia, também, esse caráter ligado ou sintetizante do “*Vorstellungsrepräsentanz*”.

Mesma coisa ocorre na linguística, ao propor trabalhar com significado e significante, o objeto encontra-se ausente do sistema, e desse modo, nega-se uma concepção referencial da linguagem em detrimento de uma diferencial – o sistema de valoração diferencial do signo linguístico. Contudo, um aspecto parece estar ausente do campo da linguística, uma dimensão subjacente à comunicação – qual seja: a linguagem como *pathos*. A questão que Lebrun faz notar em Kant quanto às belas-artes é aquela da linguagem – “Kant classifica as belas-artes (...) por analogia com os diferentes aspectos da comunicação linguística” (Lebrun, 1993, p. 543) –, ora, é exatamente essa problemática que é elaborada por Lacan. Contudo, enquanto a linguagem serve à realização de um universal, em Lacan a linguagem é também meio de realização daquilo que seria o singular, isto é, a pulsão. E, assim como a questão do gênio na terceira crítica kantiana, uma tirada espirituosa ou uma piada é, para além de uma nova possibilidade comunicativa ou a renovação de uma comunhão entre os pares (Lebrun, 1993, p. 525), uma realização da singularidade. É um agir comunicativo no qual subjaz algo para além da comunicação.

Assim, amparados nesses aspectos, da ausência do objeto, de uma representação imediata, das representações mediadas ligadas (*Vorstellungsrepräsentanz*) e da comunicação que realiza algo para além do comunicado, promoveremos uma substituição, de agora em diante, do termo representação por significante.

B. SEGUNDA TRANSPOSIÇÃO: A LINGUÍSTICA PARA O CAMPO LACANIANO – PRIMEIRA PARTE: RETROAÇÃO DO SIGNIFICADO E RESSONÂNCIAS SIGNIFICANTES

A primeira vez que o grafo aparece na obra de Lacan é no *Seminário 5* e em sua forma mais elementar (Lacan, 1999, p.17):

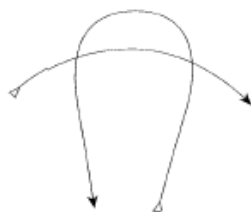


Figura 2: primeira representação do grafo (Lacan, 1999, p. 17)



Figura 3: algoritmo saussureano do significado sobre o significante (Saussure, 1974, p. 81)

São duas linhas que se cruzam em dois pontos e serve para exemplificar a emergência do significado ou ponto de basta. Diferentemente de Saussure, um significante não encontra-se atado a um significado, como no exemplo canônico (figura 3), o significado emerge retroativamente de um encadeamento de significantes; conforme os significantes são proferidos, uma emergência textual vai ganhando sentido, ou ainda, “um discurso não é apenas uma matéria, uma textura, mas requer tempo” (Lacan, 1999, p. 17). Contudo, mesmo o sentido pode ser, ele mesmo, subvertido, de modo que o significado é algo frouxo no entendimento de Lacan: “existem pontos de basta (...) mas eles deixam uma certa elasticidade nas ligações entre os dois termos [significado e significante]” (Lacan, 1999, p. 15). Dessa compreensão de que o significando emerge da concatenação de significantes e que mesmo assim é um significado vacilante, pode-se observar um dos aspectos da tese lacaniana: a primazia do significante. Nesse caso de número 1, uma linha representará o significado, a outra o significante (Lacan, 1999, p. 18).

Destarte, se o significado é vacilante, se o sentido pode ser subvertido, Lacan utilizará esse mesmo esquema elementar para tratar desse aspecto dinâmico do discurso, estando agora o sentido ausente. No caso de número 2, Lacan se coloca inteiramente no plano do significante, as duas linhas representam “os dois estados ou funções que podemos apreender de uma sequência significante” (Lacan, 1999, p. 18). Dirá Lacan que a primeira linha, a que vai da direita para a esquerda, é a linha do discurso racional ou linha do discurso concreto do

sujeito individual, –, ou ainda, “é a linha do discurso que se pode gravar num disco” (Lacan, 1999, p. 19)³⁰:

Ela é, portanto, a linha do discurso corrente, comum, tal como este é admitido no código do discurso que chamarei de discurso da realidade que nos é comum. Esse é também o nível em que se produz o mínimo de criações de sentido, uma vez que, nele, o sentido já está como que dado. Na maioria das vezes esse discurso consiste apenas numa mistura refinada dos ideais comumente aceitos (Lacan, 1999, p. 9).

A segunda representa, então, a cadeia significante na medida em que permanece inteiramente permeável aos efeitos propriamente significantes da metáfora e da metonímia” (Lacan, 1999, 18), isto é, as “possibilidades de decomposição, de reinterpretação, de ressonância e de efeitos metafórico e metonímico” (Lacan, 1999, p. 19).

C. TERCEIRA TRANSPOSIÇÃO: A LINGÜÍSTICA PARA O CAMPO LACANIANO – SEGUNDA PARTE: O OBJETO METONÍMICO, O VAZIO QUE NÃO É NADA

Do significado como algo dinâmico e da comunicação como tendo efeitos à revelia dele, somos levados à elaboração de Jakobson, segundo a qual todo sistema semiológico fará uso, necessariamente, das figuras estilísticas da metáfora e da metonímia, ambas funcionando como uma defasagem no significado.

A partir das duas estilísticas propostas por Jakobson, Lacan definirá algo faltante no eixo metonímico e algo forçoso ou *a mais* no eixo metafórico. Esse algo será, então, o significado. Assim, quando no eixo metonímico, a descrição centra-se numa série de aspectos do descrito sem, contudo, formar-se uma ideia do todo; já, quando no eixo metafórico, a passagem da descrição ao descrito, ao todo, ou, ao em que consiste aquilo designado, é efetuada sem nenhum índice intrínseco a uma ocorrência discursiva. Dessarte, o sentido é, ou forçado, engendrado, colocado no texto, ou, encontra-se ausente.

O sentido é, então, faltante ou constituído por um agente. A essa instabilidade, inerente a uma ocorrência discursiva, Lacan dá o nome de objeto metonímico ou *a*. A princípio, notemos que o objeto não é simplesmente a designação da instabilidade, mas a designação da mesma pela vertente da falta, isto é, quando o objeto está presente, o sentido está ausente, e, quando o objeto está ausente, o sentido está presente. Contudo, esse jogo de presença e ausência se dá numa relação de reciprocidade, isto é, a ausência de sentido faz referência a um sentido latente. Dessa presentificação da falta, infere-se que a falta não se configura como um

30 Para acompanhar as representações gráficas nos seminários, nos utilizamos também da edição dos seminários disponibilizada no site <<http://staferla.free.fr>> visto que estas contêm os apontamentos sobre a qual parte do desenho Lacan está se referindo.

vazio, como uma ausência simples, mas um vazio determinado; “Esquecer um nome não é simplesmente uma negação, é uma falta, mas (...) uma falta desse nome. Não é pelo fato de o nome não ser retido que há a falta. Não, *há* a falta desse nome” (Lacan, 1999, p. 64, grifo nosso).

Quando Freud se esquece do nome *Signorelli*, ele sabe muito bem o que não é (*Boltráffio*, *Botticelli* etc.) e enquanto esse nome encontra-se ausente (o sentido), o objeto metonímico se faz presente. O objeto metonímico tem, desse modo, a constituição de ser uma negação determinada, uma negatividade: “não ser nada mais que este algo que parece ser alguma coisa, mas que ao mesmo tempo não é nada, e que se chama uma metonímia” (Lacan, 1995, p. 251). Assim, o sentido se faz quando o objeto metonímico é anulado, substituído por um outro significante – a fórmula da metáfora: “*uma palavra por outra*” (Lacan, 1998b, p. 510), ou um significante por outro (notemos que o objeto metonímico, é, também, um significante). Ao passo que a fórmula de metonímia – “*de palavra em palavra*” (Lacan, 1998b, p. 509) – nos fornece a continuidade da cadeia significante.³¹

II. KANT COM LACAN – APROXIMAÇÕES E DISTENSÕES

Trata-se agora de colocar Lacan no campo de Kant. Nos orientaremos pelas elaborações presentes no *Seminário 5* e no escrito *A Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano de Lacan*. Nossa hipótese é de que (gostaríamos de fazer notar que nessa divisão proposta, as hipóteses não se apresentam plenamente separadas, compreender o aspecto de uma, envolve recorrer a outra(s)):

1) O juízo sobre o Belo e o juízo reflexivo de gosto, têm a mesma lógica da piada em Lacan.

2) O problema da *Gemeinschaft* em Kant é um problema filosófico que se encontra replicado em Lacan.

3) Lacan, com Saussure e Jakobson, delineia melhor os interstícios da linguagem na produção de novas significações ou representações do que Kant.

4) A segunda aparição do grafo no *Seminário 5* modela o problema da *Gemeinschaft* e da teleologia kantiana.

31 Devemos ter em mente, desde aqui, de qual discurso se trata para Lacan, daquele que diz do sujeito, o discurso outro que o uso jornalístico das palavras.

5) A teoria lacaniana da linguagem anima a estrutura kantiana – a única tensão kantiana é entre o gênio e a comunidade (passaremos ao largo da questão do gosto puro) – com a luta de morte hegeliana.

Para as teses 1 e 2: A ideia subjacente ao juízo de gosto kantiano é o engajamento na construção de um senso comum para que assim constitua uma comunidade. Sucintamente, dadas as condições para a operação do gosto puro³², se os membros da comunidade possuem concordância de gosto, eles realizam essa comunidade – visto que, diferentemente da natureza ou do imperativo categórico, o Belo depende somente da complacência. Lacan propõe uma operação isomórfica, porém, tem como referência a linguagem, mais precisamente o significante, e não uma representação. Enquanto Kant propõe o gosto como componente essencial da possibilidade de comunicação e a arte do gênio como criadora de novas comunicações, de novas representações, Lacan faz a entrada na temática da intersubjetividade com o significante como componente essencial da comunicação e a tirada espirituosa como produtora de novas comunicações. Segundo Lacan, a tirada espirituosa amplia o horizonte ou os limites do Outro, evidencia uma certa inconsistência dessa instância e dão constituição a esse Outro, ou formam uma *paróquia*, nas palavras de Lacan (Lacan, 1999), para esse último caso, a piada será, também um operador.

Tese 3: O fato de termos em Kant a referência a uma finalidade sem fim e a um além da comunicação, parecem reforçar uma possível juntura com a concepção lacaniana de significante. Em ambos os casos, para além do moinho de palavras ou da comunicação jornalreira (Lacan, 1999, p. 20), o que interessa é a operação de bordeamento do campo do exprimível, ou daquilo que Lacan chama do pouquinho de ampliação da dimensão do Outro por meio da tirada espirituosa (Lacan, 1999, p.156). Essa ampliação, só podemos ter certeza de que ocorreu pela ratificação da comunidade ou do Outro – daí o conflito entre o gênio e a *Gemeinschaft*. Mas enquanto em Kant existe apenas a referência a essa operação, Lacan, com o uso de ferramentas linguísticas e psicanalíticas promove toda uma depuração de como isso ocorre, ou ainda, de como as estruturas linguísticas mobilizam estruturas subjetivas.

Por fim, a tese de número 4: Através da manutenção da teleologia, Kant alcança uma resposta para a terceira de suas quatro questões fundamentais para o homem – Kant anseia responder por meio da Crítica às seguintes questões: 1) “o que posso saber?”; 2) “o que devo

32 A crítica feita por Bourdieu a Kant e a pensadores contemporâneos, lê-se Rawls e Habermas, é que essa própria condição de entrada, de *in put*, não é alcançada, por questões de visão e de divisão social intrínsecas à sociedade de classes⁹, ou ainda, a diferenciação social que esses pensadores desconsideram é exatamente o que deve ser considerado (Bourdieu, 2001). Contornaremos essa crítica.

fazer?"; 3) "o que me é permitido esperar?"; 4) "o que é o homem?". Contudo, apesar de Kant se referir a uma finalidade sem fim, o que nos poderia aproximar da concepção de desejo em psicanálise ou mesmo de desamparo, devido a ele não abandonar a teleologia, permanece refém do Outro, isto é, o sujeito kantiano não é barrado porque encontra uma significação última (imaginária) para si no universo (simbólico), em resumo, ao sujeito Kantiano é permitido esperar algo, que se realiza com a conformidade do sujeito à comunidade.

Feita essa aproximação entre a temática kantiana e lacaniana, passaremos ao tratamento dado por Lacan à questão da comunidade e da intersubjetividade em suas primeiras elaborações sobre o *grafo do desejo*.

III. LACAN E A INTERSUBJETIVIDADE

A. O RECURSO ETOLÓGICO

Além das duas leituras que já fornecemos do primeiro esquema do grafo – como significado e significante, e como duas linhas significantes, uma do discurso, outra da ressonância desse discurso – Lacan fará ainda um terceiro uso dele. O grafo serve para inserir a dimensão animal da linguagem.

No animal, "A estruturação do mundo em forma de *Umwelt* faz-se pela projeção de um certo número de relações, de *Gestalten*, que o organizam e o especificam" (Lacan, 1983, p. 194), assim, o animal "nos dá uma visão de completude, de realização, porque supõe o encaixe perfeito, e mesmo a identidade do *Innenwelt* e do *Umwelt*" (Lacan, 1983, p. 161). Desse modo, se "O animal faz coincidir um objeto real com a imagem que está nele" (Lacan, 1983, p. 162), no mundo do animal, suas relações adquirem o caráter de serem sempre já estabelecidas e seus objetos são de uma ordem fixa, a-histórica e positiva.

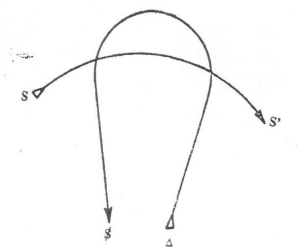


Figura 4: primeira fase do grafo no escrito (Lacan, 1998a, p. 819)

Para responder a essa questão, tomaremos a linha argumentativa de Lebrun. Kant, de fato, não coroa seu sistema com o desamparo do sujeito, mas com uma acomodação (imaginária) para este no universo (simbólico), de modo que o fechamento do “*Innenwelt*” com o “*Umwelt*” tem um estatuto transcendental. Em Kant há um “sentido da vida”, um fechamento, Deus. Porém, Kant nos convida a “anular sem escrúpulos o sentido da vida” (Lebrun, 1993), esse convite ao qual Lebrun se refere está diretamente associado à finalidade sem fim do juízo de gosto realizado pela complacência e por uma nova possibilidade da comunicação ou do arranjo significativo. Para tanto recorreremos à segunda representação do grafo, no *Seminário 5* (Lacan, 1999, p. 18).

Nesse caso, os dois vetores permanecem no nível do significante, Lacan nomeia o primeiro encontro em α por *código*, isto é, os usos comuns da linguagem ou o feixe de empregos (Lacan, 1999, p. 19) e γ por *mensagem*, aquele momento em que o sentido advém à cadeia, a mensagem é o que permite a acomodação de um feixe de significantes a um significado. Além disso, aponta que a mensagem possui o caráter de verdade, pois, nela é que se produz a singularidade do sujeito ou o elemento novo, essa produção se dá quando o sujeito subverte a textura pré-pronta fornecida pelo Outro – note aqui a semelhança e a discrepância quanto à linguística jakobsoniana, a mensagem é o suporte material do código, mas é exatamente devido a essa materialidade vir atribuída de um sentido, uma gramática previamente fornecida, que o significante tem a possibilidade de romper pelo código e se lançar a uma nova significação, mudar a base da significação em γ .

Por fim β' (o objeto metonímico) e β^{35} , o lugar daquele que fala – o [Eu]³⁶. O [Eu] assinala que o discurso foi remetido por um falante em sua dimensão mais crassa, que esse que fala tem alguma intenção com o discurso – o [Eu] é a restituição da função do comutador linguístico à frase –, assim, o objeto metonímico é referência a esse comutador mais latente ou menos latente no discurso. O caso aqui é o seguinte: num discurso que diz da verdade, o sujeito rompe a obturação da linguagem comum em α e promove a produção de uma nova mensagem, em γ , ao produzir essa mensagem, estando o Outro para atestar o ineditismo dessa mensagem ainda por significar, ocorre a satisfação, isto é, o objeto (β') é restituído ao [Eu] como prazer. Lembremos, todavia, que para esse caso, o sentido é introduzido de modo forçado num discurso. Assim, o sentido é forçado pelo sujeito, [Eu], mas é ratificado pelo

35 Lacan ainda diz que quando o circuito da fala não atravessa o plano das ressonâncias significantes, aquela linha $\bar{S} \cdot \bar{S}'$, esse discurso, designado como discurso corrente, passa como que com um curto circuito por β e β (Lacan, 1999, p. 20).

