

LACAN NO “ESTÁDIO DO ESPELHO” HEGELIANO

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

(Universidade do Minho)

Manuel J. Carmo Ferreira escreveu, sobre Hegel: «A constituição relacional da subjectividade (...) pode exprimir-se quer na dialéctica da interioridade e da exterioridade, quer na dialéctica da identidade e da diferença. Radica, porém, o seu sentido último na contraposição da transparência e da noite, linguagem simbólica onde parece ocultarem-se os limites de expressão do pensamento hegeliano em torno do mais íntimo da subjectividade humana»¹. O extracto é significativo porque dá o sentido e horizonte à nossa explanação sobre os reflexos especulares de Hegel na obra de Lacan.

Na verdade, ao elaborar a teoria sobre o *estádio do espelho*², a partir de 1936, o célebre psicanalista francês, mais conhecido pelo pendor estruturalista da sua obra, inspira-se em Henri Wallon, Alexandre Kojève e Alexandre Koyré, quando a sua preocupação se orienta em torno do sujeito, cuja compreensão busca em Freud e nos estudos de Hegel que entretanto empreendia. Com efeito, em França, no final dos anos vinte e começo dos anos trinta do século XX, ao mesmo tempo que chegava a influência da psicanálise, verificava-se uma profunda renovação dos estudos hegelianos. Pode afirmar-se que o célebre psicanalista francês, cultor da filosofia e fervoroso estudioso da filosofia alemã³, se vê no espelho de Hegel, após

¹ Manuel J. Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da filosofia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 127-128.

² A noção “estádio do espelho”, tomada de Henri Wallon, foi decisiva para os desenvolvimentos ulteriores, na medida em que pretende fundar uma antropogénese do sujeito humano. «Foi no Congresso de Marienbad (31 de Julho de 1936) que teve lugar este primeiro pivô da nossa intervenção na teoria psicanalítica» (Jacques Lacan, “De nos antécédents”, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 67, nota 1). A comunicação foi retomada e revista para o XVI Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique (17 de Julho de 1949), intitulada “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, *Écrits*, pp. 93-100.

³ Note-se também o decisivo influxo kantiano na ética lacaniana, patente no Seminário VII, *L'Éthique de la Psychanalyse* (Paris, Seuil, 1986), que tivemos ensejo de analisar em “Simbólico, Linguagem e Ética: Lacan, entre psicanálise e filosofia”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59 (2) 2003, pp. 483-512.

um período liminar guiado pelos ensinamentos, entre outros, de Espinosa e Jaspers. É sobre esses passos que versa a análise que se segue, pontuada com asserções de Lacan, à exceção da primeira que o próprio Lacan extraiu da *Ética* de Espinosa.

«Uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro, tanto como a essência de um difere da essência do outro»

Já aos catorze anos, por volta de 1915, Lacan descobre a obra de Espinosa: «Na parede do quarto, suspendeu um desenho que representava o plano da *Ética*, com flechas a cores. Esse acto de subversão, num mundo de pequenos comerciantes, teve, como efeito, arrastar o jovem Lacan para uma afirmação do seu desejo, ante um pai que ele pensou sempre que tinha como única ambição de o ter a seu lado para desenvolver o comércio das mostardas»⁴. Passado algum tempo, já possuidor de um vasto horizonte cultural e bem inserido no meio médico, por volta de 1931, Lacan efectua, acerca da paranóia, uma síntese da clínica psiquiátrica, da teoria freudiana e do denominado segundo surrealismo⁵. Essa síntese assentava num «brilhante conhecimento de filosofia – especialmente Espinosa, Jaspers, Nietzsche, Husserl e Bergson⁶ –, que lhe iria permitir elaborar a sua tese de medicina acerca *Da Psicose Paranoíca em suas relações com a Personalidade*⁷ (sobre o famoso caso Aimée), «que será também a sua grande obra da juventude», que veio a lume no Inverno de 1932 e fará do seu autor um

⁴ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, pp. 29-30.

⁵ Cf. *ib.*, p. 55 ss. Com efeito, «neste momento da sua evolução, Lacan tomou conhecimento, no primeiro número do *Surréalisme au service de la Révolution*, publicado em Julho de 1930, dum texto de Salvador Dalí que iria permitir-lhe romper ao mesmo tempo com a doutrina das constituições e passar para uma nova apreensão da linguagem no domínio das psicoses». Ora, «o período do primeiro surrealismo estava consumado e a publicação por André Breton do *Second Manifeste* anunciava a busca de um “ponto do espírito” que permitiria resolver a contradição entre o sonho e a vida material. Longe da experiência dos sonhos artificiais e da escrita automática, tratava-se doravante de descobrir novas terras da acção política. O sonho de mudar o homem devia tomar uma forma concreta: inventar um mundo criativo de conhecimento da realidade» (*ib.*, p. 55).

⁶ *Ib.*, p. 56.

⁷ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le François, 1932, reeditada em Paris, Seuil, 1975; e em edição de bolso, Paris, Seuil, 1980 (Points, 115), que seguimos. Doravante, *De la Psychose...*

chefe de escola»⁸. Nas páginas iniciais da referida obra, após as dedicatórias⁹, cita, em latim, a proposição 57 do livro II da *Ética* de Espinosa¹⁰. Para Lacan, nesse momento, o espinosismo seria a única doutrina susceptível de justificar uma ciência da personalidade. Por sua vez, da *Psicopatologia Geral* (1913) de Karl Jaspers, traduzida em francês (1928), recolhe o conceito de *processus* para uma teoria da causalidade mais próxima da de Freud.

Assim, antes da incidência dos elementos lógicos da linguística e do estruturalismo, em especial de Lévi-Strauss, e mais tarde da topologia, que lhe permitirão uma formalização original e mais estruturada da psicanálise, ou seja, desde a tomada de contacto com a clínica, já Lacan procurava focar as suas análises e estudos na relação que se estruturava entre médico e paciente e que lhe indiciava sempre a dimensão do sujeito.

Na Tese de 1932, em que trabalha o Caso Aimée, perscruta-se uma orientação já de si esclarecedora: ao mesmo tempo que Lacan se inscreve na tradição determinista e materialista dominante no campo científico, busca a chave da compreensão do paciente, transbordando uma visão organicista – no caso de Aimée, o pensamento delirante. A descrição fenomenológica exaustiva de um caso, como ocorre na Tese, levou-o à psicanálise, o único meio de determinar as condições subjectivas da prevalência do duplo na constituição do *eu*. Nesse trabalho confluem as aspirações freudianas e anti-organicistas da nova geração psiquiátrica francesa dos anos 1920. O trabalho foi imediatamente considerado uma obra-prima, principalmente por René Crevel, Salvador Dali e Paul Nizan, que apreciaram a utilização feita por Lacan dos textos romanescos da paciente e da força doutrinária da sua posição quanto à loucura feminina.

⁸ *Ib.*, p. 56.

⁹ Nas páginas iniciais da referida obra encontram-se duas dedicatórias: uma em grego, a M.T.B, Marie-Thérèse Bergerot, sua amante quando era interno do hospital Sainte-Anne, uma viúva austera quinze anos mais velha, com quem descobriu as obras de Platão e fez várias viagens de estudo. A dedicatória, expressa em grego, significa: «Não me teria tornado quem sou sem a sua assistência». A outra dedicatória é a seu irmão Marc-François Lacan, "Beneditino da Congregação de França", com quem tinha a melhor relação e a quem ajudava a recitar as suas lições em latim. Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 86-87, 29.

¹⁰ «*Quilibet unius cujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt*». «Uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro, tanto como a essência de um difere da essência do outro». B. Espinosa, *Ética demonstrada à maneira dos géometras* [1677], Parte II ["Da Origem e da Natureza das Afecções"] Proposição LVII, tradução de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Atlântida, 1952, p. 159.

