

LACAN E O DESEJO DO DESEJO DE KOJÈVE

João José R. L. Almeida
limalme@uol.com.br

Na teoria da linguagem do sacerdote Tzinacán, cada palavra está concatenada com todas as palavras do universo, e o universo tem todas as palavras para descrevê-lo. O cosmos é uma espécie de rede infinita que uma mente infinita pode conter na consciência. A linguagem dessa mente infinita percorre instantaneamente todos os meandros da rede. Nessa linguagem, chamemo-la de “completude”, dizer “tigre” é dizer os tigres que o engendraram, os cervos e as tartarugas que devorou, os pastos de que se alimentaram os cervos, a terra que foi mãe do pasto e o céu que deu luz à terra. Uma palavra é, ao mesmo tempo, todas. De maneira que a enunciação de apenas uma, é a própria plenitude; não de maneira implícita, mas explícita, não de modo progressivo, senão imediato. A particularidade é inecessária, posto que o falante desta língua tem presente para si o universo, nele incluídas todas as particularidades. Que importa, portanto, um dos seres humanos? Quem já entreviu o universo, quem já presenciou todos os ardentes desígnios do universo, não pode pensar em um homem ou em uma mulher, nas suas desditas e desventuras triviais, mesmo que essa pessoa seja ela mesma. Do ponto de vista humano e particular, dizer tudo é, ao mesmo tempo, dizer nada.¹

Do ponto de vista humano, e particular, se quisermos completar a parte que falta de nossa limitação lingüística para chegar à “completude”, basta preenchê-la de “nada”. Não chegaremos, certamente, à teoria da linguagem de Tzinacán, mas modestamente teremos uma teoria idealista da linguagem. Para o idealismo, há duas alternativas: ou o mundo, e toda a sua história, é a extensão da própria Razão, e “o real é racional”; ou a Razão estendida não se identifica mais com o que pensávamos, mas é *Outra*, depois de absorver a desrazão, o irracional, o inconsciente e o subjetivo que lhe faltavam.

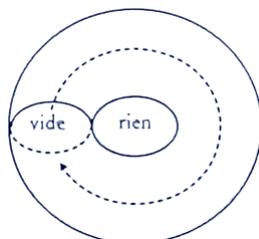
O principal operador da teoria lacaniana, a hipótese de que *desejo é falta*, é uma concepção subsidiária do idealismo e decorrente da “ontologia dualista” de Alexandre Kojève. Digamos que Lacan é idealista porque é kojéviano. Contudo, a conceitografia de Lacan não é a mesma de Kojève. O sentido de “desejo como falta”, em Lacan, torna-se distinto porque o uso que se faz da idéia é outro. Enquanto em Kojève o conceito de desejo está vinculado a uma descrição da história como luta entre o Senhor e o Escravo cujo movimento social aponta para um fim, em Lacan não há indicação de “final” nem se descreve a “história”, mas o “sujeito”. A negatividade é aprofundada pelo ato da sua incorporação à psicanálise e à sua concepção de linguagem; o “desejo do desejo do outro” permanece ontologicamente dissimétrico para dar forma à impressão de um fundo patogênico. Deste modo, o sujeito, em confronto com o Outro, é uma inclusão da aniquilação do ser, da sua própria morte, do seu desaparecimento, na formação da subjetividade. Não há escapatória. No primeiro caso, a negatividade é a figura dominante que dispara o movimento histórico e a formação do ser humano como efeito da sociedade agonística; no segundo caso, é a figura absoluta e constituinte da psicologia no ambiente da “luta pelo prestígio”.

Como é possível chegar-se à conclusão de que a negatividade é constituinte da psicologia? Por que não pensar que a falta, o vazio ou o nada, surjam no próprio ato de desejar, no próprio exercício da subjetividade, sem separação prévia? Por que em vez de haver condicionante e condicionado, não se trata apenas de uma constituição conjunta de duas entidades psicológicas, o desejo e o sentido de carência? Proponho duas evidências para provar o ponto. Primeiro, o argumento metafísico: enquanto o desejo pode ser interpretado, segundo o contexto, de um comportamento humano, nada pode ser interpretado do “nada” ou da “falta” como impulso do desejo. Para postular-se a existência de tais entidades, é necessário efetuar um acréscimo ao comportamento. O fato de que exista uma abertura da possibilidade, de que exista uma impossibilidade de fundamento dos projetos, e de que a ação humana seja previda pela morte, não autoriza o pensamento da falta como componente organizador. O desejo pode ser nada mais que uma produção sem fundamento, o desenrolar de uma intenção cujo projeto justifica-se apenas pelos elementos que integram a própria ação, e pelas outras ações correlacionadas, sem privilégios epistêmicos. Se não houver privilégio, não pode haver instrumento prévio, ou nada de fora da ação. O pensamento do desejo como falta, no entanto, apensa um fundamento ou elemento ao redor do qual dispõem-se ou constituem-se os demais. A diferença entre “falta a ser” e “ser em falta” é decisiva neste caso.

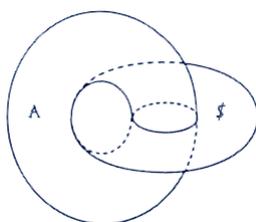
Em segundo lugar, o argumento temporal: para pensar-se o desejo como falta, esta deve anteceder na sucessão o movimento da espontaneidade volitiva; ela só é originária e fundante neste sentido. Se desejo é falta, não se pode desejar sem que o vazio se instaure precedentemente; deve haver antes de tudo o sentimento de perda, pois é justamente este sentimento que provoca o movimento de recuperação e empresta sentido à idéia do desejo como falta; a “falta” é, portanto, a explicação última do fenômeno do desejo como o primeiro da série na visão retrospectiva.

¹ Refiro-me ao conto “La escritura del Dios” de Jorge Luis Borges. Cf. *El aleph*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Kojève concebe o ser humano no plano da luta com o outro, à maneira de uma “presença real do nada [*néant*] no ser” ou como um “vazio ávido de conteúdo”.² Mas este plano relacional e bidimensional é um só. Lacan aprofunda a negatividade constitutiva ao desdobrar outros planos de ação concomitantes. Assim, postula, numa determinada dimensão, a demanda de amor como voltas em torno do vazio, como repetições em séries de idas e vindas a percorrer a parede interna do tubo de uma câmara de ar sem conteúdo. Mas, em outra dimensão, concorrente e simultânea, faz com que o movimento circulatório e contínuo da demanda, tomado em retrospectiva, realize um contorno ao redor de um suposto objeto de satisfação desconhecido: objeto de desejo do Outro, chamado “objeto *a*”, ou “causa do desejo” pelo resto que falta para inteirar a completude. Do ponto de vista da outra direção, o vazio da demanda contorna o “nada fundamental” [*le rien fondamental*] por excelência.³