36 Esse [Eu] é o que em Francês grafa-se ‘Je’, em oposição ao *moi*, equivalente ao *ego* em Freud.

Outro. Chegamos, então, ao último aspecto desse circuito, além de sede do código, o Outro, é, também, aquele que ratifica uma piada, uma tirada espirituosa, uma arte-Bela ou novo sentido – o Outro é aquele que diz: “ok! Temos aí um novo sentido” (Lacan, 1999, p. 119, isso não é uma citação direta) – e, depois de ratificada, essa mensagem é incorporada ao Outro como nova potencialidade discursiva.

Esse esquema do grafo constitui-se do esquema de Jakobson dos comunicadores duplicados somado ao elemento singular do discurso, representado pelo vetor $\beta\text{-}\beta'$, bem como por sua anterioridade δ' e posterioridade δ ³⁷.

Voltemos ao tema do gênio. O gênio tem o anseio de tornar sua arte comunicável, do mesmo modo que uma tirada espirituosa intenta produzir um efeito para-além do factual. Assim, o eixo $\beta\text{-}\beta'$ é o que representa essa patologia do discurso, mas essa intencionalidade do discurso não vem sem uma demanda latente. Essa demanda, Kant a descreve como o desejo de fazer parte e de constituir uma comunidade (poderíamos situar esse desejo em δ'); na visão de Lacan, o sujeito visa constituir uma paróquia, fazer laço com o outro³⁸, e o objeto metonímico (*a*)³⁹ representa exatamente a satisfação dessa demanda, a inscrição do sujeito no seio do Outro – numa leitura filosófica, o sujeito encontra para si um lugar no universal/simbólico, é reconhecido como um sujeito que pertence. Olhando por esse viés, o discurso do qual se trataria, para ambos os pensadores, é o discurso que diz do sujeito e este como o *pathos* do discurso – entretanto, o *pathos* kantiano se resume à pertença ao universal, o psicanalítico, que remete à pulsão, é fundamentalmente contrauniversal e sem sentido, *nonsensical*, de modo que, nesse, há o ultrapassamento em δ . Assim, o arranjo do tema colocado por Lacan em seu *Seminário 1*, sobre a dupla vertente da palavra, como mediação e como revelação (Lacan, 1983), é o mesmo do de Kant, com relação ao senso-comum e à criação artística ou ao gosto e ao Belo.

C. PASSO-DE-SENTIDO – A REPLICAÇÃO DA PIADA E A IMPOSSIBILIDADE DA PERTENÇA

Tanto no plano significante quanto no da Bela-arte, esses campos encontram-se desde sempre saturados de significantes ou de obras, assim, o sujeito somente conseguirá se fazer valer naquele campo com a produção de sentido, nesse processo, o objeto metonímico é

37 Não seria lícito dizer, aqui, que o esquema de Lacan subtrai as circularidades M/M e C/C ao esquema de jakobsoniano, abaixo, quando formos tratar da psicose voltaremos a esse tema.

38 Com minúscula, pois trata-se do semelhante, dos pares.

39 Esse objeto metonímico, *a*, ainda não possui a consistência que adquirirá no *Seminário 16* (Lacan, 2008), mas é um protótipo.

recapturado, como satisfação – ou “como prazer da surpresa e surpresa do prazer” (Lacan, 1999, p. 126) – e logo perdido novamente, pois, tão logo um sentido seja produzido, a produção da inscrição do sujeito no Outro também se perde, o que interessa aí é a dimensão do ato da satisfação – é nessa operação que Lacan propõe a leitura do mito de Aquiles e a tartaruga:

Esse circuito de autenticação, pelo Outro, daquilo que, em suma, é uma alusão ao fato de que nada da demanda, desde que o homem entrou no mundo simbólico [da linguagem], pode ser alcançado, a não ser por uma sucessão infinita de passos-de-sentido [função de autenticação do Outro]. O homem, novo Aquiles perseguindo uma outra tartaruga, está fadado em razão da captação do seu desejo no mecanismo da linguagem, a essa aproximação infinita e nunca satisfeita (Lacan, 1999, p. 127).

Assim, a cada autenticação do Outro, a cada *passo-de-sentido*, o que é visado pelo sujeito é sua inscrição no campo do Outro e a subjacente restituição do objeto. Se esses *passos-de-sentido* estão ao lado do sujeito como uma progressão infinita, encontram-se, também, do lado do objeto. Um novo sentido é feito para ser replicado em toda a comunidade, atestando o novo sentido, uma tirada espirituosa tornada piada ou um objeto da arte-Bela (daí a necessidade de exposição em galerias). Contudo, o recurso à comunidade vacila, pois, embora haja a pertença, a satisfação subjacente a ela é antes momento que duração.

A satisfação ocorre porque o Outro reconhece aquela singularidade como desejo reconhecido, mas a satisfação não dura porque desejo reconhecido é desejo não mais desejo desejado.

IV. HEGEL E PSICANÁLISE: O HOMEM, UM *ANIMAL FERROZ*

Portanto, diremos que Kant “resolve” o tema do desamparo com o demiurgo, o recurso simbólico que ele entrevê – visto a comunidade ser algo universal, um médio de significação universal γ – deve ser complementado com a figura de Deus ou o “Sentido da História” para lidar com essa falta de lugar do humano no universo – adiantamos aqui, Deus opera como um δ universal. Mas essa pertença à comunidade ou a “pretensão à universalidade” (Lebrun, 1993, p. 491) encerra ainda uma última questão que em Kant está totalmente elidida, o tema de rivalidade:

Não é por complacência pelo mórbido que, desde Hegel, se descobriu a intersubjetividade através da luta de morte e do afrontamento passional: seu germe está no pensamento crítico, onde a invocação do outro é o último e perigoso recurso de que usa o sujeito transcendental para conservar seu privilégio (Lebrun, 1993, p. 491).

Chegamos, assim, à tese de número 5: “A teoria lacaniana da linguagem anima a estrutura kantiana (...) com a luta de morte hegeliana.”

Vê-se como o sujeito, em Kant, ocupa o lugar de suporte às elaborações universais da teoria do conhecimento e da moral; porém, quando na faculdade de julgar, esse sujeito, como que sofre uma guinada. A partir daí, não mais se trata de uma estrutura cognoscente formal guiada por um princípio ideal, mas, se é que há um universal, estético ou da comunidade, este deve, a duras penas, ser engendrado, fundado, pelo próprio agente que anseia a comunidade.

Nos parece que Kant, ao perscrutar a possibilidade de um ideal social entreviu que uma estrutura de conhecimento científico e uma do comportamento moral não bastariam, a harmonia social – o universalmente comunicável (Kant, 1995, p. 142) – somente seria realizada se os indivíduos possuíssem um senso comum. A nosso ver, Kant entreviu que algo como a prática moral da comunidade não se realizaria a menos que as pessoas pudessem se fazer compreender no nível mais subjetivo da linguagem, aquele do gosto ou do sentimento.

Esse problema encontra-se replicado em Lacan, para que haja a dimensão do laço social na comunicação – uma comunicação de significantes (que representem o sujeito) e não aquela meramente referencial – não basta que os interlocutores estejam munidos do mesmo léxico (γ), é necessário que eles sejam da mesma *paróquia*, que seu senso seja comum – aproximamos aqui, comunidade de Deus; a tirada espirituosa atesta isso: “para que minha tirada espirituosa faça o Outro rir, é preciso, como diz Bergson (...), que ele seja da paróquia” (Lacan, 1999, p. 124). Com uma piada atesta-se se o interlocutor participa dos mesmos meandros subjetivos daquele que fala.

Contudo, se Kant intenta a forja das relações subjetivas por uma constante universalização, se o problema kantiano é aquele reconhecimento do sujeito no seio do Outro ou da comunidade com vistas a uma comunidade cada vez mais homogênea, um senso cada vez mais comum, Hegel lê a subjetividade não somente pela via pasteurizada do desejo pela pertença, mas identifica, no sujeito, as relações humanas como, fundamentalmente, relações de dominação. O reconhecimento pelo Outro não percorre, necessariamente, a via do englobamento contínuo dos sujeitos ao Outro, mas reconhece nesse desejo de pertença um outro subjacente, o desejo de opressão: a luta de morte entre o Senhor e o Escravo.

O laço social não é construído somente pelo que é comum entre todos, pelo amor ou Eros – para evocar Freud –, mas também pela diferença, pelo ódio, pelo narcisismo das pequenas diferenças, pelo sado-masquismo, ou, por aquilo que: “*eu tenho e falta ao o*

próximo”, “*por aquilo que o próximo tem e me falta*”, “*por aquilo que eu sou e o outro não é*”, “*por aquilo que o outro é e eu não sou*”. Daí impossibilidade de continuar explorando o *Grafo do Desejo* por Kant, daí o limite de Kant. Seja quando Lacan nos fala da agressividade encenada no nível especular na relação entre o eu e ideal do eu (Lacan, 1999, pp. 317-318), seja quando “O eu, (...) [desde quando se fixa como ideal do eu], é função de domínio, jogo de impotência, rivalidade constituída” (Lacan, 1998a, p. 823), seja quando diz que a negação hegeliana das consciências perfila-se no nível da demanda e do desejo (Lacan, 1999, pp. 452-454), o que Lacan atesta, a partir Hegel e Freud, é que “homem é em estado natural (...) um animal feroz” (Lacan, 1999, p. 20).

2. HEGEL COM LACAN: PRIMEIRA PARTE – UMA ACOMODAÇÃO HEGELIANA À TEMÁTICA DA RIVALIDADE E DA CASTRAÇÃO NO GRAFO

I. TRANSPOSIÇÕES

A. QUARTA TRANSPOSIÇÃO – HEGEL PARA A PSICANÁLISE: O SIGNIFICANTE COMPARADO À VIDA

Dos aspectos que tratamos do conceito de *Vida* em Hegel, poderíamos resumi-los como: 1: adentrada na gramática do desejo em oposição ao objeto do conhecimento. 2. *Experiência da independência do objeto*: 2-a: a diferenciação e permanência do objeto; 2-b: o conjunto dos objetos, bem como sua dinâmica num o Outro. 3: *Vida* como um ser vivo: 3-a: o arranjo do fracionamento do Outro em figuras nos dá o que é o Outro – o Outro em seu aspecto estático; 3-b: o aparecimento de um *outro* (de um novo objeto) é reenglobado pelo Outro ou é o que é o Outro – o Outro em seu aspecto dinâmico.

Pretendemos, agora, transpôr essa lógica encontrada no plano hegeliano para o universo do significante em Lacan, para tanto, procuraremos fragmentos de Lacan acerca do significante que corroborem com os aspectos evidenciados por Hegel quanto ao conceito de *Vida*. Todavia, acreditamos não ter adulterado aquilo que Lacan compreende por significante ao termos pinçado em vários de seus seminários citações que corroborem com o conceito de Hegel.

1. A diferença entre uma perspectiva do entendimento e outra do desejo: encontramos ao menos quatro indicações em Lacan sobre qual o contraste da gramática do desejo, a qual diz do sujeito e uma outra, que não diz. A primeira indicação fomos buscar no *seminário 5* e

já a indicamos, a separação entre o discusso comum ou *moinho de palavras* “feito para não dizer nada [do sujeito]” (Lacan, 1999, p. 20). A segunda, a encontramos no *Seminário 6*, essa mais próxima de Hegel, quando Lacan indica que, no discurso da ciência, cabe “distinguir entre o objeto que satisfaz o desejo do conhecimento, cuja noção filosófica foi fruto da elaboração dos séculos, e o objeto de todo desejo” (Lacan, 2016, p. 393). A terceira, no *Seminário 10*, é elaborada em oposição à linguística, quando Lacan diz que o significante “distingue-se do signo por que o signo é o que representa alguma coisa para alguém, ao passo que o significante é o que representa o sujeito para um ser significante” (Lacan, 2005, p. 73). Por fim, a quarta elaboração, no *Seminário 16*, a qual tem como foco evidenciar que um discurso tecido por significantes carrega consigo o *pathos* do falante (Lacan, 2008, p. 68).

2: *Sobre a independência do objeto/significante*: É tema presente nos *Seminários 4 e 5* a preexistência do mundo da linguagem ou do significante ao sujeito, há sempre um contexto que anterior – γ ou $s(A)$ – ao sujeito e ao qual o sujeito vem alojar. Desse modo, “O significante não é inventado por cada sujeito conforme seu sexo ou suas disposições, ou suas estripulias no nascimento. O significante existe” (Lacan, 1995, p. 194) – a materialidade do significante ou o significante como letra remete a essa existência.

2-a: diferenciação e permanência do objeto: No *Seminário 1*, Lacan chega a de dizer do significante como “objetos isolados nas suas formas” (Lacan, 1983, p. 101), característica precisa dos objetos-*vida*; ao mesmo tempo em esses que são figurações passíveis de serem qualquer outra coisa – o aspecto da diferenciação –, essas figuras devem ter alguma existência positiva, pois, só a partir daí ocorre sua degradação, ou seu desdobrar (logo abaixo nos estenderemos mais sobre essa característica, com a *primazia do significante* em Lacan).

2-b: o conjunto dos objetos, bem como sua dinâmica, num Outro; 3-a: o arranjo do fracionamento do Outro em figuras nos dá o que é o Outro: Para essas teses, devemos recorrer ao conceito de Outro, coisa que faremos de maneira abreviada aqui e desenvolveremos, também, logo abaixo. O Outro em Lacan e também em Hegel, é dado, quanto a esse aspecto, pelo conjunto das *figuras* ou dos significantes, num arranjo denominado por *tesouro metonímico*, também grafado *tesouro do significante*.

Esse tesouro, o Outro o detém. Supõe-se que ele conheça a multiplicidade das combinações significantes, aliás absolutamente abreviadas, elididas, diríamos até purificadas quanto à significação [evidenciando, novamente, o aspecto 2-a]. Todas as implicações metafóricas [as substituições significantes e seu apresentar figurativo] estão desde sempre empilhadas e comprimidas na linguagem (Lacan, 1999, p. 121).

3-b: o aparecimento de um *outro* (de um novo objeto) é reenglobado pelo Outro – o Outro em seu aspecto dinâmico. O exemplo dessa operação de atualização do Outro é a tirada espirituosa tal como estudada por Lacan em seu *Seminário 5*, como passo-de-sentido; essa lógica se mantém para qualquer rearranjo significante. Ao surgir uma nova conjugação significante, acaso o Outro a autentique como um novo significado – a *autenticação, pelo Outro, da tirada espirituosa* – a dimensão do Outro amplia-se um pouquinho (Lacan, 1999, p. 156) e esse ampliar-se do Outro se apresenta tal como a relação do *outro* ao *Outro* em Hegel.

B. QUINTA TRANSPOSIÇÃO: A LINGÜÍSTICA PARA O CAMPO LACANIANO – O OUTRO COMO *TESOURO DO SIGNIFICANTE* E A PRIMAZIA DO SIGNIFICANTE

Ao retomarmos a lógica de valoração diferencial do signo linguístico vemos que a significação de uma variável do sistema – o signo linguístico – somente ganha valor, *significação*, por sua relação com as variáveis circundantes, não tendo nenhum valor em si mesma. Falar, portanto, significa, abandonar qualquer referência a um objeto (Saussure, 1974).