Então, não é pela via de uma psiquiatria organicista, que reduz o sujeito a uma categoria de epifenómeno, explicável através da série causal de mero efeito, isto é, pela determinação da sua causa orgânica, mas, no caso em apreço, é a fala delirante, que manifesta o pensamento que lhe é subjacente, que deve ser objecto de consideração, cuja relevância transborde uma óptica organicista; para Lacan, a loucura é um fenómeno do pensamento e é neste campo da representação que deve ser buscada a sua determinação. Nesse intuito, vai denunciando o falso materialismo que envolve o discurso organicista, porquanto «a personalidade manifesta-se indiscutivelmente através de uma série de sentimentos, de representações, de acções e de discursos que as designam. Que não se possa pré-julgar a sua significação (e portanto a sua verdade) não retira nada à sua presença»¹¹.

No caso de uma paciente paranóica, que exhibia toda a exuberância de um pensamento delirante, que a punha em relação directa com as suas representações, buscar o seu determinismo próprio era refutar qualquer abordagem normativa que entendesse tal manifestação como produto de um desajustamento orgânico; neste sentido, o que já se revelava em Lacan era o caminho de certo modo percorrido por Freud, embora diversamente: um caminho que vai da determinação do patológico à constituição do humano em geral. Encontramos, então, o jovem psiquiatra francês já bastante influenciado por Freud naquilo que irá sempre mais aproximá-los – o método psicanalítico: «É mérito dessa nova disciplina que é a psicanálise, ter-nos ensinado a conhecer essas leis, isto é, as que definem a relação entre o sentido subjectivo de um fenómeno de consciência e o fenómeno objectivo a que responde: positivo, negativo, mediato ou imediato, essa relação é, com efeito, sempre determinada». E continua: «Pelo conhecimento dessas leis, pôde-se conferir assim o seu valor objectivo, mesmo para esses fenómenos de consciência em relação aos quais se havia tomado uma posição tão pouco científica de menosprezar, desde os sonhos cuja riqueza de sentido, todavia impressionante, era considerada como puramente “imaginária”, aos “actos falhados” cuja eficácia, todavia tão evidente, era considerada como “desprovida de sentido”»¹².

No entanto, se o método podia aproximar-se da psicanálise freudiana, o trajecto teórico lacaniano distingue-se dela pelas respostas precisas quanto ao raciocínio substancialista, que impede que se chegue ao

¹¹ Bertrand Ogilvie, *Lacan: la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, P.U.F., 1987, p. 16.

¹² J. Lacan, *De la psychose...*, p. 248.

que melhor define o ser humano. Lacan observa: «(...) esforcemo-nos por lançar sobre o caso que estudamos um olhar tão directo, tão nu, tão objectivo quanto possível. Observamos a conduta de um organismo: e este organismo vivo é de um ser humano. Enquanto organismo vivo ele apresenta reacções vitais *totais*, que, o que quer que seja dos seus mecanismos íntimos, têm um carácter *dirigido* para a harmonia do conjunto; enquanto ser humano, uma proporção considerável dessas reacções tomam o seu *sentido* em função do meio social que desempenha no desenvolvimento do animal-homem uma função primordial. Essas funções vitais sociais, que caracterizam, aos olhos da comunidade humana, directas *relações de compreensão*, e que na representação do sujeito estão polarizadas entre o ideal subjectivo do eu [*moi*] e o julgamento social do outro [*autrui*], são essas mesmas que definimos como funções da personalidade»¹³. Deste modo, os fenómenos de personalidade são especificamente humanos, isto é, não se desenrolam na dimensão única de um automatismo instintual, mas na dimensão plural de um comportamento desdobrado numa representação, e, enquanto tais, adquirem sentido e funcionam num sistema social submetido a leis específicas¹⁴.

Deste modo, na óptica lacaniana, «a personalidade não é "paralela" aos processos nevráxicos, nem mesmo somente ao conjunto dos processos somáticos do indivíduo: ela é-o à *totalidade constituída pelo indivíduo e pelo seu meio próprio*». E prossegue: «Uma tal concepção do "paralelismo" deve ser reconhecida aliás como a única digna deste nome, se não se esquece que está aí a sua forma primitiva e que ela foi expressa primeiramente pela doutrina espinosiana. (...) Só esta concepção legítima de *paralelismo* permite dar à intencionalidade do conhecimento este fundamento no real que seria absurdo recusar-lhe em nome da ciência. Somente ela permite dar conta não apenas do conhecimento verdadeiro mas também do conhecimento delirante»¹⁵. Esta orientação flui do pensamento de Espinosa, na articulação entre o campo representacional, o organismo e o meio social.

Na Tese, Lacan designa por "tendência concreta" o comportamento de um organismo por relação com o seu meio, no qual se concretiza a intenção ou a tendência que caracteriza a sua orientação psíquica por relação com esse objecto; se é o ciclo comportamental que dá a chave do desejo, é a "tendência concreta" que assegura a objectivação do sintoma mental: «Com efeito, tende-se em demasia, no estudo dos sintomas men-

¹³ J. Lacan, *De la psychose...*, p. 247.

¹⁴ Cf. B. Ogilvie, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ J. Lacan, *De la psychose...*, p. 337.

tais da psicose, a esquecer que eles são fenómenos do conhecimento, e que, como tais, não poderão ser objectivados no mesmo plano que os sintomas físicos. (...) Os sintomas mentais só têm portanto valor *positivo* segundo o seu paralelismo com tal ou tal tendência concreta, isto é, com tal comportamento da unidade viva por relação com um objecto dado. Declarando esta tendência “concreta”, encontramos aí um sintoma psíquico, isto é, um objecto comparável aos sintomas que a medicina em geral usa, seja a uma icterícia ou a uma dor»¹⁶. Segue-se que um facto mental pode ser apreendido no comportamento que é a sua expressão, contanto que se veja neste comportamento um ciclo completo correspondente a uma significação, portador de uma intencionalidade (consciente ou inconsciente) que excede o indivíduo; os factos psíquicos não podendo ser «concebidos como objectos em si»¹⁷, mas inscritos numa sucessão de causas e efeitos que faz compreender ao mesmo tempo que eles são efeitos (os produtos indirectos de uma situação mais geral), está aí a “razão dos efeitos”, ou ainda o encadeamento das causas – objecto privilegiado da filosofia espinosista¹⁸. Tal posicionamento – facto psíquico, comportamento, sociedade –, entendido como o oposto de qualquer encadeamento causal, torna-se a categoria que será utilizada por Lacan, numa via alternativa de explicação.

Lacan acentua três aspectos primordiais: a função preponderante da actividade do sujeito e a sua dependência por relação a uma situação externa, à qual ele está articulado sob a forma negativa de uma reacção¹⁹; e tal como parece resultar da Tese, é verdade que o sujeito reage a algo, nele mesmo, que lhe é estranho, embora não perceba que o faça, e essa coisa à qual ele reage é um Outro que não ele mesmo – o seu ser social: é neste cruzamento que se vislumbram as fendas que a Tese desde já coloca, e que buscarão resposta ulterior nas suas leituras de Hegel.

«Seguramente, de nenhum “dado imediato” pode deduzir-se a existência objectiva do acto voluntário e do acto de liberdade moral»

As interrogações anteriores eram já aberturas por onde penetrariam conceitos que a leitura da *Fenomenologia do Espírito*, por meio de Kojève,

¹⁶ *Ib.*, p. 338.

¹⁷ *Ib.*, p. 334.

¹⁸ B. Ogilvie, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ B. Ogilvie, *op. cit.*, p. 82.

veio a inculcar. A formalização de uma negatividade parece ser, na verdade, o ponto principal em torno do qual gira este processo. Aí escreve: «Os dados objectivos conferem portanto à personalidade uma certa unidade, que é a de um desenvolvimento regular e compreensível» e, nessa sequência, Lacan interroga-se sobre o estatuto da *intencionalidade*: «Seguramente, de nenhum "dado imediato" pode deduzir-se a existência objectiva do acto voluntário e do acto de liberdade moral. Além disso, desde que se trate de conhecimento científico, o determinismo é uma condição *a priori* e torna uma tal existência contraditória com o seu estudo. Mas resta explicar a existência fenomenológica dessas funções intencionais: por exemplo, que o sujeito diga "eu" ["je"], creia agir, prometa e afirme»²⁰. A partir da Tese, o projecto lacaniano procura dilucidar esse sujeito de «delírio que permanece incompreensível a um olhar organicista», e a sua clínica orienta-se doravante pela implicação desse «sujeito falante, não o sujeito fictício da presença a si tão caro aos filósofos da consciência, mas o sujeito activo da "reivindicação", aquele que diz "eu" ["je"], "me" ["moi"]»²¹.