A diferença entre Kojève e Lacan estriba-se em que, no segundo, a negatividade constitutiva é cingida pela divisão da linguagem em três registros co-operantes (real, simbólico e imaginário), e pelo fato de que a idéia de um final da história retira-se de cena. O “nada” estático fica diferente do “vazio” (se podemos fazer essa diferença), porque são “faltas” em diferentes dimensões:



- (1) a primeira “falta” aparece no palco da demanda, quando esta gira ao redor do vazio (e não do nada) na busca da próxima insatisfação – a insistência do significante remete o movimento de busca para o eixo do seu próprio encadeamento (o simbólico), frustrando a demanda.
- (2) A segunda “falta” é fundamental e está no plano do real. Surge na falha do simbólico, ao mesmo tempo em que a impossível completude é bordejada na direção de outro eixo (o real) e dá conta de uma inevitável “castração” (“presença da ausência”).
- (3) O sujeito, para Lacan, é a apreensão imaginária (ou numa fantasia de sujeito ligado a um objeto) da representação que um significante remete a outro no seu movimento de contorno do objeto metonímico do desejo; ou, em outra figura recorrente, é a superfície unilátera cujo movimento contínuo serve-se dos dois lados, e representa-se pela fita de Moebius, inscrita nos contornos do vazio e do nada dos buracos encadeados dos toros entrecruzados.⁴

Tudo isto indica, por conseguinte, que o pensamento do desejo como falta requer uma incômoda metafísica: a *negatividade constituinte* em várias dimensões, sem nenhuma explicação ou sentido em si mesma. Ao contrário, todas as explicações e sentidos decorrem dela; pois como o Deus da teologia racional, também este Nada é fixo, incondicionado e invisível. Temos que acreditar na sua existência por um ato de fé.

Sabemos que a introdução de uma teoria da linguagem no lacanismo vai recobrir a idéia do desejo como falta, fazendo-nos acreditar que o sentimento de perda e o nascimento do desejo acompanham a aquisição simbólica. A linguagem, compreendida como limite do mundo, age como a própria castração. O que resta desse corte, seria o que falta ao sujeito para assegurar a completude do Outro. Desta maneira, explica-se com eficiência

² KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, pp. 91 e p. 167.

³ LACAN, Jacques. *Séminaire IX: L'identification*. Seminário não publicado. Lição de 30/05/1962.

⁴ A figura de dois toros entrecruzados pelo seu furo central é a ilustração a que recorre Lacan no seminário da “Identificação” para demonstrar a idéia da circulação da demanda ao longo do eixo da alma do toro, bordejando, pelo movimento circulatório, o objeto do desejo do Outro, representado pelo vão central do segundo toro. Como são dois toros entrecruzados, o objeto do desejo de um é também a demanda do outro, e vice-versa.

o desejo pela negatividade mediante a demanda, posto que a parte faltante exerce uma poderosa influência de atração de dentro para fora do simbólico. Neste sentido é que o inconsciente, cuja condição é a linguagem, foi definido muitas vezes como “discurso do Outro”, e uma vez como “a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente”.⁵ No fundo, trata-se sempre de conceitualizar o aspecto concreto pela força negativa que vem de fora e desmancha a ordem de dentro. O lacanismo consiste em várias tentativas de formalização simbólica da conjunção deste negativo fundador e suas projeções imaginárias por meio do simbólico. Como se a teoria pudesse dar conta simultaneamente do externo e do interno, do positivo e do negativo, do racional e do irracional, ou do subjetivo e do objetivo, concebidos de maneira contínua pela teoria, mediante uma concepção de linguagem ancorada em um ponto arquimédico.

Acreditar, porém, que a aquisição da linguagem implica uma perda, é mais um ato de fé. Todas as evidências sinalizam para uma direção distinta, a de que a aquisição da linguagem está relacionada à incorporação de formas de vida ou práticas comunitárias no interior das quais o sujeito aprende a manipular símbolos. O aparecimento da linguagem implica não a perda de nada, mas o aprendizado contínuo das melhores maneiras de utilizar as palavras para determinados fins. O problema lingüístico de Lacan será analisado, entretanto, no próximo capítulo. O que veremos agora é a formação do núcleo dinâmico do projeto de uma psicanálise científica. Lacan precisou da definição kojéviana para ter uma concepção do desejo que fosse ao mesmo tempo *concreta e unívoca*. Essa concepção satisfaria seu ideal de ciência, porque poderia efetuar com ela a redução de todos os fenômenos psicológicos a uma só raiz objetiva: o eu em conflito com o outro. A propensão a formalizar a negatividade em conjunção com a positividade, isto é, a tentativa de formalizar a ontologia dualista aplicada à subjetividade, tornou-se uma aquisição permanente da teoria lacaniana.

Os Princípios da Agonística Geral

Embora a influência kojéviana seja omitida na maioria dos comentadores, ou minimizada em outros casos,⁶ penso que é factível a demonstração de que todas as modificações e formas que a teoria lacaniana tomou respondem, no principal, a este operador de fundo. As outras forças, que às vezes se compaginam e às vezes se opõem, obrigando a soluções diversas, agem como contracorrentes do agregado de três camadas do lacanismo (kojevismo, formalismo lingüístico e cientificismo).

Considerando de outra perspectiva, a idéia é que o lacanismo não é apenas uma teoria externalista e impessoal dos fenômenos mentais; isto é, uma teoria que apenas propõe como fator causal e eficiente do comportamento um terceiro elemento, a unidade fonológica significante e seus encadeamentos formais. Mais do que isso, o que basicamente distingue o *inconsciente estruturado como uma linguagem*, de Lacan, do *inconsciente estrutural*, de Lévi-Strauss, para tomar as duas teorias irmãs, é que, permanecendo iguais os *explananda*, o *explanans* se diferencia fundamentalmente: Lacan acomoda a sua própria *eficácia simbólica* ao redor de um oco tomado como fator eficiente no fundo da causalidade. A causalidade significante teria, em Lacan, uma espécie de originário que lhe serviria de fixação. A sua teoria poderia, se quisesse, terminar ali, onde a estrutura sintática tenciona dar conta dos fatos; não obstante, ela tem a particularidade de seguir adiante e achar outros fatos últimos em si mesmos inexplicáveis.

A presença da “ontologia dualista” na teoria lacaniana é estranha com relação à tradição filosófica da virada lingüística, descrita na introdução, pois, neste caso, teríamos uma psicanálise lingüística que proveio não diretamente de uma reação ao kantismo, ou de uma revolução contra o império da consciência, senão que antes passou pelo caminho alternativo das discussões fenomenológicas inspiradas em Hegel. É claro que o hegelianismo é também uma das reações ao idealismo transcendental, porém o que desejo ressaltar neste caso é

⁵ LACAN, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 258.