Contudo, Lacan dinamiza a lógica de valoração diferencial saussureana, com a chamada *primazia do significante*. Se em Saussure um signo linguístico comparte uma relação de vizinhança com outros signos no espaço semântico para adquirir significação, em Lacan, um significante é autônomo com relação ao valor ou significado, isto é, o espaço semântico não se encontra rigidamente ordenado, não há nenhuma ordem imanente – interna ao próprio arranjo dos signos/significantes –, desse modo, “encontramos aí o caráter primitivo do significante em relação ao sentido, a polivalência essencial e a função criadora que ele tem em relação a este último, o toque de arbitrariedade que ele traz para o sentido” (Lacan, 1999, p. 89). Tal concepção do significante abduzido do significado fará com que Lacan no texto sobre a *subversão do sujeito* empreenda uma consideração quanto à perspectiva do Outro como sede do código, perspectiva essa presente no *Seminário 5*. Lacan escreve que o Outro é o “lugar do tesouro do significante, o que não quer dizer do código, pois não é que se conserve nele a correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa” (Lacan, 1998a, p. 820), contudo, se o Outro é o lugar do tesouro do significante, não significa que ele não possua um código, embora não se conserve nele um ordenamento, “só se pode sequer falar em código quando este já é o código do Outro” (Lacan, 1998a, p. 821). Nesse momento, Lacan promove um deslocamento quanto à teoria de Jakobson, código e mensagem possuem uma íntima relação

já dada em γ , a mensagem já pressupõe um código, de modo que para além dele, em α , há puramente a matriz fonética, a *vida*, ou o tesouro metonímico/significante. Tanto o par código-mensagem quanto o tesouro metonímico estão no Outro, mas evidenciando duas concepções diferentes de Outro, Outro como imediato do tesouro em “A” e Outro das regras simbólicas e sentido em γ ou “s(A)”.

Dessa concepção errante do significante, advém a caracterização da fala do psicótico e da criança. Isto é, o modo como o campo de percepção fala ao psicótico: “a cor vermelha de automóvel pode querer dizer, para o sujeito delirante, que ele é imortal” (Lacan, 1999, p. 492); e a designação de “sofística” dada por Lacan ao ato da significação, prodigiosamente aprendido pela criança:

É a metáfora como aquilo em que se constitui a atribuição primária, aquela que promulga o “o cachorro faz miau, o gato faz au-au” com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofística da significação, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa. (Lacan, 1998a, p. 820).

Dessarte, a mesma operação feita com o objeto metonímico é aqui feita com o *tesouro do significante*, qual seja, uma negação – algo que se recusa representação – é instanciada, substantivada, é tornada *negatividade*. No caso anterior, a falta de sentido é conceituada e presentificada por *objeto metonímico*, aqui, a infinitude significante – uma negação pela ausência de continente –, o *tesouro do significante* (também chamado por Lacan de *tesouro metonímico*), é presentificado como *Outro* (Lacan, 1999, p. 121), que no grafo será o lugar ‘A’. Assim como o vermelho, o amarelo etc. estão circunscritos no conjunto “cores”, e, o boi, o cão e a lontra estão circunscritos no conjunto “animais”, à multiplicidade significante sem nenhum padrão de agregação, é dado a esse conjunto um nome: – *Outro*. Desde agora, o Outro é um lugar ao qual o sujeito, o falante, está em referência, tanto como aquele que autentica o sentido – grafado por δ ou I(A) –, como aquele que é sede da fala pois contém as unidades da fala, o significante – A –, quanto como aquele médio por onde circulam os significantes – γ ou s(A).

Por esses aspectos evidenciados, a primazia do significante se traduz pela primazia fonemática como matéria-prima da palavra. Mas, lembremos: a) da definição jakobsoniana de mensagem como suporte *material* do código; e b) logo acima dissemos que o significante *existe*. Tomando esses dois aspectos e somando a eles o campo do desejo – representado por $\$$ ou δ' –, podemos entrever um outro suporte material para o código, um suporte que funciona

paralelamente àquele em γ , a *letra no inconsciente*. A matéria do discurso não seria somente o tesouro metonímico em sua dimensão fonemática inserida num médio de circulação, mas, também, a pulsão parcial – metonímica⁴⁰ – oriunda do recalque originário, do significante primordial recalçado, os quais, neste trabalho, estariam todos aglutinados em “\$” no grafo.

Lacan escreve que *letra*, devemos tomar tal conceito ao *pé da letra*, diferentemente da fala que esvanece no ato de fala, o escrito sobrevive ao momento e o escrito do qual se trata aqui é aquele para o qual a fala “é apenas um elemento de encenação” (Lacan, 1998b, p. 515), isto é, o discurso como veículo do inconsciente.

C. CONSIDERAÇÕES SOBRE O SIGNIFICANTE E A VIDA

O significante tem sua manifestação, essencialmente enquanto fala. Em sua raiz linguística, o significante é uma imagem acústica, uma impressão sonora. Mesmo com o deslocamento promovido por Lacan no entendimento de significante, algo de seu germe é mantido; uma “imagem acústica” ou uma “impressão sonora” são muito mais maleáveis, muito mais dinâmicos, permutáveis, decomponíveis em unidades atômicas (fonemas) do que um símbolo, um desenho, ou um monumento. Mas Lacan vai além, mesmo um símbolo, um desenho ou monumento podem tornar-se significantes, bem como um espirro, um tropeço, um braço, ou uma janela, basta que essas “coisas” sejam marcadas com o índice do desejo: – o negativo. Tornem-se algo somente enquanto referência a um sujeito, ou ainda: tornem-se *significantes*. Assim, não arbitrariamente, o significante da linguística é pego por Lacan para tornar a unidade mínima necessária para uma análise do psíquico.

Buscamos o germe dessa referência em Hegel e fizemos aproximar a unidade de análise e a lógica de tal unidade nos dois pensadores. A pista sobre tal proximidade nos é fornecida por Lacan mesmo em seu *Seminário I*, onde é possível, se munidos com o jargão hegeliano, captar a referência direta a Hegel – elidida por Lacan:

Normalmente é pelas possibilidades de jogo da transposição imaginária que se pode fazer valorização progressiva dos objetos, no plano que se chama comumente afetivo, por uma multiplicação, um *desdobramento em leque* de todas as equações imaginárias que permitem ao ser humano ser o único entre os animais a ter um número quase infinito de objetos à sua disposição – de objetos marcados por um valor de *Gestalt* no seu *Umwelt*, de objetos isolados nas suas formas (Lacan, 1983, p. 101, primeiro grifo nosso).

40 Lembremos aqui a leitura de Lacan sobre carta/letra no seminário sobre a carta roubada. A carta/letra pode surtir efeitos nos personagens, no narrador e nos leitores sem que seja necessário apelas ao de fato estava escrito na carta; a letra é, pois, um independente do significado, de fato, a letra nega o significado (Lacan, 1998e).

Notem que Lacan emprega uma expressão presente em Hegel na sua literalidade – *desdobramento em leque* – e logo em seguida a articula a *Gesltalt* – expressão traduzida por Paulo Menezes como *figura*, mas o termo *forma* se encaixaria perfeitamente.

D. SEXTA TRANSPOSIÇÃO: HEGEL E LACAN VS. KANT – O UNIVERSAL E O OUTRO

Diante do exposto, passaremos agora a uma distensão fundamental entre a estrutura kantiana e hegeliana. Observe que Kant recorre ao demiurgo como coroamento do sistema, o estatuto de Deus na obra kantiana é algo vacilante, fica no limiar entre existir e não. Assim, o universal kantiano varia entre se fazer compreender pela figura de um demiurgo e permanecer meramente como entidade conceitual.

Hegel, independente de ter sido cristão, declara que há algo que, mesmo sem corpo, pensa, exatamente como o Outro em Lacan; isso é exatamente o *Espírito*⁴¹ – “um Eu que é Nós que é Eu”. Notemos aí que Hegel propõe algo como a existência de uma alteridade suprema sem nenhuma necessidade de supô-la sobrenatural ou religiosa – algo como um Deus secular ou um ateísmo divino. Quanto a esse aspecto, trata-se *de pensar e do pensar* de um ente totalizante, o qual media e possibilita as relações humanas. Contudo, o *Espírito* também se precipita em entes mundanos, *encarna* – é somente por meio dessa “antropologia espiritual” que podemos compreender a vulgata hegeliana, quando o filósofo chama Napoleão de “o Espírito do Tempo a cavalo”. Ressaltamos que a atividade do *Espírito* não deve ser tomada como *totalitária*, pois, o *dever* também é característica própria ao *Espírito*.⁴²

Ora, se somarmos esses dois fatores, da totalização e da encarnação, ao que Hegel chama de Outro no tópico sobre a *Vida* – o Outro nesse caso seria, então, um espírito (uma totalização) ainda não revelado – chegamos a uma crassa semelhança de estrutura entre Hegel e a psicanálise tal como entendida por Lacan. Lacan também faz uma junção dos significantes ou das “figuras” em um Outro (A ou α) e, em psicanálise, também temos uma entidade que media a totalidade das relações humanas – o Complexo de Édipo (que estaria em s(A)) – e

41 Curioso notar que esta é uma definição kantiana (e também do senso comum), presente em seu texto *Os Progressos da Metafísica*; nesse texto, Kant anseia definir o significado de espírito tal como a religião assim o compreende: “pois, por esta palavra entende-se um ser que, mesmo sem corpo, pode ser consciente de si e das suas representações” (Kant, 1985, p. 86), contudo, tal definição encaixa-se com o conceito em Hegel.

42 Recorreremos a dois exemplos: 1) depois de Newton compôr sua teoria, ela se torna algo comum patrimônio universal e uma permitidora de novas criações e relações humanas – a fissão nuclear cai bem aqui também; 2) esse exemplo é de Hegel mesmo, em *Razão na História*, depois que os gregos se perguntaram sobre a Liberdade, a Liberdade tornou-se um objeto da humanidade, daquela humanidade que de algum modo se radicava nos gregos. Hegel diz assim que o Espírito *sabe* disso, da física e da liberdade, ou, que essa verdade espiritual revelou-se.

também temos a encarnação dessa totalidade em entidades mundanas, em significantes, por exemplo, o Pai freudiano ou Nome-do-Pai lacaniano (que seriam representantes dessa totalidade, grafados como I(A)), o *Espírito* encarnado naquele sujeito que possui a mãe ou o “outro real [com] sua obscura autoridade” (Lacan, 1998a, p. 822). E que também pensa e nos interpela – daí as perguntas que o Outro faz ao sujeito: “Que quer você?”, “Que quer ele de mim?” (Lacan, 1998a, p. 829) (voltaremos a isso). Assim, enquanto que em Kant só podemos nos aproximar do conceito de Outro lacaniano por uma “força de barra”, a comparação em Hegel é notória – a totalidade implícita (o Outro em Hegel, A em Lacan), totalizante (Complexo de Édipo, ou *Espírito Subjetivo* em Hegel⁴³, s(A)) e encarnada (Pai, Espírito, I(A)). Podemos dizer que o no momento em que o sujeito aprende ou apreende o Nome-do-Pai, o que é aprendido é o conceito de Universal.

Até o momento, o Outro é: o *tesouro significante* (A ou α), aquele que media as relações humanas (γ ou s(A)) e aquele que autentica a mensagem (δ ou I(A)), o *sobrenatural encarnado*, o qual é dotado de subjetividade e, embora ainda não plenamente desenvolvido, aquele que interpela o sujeito,⁴⁴.

II. O OUTRO SUBJETIVADO – O PRIMEIRO OUTRO, A MÃE

Inicialmente, o indivíduo encontra-se completamente alienado aos significantes do Outro, de modo que Lacan o nomeia “assujeito”. O Outro, nesse estágio, é representado pela mãe – na mãe estariam condensadas todas as funções do Outro já elencadas – e a relação *imediate* entre esse “assujeito” e esse Outro é denominada por Lacan como *Desejo da Mãe*. Segundo Lacan: “Trata-se de um assujeito porque, a princípio, ela [a criança] se experimenta e se sente como profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende” (Lacan, 1999, p. 195). O sujeito, seria, então, o produto da *interpretação* desse capricho com o qual a mãe o trata, da interpretação do que Lacan chama de “lei descontrolada da mãe” e esse produto é obtido tão logo o sujeito leia essa lei e a interprete como submetida ao Pai, é aí que obtemos o sujeito em sua primeira manifestação – voltaremos a isso. Abaixo apresentamos o esquema do grafo que significa isso:

43 Não chegaremos a trabalhar tal conceito aqui, mas Espírito subjetivo relaciona-se à esfera dos costumes, embora não seja dedutível que algo seja correto ou errado, há certas coisas que simplesmente “não se faz”, são fazem parte de um acordo tácito para a convivência.

44 Somente fazendo justiça ao termo, *interpelação* é termo utilizado por Althusser ao descrever a operação da ideologia sobre os indivíduos, “interpela os indivíduos como sujeitos” (Althusser, 1992). Embora seja semelhante à ideia de Lacan, mesmo que não o fosse, o termo cai muito bem para descrever a operação de Lacan.

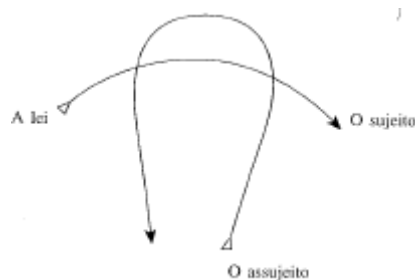


Figura 7: O assujeito (Lacan, 1999, p.195)

Do fato de o sujeito surgindo da interpretação do desejo do Outro (mãe), somos levados ao aspecto acima apresentado, esse *Outro tem uma subjetividade*. Daí, ao se comunicar, ao se pôr no plano da subjetividade ou intersubjetividade, há algo ali que clama pelo posicionamento relativo do sujeito, um efeito de textura, no qual o Outro cerceia e proporciona a subjetividade, é motor e obstáculo.

III. A NEGATIVIDADE QUE DIZ DO SUJEITO, A ALTERIDADE REFERENTE E O ESPÍRITO

Façamos uma diferenciação entre o que Lacan denomina por *sofística da significação* e uma significação de fato (não adjetivada por *sofística*). Uma criança pode enunciar, “o céu é verde” e com isso fazer o exercício da *sofística da significação*, entretanto, desse puro exercício, não decorre significação; para havê-la, é necessária a presença do Outro como aquele que sanciona a tirada espirituosa ou o significado, sem a intervenção dessa instância, ficamos no puro lapso:

é preciso haver o Outro terceiro [interveniente num diálogo] para que exista a tirada espirituosa. A sansão do Outro terceiro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial aqui. O Outro rebate a bola, alinha a mensagem no código como tirada espirituosa. Ele diz no código: *Isto é uma tirada espirituosa*. Quando ninguém faz isso, não há tirada espirituosa. [...] É preciso, portanto, que o Outro o codifique [o lapso] como tirada espirituosa, que ele [o lapso] seja inscrito no código através dessa intervenção do Outro (Lacan, 1999, p. 28).

(Do que dissemos acima, façamos um adendo: “o sentido se faz quando o objeto metonímico é anulado, substituído por um outro significante – a forma da metáfora: *uma palavra por outra*”, o sentido se faz presente quando o objeto é anulado e substituído, mas não sem a sansão do Outro, puramente, “a metáfora não é uma injeção de sentido” (Lacan, 1999, pp. 36-37).)

Dissemos anteriormente que a mensagem ou o objeto metonímico concernem ao sujeito. Mas, notemos que a mensagem é concernente ao sujeito somente quando há um Outro que autentica a mensagem enquanto mensagem, ou mesmo, que faça notar o esquecimento enquanto uma mensagem. Se é assim, o Outro funciona como uma espécie de filtro, de anteparo, selecionando aquilo que é um simples esquecimento de um esquecimento relacionado ao sujeito, um dito espirituoso de um lapso qualquer. Inclusive, se esse filtro é levado em conta pelo sujeito ao falar, como de fato é, propriamente, o sujeito fala desde o Outro, ou, temos o “Outro como sede da fala” (Lacan, 1999, p. 14).

Além disso, essa negatividade, se tomada pela via hegeliana, nos permite analisar o objeto (vida ou *a*) lendo-o como o indício da relação do sujeito com o Outro. Em Kant, uma nova representação era objeto de uma empiria ocasional cujo objetivo era a integração do sujeito na comunidade; aqui, vemos o desdobrar de um Outro que vai se modelando desde a autenticação de novos significados (a dimensão do Outro que se amplia um pouquinho com a tirada espirituosa) e também de um sujeito que vai se formando desde esse Outro. Entretanto, esse Outro, tanto em Hegel quanto em Lacan, será um Outro subjetivado. A partir daquilo que é autenticado e daquilo que é reprimido, vai se formando o *Espírito* ou o Outro nas acepções já elencadas.