Não foi apenas pelo caminho dos 'sintomas clínicos' e de 'seus efeitos de criação' que o psiquiatra Lacan chega à psicanálise²². Há um outro que percorre simultaneamente e sobre o qual silencia, pelo menos nessa passagem, que é o especial interesse pela filosofia ou pelas questões filosóficas de seu tempo. Ora, nos anos 30, verificou-se uma renovação dos estudos hegelianos, especialmente com os trabalhos de Jean Wahl, Alexandre Koyré, Éric Weil e Alexandre Kojève. «E, de facto, após o encontro com a epopeia surrealista, é a frequentação com Alexandre Koyré, Henry Corbin, Alexandre Kojève e Georges Bataille que lhe permitem iniciar-se numa modernidade filosófica que passa pela leitura de Husserl, Nietzsche, Hegel e Heidegger»²³.

²⁰ Jacques Lacan, *De la psychose...*, p. 39.

²¹ Cf. Bertrand Ogilvie, *op. cit.*, p. 14.

²² Cf. J. Lacan, "De nos antécédents", in *Écrits*, *op. cit.*, pp. 65-72.

²³ No decurso de um encontro com Heidegger (1955), na companhia de Beaufret, em Friburgo, Lacan pediu ao filósofo alemão autorização para traduzir um seu artigo intitulado "Logos", para o publicar no primeiro número da revista *La Psychanalyse*, periódico que expressava as posições da Sociedade Francesa de Psicanálise. Esse número, a cargo de Lacan, seria consagrado à fala e linguagem. Vários intervenientes prestigiosos haviam já aceite participar, com destaque para Émile Benveniste, Jean Hyppolite e Clémence Ramnoux. O próprio Lacan faria aí aparecer o seu famoso "Discurso de Roma" e o diálogo travado com Hyppolite. Heidegger deu de bom grado o seu acordo e Lacan pôs-se ao trabalho (Cf. Martin Heidegger, "Logos", *La Psychanalyse*, n.º 1, Paris, P.U.F., 1956). Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 299.

Sem esta iniciação²⁴, a obra de Lacan teria permanecido para sempre prisioneira do saber psiquiátrico ou de uma apreensão acadêmica dos conceitos freudianos».

Além disso, quantos se davam conta nessa época da grandeza da refundação husserliana e da orientação heideggeriana sentiam a necessidade de remontar às fontes originais da «moderna ciência da experiência da consciência», isto é, à obra de Hegel. Após a tentativa de Victor Cousin de «adaptar um hegelianismo conforme à política da Restauração – e portanto desembaraçada das suas noções fundamentais de racionalidade absoluta e de negatividade –, o pensamento do filósofo alemão trilhou um caminho no solo nacional de maneira clandestina ou marginal, seja pelo ensino de universitários não conformistas como Lucien Herr, seja pelo compromisso de autodidactas como Proudhon, seja pela voz de poetas como Mallarmé ou Breton. E é bem na linha recta desta penetração difusa que a situação francesa do hegelianismo tomou um andamento radicalmente novo sob o impulso de Jean Wahl, Alexandre Koyré, Éric Weil e Alexandre Kojève, que foram os iniciadores, por trinta anos, de uma «geração dos três H (Hegel, Husserl, Heidegger)»²⁵.

Da convivência com Kojève²⁶, surgiu, em 1936, o projecto de escreverem em conjunto um ensaio de confrontação interpretativa entre Hegel e Freud²⁷: Lacan, na época, nada escreveu nesse sentido, mas, das 15 páginas manuscritas por Kojève, salienta-se «a passagem de uma filosofia do

²⁴ Cf. Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 126

Koyré, aluno de Husserl, discutiu, entre outros temas, o *cogito* de Descartes, através de estudos baseados nas ideias de Husserl, desenvolvidos posteriormente também por Lacan; e Kojève, dedicado aluno de Koyré, tornou-se mestre nos estudos sobre Hegel, donde Lacan construirá uma teoria sobre o desejo, baseando-se na dialéctica do Senhor e do Escravo da *Fenomenologia do Espírito*, e donde emergirá a sua afirmação que o desejo do homem é o desejo do Outro.

²⁵ E. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 134-135.

²⁶ Kojève regou o seu famoso seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* durante seis anos, a partir de 1933, todas as segundas feiras, a partir das 19,30 horas, prolongando-se em discussões no café Harcourt; a partir de 1934-35, e até 1936-37, Lacan esteve inscrito nesse seminário na lista de “ouvintes assíduos” (Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 142). As lições de Kojève foram reunidas e publicadas depois da guerra por Raymond Queneau, in A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris: Gallimard, 1962 (1ª edição, 1947).

²⁷ O título previsto seria *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative*, que seria dividido em três partes: 1ª “Genèse de la conscience de soi”, 2ª “L'origine de la folie”, 3ª “L'essence de la famille”. Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 147-148.

Eu penso a uma filosofia do *Eu desejo*, efectuando uma cisão entre o eu [*je*], lugar do pensamento ou do desejo, e o eu [*moi*], fonte de erro. Ora, Lacan devia muito certamente, no decurso do trabalho em comum, ter por missão completar esse texto situando a posição freudiana numa posição análoga àquela pela qual Kojève havia situado a posição de Descartes, depois a posição de Hegel»²⁸, e que estarão presentes nos textos do psicanalista redigidos entre 1936 e 1949, quando a teoria do *estádio do espelho* domina o pensamento de Lacan.

«A assunção jubilatória da imagem especular (...) manifesta (...) a matriz simbólica onde o eu se precipita numa forma primordial»

Desde 1936, como dissemos, Lacan analisa, no que denomina *estádio do espelho*, um momento genético primordial, como o primeiro esboço do *eu* e insiste na importância da eficácia simbólica²⁹, ligada ao papel da *imago*; assim, do ponto de vista da estrutura do indivíduo, aquilo que Lacan chama "estádio do espelho" assinala um momento fundamental: primeiramente, a criança toma consciência do seu corpo, concebido como objecto exterior; todavia, num segundo momento, ela tenta agarrar essa

²⁸ *Ib.*, p. 149.

²⁹ A partir do encontro com Lévi-Strauss, Lacan elaborou, na tematização do inconsciente freudiano, a tríade Simbólico, Imaginário e Real. Tal como em Lévi-Strauss, é pela instauração da ordem simbólica que se opera a passagem da existência meramente natural à cultural; esta ordem é formalmente análoga à ordem da linguagem. A primazia do significante, que Lacan sustém, resulta da passagem da natureza à cultura: a ordem simbólica – a ordem da linguagem – não permite um acesso directo do sujeito a si mesmo, mas sempre por uma relação mediada. O acesso ao simbólico depende sobretudo da resolução do Édipo; aí, Lacan distingue dois momentos: a fase pré-edípica, que corresponde à linguagem imaginária, e a fase edípica na sua resolução, que concerne já a linguagem simbólica.