⁶ Assim, Phillipe Julien, por exemplo, não comenta a influência de Kojève: cf. JULIEN, P. *O Retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1993. Erik Porge a reduz somente à teoria do estágio do espelho, omitindo todas as outras variações e atribuindo, em muitos casos, apenas a uma influência hegeliana sem mencionar a intermediação de Kojève, cf. PORGE, E. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. Paris, Edition Erès, 2000, pp. 68, 230. Elisabeth Roudinesco, dilui a influência de Kojève juntando-a ao outro “K” a quem Lacan tomou conceitos de empréstimo, Alexandre Koyré, e situando-a unicamente num suposto passado hegeliano, cf. ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Cia das Letras, 1994, pp. 101-120. David Macey, no afã de desfazer uma tese de unidade formal do pensamento lacaniano e vinculá-lo unicamente às reviravoltas da intelectualidade francesa da época, vê inclusive incompatibilidade entre a influência politzeriana e a de Kojève, como se uma fosse o pólo concreto e a outra o pólo abstrato da teoria lacaniana: cf. MACEY, D. *Lacan in contexts*. Verso, London, 1988, p. 102. A única fonte de apoio e divulgador desta hipótese é Mikkel Borch-Jacobsen: Cf. BORCH-JACOBSEN, M. “Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii)”, in: *Lacan avec les philosophes (vários autores)*. Paris, Éditions Albin Michel, 1991, pp. 293-314; e BORCH-JACOBSEN, M. *Lacan, le maître absolu*. Paris, Flammarion, 1990 (1995). No Brasil, entre os poucos que mencionam o kojévismo em Lacan, senão os únicos, estão ARANTES, P. Eduardo. “Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève”. In: *IDE* (21) 1991: 72-79, e “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: *IDE* (22) 1992: 64-77; e SIMANKE, R. Theissen. *Metapsicologia lacaniana*. Discurso Editorial, São Paulo, 2002.

que essa via alternativa traz no seu bojo a marca de uma cepa distinta. Essa mutação pode, justamente, explicar uma confusão gramatical muito peculiar de Lacan. Contudo, não vamos nos adiantar; é preciso antes dizer por que a sua teoria é kojéviana.

A ontologia dualista significa a descrição do mundo humano como a coabitação e a interação dinâmica de duas maneiras de ser: a identidade e a diferença. No mundo natural, o ser é sempre idêntico a si mesmo; mas, no mundo humano, este não é o caso, dado que inevitavelmente nos recusamos a ser o que somos. Uma pedra nada pode ser senão a mesma pedra de sempre: uma pedra por milhares de anos idêntica a si, salvo o desgaste do decorrer do tempo. Uma pomba, que põe um ovo e o choca, gera uma outra pomba que vai botar outro ovo e gerar outras pombas e pombos que serão sempre iguais a si mesmos na sua forma e no seu comportamento. O mundo humano, não, ele nunca é igual, muda imprevisivelmente. O ser humano, ao contrário do animal e do mineral, *nega* a realidade que lhe é dada, e a transforma naquilo que ela não é. Porém não somente a transforma, para fora de si, como também se transforma ao transformá-la. O ser humano, ao negar o “dado”, nega concomitantemente a si mesmo como aquilo que é, ou, em outras palavras, constrói a história, visto que “cria fatos”, ao alterar a realidade e a si mesmo em relação com ela. Diante de uma árvore, o ser humano já não a concebe somente como idêntica a si mesma – “árvore” –, mas a antecipa como madeira para construir um abrigo e modificar a maneira como ele tem se protegido até então do calor e do frio. Para o ser “histórico” que é o ser humano, “ser” é, na realidade, “não-ser”. Porém, ainda mais importante que isso, na interpretação que Kojève faz da *Fenomenologia do espírito*, o ser do humano é essencialmente *negatividade*, e o motor da transformação que leva a Consciência *em si* a ser depois Consciência *de si* mediante o processo de incorporação de seu objeto – do seu *outro* –, é o *desejo*. Posto que a Consciência deve transcender a realidade para ser Autoconsciência, ela parte em busca do que lhe falta para ser o que não é. O processo de domínio do objeto pelo sujeito, ou a dialética do Senhor e do Escravo segundo a descrição kojéviana, a luta pelo puro prestígio ou pelo reconhecimento, é um movimento interpretado em termos de desejo. De desejo, ainda mais, dirigido a outro desejo: o desejo não deseja por si só, senão como “desejo do desejo do outro”. Este desejo, tomado em si mesmo, antes de sua satisfação, não pode ser para Kojève senão pura negatividade. No entanto, como o ser humano continuamente deve negar o dado, ele não pode parar, o seu desejo não pode ser, por isso, satisfeito; desejo é, afinal de contas, desejo de nada para que a História se constitua como processo e chegue ao seu final.

Na antropologização da *Fenomenologia* feita por Kojève, o próprio da ação humana é entrar em relação com aquilo que ainda não é: ao agir, o ser humano não manifesta a sua vontade de ser, de conservar o ser, mas sim a sua vontade de não-ser; demonstra o seu cansaço e o tédio de ser tal qual como é, demonstra o seu desejo de *ser outro*. Há uma eloqüente ilustração para demonstrar esse ponto. Uma imagem da ontologia dualista e negativa retomada várias vezes por Sartre e repercutida também, sob outras formas, por Lacan:⁷

Tomemos um anel de ouro. Ele tem um buraco, e este buraco é tão essencial para o anel quanto o ouro: sem o ouro, o “buraco” (que, por outra parte, não existiria) não seria um anel; mas sem o buraco, o ouro (que não obstante existiria) tampouco seria um anel. Mas se alguém formou um buraco nos átomos do ouro, não é de nenhum modo necessário procurá-los dentro do buraco. E nada indica que o ouro e o buraco *são* de uma só e mesma maneira (bem entendido que se trata do buraco enquanto “buraco”, e não do ar que está “no buraco”). O buraco é um nada que subsiste (enquanto presença de uma ausência) graças ao ouro que é o seu entorno. De igual modo, o Ser humano, que é Ação, poderia ser um nada que “nadifica” no ser, graças ao ser que ele “nega”.

Uma das características mais curiosas do kojevismo é a inclusão de argumentos heideggerianos a favor da sua antropologia; na verdade, uma espécie de identificação do *Dasein* com o agir humano impulsionado pela negatividade (este é também o Heidegger de Lacan). Toda esta montagem torna o seu hegelianismo tão estranho a Hegel, que não é nenhuma surpresa uma conseqüência nietzscheana ou até anti-hegeliana da sua filosofia, tal como fizeram seus discípulos Klossowski e Bataille.

Kojève tinha um grande talento de narrador.⁸ Por meio de sua fala, a austera e quase impenetrável *Fenomenologia do espírito* ganhava uma ornamentação dramática e viva, um colorido existencial e um efeito tão vibrante, que siderava imediatamente os seus ouvintes. Bataille e Queneau, os mais entusiasmados, se confessaram “pregados à cadeira” e “sufocados” pela surpreendente e portentosa interpretação.⁹ Não somente a audiência de Kojève era cativada pelo seu ensino, como também assimilava um Hegel antropologizado e existencialista que perdurou por décadas no solo francês, já que Jean Hypollite, o mais conhecido estudioso de Hegel na França na década de 50, acabou de certa forma por endossar esse modo de interpretar o mestre de Jena,

⁷ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., nota (1), p. 487.