IV. O OUTRO COMO SEDE DA FALA – A INTENCIONALIDADE: A DEMANDA E O ISSO

A. A DEMANDA

A demanda constitui-se uma ação, um *ato de fala* (Lacan, 2016), dirigido ao Outro, cuja finalidade, da perspectiva do sujeito, é satisfazer uma carência. Contudo, a demanda é, por princípio e por definição, alienada, colocada pelo Outro. De uma perspectiva exterior ao sujeito, da perspectiva da psicanálise, a demanda, *além de e também por* ser alheia, sempre malogra na realização dessa carência. Malogra pois: 1) o sujeito elenca significantes alheios do *tesouro do significante*, valores do Outro, desejos do Outro, para expressar sua carência, desse modo, o visado na demanda é algo essencialmente altero; 2) tal ato pressupõe um cálculo, o sujeito deve fazer a seleção dos significantes que veicularão a demanda, a operação de supor um modo de o Outro aceitar tal demanda – assim, desde essa seleção, o sujeito demanda algo, esperando uma outra coisa. No primeiro caso, o sujeito não deseja aquilo que demanda, no segundo, não demanda aquilo que deseja – observem que esse circuito é

irredutível: hipoteticamente, se a demanda é genuína o desejo não o é, se o desejo é genuíno, a demanda não o é.

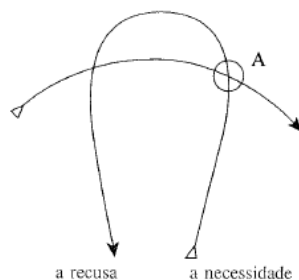


Figura 8: A demanda sempre recusada (Lacan, 1999, p. 72)

Da própria relação demanda-desejo, aquilo que está envolvido pelo desejo é um aspecto fundamental do sujeito, qual seja, o sujeito, na mesma medida em que é o sujeito do desejo é o sujeito do desejo malogrado. Ao desejar, o sujeito coloca o próprio si em jogo, o objeto (*a*), mas esse ato culmina em seu fracasso, seja porque o desejo é degradado pela demanda, seja porque, se satisfeito, o desejo passa a ser o desejo de *Outra coisa*, “muito precisamente, daquilo que falta (*a*), o objeto perdido primordialmente” (Lacan, 1999, p. 16).

No texto do *Seminário 5*, Lacan descreverá, inicialmente, a possibilidade de uma demanda partindo do sujeito e esta, ao cruzar o tesouro metonímico, adquire uma *outra ênfase* (Lacan, 1999, p. 98).

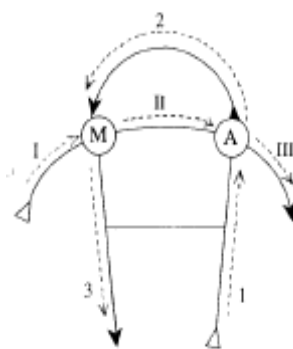


Figura 9: O grafo exemplificando a alteração da demanda pelo significante (Lacan, 1999, p. 94)

A demanda, partindo de 1, ao cruzar com o eixo do significante em ‘M’ e ‘A’, produz uma ressignificação na demanda original em ‘III’ e o prazer em ‘3’ (Lacan, 1999, pp. 91-97).

Depois desse esquema, Lacan o desdobra em dois planos. No primeiro Lacan faz com que a demanda parta do Outro, não havendo uma intencionalidade própria ou pura do sujeito.

No segundo, Lacan coloca o lugar da intencionalidade como ocupado pelo *isso*. Passemos aos dois casos.

B. A DEMANDA PARTE DO OUTRO – A INIBIÇÃO

Logo depois desse esquema do grafo, com a demanda partindo de ‘1’, Lacan dirá que se abandonarmos esse nível “primordial, mítico”, da primeira instauração da demanda (Lacan, 1999, p. 97), encontraremos a demanda como partindo de ‘A’.

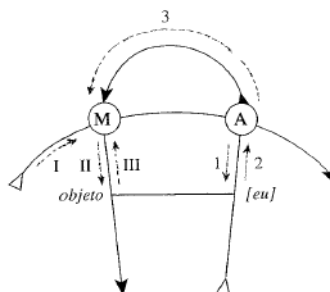


Figura 10: A demanda partindo do Outro (A) (Lacan, 1999, p. 99)

Nesse esquema, se a demanda parte do Outro, é exatamente para que o sujeito a remaneje. Em vez de haver uma intencionalidade original no sujeito, há uma demanda que começa a se formular a partir do Outro – precisamente o Outro como sede da fala –, reflete no [Eu] e após essa reflexão a demanda será autenticada como mensagem, em ‘3’. Do lado do significante, ocorre que algo começa a se formular em ‘I’, o sujeito chama atenção para um objeto aceitável pelo Outro, a *seleção dos significantes*, em ‘II’, por fim, o remanejamento do objeto em ‘III’, a formação da mensagem. Notemos que esses dois circuitos (‘1-2-3’ e ‘I-II-III’) acontecem simultaneamente (Lacan, 1999, pp. 97-100).

Lacan se utiliza desse circuito para o passo-de-sentido que acima expusemos, contudo, é necessário que nos reportemos ao Outro como sede da fala ou como instância delimitada, tal como Hegel propõe, para que entendamos a dimensão fundamentalmente alienada do sujeito.

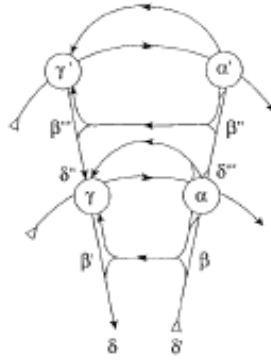


Figura 11: O Outro acomodado do Outro, a inibição - o primeiro aparecimento do andar superior do grafo (Lacan, 1999, p. 129)

Destarte, Lacan localizará a *inibição* como esse efeito de seleção ou de contextura. Seguiremos seu exemplo quanto à piada. O prelúdio de uma piada é uma “preparação do Outro” (Lacan, 1999, p. 129), trata-se de uma acomodação do Outro para a irrupção de uma piada como uma novidade no eixo diacrônico, tal como a demanda partindo do Outro – uma forma usual de piada é aquela em que contamos duas cenas que se sucedem logicamente (a colocação de um significante, a substituição pelo mesmo significante para que se instaure o significado) e uma terceira subverte o continuum das outras duas desde um aspecto não esperado (criando assim uma nova substituição e um novo significado)⁴⁵.

Com esse esquema vislumbrado pela piada, pode-se compreender, agora, como o sujeito é constrangido e ao mesmo tempo, escapa a esse constrangimento. Num encadeamento significativo, o sujeito pressupõe uma receptividade significativa por parte do Outro – o segundo andar do grafo acima – e isso inibe a fala do sujeito, ao mesmo tempo em que essa inibição é condição para o passo-de-sentido (Lacan, 1999, pp. 129-130). Deduz daí a afirmação de Lacan de que só há sujeito em referência ao Outro. Note que essa mediação necessária representada pelo Outro, ao mesmo tempo que é alheia ao sujeito, não é descolada dele, é referente.

45 Três velhinhas estavam comentando sobre seus problemas de velhice.

A primeira disse:

– Eu estou tão esquecida, mas tão esquecida, que quando eu estou de pé ao lado da cama, eu não sei se eu acabei de acordar ou se eu estou indo dormir (cena 1 – início da consolidação imaginária do Outro).

A segunda disse:

– Eu estou tão esquecida, mas tão esquecida, que quando a porta da geladeira esta aberta, eu não sei se eu acabei de guardar alguma comida ou se eu estava indo pegar alguma comida (cena 2 – consolidação imaginária).

A terceira, dando três batidinhas na madeira, fala:

– Isola, Deus que me livre. Eu não quero ficar assim não (cena 3 – início).

E continuou:

– Já volto. Esperem aí que eu vou abrir a porta pois alguém esta batendo (cena 3 – surpresa).

C. O *ISSO* NO LUGAR DA INTENCIONALIDADE

O segundo aspecto acima apontado: o *isso* mantido como o lugar da intencionalidade. Segundo Lacan, o *isso* é exatamente aquilo que escapa da captação do desejo pelo mecanismo da linguagem, aquele pouco que não será satisfeito por ter sofrido uma outra ênfase pelo mecanismo da linguagem ou que, se satisfeito, passará a ser o desejo de *Outra coisa*, que a linguagem não consegue dar conta⁴⁶. Assim, Lacan dirá que o *isso*

Não é, pura e simplesmente, a necessidade radical original, aquele que está na raiz da individuação do organismo. O *isso* só é apreendido para além de qualquer elaboração do desejo na rede da linguagem, ele só se realiza no limite (Lacan, 1999, p. 139).

Daí, 1) o paradoxo de Aquiles e a tartaruga evocado no tópico sobre Kant, a linguagem realiza o desejo pulsionalmente, mas não realiza a pulsão em-si, sendo esta, um reenvio e 2) o Outro, tal como a Vida em Hegel, como suscetível de ser modificado e ainda assim permanecer Outro, uma alteridade – o Outro como ente infinito, que inclui seu vir-a-ser.

É no *Seminário 6* que Lacan desenhará o grafo do *isso* como lugar da intencionalidade e retomará esse tema. Vejamos:

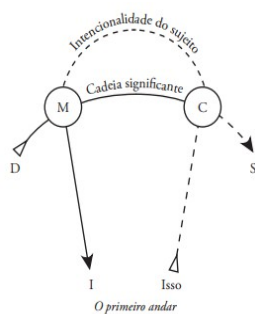


Figura 12: O *isso* no lugar da intencionalidade (Lacan, 2016, p. 20)

Lacan não se estenderá sobre esse esquema, mas, nele encontramos uma novidade ainda não tratada no texto, o ‘I’ (ideal). Lacan enunciará que esse ideal de que se trata ainda não é o *ideal do eu*, mas uma chancela (Lacan utiliza o termo *seing*), signo de sua relação com Outro; precisamente, é nesse momento, quando há o escape do circuito M-C(código), que o sujeito supõe um Outro, produz uma relação sem mediação com “A”, (Lacan, 2016, p. 22; Lacan, 1998a, pp. 822-823), ao mesmo tempo em que é marcada a aliança entre sujeito e Outro, a

46 Embora Lacan não diga nesse momento, mas é da natureza pulsional que se trata, a qual, embora tenha relação com a linguagem, pois é o Outro que cria o desejo por meio do obstáculo, é também o ultrapassamento da nomeação e realização de prazer/pulsional – trataremos disso no próximo tópico.

qual Lacan designa por *identificação primária* (Lacan, 2016, p. 22), um protótipo do *ideal do eu* [I(A)], um derivado da relação com o Outro primeiro que é o Desejo da Mãe..

Da temática da aliança entre sujeito e Outro, passaremos, agora a dois tópicos que comporão a temática subsequente, a saber: o sujeito do desejo e a rivalidade.

V. O DESEJO MEDIADO – O ANIMAL SE ALIMENTA DE OBJETOS, O SUJEITO, DE DESEJOS

A satisfação compreendida pela piada, pela criação do sentido, é uma satisfação subjetiva, se situa em outro plano que aquele da satisfação de uma necessidade (por isso a diferença entre instinto e pulsão). A análise do sonho de Anna Fred é exemplar. Tal sonho fora sonhado quando Anna contava dezanove meses, num dia em que fora obrigada a jejuar devido a uma crise de vômito; durante o sono, Sigmund Freud a ouvira dizendo algo como “Anna Freud, ‘molangos’, ‘molangos’, omelete, mingau”⁴⁷. Freud dirá que nesse sonho houve a satisfação do desejo de comer morangos, pois, estes haviam-lhe sido proibidos. Se Freud diz que há satisfação de desejo de maneira alucinada no sonho, devemos ter em mente que, no sonho, o sujeito não mata a fome, mas realiza um desejo *no campo do significante*, desse modo, o desejo está no elemento excessivo que pode ser satisfeito no sonho, não o desejo de morangos, mas o desejo dos morangos proibidos, o desejo de passar sobre uma interdição, de romper a inibição promovida pelo Outro.

Assim, a necessidade da presença do Outro⁴⁸ atesta o desejo humano no campo do significante. O Outro será aquele que impõe uma lei, uma interdição, que media o desejo humano e cria esse desejo. Aqui, o sujeito faz uma experiência análoga àquela da consciência hegeliana:

1) O sujeito não pode saciar-se, mas, em um *mundo invertido*, aquilo que era proibido é ordenado. Usamos a palavra *ordenado*, pois, a pequena Anna, em vez de encontrar numa situação de simples saciação, ela se esbalda em morangos. Em seu sonho, não encontramos presente simplesmente o morango, mas, além do *Erdbeer* (morango) e o *Hochbeer* (sinônimo de morango), o morango em sua excessividade desejante e, não bastando, ainda os ovos

47 No original: “Anna F.eud, Er(d)beer, Hochbeer, Eier(s)peis, Papp” (Freud, 1996, p. 148).

48 Lacan dirá, um Outro qualquer, qualquer um que seja uma testemunha material ou imagina, para o sujeito:

Um Outro é um Outro. Basta apenas um para que uma língua seja viva. Aliás a tal ponto um só é suficiente que esse Outro pode constituir, sozinho, o primeiro tempo – se restar um só, e se ele puder falar a língua consigo mesmo, bastará para que existam ele e não somente um Outro, mas até dois, ou, em todo caso, alguém que o compreenda. Pode-se continuar a fazer tiradas espirituosas numa língua mesmo quando se é o único a possuí-la (Lacana, 1999, p. 20)

mexidos e o mingau. Nesse *mundo invertido*, a consciência faz a experiência da ocorrência de algo que não foi, a qual Lacan descreverá como o “futuro anterior” ou o “terá sido” (Lacan, 1998a, p. 823). Podemos pensar a experiência do mundo invertido não como uma mitigação do desejo, mas como uma inversão deste e contido nesta, uma excessividade. Por isso, o *mundo invertido* não é aquele onde o crime é mitigado, mas perdoado ou tornado algo bom, torna um ato louvável, em vez de anulado, do mesmo modo, o sonho de Anna Freud não se trata de mitigação do desejo, mas da atualização do mesmo com o elemento excessivo.

2) Contudo, essa ocorrência alucinatória não se dá sem a presença do Outro como interditor, porque o Outro, na medida em que proíbe, cria o desejo, na medida em que cria efeitos de inibição ou se instala imaginariamente, cria a abertura para o advento do sujeito – o homem sempre escapa da tentativa de captação etológica ou matricial. Na consciência-de-si há o devir. Por isso a leitura kojeveana, segundo a qual o homem só pode aparecer no mundo num rebanho e esses animais humanos, inseridos numa multiplicidade de desejos, e só deixam seu estado de animalidade ao buscarem reciprocamente os desejos uns dos outros. E também é devido a esse efeito intersubjetivo do Outro que a satisfação do desejo humano é uma satisfação significativa passível de ser obtida alucinatoriamente; dirá Kojève: “O homem se alimenta de desejos como o animal se alimenta de coisas reais” (Kojève, 2002, p. 13).

Por fim, para dizermos com Lacan:

se é verdade que podemos abordar o princípio do prazer sob o ângulo da satisfação fundamentalmente irreal do desejo, o que caracteriza a satisfação alucinatória do desejo é que ela se propõe no campo do significante e implica, como tal, um certo lugar do Outro. Aliás, não se trata forçosamente de um Outro [de um Outro encarnado], mas de um certo lugar do Outro, na medida em que ele é exigido pela proposição da instância significante (Lacan, 1999, p. 229).

VI. RECAPITULAÇÃO

Antes de inserirmos o tema da rivalidade e suas consequências, faremos uma recapitulação do que foi dito até agora, pois, a entrada nesse tema, envolve um rearranjo daquilo previamente apresentado.

1. O sujeito é alienado aos significantes do Outro, aos valores do Outro, aos desejo do Outro, desse modo, ao Outro, é conferida uma subjetividade. Fizemos uma aproximação entre o Espírito em Hegel e o Outro em Lacan.

2. Comparamos o significante à *vida* e o Outro em Hegel ao Outro em Lacan. Esse Outro em Hegel é um Outro pré-subjetivo, portanto, anterior ao Espírito.