De facto, Lacan conheceu Lévi-Strauss num jantar oferecido por Koyré, donde brotou uma profunda amizade. Após o estudo d'*As estruturas elementares do parentesco* de Lévi-Strauss, Lacan repensa o complexo de Édipo, a proibição do incesto, como uma função simbólica – lei inconsciente da organização da cultura. Todo o sujeito se determina na sua pertença a uma ordem simbólica; e, nesta categorização, o inconsciente freudiano é repensado como cadeia de significantes. O "Nome do Pai" é o conceito onde a função simbólica se torna lei, que é a proibição do incesto, processo descrito por Lacan através dessa metáfora paterna. A criança inverte a situação: ela não é mais o único e exclusivo objecto do desejo da mãe, o objecto que preenche a falta do Outro, o falo, mobilizando, então, o seu desejo, como desejo de sujeito, orientando-se para objectos substitutos do objecto perdido.

imagem, mas descobre que nada há por detrás do espelho: este eu “reflec-tendo-reflectido” não remete para qualquer objecto exterior; por fim, compreende que não somente o outro do espelho é uma imagem, mas que essa imagem é a sua. A análise lacaniana torna compreensível a angústia que surge na relação com a mãe, simples reflexo do seu próprio corpo, o “outro” do espelho que nunca pode ser possuído.

Assim, o *infans* (o que ainda não fala), através dum semelhante (a sua imagem, ou a da mãe, ou a de outro menino), estabelece uma relação dual e imediata; é a fase do narcisismo primitivo; por outras palavras, a criança confunde-se com a sua própria imagem-objecto, indistinção entre sujeito e objecto, entre eu e tu; com efeito, a subjectividade implica separação de termos e não identificação: «A assunção jubilatória – diz Lacan – da imagem especular pelo ser ainda submergido na impotência motriz e a dependência da amamentação que é o pequeno homem nesse estágio *infans*, parecer-nos-á manifestar, desde então, numa situação exemplar, a matriz simbólica onde o eu se precipita numa forma primordial, antes de objectivar-se na dialéctica da identificação com o outro e de a linguagem lhe restituir no universal a sua função de sujeito»³⁰. A criança percepçiona na imagem especular uma forma (*Gestalt*) em que antecipa – daí o seu júbilo – uma unidade corporal que lhe falta: identifica-se com essa imagem.

A relação dual e imaginária, como se manifesta no “estádio do espelho” (entre os seis e os dezoito meses), identifica os dois elementos do algoritmo saussuriano; mas, na ordem imaginária não se dá uma distinção entre significante e significado. «O que eu denominei o *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afectivo por onde o sujeito se identifica primordialmente com a *Gestalt* visual do seu próprio corpo: ela é, por relação com a incoordenação ainda muito profunda da sua pró-

³⁰ J. Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 94. O texto foi apresentado inicialmente no XIV Congresso da IPA [International Psychoanalytical Association] em Marienbad, em 1936, em que Lacan confrontou pela primeira vez a história do freudismo internacional; nesse congresso, Ernest Jones cortou-lhe a palavra apenas com dez minutos de exposição; aborrecido, Lacan não entrega o texto e parte para Berlim onde assiste aos Jogos Olímpicos, mas onde o triunfo do nazismo provocou nele um sentimento de repugnância. O texto foi reescrito para o 1.º Congresso Internacional de Psicanálise (Zurique, 1949) do pós-guerra, publicado na *Revue Française de Psychanalyse*, n.º 4, 1949 (pp. 449-455) e será recolhido em *Écrits* (pp. 93-100).

Sobre o “estádio do espelho” segundo Lacan, cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 106-117.

pria motricidade, unidade ideal, *imago* salutar»³¹. O espelho facultava-lhe, pois, uma imagem adequada do seu eu que, através dela, se descobre.

Lacan analisa, pode dizer-se, os dois momentos fundamentais de manifestação da pessoa: a vivência do espelho (*stade du miroir*) e a situação de Édipo; contudo, na fase edípica, a ordem simbólica manifesta-se já enquanto discurso, como linguagem determinante e criadora de significados. Na verdade, a relação dual é profundamente transformada com a aparição dum terceiro elemento – que se revela como símbolo da interdição; o pai priva a criança do objecto do seu desejo e proíbe-lhe a posse da mãe: afinal, impõe-lhe a Lei, que é Palavra também reconhecida pela mãe: passa-se da relação diádica mãe-filho, a uma relação triádica pai-mãe-filho, efectuando-se assim a descoberta da sociedade e, por oposição, a do próprio eu. «É no nome do pai que é necessário reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a orla dos tempos históricos, identifica a sua pessoa à figura da lei»³². O nome do pai, segundo Lacan, aparece como termo mediador, o "portador da Lei": inscrevendo-se no discurso do pai, a criança conquista a sua identidade; é o momento da privação e da ruptura da dualidade imaginária: o filho é privado do objecto do seu desejo – que é a mãe – e, ao mesmo tempo, a mãe é privada do seu próprio objecto desejado – o falo sob a imagem do menino; se a figura do pai não intervier na vida psíquica do filho, torna-se problemática a superação da fase do imaginário e de enleio dos fantasmas.

O "espelho" – esse momento da primeira relação a si, que é também uma relação com um outro –, detém um valor exemplar no que diz respeito ao desenvolvimento, onde, afinal, haverá bem pouco de "espelho" e de "estádio": lugar de nascimento e de estrutura definitiva, representa

³¹ *Ib.*, 113. Esta experiência organiza-se em torno de três tempos fundamentais: inicialmente tudo se passa como se a criança percebesse a imagem do seu corpo como a dum ser real que ela se esforça por apreender; isto é, há «uma confusão primeira entre si e o outro», confusão largamente confirmada pela relação estereotipada que a criança mantém com os seus semelhantes. O segundo momento constitui uma etapa decisiva no processo de identificação: a criança descobre que o outro do espelho não é um ser real mas uma imagem; o seu comportamento mostra que ela sabe doravante distinguir a *imagem* do outro, da *realidade* do outro. O terceiro momento põe em relação dialéctica os dois momentos anteriores, não somente porque a criança se assegura que o reflexo do espelho é uma linguagem, mas sobretudo porque «adquire a convicção que apenas é uma imagem que é a sua»; «a imagem do corpo é, pois, estruturante para a identidade do sujeito que aí realiza a sua *identificação primordial*» (Cf. Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan: 1. L'inconscient structuré comme un langage*, Paris, Denoël, 1985, pp. 100-101).

³² *Ib.*, p. 278.

uma das características peculiares do ser humano – a “separação” –, que voltará a surgir, com novas formas, na obra lacaniana³³.

Para Lacan, é incontestável que a verdade da análise se encontra no discurso intersubjectivo; ela não está dada numa vez por todas, mas vive da *repetição*, revive-se em cada nova situação de Édipo e repete-se em cada nova fase do processo da gênese humana: «É em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os degraus da realização humana na pessoa, que se encontra esse momento narcísico no sujeito, num antes em que deve assumir uma frustração libidinal e num depois onde se transcende numa sublimação normativa»³⁴.

«É impossível à nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana»

A esse ‘pivô’ da teoria lacaniana – o *estádio do espelho* – faltavam ainda outros conceitos provenientes da área da linguística e do influxo lévi-straussiano, que entrarão em jogo em lugares estratégicos, como é o caso, entre muitos outros, do célebre Discurso de Roma, *Função e Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise* (1953)³⁵ e da conferência pronunciada

³³ Cf. B. Ogilvie, *Lacan: la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, P. U. F., 1987, p. 107.

³⁴ J. Lacan, “L’agressivité en psychanalyse” (1948), *Écrits, op. cit.*, p. 119.

³⁵ J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953), in *Écrits, op. cit.*, pp. 237-322.

De facto, esse Discurso significou também a ruptura com a SPP [Société Psychanalytique de Paris, criada em 1926], reconhecida pela IPA [Association Psychanalytique Internationale, criada em 1910]; ao grupo (liderado por S. Nacht) que pretendia que o reconhecimento da análise se baseasse na investigação neurobiológica, opunha-se Lacan, para quem as dimensões da fala e da linguagem deveriam ser primordiais na análise, conjugada com o concurso de outras áreas do conhecimento humano. Um novo grupo (entre outros, Françoise Dolto, Daniel Lagache), com Lacan, funda a SFP [Société Française de Psychanalyse, 1953-1963], que pede, em 1959, a adesão à IPA; entretanto, uma comissão de inquérito conclui, em 1961, pela perigosidade de Lacan para a psicanálise.