⁸ Cf. DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*. Paris, Ed. des Minuit, 1979, p. 40.

⁹ ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., p. 112.

confirmando a perspectiva existencialista e psicanalítica sobre esta obra de Hegel.¹⁰ Dizia Kojève, por sua parte, que a *Fenomenologia do espírito* era...¹¹

...uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu “objeto” é o ser humano como “fenômeno existencial”.

...E um pouco mais adiante que:¹²

A Fenomenologia de Hegel é portanto “existencial” como a de Heidegger. E ela deve servir de base para uma ontologia. (...) Independentemente do que pense Hegel, a Fenomenologia é uma antropologia filosófica.

A dialética hegeliana, desvestida do poder efetivo da sua *Aufhebung*, se transforma na mão de Kojève num eterno antagonismo de duas partes, o dominador contra o dominado, numa incessante “luta de morte por puro prestígio”, e num embate fundado no “reconhecimento do desejo”. A “superação” da luta, de fato, nunca acontece nestas narrações, senão com o “fim da história” e o “fim do ser humano”. Na prática, é o desejo, ali tomado em viés puramente negativo, o fator dinâmico e explicativo da ontologia nadificadora desenvolvida e ensinada naqueles seminários onde, na opinião de Pierre Macherrey, Hegel se tornou uma espécie de filho do casamento de Marx com Heidegger.¹³

Como em Kojève não há um itinerário da Consciência ao Saber Absoluto, o sujeito do desejo nunca desaparece, não cede o seu lugar à ciência, à Razão, ele não se despe da sua formação de Consciência de Si. O Espírito acaba sendo, para Kojève, também o ser humano, posto que é pelo trabalho e pela negativização que se passa à totalidade; a um sujeito composto e reconciliado com o seu objeto, no qual, pela dialética, o erro é incorporado à verdade e a contradição é vista como a aparência abstrata do real.¹⁴ O ideal de certeza hegeliano é substituído aqui pelo *ideal de desejo*: o truque só é possível porque na *Fenomenologia* a Consciência aparece, nos seus movimentos iniciais, como um “desejo de certeza”. Ele é abandonado, claro, quando se atinge o continente do Saber Absoluto: em Hegel, para se dar um conteúdo ao ideal de certeza, deve-se abandonar o sujeito; uma “verdade sem sujeito” é o que corresponde ao Espírito Absoluto.¹⁵ Mas em Kojève toda esta parte está ausente ou esquecida, tanto o desejo quanto o sujeito permanecem até o fim da história. Por este motivo, em que pese a maioria das vozes em contrário, em Lacan, na prática, não há Hegel; há Kojève.

A relação entre Lacan e Kojève não foi somente a de terem, juntos, pretendido escrever um texto sobre Hegel e Freud, finalmente abortado.¹⁶ E não foi apenas a adaptação do kojevismo na idéia de conceber o estágio do espelho, a experiência publicada de Henri Wallon, como antecipação da imagem do corpo próprio por meio da relação com o outro. O interessante é que não deixa de dar-se o mesmo também em todas as fases do lacanismo.

O Desejo Tomado Pelo Negativo

Definir “desejo” como “desejo do desejo do outro”, é, para Kojève (e Lacan), instituir um princípio explicativo para as transformações humanas e sociais, e, com ele, uma epistemologia peculiar. Para este pensador, a gênese do ser humano confunde-se com o surgimento de um *moi* que se diferencia do *non-moi*, na medida em que ele se constitui somente como “desejo”. Este recurso retórico visa promover uma suposta superação do abstracionismo, do reducionismo e do método das ciências naturais e humanísticas. A epistemologia kojeviana supõe que a atividade científica seja dualista, pois separa o sujeito do objeto. Este recorte, injustificável para o filósofo, afastaria o sujeito que instituiu um objeto de investigação, para criar a ilusão de neutralidade e objetividade. Ficando do lado de fora, o sujeito do conhecimento leva com ele certos valores, escolhas, as condições sociais que motivaram a sua atividade cognoscitiva, e a política que impulsiona e simultaneamente lhe coage a pesquisa. O procedimento epistemológico normal esquece os fatores mais importantes da investigação científica, e, por isso, a abstração do método científico está aquém dos ideais concretos da filosofia. A fim de evitar a objetivação excessiva e a conseqüente perda do sujeito, o que realmente

¹⁰ Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: Op. cit., pp. 66-67: no fim da década de 40, Hyppolite apenas abranda o caráter operativo do desejo kojeviano para realçar-lhe a incompletude; e no fim da década de 50 aplica o “espelho” de Lacan a Hegel.

¹¹ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 38.

¹² Idem, p. 39.

¹³ MACHERREY, Pierre. “Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse”. In: *Lacan avec les philosophes* (Vários Autores). Paris, Ed. Albin Michel, 1991, p. 319.

¹⁴ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., pp. 476-477.

¹⁵ Cf. MACHERREY, Pierre. Op. cit., pp. 317-318.

¹⁶ Cf. ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., pp. 118-120.

a epistemologia deve focar, para Kojève, é o *desejo* do objeto, pois só aí, em sua opinião, o ser humano é recordado a si mesmo:¹⁷

É o Desejo (consciente) de um ser que constitui este ser como *Moi*, e o revela como tal ao impulsioná-lo a dizer: “*Je...*”

Tal como no eco dessa reflexão que ouvimos em Lacan, Kojève quer substituir o “eu penso” de Descartes por um “eu desejo”, e propor a co-existência, no pensamento, de dois “eus” operando simultaneamente na conformação do ser humano – o *moi* que é o assentamento da ilusão e do erro e o *je* que é o sujeito do desejo, a revelação da verdade do ser. Sem embargo, o preço a pagar pela epistemologia “compreensiva”, pela operação conjunta dos dois *eus*, é conceber também o desejo como pura *insatisfação* e *negatividade*. Por isto, o *moi* deve ser pensado como um “vazio ávido de conteúdo”.¹⁸ Precisamente este estado de insatisfação, um vazio que se quer preencher por aquilo que é pleno, esvaziando, por sua vez, este pleno e ocupando-lhe o lugar, é postulado como a qualidade distintiva e fundamental da nossa espécie.

Com este raciocínio, o fundador do existencialismo heteromáquico pretende passar aquilo que não é por aquilo que é: o ser humano, no seu entender, não é uma essência, uma coisa fixa, uma estabilidade identitária, é, isto sim, existência, movimento, trabalho e transformação. Aparentemente não se trata de um vazio estático, de um nada puro, uma coisa em si, mas de um vazio ou um nada na medida em que se nadifica o ser para realizar alguma coisa à sua diferença ou às suas custas.¹⁹ O vazio é criado pela própria ação de diferenciar-se, de negar a identidade. O que causa, porém, a diferença ou o ato de diferenciar-se?