3. Fizemos uma análise de como em Kant não encontramos essa instância alienada que é o Outro, ao passo que, em Hegel e Lacan, ela é multifacetada – totalidade implícita (o Outro em Hegel e o *tesouro do significante*), totalizante (Complexo de Édipo e Espírito subjetivo) e encarnada (Pai e o exemplo de Napoleão).

4. O sentido como dependente da autenticação do Outro, o Outro opera como um anteparo, dizendo daquilo que pode ser aceito, daquilo que reprimido e daquilo negligenciado. Esse processo como a constituição da subjetividade do Outro enseja a própria constituição do sujeito.

5. Se o sujeito toma para si os significantes, valores e desejos do Outro, além de fazer desse Outro um filtro que seleciona o discurso do sujeito, Lacan dirá que a demanda parte desse Outro, é ele que enseja a fala, sendo o sujeito ao mesmo tempo constrangido e promovido pelo Outro – o sujeito como o rearranjo dos significantes, operando pela mensagem.

6. O malogro do desejo – o desejo fracassa invariavelmente, seja porque é degradado ao passar pelo filtro do Outro, seja porque, se realizado por meio do passo-de-sentido, passa a *Outra coisa*, a metáfora utilizada por Lacan para esta operação é o paradoxo de Aquiles e a tartaruga, consistindo o desejo de uma sucessão infinita.

7. Por fim, o desejo humano como um desejo composto por significantes em oposição aos objetos da realidade. O desejo do qual trata Freud é o desejo que se passa no campo da (inter)subjetividade, do significante.

3. HEGEL COM LACAN: SEGUNDA PARTE – RIVALIDADE E CASTRAÇÃO

I. O GRAFO I – RELAÇÃO COM OUTRAS FORMALIZAÇÕES

A. O ESQUEMAS “L” – UMA FORMALIZAÇÃO ANTERIOR AO GRAFO

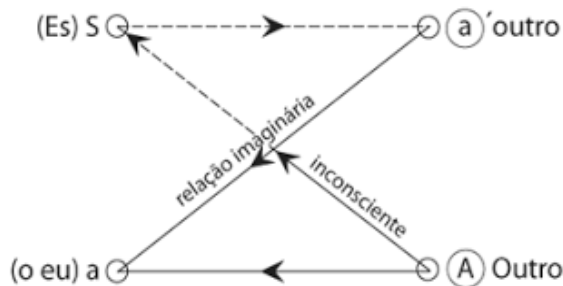


Figura 13: o Esquema L completo (Lacan, 1998e, p. 58)

Ao fim de seu *Seminário 2* (Lacan, 1985), Lacan inaugura o *esquema L* – “L” se deve à semelhança do desenho com a letra grega λ (lambda). Lacan retorna substancialmente a esse esquema em seu *Seminário 4* (1995), no qual se dedicará a uma manipulação mais precisa dos operadores contidos no esquema. Lacan lança mão desse esquema para precisar a relação de espelhamento envolvendo o processo de construção do eu, esse eu como referência a um outro e a um Outro. Nessa relação, o eu se dirige a seu outro buscando significantes com os quais ele se constituirá ou se identificará (visto ser o “puro Eu” uma abstração), nesses significantes, algo se destaca, algo singulariza esse eu; essa singularidade, é do Outro que o eu espera o atestado de singularidade – uma característica específica digna do reconhecimento; note que Lacan propõe uma solução similar a Hegel quanto ao eu, em vez de procurar um modo de reconhecer o eu do outro, como Fichte, do que se trata é de se fazer reconhecer. Contudo, é também do Outro que o eu captura significantes para “expressar” sua singularidade. Temos, assim, o Outro como aquele que confere e referencia o reconhecimento (o Outro da autenticação da mensagem, $I(A)$) e o Outro como o “tesouro do significante” (A). Porém, isso não ocorre sem que o Outro se apresente constituído de regras ou um contexto para a identificação; temos, assim, o Outro como instância de mediação ($s(A)$).

O inconsciente está no eixo em que a relação com o outro é interceptada pelo discurso do Outro, onde se desenrola uma *outra cena*. Para uma relação $a-a'$ – a relação de objeto –, há tanto os significantes previamente fornecidos por A e depositados em a' (para a identificação ou gozo), quanto a Lei, também fornecida por A , essa Lei a parti da qual é traçado o contorno da relação com a' , que interdita a relação do sujeito com o objeto primordialmente perdido.

Dessarte, o vetor do inconsciente interceptaria essa situação composta pelos significantes em a' e fornecidos pelo Outro da Lei, de modo a fazer surgir aquilo que se denomina uma “formação do inconsciente”, ou seja, aquilo na cena que remete a uma outra cena, ao inconsciente, o significante inconsciente que insiste em se inscrever, a função da repetição é dada por “S”.

Notemos aí a sobreposição de funções exercidas pelo lugar ocupado por A. Gostaríamos de fazer crer que o que levou Lacan a adotar o grafo é foi a necessidade de uma escrita que melhor cumprisse as várias especificações sobrepostas no lugar de “A”. Assim, no grafo teríamos: “A” como o tesouro do significante, “s(A)” como lugar que arranja ou ordena esse tesouro e “I(A)” como sítio que referencia o sujeito, como lugar a partir do qual o sujeito se mede, ou seja, um ideal (I) revestido com um significante.

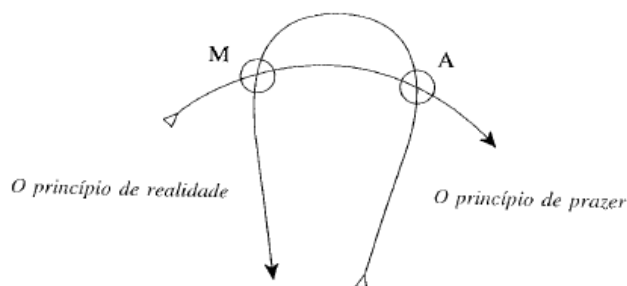


Figura 14: os dois lados do grafo (Lacan, 1999, p. 230)

Para organizar esses novos sítios propostos por Lacan quando da construção do grafo, há uma bipartição implícita no grafo, de modo que do lado direito temos relações imediatas, remetidas a processos primários e do lado esquerdo relações mediadas, remetidas ao simbólico, ou aos processos secundários.

B. O ESQUEMA “R” – UMA FORMALIZAÇÃO POSTERIOR AO GRAFO

Se o esquema “L” incorre numa espécie de acúmulo de funções no sítio destinado ao operador “A”, o esquema “R” promove uma série de especificações da relação exposta no eixo $m-i(a)$ do grafo. Lacan elabora o esquema R ao longo do *Seminário 5*, contudo, é no texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (Lacan, 1998f) que esse esquema nos é apresentado de maneira mais acurada.

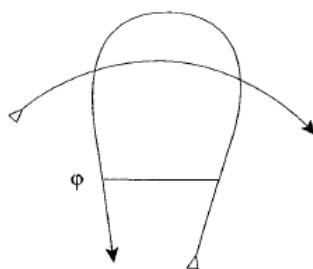


Figura 16: o falo no lugar do eu (*moi*) (Lacan, 1999, p. 206)

II. O GRAFO II – LEITURAS DO GRAFO

Deve-se ter em mente que o grafo que se faz presente na maior parte da obra de Lacan⁴⁹, fora arranjado ou comentado ao longo de sua obra – de sua elaboração mais incipiente no *Seminário 5*, passando por sua elaboração sintética no escrito *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*, à sua releitura feita no *Seminário 16*, há um contraste patente. Embora o grafo tenha sofrido alterações, intentamos fazer crer que tais mudanças, no que concerne à primeira e segunda fases do grafo aqui estudadas, sempre gravitaram em torno da questão da intersubjetividade. Tal questão é mais evidenciada no início da elaboração do grafo no *Seminário 5*, e, logo depois, no *seminário 6*, Lacan começa a dar tônica ao desejo. Contudo, ressaltamos, intersubjetividade e desejo em Lacan, nada mais são do que relações com o significante, sendo assim, em última instância, do que se trata é relação do sujeito com o significante (Lacan, 2016, p. 36).

Embora o grafo seja tema central e recorrente na obra lacaniana não nos parece haver um grande conjunto de obras dedicados a esse tópico. Nos parece que maioria das obras encontradas padecem de uma sumarização dramática da temática envolvida pela grafo e/ou uma leitura pouco produtiva pela vertente da álgebra e teoria matemática e/ou uma leitura errada do tema. Encontramos cinco textos que se dispõem a tratar desse assunto:

1) Zizek (1990): o comentário se resume ao tratamento dado ao grafo no texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*. Fato é que Zizek diz textualmente que propõe uma leitura política do grafo, daí a temática da intersubjetividade e do desejo como mediado pelo Outro, é um tema que eventualmente tocará o campo político. Contudo, embora Zizek não tenha por objetivo uma leitura sistemática dessa estrutura

49 O grafo é mencionado do Seminário 5 ao 24, com exceção dos seminários 17, 19, 20, 22 e 23.

lacaniana, sua leitura não cobre nem os temas que ele mesmo apresenta, seu tratamento é sumário.

2) Darmon (1994): apesar de o autor fornecer uma introdução a um tema lacaniano tomado de Jakobson e pouco explorado por Lacan, qual seja, da mensagem de mensagem e do código de código, o autor sumariza por completo o tratamento dado à terceira e quarta fases do grafo, ficando, assim, o tema do desejo-fantasia e da pulsão-[Outro barrado] quase que completamente ausente de seu comentário.

3) D'argord (2013): a autora fornece uma leitura puramente matemática do grafo lacaniano, tendo, com isso, pouco ou nenhum uso para o campo da psicanálise; mas, ao menos, a autora enfatiza a motivação das diferentes fases do grafo – são estágios da estrutura constitutiva do sujeito –, contudo, não traz a dedução de tal interpretação. Além disso, a autora sugere que a estrutura do grafo fora superada pelo matema dos quatro discursos, tese com a qual não concordamos e, aparentemente, nem Lacan, que retoma o grafo e sua utilidade no Seminário 18 (Lacan, 2009, p. 75).

4) Eidelsztein (1992): esse é o texto que se propõe o comentário mais sistemático da estrutura do grafo. Esse comentário padece de todos os problemas anteriores, a) não cobre a complexa temática envolvida pelo grafo, b) fornece a elaboração da teoria matemática dos grafos, mas, a qual não parece passar de um puro exercício de erudição, c) propõe que o grafo seja lido somente em sua fase final, podendo ser descartados os estágios de ancoramento subjetivo, anteriores, d) o autor também se furta a comentar sistematicamente o segundo andar do grafo.

5) Eidelsztein (2007): esse texto é a transcrição de um seminário sobre o grafo realizado no ano de 1993, de fato, é o texto mais completo que encontramos sobre o grafo, compondo-se de pouco mais de duzentas páginas. É lícito dizer que Eidelsztein supera todas as dificuldades presentes em sua primeira obra, a) a temática do grafo é exposta com mais substancialidade, b) embora incipientes, o autor inicia discussões úteis sobre o significado da topologia enquanto ramo matemático, c) embora somente trate do grafo como exposto nos *Escritos*, nos fornece uma leitura gradual das fases do grafo, d) o autor comenta a terceira e quarta fases do grafo. Contudo, não nos guiamos por essa exposição, fora as influências da linguística, o autor se pauta sobretudo na teoria psicanalítica, nossa proposta inclui outra direção, amparar o grafo extrinsecamente à psicanálise, isto é, no idealismo alemão; ademais, nossas elaborações não se pautam exclusivamente naquela versão presente nos *Escritos*.

III. O GRAFO III

Até esse momento, observamos o desenrolar do grafo em dois planos, o primeiro com mais ênfase no campo do Outro, da linguagem, aquele do passo-de-sentido, do objeto (*a*), do Outro como autenticador da mensagem e o segundo tendendo ao campo do sujeito, com a figura do assujeito, o tema da etologia e do significante como signo do sujeito. Na sequência continuaremos nesse segundo campo. Além disso, expusemos aspectos do grafo até antes do aparecimento do tópico sobre o Ideal do Eu, tópico este que enseja a temática da rivalidade e do reconhecimento. Do estágio inicial até a segunda fase do grafo, conforme proposta pelo texto *Subversão do Sujeito*, existem vários temas elididos pelo escrito de Lacan. Longe de serem apêndices daquela formalização acabada, esses estágios intermediários evidenciam todo o trâmite antes de a identificação e do Ideal entrarem em cena.

Essa anterioridade não deve ser tomada necessariamente⁵⁰ como etapa de um – desenvolvimento cognitivo, o que nos colocaria num campo epistêmico das ciências positivas –, tampouco como função de socialização do ser humano – o que nos remeteria ao construtivismo. Mas, desde que o homem escapa de uma matricialidade etológica, ele se esforça por captar um objeto que traga de volta a plenitude anterior a essa saída de um Éden primitivo⁵¹. Desde aí, do que se trata é de uma sucessão de passos lógicos, com os quais o sujeito intenta dar conta do desamparo, ou, do que Lacan chama de prematuraçã do nascimento no homem (Lacan, 1999, p.13). Como vimos, a primeira dessas tentativas é empreendida pelo passo-de-sentido, a qual não encontra nenhuma síntese, por isso a metáfora “do novo Aquiles, perseguindo uma outra tartaruga” utilizada por Lacan.

Outrossim, essa anterioridade não se constitui de um estágio que ficou para trás e fora suplantado pelo sujeito. Em Freud, mas também em Hegel, nada é suplantado, daí a presença constante do tempo, particularmente do tempo passado, nos escritos freudianos – o *nachträglich* e o fenômeno da regressão são exemplos –, bem como em Hegel, com sua *aufhebung*/suprassunção – “negar e conservar”. Com a criação de sentido, o que o sujeito realiza e atualiza é uma operação precoce se de surpreender com um certo si mesmo no mundo – não atoa o bebê se delicia ao brincar com o adulto de sumir, fechar os olhos, e

50 Posteriormente pontuaremos um possível contraponto a isso, tomando recursos passíveis de pertencerem à biologia.

51 Embora não haja esse momento anterior, a perda do objeto é fundante, anterior a ela é somente a fantasia de que houve um momento assim (Lacan, 1990).

aparecer, abri-los⁵². Mas essa experiência é malsucedida e sujeito logo se percebe refém do Outro, seu sentido é o sentido do Outro, o Outro é o lugar da sua fala... por isso, da experiência da criação de sentido, o passo-de-sentido, é possível depurar sua forma pura, a piada. A piada como uma operação feita para marcar a aliança do sujeito com o Outro, a construir uma *paróquia*. Daí um outro lugar lógico, representado pelo traço unário ('I'), marca da aliança do sujeito com o Outro, tema da segunda fase do grafo. Mas esse lugar não se constitui plenamente (como ideal do eu) sem que antes o sujeito se constitua como um [Eu] ativo no discurso. Tendo em vista os comentários feitos rapidamente em torno do esquema L e R, é a essa experiência que passaremos agora com o *Estádio do Espelho*.

IV. O ESTÁDIO DO ESPELHO

A. FORMAÇÃO DO [EU] E SUA COMPARAÇÃO COM O PROCESSO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI EM HEGEL

Em nossa pesquisa, encontramos dois momentos em que Lacan recorre a conceitos da biologia, ao dizer que o organismo humano nasce prematuro (supracitado) – a *neotenia* da espécie humana (Lordelo & Bichara, 2009) – e ao dizer do modo como a imagem de um outro da mesma espécie enseja efeitos no desenvolvimento – teoria da *gestalt*.⁵³

O [eu] que acima referimos é concebido por Lacan, ou como um momento da maturação do organismo ou como um momento lógico de encontro com o semelhante, o outro com minúscula (Lacan, 1994). O bebê colocado diante do espelho *identifica-se* com a imagem ali refletida, isto é, a assume e se modifica nesse ato de assumi-la. A apropriação dessa imagem, é, então, 1) uma referência alheia ao indivíduo – o indivíduo é apresentado e ganha seu contorno corporal nesse momento⁵⁴ –, não menos importante que a referência alheia, é o referenciador, aquele que aponta quem é a criança⁵⁵ – e 2) constituirá uma referência libidinal

52 A experiência de “fort-da” brasileira é vivida como “puti-achou!”, ao dizer “puti”, o adulto cobre os olhos da criança, a dizer “achou!”, o adulto retira a mão que cobre os olhos, essa experiência é mais rica que a alemã. Enquanto a experiência alemã remete à mãe, a brasileira, embora module também a experiência de idas e vindas da mãe, modula também a identidade, visto que o sentimento de um si, para a psicanálise, é antes uma aquisição do que dado.