Aquando da sua intervenção, em Novembro de 1953, anuncia a sua suspensão (que virá depois a consumir-se), pois soube nas vésperas que a comissão da SFP aceitou a sua marginalização juntamente com a de Dolto. Nessa época, inicia os célebres “Seminários”, onde o escopo era o “retorno a Freud”: em 1953, dedicou o primeiro seminário aos Escritos Técnicos de Freud, prosseguindo um trabalho ininterrupto, apesar das crises institucionais que se seguiriam até 1981, que também o visavam na tentativa de imposição da ortodoxia da orientação predominante. Em Julho de 1964, talvez por fidelidade aos que o seguiam, anunciou paradoxalmente, que, «sozinho como sempre estive», fundava

no anfiteatro Descartes da Sorbonne, a convite dos estudantes de Letras, intitulada *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud* (1957)³⁶. Na verdade, para Lacan, o analista, sendo um pesquisador da verdade, deve manter por relação ao discurso do paciente uma atenção "flutuante": «comentar um texto é como fazer uma análise»³⁷; desse modo, Lacan preferia a não interferência no discurso do paciente, isto é, deixava fluir a conversa para que o próprio analisando descobrisse as suas questões; há o risco de o analista, ao intervir, passar os seus significantes para o paciente.

Segundo Lacan, na teoria e na prática psicanalítica perscruta-se a dialéctica e a realidade do sujeito, convicção que o levou a essa aproximação com o pensamento de Hegel, evitando o caminho predominante de uma espécie de "degradação da psicanálise" a que conduzia a prática psicanalítica, que se reduzia a uma modalidade da neurobiologia ou a uma variante da psicologia. Para passar da certeza à verdade do sujeito, aproxima-se do autor da *Fenomenologia*, que, no seu "Prefácio", tinha escrito que «tudo depende deste ponto essencial: apreender e exprimir o Verdadeiro, não como *substância*, mas precisamente também como *sujeito*»³⁸. Tratava-se, portanto, de articular a subjectividade com a verdade.

a *EFP* [École Freudienne de Paris], que, mediante um questionamento contínuo, buscava a genuinidade da obra freudiana, desfigurada por posições corporativas; a *EFP* virá também a ser dissolvida, criando, em 1980, a *ECF* [École de la Cause Freudienne], a fim de recomeçar coerentemente com os seus princípios e a sua ética.

A segunda cisão ("excomunhão", como diz Lacan) do movimento psicanalítico ocorreu no Outono de 1963. Obrigado a deslocar seu seminário, Lacan foi acolhido, graças à intervenção de Louis Althusser, numa sala da École Normale Supérieure (ENS), na rue d'Ulm, onde pôde prosseguir seu ensino.

Tal como no seu Seminário sobre *A ética da psicanálise*, onde se refere demoradamente a Antígona, que representa o não ceder de seu desejo, também Lacan, na sua vida e obra, lutou pelo desejo de uma psicanálise que recuperasse o sentido de Freud, ao mesmo tempo que inovou na teoria e na prática, instaurando novos conceitos decisivos na clínica psicanalítica e no pensamento sobre o sofrimento humano.

Lacan virá a comparar a sua "excomunhão" da *IPA*, em 1963, com a "Kerem" de Espinosa (exclusão da comunidade judaica sem possibilidade de retorno), alegando que encontrou na obra deste as bases éticas de conjugação da liberdade com o desejo.

³⁶ J. Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *Écrits*, op. cit., pp. 493-528.

³⁷ J. Lacan, *Le Séminaire, I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Seuil, 1975, p. 87.

³⁸ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, tomo I, Paris. Aubier, p. 17. Evidentemente, dada a influência e convivência de Lacan com Jean Hyppolite, é à tradução deste que remetemos.

Lacan continua, pois, a falar sobre o desejo do homem como ‘desejo do outro’³⁹, ‘desejo de reconhecimento’, ‘luta de prestígio’⁴⁰, mas delineia-se também já alguma distância a Hegel: «Mas a descoberta freudiana foi demonstrar que este processo verificante [a dialéctica da consciência de si] não atinge autenticamente o sujeito senão ao descentrá-lo da consciência de si, em cujo eixo a mantinha a reconstrução hegeliana da fenomenologia do espírito: é dizer que ela torna ainda mais caduca toda a investigação de “tomada de consciência”, que, para além de seu fenómeno psicológico, não se inscreveria na conjuntura do momento particular que sozinho dá corpo ao universal e na falta do qual ele se dissipa em generalidade»⁴¹.

Por isso acrescenta: «Essas observações definem os limites nos quais é impossível à nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana: em primeiro lugar, a dialéctica do Senhor e do Escravo, ou a da bela alma e da lei do coração, e geralmente tudo o que nos permite compreender como a constituição do objecto se subordina à realização do sujeito»⁴².

«Trata-se de substituir a negatividade verdadeira a esse apetite de destruição que se apodera do desejo»

Estas aproximações com Hegel foram questionadas quer por psicanalistas que não viam com bons olhos esta invasão da filosofia no reduto psicanalítico, quer por filósofos hegelianos que denunciavam a parcialidade de sua interpretação; a estas alude Jean Hyppolite, na conferência que pronunciou em Bruxelas, em 1957, onde aproveita a oportunidade para estabelecer as diferenças entre a sua leitura de Hegel e a de Kojève⁴³. Como recorda Roudinesco, «até 1939, a obra de Hegel só era conhecida, por quem não soubesse alemão, pelos comentários de Kojève, Koyré ou Wahl; porém, em 1941, foi publicada, em dois volumes, a primeira tradução da *Fenomenologia do Espírito*, realizada por Jean Hyppolite, que abria assim uma era nova da história do hegelianismo em França. E havia nesse acontecimento uma estranha astúcia da razão. Com efeito, Hegel havia

³⁹ J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁰ *Ib.*, p. 279.

⁴¹ *Ib.*, p. 292.

⁴² *Ib.*.

⁴³ Cf. Jean Hyppolite, “La ‘phénoménologie’ de Hegel et la pensée française contemporaine”, in *Figures de la Pensée Philosophique*, tomo I, Paris, P.U.F., 1971, p. 235 ss.

terminado essa sua obra no momento em que as tropas francesas traziam a Iena um grande alento de liberdade, enquanto Hyppolite havia terminado a tradução dessa mesma Fenomenologia enquanto os nazis invadiam a França para aí impor a ditadura e a servidão»⁴⁴. Ora, Hyppolite chama a atenção para a questão da constituição do sujeito na *Fenomenologia do Espírito*, contrapondo-a às condições em que o sujeito se constitui no discurso freudiano: no texto de Hegel enfatiza a passagem dramática da consciência natural à consciência de si, o que é nevrálgico para a elucidação do pensamento hegeliano; na interpretação de Hyppolite, é esse dramatismo que esclarece a constituição do sujeito, diferenciando-se, aí, das leituras dos outros intérpretes, mais propensos a compreender a construção do sistema filosófico hegeliano.

Um "retorno a Freud" – como era o escopo lacaniano – implica o esforço de fundamentação da psicanálise, facultando algumas condições para o desenvolvimento de um diálogo fecundo entre a filosofia e a psicanálise. A filosofia de Hegel pôde funcionar como mediação fundamental desse diálogo, que o encontro de Hyppolite com a psicanálise, através do discurso lacaniano, propiciou; na verdade, os comentários de Hyppolite sobre alguns conceitos freudianos influenciaram o pensamento de Lacan; através de Hyppolite, percebemos a presença da "Fenomenologia" de Hegel, articulando-se com algumas concepções freudianas, elucidando assim determinados "nós" detectados por Lacan na obra de Freud, bem como a questão da tradução de determinados termos alemães⁴⁵.