Desejar é destruir o objeto, pois o que se quer do objeto é que ele seja uma posse, destituindo-o de sua identidade e de sua propriedade, de sua pertença natural ou de seu lugar; ou então que ele seja uma parte de si, ao modo da satisfação da fome, que só acaba pela introjeção do elemento desejado. Se o ser humano arranca uma laranja do seu ramo, ele a desapossa de sua ligação natural com o seu meio, a árvore, e a consome pela destruição e introjeção da sua massa. Por isso, desejar é engajar-se numa ação negadora, eliminativa, transformadora e assimiladora do *non-moi* desejado. O que acontece ali é que ao desejar aquilo que não é o próprio *eu*, o ser humano diferencia-se do mundo, constituindo um *eu* como um ente separado ou um limite mediante o qual se exerce a ação de desejar.

Quando o conteúdo positivo do *moi* se forma e se compõe pela negação, ele se torna uma função do *non-moi* negado. Contudo, até este ponto ainda não passamos da semelhança com o desejo do animal, que também quer a posse ou a introjeção de um objeto para a sua satisfação. Há um elemento, no entanto, que o animal não é capaz de constituir ao desejar e que realiza propriamente a separação do *eu* daquilo tudo que não é o *eu*: é que o ser humano não sabe desejar um “objeto natural”. Não é que ele não saiba “desejar naturalmente”, isto é outra coisa, visto que ser humano também tem a sua “naturalidade”, que não é a do animal. A diferença consiste mais propriamente em que o humano deseja *apenas o desejo*, e este salto é o que o distingue. O ser humano não saberia, pelo raciocínio de Kojève, querer uma laranja ou um caqui por si mesmos, ele só quer o “desejo de laranja” ou o “desejo de caqui”. O desejo é o *desejo do outro*, é mediante o outro que percebo que há um objeto a ser desejado, não quero uma laranja ou um caqui, senão pelo fato de que algum outro ser humano também o quer. Isto fora, a laranja e o caqui não seriam sequer percebidos no mundo.

Pode parecer estranho, mas por que Kojève propõe este pensamento? A que fins ele tenciona chegar com isso? A resposta é que se ele não conceber o ser humano como um vazio ávido de conteúdo não poderia, segundo os termos propostos e o raciocínio traçado pela teoria, diferenciá-lo do animal, explicar o nascimento da cultura e as transformações da história, nem justificar sua peculiar teoria do conhecimento. E o elemento crucial para garantir essa preponderância do vazio ou do nada como um constitutivo que impulsiona a ação negadora e diferenciadora do ser humano, é exatamente o desejo. Essa concepção nadificadora e agonística do desejo, menos a sua perspectiva histórica, é preservada integralmente por Lacan. E a explicação do ser humano pela alternativa infinita entre identidade e diferença requer um desejo concebido como permanente insatisfação. Mesmo que o nada estático tenda a ser evitado no argumento, ele tem que reaparecer como o *primum mobile* da *diferença* ou, em outras palavras, como *a sua identidade*.

A identidade pode ser vista como uma relação de igualdade entre A e B; e a diferença, como uma relação de desigualdade entre A e B. Nesta perspectiva, identidade e diferença são dois tipos de prática diferentes, duas maneiras distintas de estabelecer uma relação entre dois elementos. Mas, se me prendo ao fato de que a identidade da identidade, e a da diferença, não podem ser encontradas (elas não têm essência), e, para resolver o dilema, confundo as duas práticas de correlacionar A e B com um todo indissociável, chegarei a dizer que (A = A) é ao mesmo tempo (A ≠ A). Neste ponto, o problema do idealismo parece ser o de uma confusão de regras de jogos diferentes com o fito de lograr uma explicação última dos fatos. Como se uma pessoa, à exceção da mente

¹⁷ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p.11.

¹⁸ Idem, p. 167.

¹⁹ Idem, ib.

infinita, pudesse jogar simultaneamente futebol e xadrez para dar conta de dois jogos ao mesmo tempo. Correlacionar identidade com diferença assemelha-se a uma prática deste tipo. Um imbróglcio cujo resultado não pode ser mais que restabelecer a relação de identidade ao seu posto de essência da diferenciação. A substancialização da negatividade cumpre, dissimuladamente, este papel.

O desejo tem, para Kojève, exatamente esta definição.²⁰

Pois o Desejo como Desejo, isto é, antes de sua satisfação, nada é, com efeito, senão um nada revelado, um vazio irreal.

O desejo é o que ele chama de “revelação de um vazio”, de “presença de uma ausência” (mote que Lacan vai associar à função do “significante”), já que ele é o arauto que convoca uma realidade que faltaria. Porém, não sendo o desejo a própria realidade ou a coisa que falta, ele se mantém idêntico a si mesmo como apenas um “nada”, precisamente aquele vazio ou aquela carência que distinguiria do contínuo estático o ser do humano como não idêntico a si, projetando-o, pela força de sua ação, na *ek-sistência* e separando-o dos animais e das coisas inanimadas. O desejo, em vez de descrição de uma atitude, passa a ocupar a posição de instrumento da atitude. Ou, em outros termos, a função de “identidade” da diferença pelo viés negativo.

A Luta de Morte Pelo Puro Prestígio

O ser humano é desejo de desejos, tanto para Kojève como para Lacan. Esta é a sua natureza ontológica essencial. O desejo não é apenas uma propriedade imaterial importante, porém contingente, que o ser humano pode ter ou não. O ser de desejo é um fato proveniente de achar-se o sujeito como *indivíduo-em-relação*, como um dos nós de uma grande rede, co-partícipe de uma “sociedade de desejos se desejando mutuamente como desejos”. Ser “ser humano” é ser mediatizado pelo desejo de um outro que se refere ao mesmo objeto. Portanto, a propriedade imaterial que define o humano não se acha, segundo o raciocínio, no seu interior, guardado na sua cabeça, como parte da sua mente, mas no lado de fora, no encontro com o outro.

Pela via do externalismo o ser humano, ser social, chega a ser desejo pelo “desejo de reconhecimento”. O seu modo de ser social e de ser outro não pode ser dar senão *sendo o outro*; contudo, a mola propulsora da ação de negar e de “ser outro” é o vazio que o constitui como “desejo de desejo”. Este vazio, na realidade concreta, é uma luta invencível com o outro, ou, melhor, a preservação da vida numa batalha que já perdemos numa guerra que esperamos vencer. Ao situar o desejo no contexto social como “desejo de reconhecimento”, como uma luta pelo puro prestígio, a teoria ganha ares de antimetafísica; no entanto, a metafísica é reintroduzida pela porta dos fundos.