53 Significa isso que, diferentemente de Hegel, em que “nada é de nascença”, em Lacan, a prematuração é de nascença, bem como a cativação causada pela imagem do semelhante? Deixaremos esse debate em suspenso, há elementos tanto para sustentar que, em ambos, Lacan e Hegel, há recursos biológicos estruturais (para Lacan, reportar a Chieza (2007), para Hegel, Johnston (2011)), quanto para sustentar que esses recursos biológicos são alegorias ou momentos puramente lógicos (para Lacan, (Sales, 2005) e para Hegel (Duarte, 2000)). Mas ressaltamos que o contexto no qual evocamos Arantes (Hegel Dr. Lacan, 1992) envolvia a crítica à leitura kojèveana de Hegel, a qual se inicia pela dialética do reconhecimento.

54 Lacan dirá forma “ortopédica” do corpo (Lacan, 1998c, p. 100)

55 Ao contrário de Fichte, o Eu não é referência mais imediata.

que é na saída do estágio do espelho que o sujeito passa de um [eu] especular para um [eu] social, contudo, observemos que, assim como Hegel, antes de termos o estágio do espelho ou o confronto das consciências, temos o Ideal ou a presença da aliança social, isto é, o Espírito que se transformará em Senhor tão logo seja recoberto por uma máscara.⁶⁰

B. O ‘o’UTRO (a) E O ‘O’UTRO (A) – INTRODUÇÃO

É no *Estádio do Espelho*, desde o investimento libidinal no [eu] – o narcisismo secundário⁶¹ –, que a rivalidade começa a se constituir para o indivíduo; já existindo aí, portanto, alguma individualidade. Com essa individualidade constituída desde fora, desde o lugar do Outro (o Outro primordial é a mãe), o sujeito imagina: 1) que há um lugar no Outro reservado para si, 2) que esse lugar fora usurpado, que alguém o ocupa.

Agora as elucubrações sobre o Kant adquirem um novo sentido. Dissemos acima que o problema kantiano é referente ao reconhecimento do sujeito no seio do Outro e que, além disso, Kant resolve essa questão com o demiurgo ou com a plena conformação do sujeito pela comunidade. Dessa solução, devemos ficar agora com esse lugar, o sinal da aliança do sujeito com Outro, o lugar da singularidade preenchido pelo [eu] no Outro (1), todavia, o que está ausente do esquema kantiano é que esse lugar é usurpado do sujeito, é um outro (com minúscula), um semelhante, quem imaginariamente o ocupa – dirá Lacan: “*é ele ou eu*” (Lacan, 2003, p. 111). (2) É o semelhante quem inicialmente impede a plenitude do sujeito no seio do Outro.⁶² Daí a temática característica do *imaginário* em Lacan. Em Hegel o tema da rivalidade também é introduzido pelo espelhamento: “Cada uma [das duas consciências-de-si] vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto, faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo” (Hegel, 1992, §182), logo em seguida, as consciências duelam em função do lugar privilegiado.

Devemos notar que esse duelo nunca houve, pois, na dialética do reconhecimento, só há um elemento cuja existência é constituída, isto é, aquele que incorpora o *devoir* como seu

60 Reportar ao tópico sobre o conceito de *Gênero*.

61 O narcisismo primário, em Freud, é o momento pré-reflexivo, onde não existe o destacamento de nenhuma instância alheia ao *isso* (id) primordial, o narcisismo secundário é o momento em que o investimento libidinal torna-se destacado devido à formação do [eu] e, assim, é direcionado e investido de volta, mas essa volta não é um retorno simplesmente, pois agora há um [eu] constituído ou não em jogo. É aqui onde opera o fator criança desejada ou não tão presente nos seminários iniciais de Lacan.

62 A palavra “seio” tem uma referência dupla aqui, pode-se lê-la como “interior” ou “âmago”, ou, pela referência da psicanálise, visto o seio materno fornecer a primeira experiência de perda do objeto e por consequência, da plenitude.

elemento constituinte⁶³, a subjetividade do escravo – ou ainda, ao escravo cabe a liberdade (Lacan, 1998a, p. 825). Daí Hegel dizer que o senhor encontra-se em um impasse existencial. Esse impasse devemos compreendê-lo de maneira crassa: “o senhor existe?”, não que o senhor exista e sua existência seja moldada pelo impasse, mas o impasse sobre a própria existência do senhor – Lacan diz, o senhor “está ao mesmo tempo no interior e no exterior” (Lacan, 2003, p. 141).

Desse modo, a existência do senhor tem um caráter etéreo. Por conta disso, as figuras da realeza, dos imperadores, dos faraós ou de quaisquer líderes tribais são sempre adornadas e compostas por símbolos totêmicos e rodeadas por tabus, pois, do que se trata nessas figuras, é do seu caráter imaterial, sobre-humano, ou *Ideal*. Será, então, o *Ideal* ‘revestido’ – com a roupagem suntuosa da realeza – que transformará aquele ‘I’, em ‘I(A)’. Assim, é o traço unário que “confere ao outro real sua obscura autoridade” e, “Tomem apenas um significante [a roupagem ou a posse da mãe] como insígnia dessa onipotência (...) e vocês terão o traço unário, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o ideal do eu” (Lacan, 1998a, p. 822).

C. O ‘o’UTRO (*a*) E O ‘O’UTRO (A) – RELAÇÕES

Das relações entre o outro e o Outro podemos derivar: 1) o tema freudiano da fraternidade, 2) a passagem do imaginário ao simbólico e 3) o complexo de castração.

1) Lacan escreve que é essa imagem adquirida que faz com que o sujeito transponha para “o mundo dos objetos um toque de hostilidade, projetando nele a transformação da imagem narcísica, que, do efeito jubilatório de se de seu encontro no espelho, transforma-se, no confronto com o semelhante, no escoadouro da mais íntima agressividade” (Lacan, 1998a, p. 823) – ou seja, a transposição da destruição/consumo do objeto inicial para o outro. Dessa citação retiramos três elementos: a) A formação do que Hegel denomina por Gênero, isto é, a precipitação do Outro, do mundo dos significantes (vida) num gênero, no caso hegeliano, numa consciência-de-si; temos aí a gênese do discurso de um sujeito, que carrega consigo a marca do patológico ([eu]). b) A imagem cativante do semelhante, do outro (no espelho), tema da *gestalt*; semelhante ao tema kojèveano do rebanho humano, mas... c) esse rebanho de humanos, ao buscarem, um, o desejo do outro, progride à constante agressividade e

63 Recordemos aqui a passagem da dialética do reconhecimento, na qual, no campo do senhor, há um impasse quanto ao *devoir*, pois ele quer ser senhor, já o escravo, quer deixar sua condição.

beligerância, para não, deve haver um modo de apaziguar essa agressividade dirigida contra o outro, contra aquele que usurpa o lugar singular.

2) Freud nos conta essa história de maneira um pouco diferente, com vistas a inserir nela um operador responsável pelo apaziguamento do conflito. A beligerância constante do animal humano com vistas à satisfação pulsional, cria um déspota, o macaco-chefe da horda primeva, o qual, em algum momento (velhice, descuido), será morto pelos macacos-menores e terá seu lugar ocupado por algum desses outros, que passará, então, a ocupar o lugar de usufruto das fêmeas. A solução freudiana é transformar esse macaco-chefe morto, em um totem e esse totem é signo (a marca simbólica) do acordo de fraternidade dos macacos-menores, de modo que não se entre mais em guerra e se faça uma divisão equitativa das mulheres. Note que, em vez de ser um acordo pela via do amor, uma bondade germinal na alma humana, esse acordo é o acordo de controle da agressividade e repressão da libido. Assim, voltando ao tópico anterior, esse totem é senhor sublimado; é o ideal do eu que rege o mundo sublunar. Dessarte, enquanto que temos a temática do imaginário orientada pelo narcisismo e pela rivalidade, o ideal do eu evoca o tema do simbólico.

Dirá Lacan que o Outro é um lugar simbólico⁶⁴ (Lacan, 1998d, p. 122). Um lugar simbólico é aquele que se presta à simbolização, ora, a simbolização é exatamente a transformação de um algo em linguagem, em uma gramática que será preenchida por significantes. Por isso, a transformação do objeto metonímico em palavra e o tema do Outro como sede da fala; o Outro, assim, é aquilo que regula as trocas simbólicas, as relações subjetivas. Desse modo, para controlar o estado de beligerância que acima nos referimos, é erigido um totem, um significante que regula as relações interpessoais e funda a fraternidade. E esse totem é exatamente o macaco-chefe morto, o pai morto elevado à condição de significante, ao qual Lacan nomeará por Nome-do-Pai.⁶⁵

3) O “Nome-do-Pai” é “nome” pois é um significante e Pai pois é aquele que detém a mãe, ou, do mito freudiano, detém a autoridade de fruição das mulheres. Assim, do que se trata é de um pai elevado à condição de símbolo e, símbolo este, que preserva a dimensão da fruição da mãe, que possui o objeto de plena satisfação; sendo o filho, castrado num duplo

64 Em Lacan, há também um Outro no plano do Real, sendo este o Outro da alteridade absoluta não simbolizável e geradora da simbolização, representado pela morte – o Senhor Absoluto hegeliano – ou pelo discurso do inconsciente que “não cessa de não se inscrever”, por exemplo.

65 Lacan escreve: “que acontece com essa morte [do Senhor hegeliano]? Ele simplesmente a espera (Lacan, 1998a, p. 825).

sentido, ele não tem seu objeto – a mãe – e não tem aquilo necessário para ter esse objeto: o *falo*.

Sendo o tópico 1 um tema propriamente imaginário, os tópicos 2 e 3 tratam da passagem do imaginário para o simbólico, é sobre esses dois últimos que nos debruçaremos agora, explicando-os com o Complexo de Édipo.

V. O COMPLEXO DE ÉDIPO

A. A AUSÊNCIA DE REFLEXÃO – O OUTRO IMEDIATO DA PSICOSE

A entrada do indivíduo na ordem intersubjetiva se dá pelo ideal do eu, essa instância é o resultado de um processo, o qual tem como primeira etapa o *Estágio do Espelho*, contudo, não é forçoso que o sujeito atravessasse esse estágio e adentre na chamada ordem simbólica, ou que o sujeito passe ao estágio seguinte, o *Complexo de Édipo*. O psicótico é precisamente esse indivíduo que não fez ingresso na ordem simbólica, que permanece estagnado no estágio do espelho. Não com o tema da rivalidade, mas, como o tema de sua ligação ao Outro primordial, e, sua relação de agressividade e objeto da agressividade do Outro, a relação pré-fálica ou pré-édípica com o objeto.

A psicose, Lacan a caracteriza “como fundamentada numa cadeia significante primordial” (Lacan, 1999, p. 14). Essa cadeia significante primordial quem a fornece é a mãe, aquilo que definimos acima como desejo da mãe, e o psicótico é como um refém, ou mesmo, ele se contenta com esse sítio prévio de significantes (Lacan, 1998a, p. 821). Lembremos daquilo que apontamos acima, o sentido é inserido pelo sujeito na cadeia significante, não sendo algo imanente a ela, tendo isso em conta, o psicótico é aquele que não força a criação do sentido⁶⁶, que perde a função de mediação em $s(A)$. Daí Lacan dizer da destruição do circuito M-A e da passagem em curto-circuito da mensagem ao código pelo próprio psicótico, podemos dizer, pelo corpo do psicótico, pré-fálico, no nível do contingente da pulsão.

66 Não entraremos nas discussões sobre as nuances da psicose, por exemplo sobre o *sujeito* psicótico sobre a metáfora delirante.

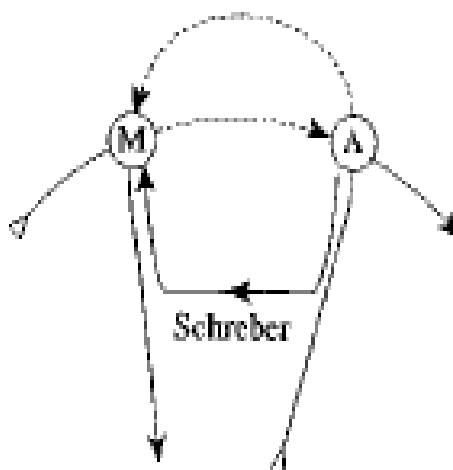


Figura 19: representação do grafo para a psicose (Lacan, 1999, p. 160)

Lacan situa Schreber – é o próprio psicótico que se encontra ali, sem o recurso do falo e do eu – entre a *língua fundamental*, em A, e as mensagens interrompidas, em M. O código criado pelo psicótico se constituirá por elementos significantes, como representantes pulsionais, que, proferidos pelas vozes alucinadas sob a forma de mensagens, tratarão de ensinar o mundo ao psicótico. Por outro lado, quanto ao fenômeno das mensagens interrompidas, o que se vê são mensagens que se rompem no momento em que o sujeito consistiria seu lugar por meio do aparecimento da significação, do passo-de-sentido. Assim, “mensagens de código e códigos de mensagem distinguir-se-ão como formas puras no sujeito da psicose” (Lacan, 1998a, 821), pois, ali onde esperava-se o aparecimento do sujeito, do comutador, topa-se com um mero empregar de palavras, a mensagem interrompida, e, onde se esperava pelo uso contextualizado, irrompe uma mensagem, uma emanção acometida por um certo *pathos* (do exemplo dado anteriormente, o vermelho do carro dizendo da imortalidade). Lembremos que o código, definido como feixe de empregos, é adquirido pelo sujeito conforme o Outro chancele aquele emprego; o que acontece com o psicótico é que, tendo constituído uma relação imediata com seu Outro [A] – o desejo da mãe – a mediação do Outro [s(A)], quanto à emergência de um significado, é prescindível.

Desses fenômenos, Lacan deduz o elemento que falta ao psicótico: – a reflexão, ou, a relação mediada com o desejo/pulsão; Lacan dirá que: “As próprias vozes, que conhecem toda a teoria, também dizem: – *Falta-nos a reflexão*” (Lacan 1999, p. 161). Nos parece ser precisamente esse o ponto de toda a dialética hegeliana, do que se trata ali é da relação com uma entidade que sofreu uma defasagem pois foi mediada pelo Espírito, mas que, ao mesmo

tempo, só existe enquanto mediada – pois Hegel abandona a perspectiva da coisa-em-si kantiana, (reportar à alegoria da cortina) – e essa mediação permite a operação de significação e também um certo controle (simbolização) dessa entidade, que, no caso de Hegel é a *Vida* ou o Outro (ou trabalho, se se pende para o marxismo) e para Lacan, o tesouro do significante.

A operação de nomeação, em psicanálise, é a metáfora. Se a metáfora como uma operação sobre um arranjo significante constituído é lida como a substituição de uma palavra por outra (remeter à fórmula), em sua operação mais elementar, a *metáfora paterna*, será a substituição de um algo desordenado, o desejo da mãe [A], por um nome, o qual Lacan designa como Nome-do-Pai; isto é, o significante paterno que vem substituir o significante materno (Lacan, 1999, p. 180). O Nome-do-Pai é o significante que, no Outro, representa o Outro – o *Outro do Outro*; a operação de conjuntar os significantes ou de representar esse conjunto, tanto como uma lei universal, quanto como um Ideal personificado, é realizada pelo neurótico, já o psicótico permanece numa atitude imediata ante o Outro. Por conta disso os fenômenos dissociativos na linguagem do psicótico, a falta de reflexão e a ausência de um Outro estabelecido. Desse modo, podemos dizer que o Outro do psicótico é um Outro implícito (ou em-si, para usar Hegel) – Lacan usa o neologismo *foraclusão*, incluído de fora, para dizer que, na psicose, o Nome-do-Pai não se inscreve.