Assim, por volta de 1954, Lacan convida o filósofo Jean Hyppolite ao seu seminário sobre os "escritos técnicos de Freud"⁴⁶, para saber o que um hegeliano teria a dizer sobre Freud, mormente sobre *Die Verneinung*. No seu comentário, Hyppolite concorda que *denegação* não seria a única tradução possível do termo alemão e que, por isso, certamente tal inter-

⁴⁴ Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 222. Ao referir-se, em 1946, à *Fenomenologia do Espírito*, Lacan enfatiza logo «a *Phénoménologie de l'Esprit*, obra acerca da qual voltaremos mais adiante, de que Jean Hyppolite fez em 1939 uma excelente tradução em 2 volumes» (Cf. J. Lacan, "Propos sur la Causalité Psychique", *Écrits*, p. 172, nota 1). E continua: «os leitores franceses não poderão mais ignorar esta obra desde que Jean Hyppolite a pôs ao seu alcance, e de maneira a satisfazer os mais exigentes, na sua tese que acaba de aparecer (...), e quando são publicadas as notas do Curso que Alexandre Kojève lhe [Hegel] consagrou durante cinco anos nos Altos Estudos» (*Ib.*, nota 2).

⁴⁵ O próprio Lacan recolhe nos *Écrits* o texto intitulado "Commentaire sur la *Verneinung* de Freud par Jean Hyppolite" (Apêndice I, pp. 879-887).

⁴⁶ Cf. J. Lacan, "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud", *Écrits*, pp. 369-380.

pretação mereceria ser discutida; afinal, «trata-se de substituir a negatividade verdadeira a esse apetite de destruição que se apodera do desejo e que é concebido aqui num modo profundamente mítico bem mais do que psicológico, substituir, dizia, a esse apetite de destruição que se apodera do sujeito e que é tal que na extrema saída da luta primordial em que os dois combatentes se afrontam, não haverá mais ninguém para constatar a vitória ou a derrota de um ou de outro, uma negação ideal»⁴⁷. É à dialéctica do Senhor e do Escravo que Hyppolite se refere, utilizando-a como recurso para demonstrar a presença não anunciada por Freud da negação da negação, como afirmação puramente intelectual.

Esta é a conclusão a que chega Hyppolite, no difícil desenvolvimento desse comentário: «Eis o resumo: não se encontra na análise nenhum “não” a partir do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente do lado do eu mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, encontramos sempre do lado do eu, numa fórmula negativa, a marca da possibilidade de deter o inconsciente mesmo recusando-o»⁴⁸.

É interessante notar que Lacan, até teorizar o inconsciente em termos de estrutura – com Lévi-Strauss a partir de 1953, e com Jakobson em 1957 – utilizava o discurso filosófico para valorizar o freudismo. Vai tornar-se progressivamente notória a inflexão pelo estruturalismo, já de algum modo presente no texto sobre o “estádio do espelho”.

Hegel «tem o interesse de apresentar-nos uma mediação propícia para situar o sujeito – a de uma relação com o saber»

Não é nossa intenção dar aqui conta das várias questões que levanta uma confrontação da psicanálise lacaniana com a filosofia hegeliana, mas o posicionamento de Lacan perante o Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, patentes na comunicação intitulada *Subversão do Sujeito e Dialéctica do Desejo no Inconsciente Freudiano*⁴⁹, proferida num Colóquio de Filoso-

⁴⁷ “Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud par Jean Hyppolite”, in *Écrits*, *op. cit.*, p. 881.

⁴⁸ *Ib.*, p. 887.

⁴⁹ Cf. o texto “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien” [1960], in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 793-827. Doravante, *Subversion du sujet...*

Trata-se da comunicação que Lacan apresentou no Colóquio Filosófico Internacional que se realizou em Royaumont (19 a 23 de Setembro de 1960), a convite de Jean Wahl, o promotor do encontro. O tema central do Colóquio foi a *Dialéctica*. No Verão desse ano, precisamente em Royaumont (10 a 13 de Julho), nas Jornadas Internacionais da SFP

fia, promovido por Jean Wahl⁵⁰. É o próprio Lacan, que, seis anos depois, aquando da publicação dos *Escritos*, observa que a inserção da comunicação de Royaumont, seguida da comunicação em Bonneval, se faz «a fim de dar ao leitor a ideia do avanço em que sempre se manteve o nosso ensino em relação ao que podíamos dele dar a conhecer»⁵¹. Com tal asserção quer enfatizar que constitui, na época, o que de mais avançado havia sobre o tema, assim como pôr em relevo um ensino que é simultaneamente progressivo e dinâmico.

Não estamos ante uma análise crítica da *Fenomenologia do Espírito*. A asseverá-lo, aí estão as referências ao texto de Hegel, como tendo «o interesse de apresentar-nos uma mediação propícia para situar o sujeito: de uma relação com o saber»⁵²; pretende-se esclarecer até que ponto a questão do sujeito se compatibiliza com a subversão operada pela psicanálise. De facto, desenvolve-se no texto um diálogo tenso com Hegel, a partir do que «o próprio Freud articula na sua doutrina, por constituir um passo "copernicano"»⁵³, apresentando diante dos seus ouvintes quatro gráficos que parecem constituir literalmente as novas figuras do advir do sujeito, substituindo as clássicas figuras do espírito da fenomenologia hegeliana, em torno do desejo, da linguagem e do inconsciente⁵⁴.

[Sociedade Francesa de Psicanálise], Lacan «opusera a sua noção de estrutura *do sujeito*, resolutamente estruturalista, à ideologia personalista desenvolvida por Lagache na sua exposição acerca da estrutura da personalidade. Aqui, Lacan travava batalha contra a forma francesa desta psicanálise psicologizada de que o *Ego psicológico* era a forma americana» (Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 353). As comunicações ao colóquio de Royaumont foram publicadas em *Psychanalyse*, 6, Paris, 1961. A intervenção de Lacan, redigida na Páscoa de 1960, será retomada em *Écrits* (p. 647 ss.).

A essas Jornadas Internacionais seguiu-se um outro Encontro, agora em Bonneval (29 de Outubro a 3 de Novembro desse mesmo ano), em torno do tema do Inconsciente, a convite de Henri Ey (J. Lacan, "Position de l'Inconsciente", *Écrits*, p. 829 ss.).

⁵⁰ A Jean Wahl cabe o mérito de ter sido um dos primeiros que introduziu em França uma nova leitura de Hegel, com a obra *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Rieder, 1929). A publicação causou, ao tempo, grande impacto, porque mostrava um Hegel romântico da consciência infeliz, bem diferente do Hegel do sistema ao qual se estava habituado. Cf. J. Hyppolite, "La "phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine", in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, P.U.F., 1971, p. 233.

⁵¹ *Subversion du sujet...*, p. 793.

⁵² *Ib.*, p. 793.

⁵³ *Ib.*, p. 796.

⁵⁴ Com efeito, são numerosas as referências ao autor da *Fenomenologia do Espírito*. O nome de Hegel surge constantemente (pp. 793, 794, 797, 798, 799, 802 (bis), 804, 807, 810 (bis), 811, 818 e, para a sua forma adjetivada, pp. 795, 802, 804, 810, somente ultrapassado com a referência a Freud (mais de 30 vezes, sem contar as mais de dez formas adjetivadas).

Trata-se de um texto denso, seguindo na pegada de Sócrates, mas do ponto de vista psicanalítico⁵⁵, onde Lacan se esforça por repensar a dialéctica, e não propriamente o amor; mas é do desejo que se trata e das suas implicações com o saber, a verdade e o sujeito. Na verdade, como dissemos, não é uma análise crítica da *Fenomenologia do Espírito* que Lacan pretende; a atestá-lo estão as referências ao texto de Hegel, apenas como «mediação cómoda para situar o sujeito numa relação com o saber» ou como «referência totalmente didáctica» para dilucidar a questão do sujeito e a subversão operada pela psicanálise, ou, enfim, como “serviço” para apresentar a solução ideal da relação verdade-saber⁵⁶.