A figura de uma luta pelo “puro prestígio” não se encontra em Hegel. Trata-se de uma interpretação kojéviana muito repercutida também por Lacan.²¹ Por que o processo de identidade e diferença, ou o desejo, tem que ser uma luta? Mais uma vez, para escapar-se do abstracionismo. Na filosofia concreta não deve haver “desejo” em abstrato, como coisa em si, separada das relações que o indivíduo entretém com outro. Entretanto, o desejo deve ser tomado como permanente negatividade e insatisfação. A fórmula “desejo de reconhecimento” no hegelianismo de esquerda de Kojève deve cumprir um destino de permanente desconformidade. Desejo de reconhecimento é uma luta pelo poder, mas esta luta não pode ter um final. O final da luta é também o fim da sociedade organizada (e do pensamento). Para Kojève existe apenas um armistício, uma situação de trégua na qual o lado vencido reprime o desejo e adia o seu gozo para um momento mais favorável.

A disputa ocorre porque o reconhecimento só pode ser feito por uma das partes da oposição, e não pelas duas ao mesmo tempo. Não há acordo imediato, já que a Razão se constitui *pari passu* com os vaivéns imprevisíveis do curso histórico. Neste caso, aquele que reconhece o desejo do outro em primeiro lugar é o Escravo, que, por conseguinte, recalca seu próprio desejo de reconhecimento, e o sublima no trabalho obrigatório para garantir a sobrevivência e não morrer. A luta pelo prestígio deve ser uma *luta de morte* sem morte, resolvida não com o assassinato de algum dos oponentes, mas pela submissão de um e o domínio do outro.

Aquele que se tornou o Senhor, no entanto, não pode mais ser reconhecido, pois o decorrer da sua história termina com a vitória, ele acaba como o Senhor no gozo dos frutos do trabalho do Escravo. O Escravo, não obstante, não só trabalha, mas guarda os segredos das técnicas do seu trabalho, do saber sobre o seu serviço de produção de bens, dos quais o Senhor se torna dependente para obter o gozo. O Escravo proporciona os meios para o gozo do Senhor, adia a satisfação do seu próprio desejo, e se mantém humanizado como alguém que deseja em algum tempo futuro ter o seu desejo também reconhecido. Desejo, portanto, torna-se projeto.

O Escravo vem a ser, assim, o único ser humano integral e absolutamente livre, por paradoxal que possa parecer à primeira vista. Só ele é capaz de introduzir novas realidades pela transformação dos meios de

²⁰ lb., p. 12.

²¹ Cf. ARANTES, P. Eduardo. “Um Hegel errado mas vivo” In: Op. cit., p. 74.

produção, só ele tem o poder de criar possibilidades pela negação da impossibilidade; se o senhorio ocioso é um impasse diante do mundo, a escravidão é a fonte latente de todo o progresso humano, social e histórico. Na versão psicanalítica, a escravidão pode ser a fonte da sua própria cura, na medida em que o sujeito aceita a castração, aprende o segredo da perene insatisfação do desejo, ou da sua incompletude, e admite uma forma possível e menos ambiciosa de gozo, ao trocar o desejo de reconhecimento pelo reconhecimento do desejo.

O Real de Kojève

Lacan diferencia-se de Kojève ao lhe retirar a perspectiva histórica da concepção de desejo. Ele preserva, no entanto, a concepção idealista do Real. O pensamento sobre o “fim da história” e o “fim do ser humano”, em Kojève, não é um argumento casual, mas significa, também, a presença forte de uma filosofia da finitude peculiar à ontologia negativa: sugerir uma ética em que o fim justifica o meio, independente de qualquer relativização contextual. Se a luta por puro prestígio tem um término, este se confundiria necessariamente com a liberação do Escravo da sua servidão, o apagamento da existência de Senhores ou de dominação, e a instauração de um reino de ociosidade, onde o Sábio agora poderia narrar a história concreta da dialética do real. Finda a luta, finda-se, por conseguinte, o desejo, e o ser humano volta ao puro nada que sempre foi: acaba a presença constante da insatisfação e da negatividade, o ser humano retorna à identidade consigo mesmo e à bonomia animal. O *final da história* é a reconciliação entre o ser humano e a natureza, o pensamento e o ser, o sujeito e o objeto, e representa a chegada do “domingo da vida”,²² esse período idílico no qual o terrorismo inerente ao processo histórico, o cinismo político, as virtudes do massacre e da violência, a desrazão da razoabilidade, ou os “dias trabalháveis da semana” terão acabado. Neste período pós-histórico justificam-se e absolvem-se os pecados do passado. As transformações e os meios pelos quais efetivaram-se o final da história devem ser apreendidos do final para o começo. Em outras palavras, do ponto de vista de uma era de total improdutividade na qual tudo se torna supérfluo e desnecessário, são válidos todos os meios utilizados para realizá-la.²³ A história tomada pelo fim, a totalidade de oposições e sínteses ou superações, é o que Kojève chama propriamente de *Real*. Não encontraremos em Lacan qualquer sugestão de que a luta entre o Senhor e o Escravo chegue ao final em algum momento. A dissimetria do desejo e a permanente irresolução conformam o fundo patogênico e sem fim da assimilação de Kojève feita por Lacan. Entretanto, a concepção idealista do “real” é bastante similar.

Diante de uma “filosofia concreta” de caráter “idealista”, não há como disfarçar um certo sentimento de estranheza. O concretismo, *prima facie*, deveria ser oposto ao idealismo, e, de fato, colocou-se na época como alternativa ao idealismo universitário francês. Mas, segundo a história que o existencialismo conta dos seus primórdios, o “idealismo” contra o qual esta filosofia se posicionava, confundia-se, antes, com o *abstracionismo*. Por isto, nada havia contra Hegel; até mesmo porque este filósofo não contava com a simpatia da academia francesa.²⁴ Interpretar o mundo pela via hegeliana era uma forma de subversão. Portanto, Kojève, coerente com o idealismo, com a premissa de inseparabilidade entre o subjetivo e o objetivo, e com o raciocínio de que é pela negatividade que se apreende o concreto, trata a matéria que compõe a sua filosofia em analogia ao tratamento dado por Hegel ao Espírito Absoluto. Em Kojève, o Espírito Absoluto denomina-se o *Real*.