Lacan associa, então, a *língua fundamental* em Schreber ao Outro materno e as mensagens interrompidas ao Outro paterno latente, que não se inscreve,

É nisso que se resume a intervenção do discurso paterno quando é abolido desde a origem, quando nunca é integrado na vida do sujeito, aquilo que produz a coerência do discurso, a saber, a auto-sansão mediante a qual, havendo concluído seu discurso, o pai retorna a ele e o sanciona como lei (Lacan, 1999, p. 212)

B. A CASTRAÇÃO – O DESEJO DE RECONHECIMENTO

Para que se instale um significante eleito como Lei, dentre todos os significantes oferecidos pelo discurso materno, esse significante deve assumir um papel de destaque; Lacan, diz: “a sra. Melanie Klein nos atesta que, dentre os maus objetos presentes no corpo da mãe – dentre eles, todos os rivais, o corpo dos irmãos e irmãs, passados, presentes e futuros –, há muito precisamente, o pai, representado sob a forma de seu pênis” (Lacan, 1999, p. 170). O que faz com que o pai seja o significante eleito é o significante que o representa, o falo. Do que dissemos anteriormente, façamos um aprimoramento, o significado da substituição do significante da mãe pelo significante do pai é que o pai é o responsável pela perda do objeto e

essa perda é significada por meio do falo, como o pai sendo o detentor do falo; se “o significante do significado em geral é o falo”, é porque aquilo que diz primeiramente em que constitui o significado, aquilo que marca a função da gramática em $s(A)$, como disputa equitativa, é o falo.

Podemos agora dar peso à questão do desejo de reconhecimento. Evidenciaremos três momentos da constituição da consciência-de-si em Hegel: 1) a luta por reconhecimento entre o senhor e escravo, 2) o senhor tem seu desejo reconhecido, ao passo que o escravo anseia por se fazer reconhecer em seu desejo e se fazer reconhecer em sua dignidade humana e 3) Kojève torna objetos (uma condecoração é um dos exemplos) instâncias que representam a subjetividade (mas também Hegel quanto à riqueza (Hegel, 1992, §494)). Se transpostos, esses momentos, para a psicanálise, vemos um contínuo análogo no desenvolvimento desses temas. Em psicanálise temos 1) a rivalidade como constitutiva da subjetividade do sujeito, 2) o Outro (paterno) como a subjetividade reconhecida do senhor, o sujeito como aquela subjetividade do escravo e a demanda da psicanálise ou o recurso ao Outro como o desejo de ser reconhecido pelo senhor – agora não mais como luta, e 3) o objeto insígnia do desejo, o falo – o falo é objeto de desejo porque faz com que o desejo do Outro se volte para aquele que o possui e, enquanto o sujeito porte o falo, ele porta também o desejo do Outro (para um caso feminino) ou é o Outro (para o caso masculino), daí um outro aspecto da leitura kojèveana, segundo a qual o homem tem desejo de desejos.

C. A CASTRAÇÃO – OS TRÊS TEMPOS DO ÉDIPLO

Encontramo-nos agora em condições de analisar o que Lacan chamou de três tempos do Édipo.

1º tempo:

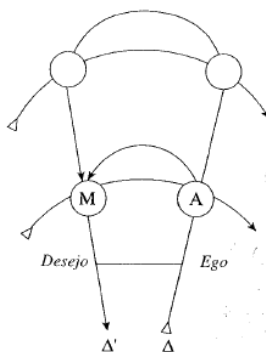


Figura 20: O grafo para o primeiro tempo do Édipo (Lacan, 1999, p. 198)

No primeiro tempo o que a criança deseja é o desejo da mãe, “*to be or not to be* o objeto de desejo da mãe” (Lacan, 1999, p. 197). A demanda de ser reconhecida como desejo da mãe é introduzida em Δ , passando posteriormente ao *ego* da criança e depois ao *desejo*, “aquilo com que a criança se identifica, esse algo diferente que ela vai procurar ser, ou seja, o objeto satisfatório para a mãe” (Lacan, 1999, p. 197), por último, em Δ' ; dirá Lacan:

o sujeito se identifica specularmente com aquilo que é objeto do desejo da mãe. Essa é etapa a fállica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso da lei. Mas a criança, por sua vez, só pesca o resultado [em Δ']. Para agradar a mãe (...) é necessário e suficiente ser o falo (Lacan, 1999, p. 198).

O objeto de desejo da mãe é o falo, enquanto tal, ele é o objeto metonímico,

Em virtude da existência da cadeia significante, ele circula de todas as maneiras, como o anel no jogo de passar o anel, por toda parte do significado – sendo, no significado, aquilo que resulta da existência do significante⁶⁷. A experiência nos mostra que esse significado assume para o sujeito um papel preponderante que é o de objeto universal (Lacan, 1999, p. 207).

O falo é, assim, um objeto de desejo genérico e no complexo de Édipo, a criança deve vir a ocupar o lugar de objeto de desejo da mãe.⁶⁸

Lacan, na aula seguinte à do desenho acima, no fornece um esquema um pouco mais elaborado:

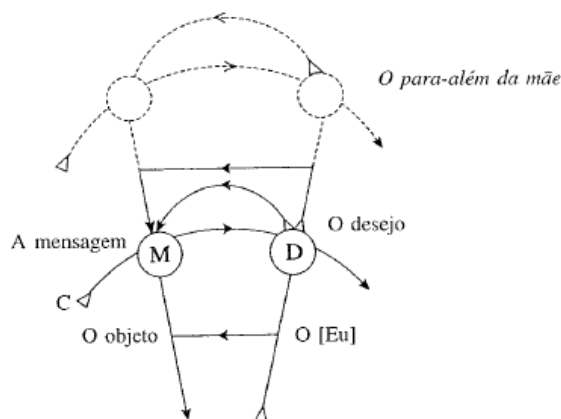


Figura 21: O esquema mais elaborado fornecido na aula XI do Seminário 5 (Lacan, 1999, p. 209)

67 Lembremos do que foi dito anteriormente, como não há nenhum sentido imanente à cadeia significante, o sentido é forçado ali pelo sujeito.

68 Observem que no esquema acima Lacan troca de posição o ego (*moi*), o uso que Lacan faz do grafo visa responder às questões apresentadas, sendo, em certa medida, bem livre.

Lacan fará uma retificação, ali onde está o [Eu], não há nada ainda, embora o lugar do [Eu] no discurso já esteja implicado, visto que, sem esse lugar, a criança não pode se fazer valer como objeto para a mãe, não pode se identificar ou se compôr como objeto de desejo; “é necessário e suficiente que o [Eu] latente do discurso da criança venha aqui, em D, constituir-se no nível do Outro que é a mãe” (Lacan, 1999, p.208). Em D, há o [Eu] da mãe que se torna o Outro da criança, na medida em que a mãe envolve o [Eu] da criança com seu desejo, se cumpre em M a mensagem sobre como a criança deve se situar para ser o falo para a mãe, o que supõe que a criança “renuncie momentaneamente a seja lá o que for de sua fala própria, mas não há dificuldade nisso, porque sua fala própria, nesse momento, ainda está basicamente em formação”. Desse modo, a criança entra no discurso da mãe como um significante, em C, e forma sua estrutura narcísica desde aí: “A criança, portanto, recebe em M a mensagem bruta do desejo da mãe, ao passo que, abaixo, no nível metonímico em relação ao que a mãe diz, efetua-se sua identificação com o objeto dela” (Lacan, 1999, p. 208). Como conclusão do primeiro tempo, Lacan diz:

Portanto, é na medida em que a criança assume inicialmente o desejo da mãe – e ela só o assume como de maneira bruta, na realidade desse discurso – que ela se abre para se inscrever no lugar da metonímia da mãe, isto é, para se transformar no que lhes designei, outro dia, como seu assujeito (Lacan, 1999, p.208)

2º tempo:

No segundo tempo, Lacan retorna ao tema da identificação primitiva, a qual consistirá num deslocamento que faz o [Eu] do sujeito surgir no lugar da mãe como Outro, nesse sentido, o Outro toma seus primeiros contornos como instância de alienação do sujeito, ao passo que no primeiro tempo, o [Eu] da mãe capta o [Eu] da criança como um todo; assim, o [Eu] do sujeito vem ocupar o lugar de D, “enquanto o [Eu] da mãe transforma-se no Outro dele. É isso que pretende expressar essa subida de um degrau na escadinha de nosso esquema” (Lacan, 1999, p.209).

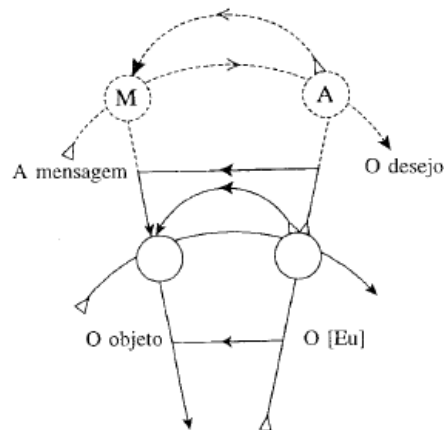


Figura 22: A subida de degrau para a segunda fase do Édipo (Lacan, 1999, p. 209)

Esse segundo tempo tem como eixo o momento em que o pai se faz pressentir como proibidor. Ele aparece mediado no discurso da mãe. Agora há pouco, na primeira etapa do complexo de Édipo, o discurso da mãe era captado em estado bruto. Dizer agora que o discurso do pai é mediado não significa que façamos intervir novamente o que a mãe faz da palavra do pai, mas que a fala do pai intervém efetivamente no discurso da mãe. Portanto, ele então aparece menos velado do que na primeira etapa, mas não é completamente revelado (Lacan, 1999, p.209)

Nesse segundo tempo, o pai intervém como mensagem para a mãe, em M e o que ele enuncia é, propriamente a interdição, o *não*, o não do *não te deitarás com tua mãe* – operação descrita por Lacan como frustração, o pai frustra a criança quanto a seu objeto – e, também, para a mãe, *não reintegrarás teu produto* (na sequência voltaremos a essa segunda frase). Essa mensagem da proibição chegará em A, onde, agora, o pai se manifesta como Outro. Desse modo, “é na medida em que o objeto do desejo da mãe é tocado pela proibição paterna que o círculo não se fecha completamente em torno da criança e ela não se torna, pura e simplesmente, objeto do desejo da mãe” (Lacan, 1999, p. 210), isto é, é nesse momento que a posição de assujeito é abalada. É nesse estágio, portanto, em que o sujeito tem o primeiro contato com o Outro do Outro (Lacan, 1999, p. 199).

3º tempo:

“O terceiro tempo é este: o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui” (Lacan, 1999, 200) – ao passo que a criança é castrada. No terceiro tempo o pai se revela como potente, como aquele que possui o falo, assim, o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, essa internalização aparece como ato de doação, “que lhe seja permitido ter

um pênis mais tarde” (Lacan, 1999, p. 212), correspondente a esse tempo, será a frase “ter ou não ter” (Lacan, 1999, p. 192) o falo.

A metáfora paterna institui-se propriamente nesse terceiro tempo, desempenha aí o papel da metáfora primordial, instaura a possibilidade da operação metafórica, isto é, instaura no sujeito um lugar cujo significado advirá mais tarde, o lugar da virilidade masculina, o significado do que é ser homem:

O menino tem todo o direito de ser homem, e o que lhe possa ser contestado, mais tarde, no momento da puberdade, deverá ser relacionado a alguma coisa que não tenha cumprido completamente a identificação metafórica com a imagem do pai, na medida em que essa identificação se houver constituído através desses três tempos (Lacan, 1999, p.201).

Assim, podemos reduzir os três tempos do Édipo como sendo representados, cada um deles, por uma frase: 1º – *ser ou não ser* (o falo); 2º – *não te deitarás com tua mãe*; 3º – *ter ou não ter* (o falo).

D. A CASTRAÇÃO – A MULHER E O ÉDIPO

É notável como nessas sucessões do Édipo que procuramos elaborar acima tenham a preponderância do masculino – passaremos a pontuar, agora, o feminino, o qual aparece nesse estágio final, no estágio de declínio do Édipo. Tal como o menino, a menina percorre todo esse caminho até a castração, mas, nesse momento, o desfecho é outro. É no terceiro tempo do Édipo onde é marcada a cicatriz germinal que Freud predica como “grande enigma dos sexos” (Freud, 1976, p. 287), a marca invisível que define a sorte e o destino do sujeito, a qual Lacan descreve como oráculo que “decreta, sentencia, legifera” (Lacan, 1998a, p. 822). Legifera a respeito da (já banalizada) fundamental assimetria dos sexos quanto à sua relação com o objeto, o falo, o homem com medo de perder e mulher com inveja.

Lacan dirá que o desfecho do Édipo para a mulher é muito mais simples, ela não tem de fazer a identificação com o pai, tampouco reservar um lugar à virilidade, assim, ela não tem que encontrar para si uma metáfora viril, pois sabe onde o falo está, do lado do pai, “e vai em direção àquele que o tem” (Lacan, 1999, p. 202) – já para o homem, “na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora” (Lacan, 1999, p. 201), pois se coloca em substituição ao Ideal do eu que forjou para si. Sendo assim, só o homem batalha por sua virilidade, por ser reconhecido como viril (como aquele que tem o falo). Devemos,

então, procurar saber qual a posição feminina na dialética de troca intersubjetiva, troca desse objeto que “circula de todas as maneiras”.

A dialética do reconhecimento hegeliana se desdobra em dois planos, na rivalidade especular (outro) e na demanda de ser reconhecido (Outro), contudo, Lacan dirá em seu *Seminário 10* que essa relação é muito cômoda, porque contra ela se tem “todas as resistências” (Lacan, 2005, p. 170), ao passo que no amor, a história é um tanto mais complicada – é nesse plano, o do amor, que a mulher se posiciona. A relação pela posse do objeto é uma relação de rivalidade e reconhecimento, mas a relação com o próprio falo participa de um domínio no qual dialética do reconhecimento se distende⁶⁹. Daí a mulher, um sujeito, vindo a ocupar a posição de objeto (Coelho dos Santos, 2007):

Não é à toa que a mulher, eu a chame hoje de *objeto*, pois ela deve entrar, em algum momento, nessa dialética como função de objeto. Só que essa posição é muito pouco natural, já que é uma posição em segundo grau, que só interessa qualificar assim por ser um sujeito que a assume (Lacan, 1995, p. 96).

Destarte, o feminino é definido como a posição de se fazer desejar, tal como definida a histórica no *Seminário 17* (Lacan, 1992) – isso é a mulher, um sujeito que causa a disputa na economia fálica, no campo do simbólico e ao mesmo tempo em que é expectador dessa disputa⁷⁰.

A mulher suprema que existe desde a falta, que se mantém como negatividade para causar o desejo. Por conta dessa negatividade Lacan definirá, ao fim do *Seminário 5*, a histórica como tendo um desejo insatisfeito, desejo este como metáfora da castração assumida pela mulher. Deriva daí a vulgata psicanalítica do casal formado por uma histórica e por um obsessivo. O obsessivo é impingido à luta por reconhecimento, à disputa fálica, se se depara com um falo que fala, a mulher, ele sai da comodidade da disputa masculina. A histórica, por sua vez, precisa de um desejo insatisfeito, porque é desse lugar que ela pode ser reconhecida, visto não ter lugar na luta por reconhecimento. Assim, Lacan dirá que o obsessivo anseia por transformar seu desejo em objeto e a histórica define-se pela falta, por se recusar a se objetificar (Lacan, 1999) – lembremos de como Hegel define a subjetividade, como a introjeção do negativo.

69 Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel chega a citar o “reconhecer do amor, em que os dois não se opõem segundo sua essência” (Hegel, 1992, §722).

70 Ao dar voz a esse sujeito marginal do simbólico, o que tanto Freud quanto Lacan notam é sempre o desmedido – daí Freud caracterizar por catastrófica a relação entre mãe e filha (Freud, 1976), daí a figura de Antígona para caracterizar a posição ética absoluta (Lacan, 1988), daí também a caracterização da posição feminina com aquela da recusa de ser mãe, de recusar a preencher o falta com a filiação (Schaffa, 2009)

E. A CASTRAÇÃO – A MÃE COMO O OUTRO

Acima começamos a elaborar a ideia de que o Outro tem uma subjetividade, evidenciaremos agora esse aspecto em operação no complexo de Édipo. A mãe, *stricto sensu*, não tem um falo – diferentemente do homem –, dessarte, na economia da castração, a criança advém no lugar de objeto ou de falo para a mãe. A criança é, então, um falo simbólico em suplência da falta de um pênis. A operação paterna de separar a mãe de seu substituto fálico é descrita por Lacan como privação. Desse modo, a privação consiste na frase *não reintegrarás o teu produto*. Nesse sentido, o pai como privador é aquele que castra a mãe.