Todavia, numerosas são as referências ao Hegel da *Fenomenologia* para que possam passar despercebidas⁵⁷. No entanto, Lacan distancia-se de Hegel, considerando que, na interpretação dele, a balança da verdade sobre o sujeito pende agora para o lado da psicanálise. Com tal fim, Lacan percorre várias posições sobre o desejo na sua articulação com o tema da dialéctica e da subjectividade, mas visto numa perspectiva linguística. Assim, alude ao «depósito das conclusões que tivemos de tomar contra os desvios notórios em Inglaterra e na América da praxis que se autoriza o nome de psicanálise»⁵⁸, a visão equivocada do desejo por parte de moralistas e teólogos, sejam «os paradoxos de sempre para o moralista, essa marca de infinito que aí mostram os teólogos, mesmo da precariedade

Por duas vezes é citada a própria *Fenomenologia do Espírito* (pp. 793, 810), além de alguns de seus termos-chaves, *Aufhebung* (p. 795), *Selbstbewusstsein* (p. 798), *Begierde* (p. 802), *saber absoluto* (pp. 798, 802), *sujeito absoluto* (p. 798), *astúcia da razão* (pp. 802, 810, 811 (bis)), *Mestre absoluto* (p. 807, 810 (bis)), *consciência de si* (p. 811), bem como a famosa passagem da luta do *Senhor e do Escravo* (pp. 810-811).

⁵⁵ Nas últimas páginas do texto da sua comunicação, Lacan mostra-nos o Sócrates do *Banquete* na função de psicanalista que interpreta a transferência, no caso específico, o desejo de Alcibiades, não à sua pessoa, mas ao seu verdadeiro destinatário, Ágaton. Cf. J. Lacan, *Subversion du sujet*, pp. 825-826. “É assim que ao mostrar o seu objecto como castrado, Alcibiades se exhibe como desejanter, – a coisa não escapa a Sócrates –, para um outro presente entre os assistentes, Ágaton, que Sócrates precursor da análise, e também, seguro da sua tarefa neste belo mundo, não hesita em nomear como objecto da transferência, propondo como interpretação o facto que muitos analistas ignoram ainda: que o efeito amor-ódio na situação psicanalítica se encontra fora” (p. 825).

⁵⁶ J. Lacan, *Subversion du sujet...*, pp. 793-794.

⁵⁷ Como já foi acima dito, o nome de Hegel aparece inúmeras vezes, especialmente na primeira parte da exposição, sendo apenas ultrapassado pelo de Freud. Por duas vezes é citada a própria *Fenomenologia do Espírito*, bem como vários dos seus termos nucleares, *Aufhebung*, *Selbstbewusstsein*, *Begierde*, *saber absoluto*, *sujeito absoluto*, *astúcia da razão*, *Mestre absoluto*, *consciência de si*, bem como a famosa passagem da luta do *Senhor e do Escravo*.

⁵⁸ *Ib.*, p. 794.

de seu estatuto, tal como ela se anuncia no último grito de sua fórmula, lançada por Sartre: o desejo, paixão inútil»⁵⁹.

Na Fenomenologia de Hegel (...) «a verdade está em reabsorção constante no que ela tem de perturbante, não sendo nela mesma senão o que falta à realização do saber»

Trata-se ainda, com esta comunicação e nesse Colóquio de Royau-mont, de aproveitar a oportunidade para se explicar acerca da sua aproximação a Hegel, em especial contestando a posição de psicanalistas que se lhe referiam (a Lacan) e que se teriam equivocado ao pretenderem que reduzia o pensamento de Hegel a um «exaustão puramente dialéctica do ser»⁶⁰. Antes, nas palavras de Lacan, visa-se «aí marcar uma solução ideal, aquela, se o podemos dizer, de um revisionismo permanente, em que a verdade está em reabsorção constante no que ela tem de perturbante, não sendo nela mesma senão o que falta à realização do saber»⁶¹.

Relevam, sem dúvida, as diferenças que apartam as metapsicologias da subjectividade em apreço: a natureza da relação "certeza-verdade", convergente em Hegel, não coincidente em Freud; a natureza e função do *desejo* como um saber que garante o mínimo de continuidade entre figuras de saber, no primeiro, mas como algo de irreduzível à necessidade, relacionado com o fantasma e não com objectos reais, no segundo; a *consciência infeliz* como mera suspensão do saber, no autor da *Fenomenologia*, mas como sintoma de um conflito cultural intransponível no autor d'*O mal-estar na civilização*; a dialéctica do *reconhecimento*, situada por Hegel no registo do imaginário e por Lacan no registo do simbólico; a relação *gozo-trabalho*, isto é, a renúncia ao gozo pelo medo da morte e recuperação da liberdade pelo trabalho, assim como é descrita por Hegel e como é explicada pela psicanálise, etc.

Lacan argumenta que, se para Hegel nada é exterior ao lógico e o saber absoluto pode advir, para a psicanálise este não somente não existe,

⁵⁹ *Ib.*, p. 812.

⁶⁰ Assim, afasta como improcedente a crítica que lhe foi dirigida por Jean Wahl: «Importa dizer agora que se concebemos qual tipo de apoio buscámos em Hegel para criticar uma degradação da psicanálise tão inepta que ela não encontra outro título para o interesse senão a de ser hoje, é inadmissível que se nos impute ser logrado por uma exaustão puramente dialéctica do ser, e que não poderíamos ter tal filósofo por irresponsável quando ele autoriza esse mal entendido» (*ib.*, p. 804).

⁶¹ *Ib.*, p. 797.

mas não pode existir como um saber que se saberia a si mesmo, pelo simples facto de que o homem é ser de desejo, mas num sentido diferente do de Hegel: o desejo psicanalítico é algo da ordem do “ser”, mas que se encontra fora do lógico, que Lacan denomina *objeto a*⁶². Por relação com o sujeito, ele não deve ser mais procurado dentro de si mesmo: «um significante é o que representa o sujeito para um outro significante»⁶³.

O aspecto dramático desta concepção é que a consciência nunca conseguirá ultrapassar a consciência infeliz, prisioneira eterna de sua cisão e de sua perda na alienação do Outro. Mais precisamente, a divergência radical que Lacan apresenta entre a concepção hegeliana e a freudiana do sujeito, radica no *Selbstbewusstsein* hegeliano: «Essa dialéctica é convergente e vai à conjuntura definida como saber absoluto. Tal como ela é deduzida, ela só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar. Que é isto senão um sujeito acabado na sua identidade consigo mesmo? Ao que se lê, que esse sujeito está já aí perfeito e que ele é a hipótese fundamental de todo esse processo. Com efeito, ele é nomeado como sendo o seu substrato, ele se chama o *Selbstbewusstsein*, o ser de si consciente, todo-consciente»⁶⁴. E continua: «Oxalá fosse assim, mas a história da própria ciência, entenda-se a nossa e desde que surgiu, se situarmos o seu primeiro nascimento nas matemáticas gregas, apresenta-se mais com desvios que satisfazem muito pouco a esse imanentismo, e as teorias, que não nos deixemos enganar sobre a questão pela reabsorção da teoria restrita na teoria generalizada, não se ajustam de facto de modo nenhum segundo a dialéctica: tese, antítese e síntese»⁶⁵.

A esse sujeito é contraposto o que Lacan designa de «sujeito definido na sua articulação pelo significante»⁶⁶, «submissão do sujeito ao significante»⁶⁷, «sujeito da enunciação»⁶⁸, «sujeito do inconsciente»⁶⁹, «puro sujeito do significante»⁷⁰, «sujeito barrado»⁷¹, «desvanecimento

⁶² Para estas noções, cf. Acílio Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo*, op. cit., pp. 309-319.

⁶³ *Subversion du Sujet...*, p. 819.

⁶⁴ *Ib.*, p. 798.

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁶ *Ib.*, p. 805.

⁶⁷ *Ib.*, p. 806.

⁶⁸ *Ib.*, p. 800.

⁶⁹ *Ib.*, p. 816.

⁷⁰ *Ib.*, p. 807.