Como já disse anteriormente, a epistemologia kojéviana supõe que o equívoco da ciência ao tratar do real, é, precisamente, “fazer abstração do sujeito”.²⁵ Mas para o Sábio, aberto ao acontecimento do Real no discurso – e do discurso no Real –, a experiência não se reporta nem a um nem a outro apanhados isoladamente; é só a unidade indissolúvel dos contraditórios que torna possível a sua percepção. O Real seria, portanto, aquilo que na realidade concreta ultrapassa a identidade do ser. Ele se confunde com a extrapolação, projeta-se sobre a totalidade das possibilidades de identidade, é muito maior do que a fixação de apenas um momento na continuidade do devir. Enquanto o ser é aquilo que é, o Real, revela-nos Kojève, é aquilo que *existe*.²⁶ Em vista do Real, a identidade entre o ser e o mesmo, o ($A = A$) da tautologia, a forma própria do entendimento, segundo Kojève, simplesmente *não existe*.²⁷ As operações do entendimento só apreendem uma parcela desse Real, porém do ponto de vista da totalidade do ser no devir histórico a fórmula verdadeira deve ser lida como ($A \neq A$). Para além da identidade percebida pelo entendimento, a *Razão* revela os elementos negadores das transformações históricas no contínuo espaço-temporal do universo: o Real vem a ser, frente ao ser, ele mesmo e o seu resto negativizante. Neste sentido, o erro tampouco importa como coisa em si mesma, o erro é também parte integrante da totalidade, ele pode revelar-se no futuro como “verdade”, toda filosofia não é senão verdadeira e

²² Cf. DESCOMBES, Vincent. Op. cit., p. 26.

²³ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 95.

²⁴ DESCOMBES, Vincent. Op. cit., pp. 28ss.

²⁵ KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., pp. 454-455. Este pensamento servirá depois para Lacan justificar a separação entre o “discurso da Universidade” e o “discurso do Analista”, ao reivindicar que a psicanálise é a única teoria que leva em conta o “sujeito”. Cf. LACAN, Jacques *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 44ss.

²⁶ Idem, p. 448.

²⁷ *Idem*, p. 478; cf. *ib.* pp. 471ss.

falsa ao mesmo tempo, isto é, uma dialética que absorve o falso e o verdadeiro, a subjetividade e o objetivo, tragando e superando os contrapostos nas transformações da história. E mesmo o irracional, diante da totalidade, nada é senão um momento do devir concreto, alguns segundos de desrazão nos milhões de anos de soberania da História. Tomado pela perspectiva da totalidade, o “Real é racional”. Ou, em outras palavras, o mesmo “mundo indistinto”, ou a “impossibilidade”, ou o vazio causal na medida em que “não cessa de não se escrever” que iremos ver na psicanálise lacaniana.

Tal como em Lacan, o Real é pensado por Kojève não apenas na modalidade de uma projeção que excede os limites do pensável, senão também como um apenso da descontinuidade na serenidade do ser. Em outras palavras, o Real não é só transbordamento, mas também uma ação no interior da fixidez do sentido, como uma fenda do negativo no coração das crenças ou como a invasão do movimento nas certezas supostas ou na formação de sentidos. O Real é uma espécie de “laceração” entre o ser humano e a natureza que sobrevive e perdura latente no *Discurso*. Esta divisão é, na verdade, o que dá origem à *Razão*; esta também é uma descontinuidade que, em dimensão microscópica, é lida como “negatividade”. Esse motor de propulsão da História vem a ser, no fim dos tempos, o próprio *Espírito*.²⁸ O *Real* situa-se, portanto, para este pensador, também como a *forma negativa do ser*, e a sua contraparte no processo dialético de totalização da história pela via da negatividade. Bastaria, para devolver Lacan a Kojève, imaginar o seu “Real” não no contexto do trabalho humano visto pela janela da antecipação da totalidade, ou do conjunto da história a partir do seu final, mas, em vez disso, como a extensão para além do simbólico da limitação que o próprio simbólico instaura na margem da sua finitude, ou como “furo” na possibilidade imaginária de expressão da cultura. Em Lacan, o Real é um outro registro da linguagem. E, deveras, a idéia de que “tudo o que é Real é racional” aparece desde cedo neste autor como o protótipo do que viria a seguir no desenvolvimento do seu próprio estilo de fazer teoria.²⁹

A Negatividade Explicativa

Kojève foi uma influência decisiva no tipo de externalismo do mental que Lacan acabou abraçando, o externalismo indireto. Ao definir o ser humano como “desejo de desejo”, Kojève instituiu algo diferente da sua tese de inseparabilidade entre sujeito e objeto, ou entre ser e mundo. O desejo negativizado assume as vezes de “causa eficiente” do movimento histórico, separa-se do ser humano que, por outra parte, define. A negatividade torna-se um terceiro termo, uma realidade última mediante a qual explicam-se os fatos. O desejo associado ao Nada já não é mais o desejo de alguém (Maria, Pedro ou João). Passa a cumprir bem mais o papel de um princípio fundamental da ontologia dualista, do que a parte que caberia à proposição de uma base de comparação suficiente para compor uma descrição de atitudes proposicionais. Em vez de promover um *critério* de interpretação dos fatos, a criação de fios argumentativos que tecem uma descrição possível e coerente do comportamento humano como, isto sim, atitude de pessoas concretas, temos a instauração de uma hipótese, o estabelecimento de um princípio organizador que abraça o comportamento como um *sintoma* da sua presença invisível, e que, por sua vez, está excluído das regras que ele mesmo organiza. Esta diferença, veremos nos capítulos finais, não existe no externalismo direto ou pessoal, posto que a “explicação”, neste caso, não seria levada até o “ponto arquiédico” ou ao “fundamento último”, ela pararia no ponto “pragmaticamente útil”. Esta característica da separabilidade do fator explicativo face ao sujeito concreto sempre foi um problema que esteve circunscrito, desde o começo, na arquitetura teórica de Lacan. Talvez fosse um vício de forma que a incorporação da antropologia negativa apenas agravou.³⁰

O fato é que a interpretação da *Fenomenologia do espírito* nos seminários de Kojève era, deveras, muito mais do que apenas um curso. O dublê de entusiasta e pensador lançou, ao mesmo tempo que ensinava, as bases de uma nova filosofia. Uma espécie de “proto-existencialismo”, já que essa corrente do pensamento francês foi a sua influência mais direta. Porém não a única, certamente. A psicanálise lacaniana, psicanálise que tentava ser eminentemente concreta, amoldou-se definitivamente pelas suas figuras heteromáquicas.

O Interesse de Lacan por Kojève

Por que teria Lacan assimilado de maneira tão orgânica o kojevismo? Por que mimetizou de tal maneira a sua teoria que chegou ao ponto de, também ele, ter-se transformado num pregador de seminários? Sabemos que a grande ambição de Lacan sempre foi a de constituir uma ciência da subjetividade. Nas suas primeiras formulações teóricas este ideal aparece consignado na criação do conceito de “personalidade paranóica”, que

²⁸ *Ib.*, p. 549.

²⁹ Cf. LACAN, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Op. cit.*, p. 310.