A psicose se ancora no momento do “ser ou não ser o falo”, há uma decisão que faz com que a criança ocupe o lugar de objeto; na perversão e na neurose fóbica, o ancoramento se dá na segunda fase ou frase, já houve uma decisão sobre não ser o falo, mas a mãe não é percebida como castrada, o objeto-rival (o falo como outro) fora introjetado na mãe (Lacan, 1999, p. 192) e o sujeito pode, com perfeição, vir a ocupar esse lugar, ele sabe como vir a ocupar esse lugar. Dissemos que “há” ou “houve” uma decisão porque “o sujeito é tão ativo quanto passivo nisso, pela simples razão de que não é ele quem manipula as coordenadas do simbólico. A frase foi começada antes dele, foi começada por seus pais” (Lacan, 1999, p. 192).

O estágio final é percebido pela criança como a mãe castrada, assim, se a mãe é proibida e faltante (*não te deitarás com tua mãe e não reintegrarás o teu produto*), o menino poderá dar ao substituto materno – seu futuro objeto feminino – um falo herdado do pai. A saída mais fácil para a menina encontra-se aqui, ela não tem um falo e sai em busca de um – é nesse momento em que a menina pode culpar a mãe por não ter lhe dado um pênis, surgindo daí a relação “catastrófica” entre mãe e filha (Freud, 1976, p.275).

Aqui, o sujeito percebe o Outro como castrado, a mulher está em relação a esse Outro materno castrado, daí a histeria, o homem, se coloca na disputa fálica, a obsessão. O que não é perceptível nesse estágio em que o Outro é castrado é que o Outro do Outro, o nível do Nome-do-Pai, é simplesmente uma Lei; o ideal do eu erigido no declínio do Édipo se baseia na não castração do Outro paterno.

VI. O GRAFO: CONCLUSÃO

Até a segunda fase do grafo, o desejo aparece como desejo de reconhecimento, na vertente masculina, com ser reconhecido como aquele que porta o falo e na feminina, ser

reconhecida por ser, ou fazer-se de falo – seria essa a gramática do reconhecimento em operação na diferença entre os sexos. A tônica é dada pelo ideal do eu e o ideal do eu nada mais é, enquanto instância que marca a participação no simbólico, na economia das trocas subjetivas, uma instância normalizadora; se tudo corre bem, o garoto se torna um homem e a garota uma mulher.

Esperamos ter demonstrado, aqui, a gênese do desejo. Nesse momento do nosso texto, o desejo ainda não escapou da face constrangedora do Outro, do Ideal do eu, de modo que o sujeito é impelido à economia da disputa ou do se fazer objeto de disputa – a posição feminina. Nessa fase, o constrangimento social exercido pela comunidade – se nos propomos a observar num plano expandido – operando como I(A), se relaciona ao Estado, s(A), de modo que este, um ambiente onde todos são iguais, domestica o desejo de sublevação de uns sobre outros. Contudo, não devemos esquecer que, se esses lugares nos levam a uma lógica social, eles também se impõem singularmente, de modo que cada sujeito possui uma constituição específica no que concerne ao Ideal do eu e ao significado do Outro.

Todavia isso não basta. Há algo inerente ao desejo que faz com que o sujeito seja impelido a algo mais que a ordem simbólica, que disputa fálica ou a partilha dos sexos – ser reconhecido como o bom mocinho ou a boa moça simplesmente não é ser reconhecido, é ser escravo do desejo do Outro.

Assim, o sujeito refém do Ideal do eu é vítima de um circuito de atribuição que vem de fora, que vem do Outro. Porém, a negação desse ideal, é, também, estar refém dele – devemos notar aqui que a oposição obstinada a um ideal é cair no engodo do próprio ideal. O sujeito convocado do lugar ao qual fora atribuído, pode responder

– Não, eu não serei elemento dessa cadeia. [Lacan aponta] É isso, realmente, que constitui o fundo. Mas aqui, o fundo, o avesso, é exatamente a mesma coisa que o direito. Que faz o sujeito, na verdade, a cada momento em que recusa, de certo modo, a pagar a dívida que não contraiu? Não faz outra coisa senão perpetuá-la. Suas recusas sucessivas têm como efeito fazer a cadeia repercutir mais, e ele se descobre sempre mais e mais ligado a essa mesma cadeia (Lacan, 1999, p. 225).

É nesse ponto que se introduz o algoritmo da fantasia, $\$ \hat{O} a$ (sujeito barrado em conjunção e disjunção com o objeto), donde o anzol capta o sujeito pela afirmativa e pela negativa:

GRAFO 3:

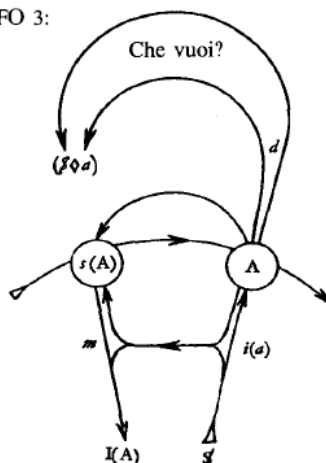


Figura 23: O anzol, terceira fase do grafo (Lacan, 1998a, p.829)

Desde esse momento, o desejo de reconhecimento passa ao segundo plano e é depurada sua forma, o desejo é *devenir*, é excessividade e falta, não articulado no significante, mas articulável, pois do que se trata é da relação que o sujeito estabelece com o significante (Lacan, 1999, p. 341)⁷¹. Assim, se o “falo é a metonímia do sujeito no ser” (Lacan, 2016, p. 32) no plano da existência ou, o que é o mesmo, no significante, “o desejo é a metonímia do ser no sujeito” (Lacan, 2016, p.32) o desejo é o que traciona e o que significa o sujeito. O desejo passa agora a ser definido como defasagem

uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações (Lacan, 1999, p. 96).

Essa defasagem é o que definirá o desejo em sua vertente inconsciente

A partir do momento em que a estrutura da cadeia significante realizou o apelo do Outro, ou seja, em que o processo da enunciação se distingue da fórmula do enunciado e a ela se superpõe, a captura do sujeito na articulação da fala, captura que era inicialmente inocente, torna-se inconsciente (Lacan, 2016, p.25).

Agora, o Outro se revela na sua vertente mais subjetivada, despido dos signos do Ideal, interroga o sujeito: “– *Che vuoi?*”, “Que queres?”, é nesse momento que encerramos, também nossa primeira etapa pelo percurso do grafo.

71 Motivo este pelo qual não há metalinguagem, posto que só há articulação possível se pelo significante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O alvo do trabalho tornou-se aclarar as duas primeiras fases do grafo lacaniano a qual incluisse as formulações antecedentes ao texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* (Lacan, 1998a). Pela pesquisa bibliográfica empreendida, julgamos que tal tarefa ainda não fora realizada (mesmo em Eidelsztein (2007), o percurso do autor pela estrutura se resume àquela apresentada nos *Escritos*, de modo que o autor não comenta outras construções do grafo), de maneira que o conteúdo aqui apresentado, em parte devido à falta de bibliografia, talvez padeça de uma certa organização. Contudo, cremos ter dado a entrever a riqueza dessa formalização lacaniana que não nos pareceu ainda plenamente trabalhada.

Ao comparar o grafo com os esquemas R e L, tentamos mostrar o que poderia ter motivado a construção do grafo e como iniciar a estabelecer relação entre esquemas lacanianos. Do mesmo modo, ao nos debruçarmos sobre a teoria por trás da elaboração do grafo, nos esforçamos em descortinar como essa estrutura fora cuidadosamente forjada, de modo que ela parece se sustentar e se prestar a um uso preciso ou sistemático. Ainda nesse mesmo espírito, buscamos, com Kant e Hegel, implícita ou explicitamente mencionados no texto lacaniano, uma origem da temática envolvida pelo grafo. De modo que a problemática psicanalítica tratada no grafo, de certo modo, já se arrastava pela filosofia, ao menos desde Kant.

Assim, a pergunta sobre a permanência desse esquema nas elaborações procedentes de Lacan é algo que não perdemos de vista. O grafo é algo que fora abandonado quando da construção dos quatro discursos? O esquema edípico aqui tratado permanece valendo para o Lacan dos nós borromeanos? E resta ainda uma última pergunta, e talvez mais importante, por que Lacan retorna ao grafo um seminário antes (Lacan, 2008) de iniciar a construção dos quatro discursos? – estrutura essa muito mais comentada na literatura.

Com isso, somos levados a crer que a investigação do grafo, mesmo se se considerá-lo uma estrutura secundária na obra de Lacan, poderá trazer algum ganho para as estruturas mais comentadas, inclusive aquelas tardiamente propostas como os quatro discursos. Esperamos ter demonstrado como vários temas da psicanálise, alguns centrais – como *Complexo de Édipo*, o *Estágio do Espelho* e o *Complexo de Castração* – encontram ancoragem no grafo do desejo.

Embora não tenhamos tido condições de explorar todo o grafo do desejo, nos parece que este é a estrutura que consegue acomodar uma maior amplitude de temas psicanalíticos – quiçá a própria psicanálise –, daí a frequente presença dele nos seminários de Lacan; nesse caso, o grafo talvez deixe de se situar como secundário. Entretanto, dada a amplitude da temática envolvida por esse construto, talvez por esse motivo o grafo não seja tão estudado, pode ser que os conteúdos ali presentes tenham uma extensão ou uma carga que não esteja muito longe, que não seja muito inferior à carga da própria psicanálise como um todo. Daí, seria mais prolífero segmentar o grafo em uma série de subtemas para que estes possam ser trabalhados com mais atenção. Contudo, ao menos para um domínio de temas que se encontram ali presentes, não perder de vista o grafo poderia nos ajudar a nos orientar, a mapear, o lugar da psicanálise sobre o qual estamos pesquisando ou trabalhando.

Comentaremos ainda algumas aproximações empreendidas entre os pensadores do idealismo alemão estudados e Lacan. Gostaríamos de fazer notar como que a passagem do juízo estético de Kant, à dialética do reconhecimento em Hegel guardam semelhança às elaborações do grafo no quinto seminário de Lacan – *As Formações do Inconsciente* (Lacan, 1999). Assim, a piada em Lacan teria função análoga à arte em Kant, ambos são um modo de operar que guarda relação com a constituição da comunidade. Mas parece faltar algo na elaboração kantiana, algo que desempenhe uma outra função, precisamente a rivalidade que ordena a comunidade em torno de pares de oposição; talvez por esse motivo Lacan prefira a piada à obra de arte, enquanto no campo da estética de Kant, apela-se ao “universalmente comunicável” (Kant, 1995, p. 142), uma piada pode operar uma divisão (como as piadas sobre etnia ou gênero diferentes), assim, desde a rivalidade hegeliana, somos levados a estabelecer o Ideal não somente como um desejo de pertença, mas também como a disputa por reconhecimento no interior da comunidade.

E desse modo, é possível reconhecer na construção inicial do grafo do desejo as questões que destacamos no idealismo alemão referentes à passagem da problemática da comunidade em Kant para a luta por reconhecimento hegeliana. Lacan parte de um esquema genérico sobre a comunidade, sobre a comunicação – o Outro a constituir uma paróquia – e dele traça a lógica de como essa paróquia é instituída, instituída pela lógica do desejo, que por sua vez remete à rivalidade como luta de morte hegeliana e à castração, o Senhor, em Hegel.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (1992). *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo: Graal.
- Arantes, P. E. (1992). Hegel no espelho do Dr. Lacan. *IDE*, (22), 64-77.
- Bourdieu, P.(2001). *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Caigyll, H. (2000) *Diconário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and otherness: A philosophical reading of Lacan*. Estados Unidos: Mit Press.
- Coelho dos Santos, T. (2002). *Seminário de Pesquisa: Paradigmas do último ensino de Lacan*. Rio de Janeiro: Sephora/ UFRJ.
- _____ (2008). Sobre os finais de análise: sexuação e invenção. *Tempo psicanalítico*, 40, 105-120.
- D'Argord, M, R, L. (2013). Do grafo do desejo aos quatro discursos de Lacan. *Psicologia USP*, 24(3).
- Darmon, M. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Deudely, W. (2008) *Understanding German Idealism*. Inglaterra: Acumen Publishing
- Duarte, N. (2000). A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: a dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar. *Educação & Sociedade*.
- Eidelsztein, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Argentina: Manantial.
- _____ (2007). *El Grafo del Desejo*. Argentina: Manantial.
- Fichbach, F. (1999) *Fichte et Hegel: la Reconnaissance*. França: Press Universidad de France.
- Freud, S. (1931). Sexualidade feminina. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, 21, 259-279.

_____ (1976). *Análise terminável e interminável* (1937). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago

_____ (1996). *A interpretação dos sonhos* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 4, 5). Rio de Janeiro: Imago.

_____ (2010). *Obras Completas: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Hance, A. (1998). The art of nature: Hegel and the Critique of Judgment. *International journal of philosophical studies*, 6(1), 37-65.

Hegel, G. F. W. (1992) *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1995) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo Edições Loyola.

Hyppolite, J. (1979) *Genesis and structure of hegel's fenomenology of spirit*. Estados Unidos: Northwestern University Press.

_____ (1997) *Genese e estrutura da fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial.

Hume, D. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp.

Jakobson, R. (1975). Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso. *Ensayos de lingüística general*, 307-332.

_____ (2008). Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix.

Johnston, A. (2011). The weakness of nature: Hegel, Freud, Lacan, and negativity materialized. *Hegel and the infinite: Religion, politics and the dialectic*, 159-180.

Kant, I. (1876) *Crítica del juízo*. Madrid: Frederico Escamaz y Centeno.

_____ (1985). *Os progressos da metafísica: acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: "quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?"*. Lisboa: Edições 70.

_____ (1988). *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70.

_____ (1995). *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- _____ (1997). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ (2003). *Crítica da Razão Prática*. Edição Bilingue. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Martins Fontes
- Kojeve, A. (2002) *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Lacan, J. (1957-1958), Séminaire: *Les formations de l'inconscient*. França Staferla de P. Valas
- _____ (1961-1962). *Le Séminaire, Livre IX. L'Identification*. França: Staferla de P. Valas
- _____ (1983) *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1985). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Zahar.
- _____ (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1995). *O Seminário, livro 4: A relação de objeto (1956-57)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1998a). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998c) O estágio do espelho como formador da função (Eu) tal qual ela nos é revelada na experiência psicanalítica. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998d) Agressividade em psicanálise. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998e). O Seminário sobre “A Carta Roubada”. In *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- _____ (1998f). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

- _____ (1998g). *A Ciência e a Verdade. Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- _____ (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2002). *O seminário: livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2005). *O seminário, livro 10: a angústia, (1962-1963)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968-1969)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante (1971-1972)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2016) *O seminário: livro 6: O desejo e sua interpretação (1958-1959)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lebrun, G. (1993) *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Limnatis, N. (2008) *German Idealism and the Problem of Knowledge:: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*. Alemanha: Springer Science & Business Media.
- _____ (2010) Fichte and the Problem of Logic, in Breazeale & Rockmore, *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Holanda: Rodopi.
- Meneses, P. (1992). *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola
- Navickas, J. L. (1976). *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*. Alemanha: Springer Science & Business Media.
- O'Neill, J. (1996). *Hegel's dialectic of desire and recognition*. Estados Unidos: Sunny.
- Pinkard, T. (1996). *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. Inglaterra: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2011). *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Rocha Lordelo, E. da, & Dias Bichara, I. (2009). Revisitando as funções da imaturidade: uma reflexão sobre a relevância do conceito na Educação Infantil. *Psicologia USP*, 20(3).
- Rockmore T. (2010) Fichte, German Idealism and Early Romanticism, in Breazeale & Rockmore, *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Holanda: Rodopi

Sales, L. S. (2005). O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico. *Revista de Psicoanálisis y Cultura. Buenos Aires*, (21), 186-211.

Saussure, F. (1974). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix.

Schaffa, S. (2009). Medéia, o feminino. *Jornal de Psicanálise*, 42(76), 51-64.

Taylor, C. (1977). Hegel. Inglaterra: Cambridge University Press.

Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.