⁷¹ *Ib.*, p. 821.

do sujeito»⁷², «divisão do sujeito»⁷³. Então, «a promoção da consciência como essencial ao sujeito na sequência histórica do *cogito* cartesiano, é para nós – afirma Lacan – a acentuação enganadora da transparência do Eu em acto às custas da opacidade do significante que o determina, e o desluzamento pelo qual o *Bewusstsein* serve para cobrir a confusão do *Selbst*, vem justamente na *Fenomenologia do Espírito*, a demonstrar, do rigor de Hegel, a razão do seu erro»⁷⁴. É o olhar retrospectivo do filósofo que, como o Coro na tragédia grega, pode perceber com clareza a trama da história. Esta clareza, porém, não se encontra na consciência dos actores envolvidos⁷⁵.

A reiterada insistência hegeliana sobre a "unidade" da consciência de si, parece legitimar a leitura lacaniana. Que, em Hegel, a dialéctica certeza-verdade seja de natureza convergente e que esta seja a hipótese fundamental que anima a *Fenomenologia do Espírito*, parece-nos inquestionável. «Sem prejudicar à dialéctica hegeliana uma constatação de carência, desde há muito levantada sobre a questão do elo da sociedade dos senhores, só queremos sublinhar aqui – diz Lacan – o que, a partir da nossa experiência, salta aos olhos como sintomático, isto é, como instalação no recalçamento. É propriamente o tema da Astúcia da razão cujo erro acima designado não diminui o alcance da sedução. O trabalho, diz-nos ele, a que se submeteu o escravo ao renunciar ao gozo por temor da morte, será justamente a via por onde ele realizará a liberdade. Não há logro mais manifesto politicamente, e ao mesmo tempo psicologicamente. O gozo é fácil ao escravo e ele deixará o trabalho servo»⁷⁶.

Por outro lado, estamos então ante duas análises do desejo humano que obedecem a propósitos muito diferentes. Na *Fenomenologia do Espírito*, o que está em jogo é a educação ou formação do indivíduo para a ciência⁷⁷. Nos seus primeiros passos nessa via, a consciência do mundo

⁷² *Ib.*, p. 824.

⁷³ *Ib.*, p. 825.

⁷⁴ *Ib.*, pp. 809-810.

⁷⁵ O "para nós filósofos" que recorre ao longo da *dramaturgia do texto*, cujo actor principal é a consciência, tem uma função análoga àquela exercida pelo Coro na tragédia antiga. Ele é mais intérprete dos acontecimentos do que actor. Cf. G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, "Présentation", in G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993, p. 21.

⁷⁶ J. Lacan, *Subversion du sujet...*, pp. 810-811.

⁷⁷ Não é por acaso que, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel prefere retomar o tema do desejo não a partir do amor humano, como se dá nas obras de juventude, mas pela via

exterior torna-se consciência de si. Um novo ciclo de figuras surgem e descrevem a experiência que a consciência faz da certeza de sua verdade. A primeira é a do desejo e de sua satisfação que permitem à consciência de si experimentar tanto a incorporação e a supressão do objecto independente, quanto o seu desaparecimento na satisfação ou no fluxo da vida; depois, e conseqüentemente, a sua impossibilidade de permanecer frente ao sujeito como mediação permanente que faz passar o sujeito da identidade abstracta do Eu puro para a identidade concreta do eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objecto. O sujeito humano constitui-se somente no horizonte do mundo humano e a dialéctica do desejo deve encontrar a sua verdade na dialéctica do reconhecimento.

De Hegel «fizemos a mola dinâmica da captura especular»

A crítica lacaniana à concepção hegeliana da subjectividade, por sua vez, pode e deve ser entendida dentro de um movimento mais amplo de reacção ao idealismo alemão, cujos desdobramentos chegam até nossos dias. Na verdade, a reacção a esta concepção de um sujeito que é substância, racionalidade plena e liberdade tomou várias direcções; as mais representativas e expressivas dessa reacção são as dos denominados “mestres da suspeita” – Marx, Nietzsche e Freud. O sujeito substancial, concebido na sua unidade racional e livre vai-se esvaindo e com ele também a metafísica da subjectividade; por outro lado, emerge um sujeito não substancial, dividido, fragmentado: os liames que o ligam à verdade não foram cortados, mas extremamente enfraquecidos a ponto de o sujeito não mais a poder garantir. Tal como a escuta psicanalítica pode captar um sentido oculto na linguagem dos sintomas neuróticos e dos sonhos, tanto para o neurótico como para o sonhador o sentido do seu sofrimento e de seus sonhos escapa-lhes num primeiro momento.

Quando Freud nos fala dos três golpes ao narcisismo humano, nada mais está dizendo senão que o homem não é um ser de excepção dentro do universo. O narcisismo, no fundo, sempre é uma demanda de excepção para si mesmo. A hipótese do inconsciente é uma maneira de negar essa excepção e de inscrever o humano no universo da ciência: o sujeito não tem a ‘consciência de si’ como propriedade constitutiva. Esta é a conclusão que parece impor-se a partir de três afirmações do freudismo: o

do confronto viril de duas consciências de si. Cf. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p.158.

inconsciente existe; o pensamento não lhe é estranho; o inconsciente não é estranho ao sujeito que pensa⁷⁸. A esse sujeito, Lacan chama sujeito da ciência, sujeito cartesiano, sujeito freudiano e deixa para a consciência o nome de Eu.

É nesta perspectiva que emerge a concepção lacaniana da subjectividade, com vista a superar certas aporias a que conduziram as filosofias da consciência e do sujeito, cuja gênese remonta ao *cogito* cartesiano. Neste sentido, foi mediante a linguística que de algum modo se operou de novo a revolução copernicana do conhecimento, ao atribuir à linguagem aquela primazia que Kant reivindicava para o sujeito. Tal inversão já é perceptível em Freud: o *ego* surge de sucessivas identificações e o sujeito propriamente estrutura-se nesse jogo permanente, o que implica a renúncia à hipótese de uma identidade originária e a busca da subjectividade para além do indivíduo empírico, mas visto enquanto inserido no horizonte do outro e da cultura.

Poderíamos dizer que Lacan radicaliza Freud ao pensar o tema psicanalítico da subjectividade inspirando-se quer na linguística de Saussure e de Jakobson quer na antropologia de Lévi-Strauss. É verdade que, paradoxalmente, não se considera um linguista; o seu aforismo "*o inconsciente está estruturado como linguagem*" mostra não só que é possível estabelecer uma articulação entre a psicanálise lacaniana e a linguística, mas também, que, depois de Freud e de Saussure, um discurso sobre o sujeito não deve mais ser pensado a partir de uma subjectividade transcendental, mas de uma compreensão estrutural da linguagem, como o novo tipo de transcendental e como a condição intransponível para o sujeito poder articular um discurso verdadeiro sobre si mesmo. A figura do sujeito absoluto autónomo, como princípio e 'causa sui', cede lugar, com Lacan, à figura do sujeito como heterónimo e efeito de linguagem.

Mais do que um discurso sobre a sexualidade e dos caminhos do desejo em busca de objectos perdidos, a sua indagação é fundamentalmente antropológica, como observa Lacan referindo-se ao tema hegeliano da dialéctica do Senhor e do Escravo «dessa servidão inaugural dos caminhos da liberdade, sem dúvida mais mito que gênese efectiva, podemos aqui mostrar o que ela esconde precisamente por a ter revelado como nunca antes»⁷⁹. Por outro lado, a dialéctica caracteriza a estrutura lógica do diálogo peculiar que pode levar ao reconhecimento do desejo. Na ver-

⁷⁸ Sobre a concepção lacaniana de "inconsciente", cf. o nosso trabalho *Problemática do Estruturalismo*, op. cit., pp. 304-319.

⁷⁹ J. Lacan, *Subversion du sujet...*, p. 810.

dade, se quiséssemos condensar em duas palavras o que marca a vida e a obra de Lacan, poderiam muito bem ser *Begierde* e *Negativität*: afinal, duas ideias-chave de Hegel, «do qual – como afirma Lacan – fizemos a mola dinâmica da captura especular»⁸⁰.

⁸⁰ *Ib.*