³⁰ Richard Simanke observa como no texto sobre os *Complexos familiares*, o papel da causalidade psíquica permanece, apesar das evidentes intenções politzerianas, externo à individualidade e à imanência significativa dos atos do sujeito. Cf. *Op. cit.*, p. 19.

pretendia ser a figuração de uma nova forma de fazer teoria psicológica. Desde então, Lacan já recusava tanto as reduções organicistas da psiquiatria quanto as abordagens tipicamente compreensivas do fenômeno mental, buscando uma “terceira via” de cientificidade possível para os fenômenos psicológicos. O ideal é que esta forma teórica pudesse tornar os fatores indeterminados das teorias compreensivas em fontes de determinação, ao modo da explicação causal. Esta terceira via foi erigida nos moldes politzerianos. Se Lacan incorporou posteriormente a negatividade kojéviana do desejo, foi também porque aquela proposta sintetizava muito bem a bandeira da “filosofia concreta”. Mas, além disso, acresce o fato de que o “desejo do desejo do outro” é uma proposição teórica mais simples e com maior poder explicativo. Ela poderia englobar também a “paranóia de autopunição”.

Numa época em que toda a vanguarda parisiense inconformista e atuante da década de 30 respirava o ar do *vers le concret*, título de um livro de Jean Wahl publicado em 1932,³¹ que abrigava sob essa etiqueta tanto a “infelicidade da consciência”,³² de inspiração hegeliana, quanto uma espécie de existencialismo interpretado pela via kierkegaardiana,³³ pelo lado da psicanálise, o livro de Politzer, *Crítica dos fundamentos da psicologia*,³⁴ de 1928, se somava a essa atmosfera propondo uma teoria do comportamento humano livre dos postulados da vida interior do ser humano, com inspiração apenas nos aspectos pragmáticos da psicanálise freudiana.

Os “aspectos pragmáticos”, no caso de Politzer, significavam a redução do fato psicológico somente à primeira pessoa do singular do sujeito, e ao sentido ou significado que ele poderia atribuir ao conjunto da sua particularidade vivencial. Em vez de buscar o fato psicológico em supostos objetos mentais depositados na profundidade interna do indivíduo, isto é, em objetos mentais guardados na memória que seriam eficazes independentemente da consciência da pessoa e das suas relações sociais, dever-se-ia localizá-lo na superfície exterior dos sentidos e na ação dramática vivenciada pelo sujeito na sua fala, comportamentos e relato de sonhos. Em outras palavras, a convencionalidade e anterioridade do sentido seriam trocados pelo sentido do relato como ação no presente, e a interioridade do fato psicológico pelos atos dramáticos à luz da totalidade histórica do sujeito concreto.³⁵ Para Politzer, a psicologia abstrata, representada em seu livro pelos ideais científicos sustentados pelo behaviorismo, pela Gestalt e pela psicanálise, não era muito mais do que uma renitente e patética demonstração de auto-engano combinada com fracasso metodológico. Estas formulações teóricas modelavam-se, na sua opinião, pela ciência natural, ao constituir seus objetos pelo recurso ao *abstracionismo*, ao *formalismo* e ao *realismo*. Coerente com a crítica kantiana à psicologia racional, Politzer pensava que a subjetividade não poderia reduzir-se aos métodos apropriados aos objetos que se encontram fora de nós, no espaço, tal como na física, na química e na biologia.

Para poder legitimar-se como ciência dos fatos do eu, pela sua proposta a psicologia se referiria, dali em diante, apenas à sucinta e concisa categoria de “drama”. Só isso lhe bastaria: o minimalismo aplicado ao fato psicológico. O concreto seria então tudo aquilo que se relaciona e se implica com o “eu” do sujeito e os seus conflitos existenciais. Os elementos explicativos em terceira pessoa, as assim chamadas *abstrações*, pertenceriam a uma forma de psicologia contrária à concreta, a *psicologia abstrata*, que tenta legitimar-se à guisa de ciência natural.

Reparemos bem: a intenção real de Politzer não era tanto a de retirar a roupagem científica da psicologia, mas a de *propor-lhe uma outra forma de ser ciência*; agora não mais pelos parâmetros possíveis para as ciências naturais, mas sim pela maneira concreta de abordagem do fato psicológico. Dessa vez, já não mais como uma ciência do geral e do abstrato, de causalidades universais ou “impessoais”,³⁶ como uma ciência que necessariamente supõe que os seus dados de observação têm existência real como qualquer outra substância presente no mundo sensível, ou, pelo menos, em analogia com elas. Já não mais como aquela que se vale de um método de introspecção para investigar a vida interior do indivíduo e tem por hábito destacar o sonho da pessoa que o sonhou em busca de determinantes ou concomitantes de processos psicológicos. Porém como uma ciência de causalidades particulares ou “secundárias”,³⁷ no mesmo plano da singularidade do indivíduo, atendo-se apenas e unicamente a cada subjetividade particular; uma ciência que, embora sem valor universal, aplicar-se-ia “à média dos indivíduos, e a todos para certos sonhos”,³⁸ com induções não-gerais que partem sempre do individual concreto. No entender de Politzer, a psicologia concreta cumpriria perfeitamente as *condições de existência* de uma psicologia que se quer *positiva*. São três:³⁹

³¹ WAHL, Jean. *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris, J. Vrin, 1932.

³² WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, Editions Rieder, 1929.

³³ Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève”. In: Op. cit., p. 73.

³⁴ POLITZER, George. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1998.

³⁵ Cf. GABBI Jr., Osmyr Faria. “Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise”. Prefácio à tradução de POLITZER, Georges. Op. cit., pp. VI a XIV.

³⁶ POLITZER, Georges. Op. cit., p. 59.

³⁷ Idem., p. 71.

³⁸ lb., p. 81.

³⁹ lb., p. 182.

- (a) ser uma ciência *a posteriori*, quer dizer, o estudo adequado de um grupo de fatos;
- (b) ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências;
- (c) ser objetiva, em outros termos, definir o fato e o método psicológicos de tal forma que sejam universalmente acessíveis e verificáveis.

É certo que Lacan atendeu graciosamente às proposições da psicologia concreta. Isso se revela não somente nas “conclusões dogmáticas” da tese de 32 sobre o “caso Aimée”,⁴⁰ mas igualmente na forma como este pensador da psicanálise dessubstancializa a metapsicologia freudiana e a envolve caracteristicamente nas malhas da estrutura de sentidos dos dramas do sujeito particular:⁴¹

Nós entendemos por *compreender*, dar sentido humano às condutas que observamos nos nossos pacientes, aos fenômenos mentais que nos apresentam.

No trabalho sobre *A psicose paranóica*, Lacan pretende afastar-se das hipóteses exclusivamente constitutivas, reativas e organicistas das causas desta doença mental, e propor uma modalidade de *ciência possível para a psiquiatria*. A psicose não decorre precisamente de determinações inatas ou de fatores elementares e abstratos, mas ela deve ser apreendida em sua totalidade, nas relações significativas que fundam o assentimento da comunidade humana e organizam a estrutura da personalidade.

Esse movimento de dessubstancialização do elementar e do abstrato em favor do exterior e do concreto, não é um fenômeno presente somente no Lacan de 1932, não é uma inclinação teórica pontual e momentânea, mas perdura por todas as modulações por que passa o seu pensamento desde então. Todas as suas definições conceituais evitam a linguagem coisificante e o realismo, além de apor os efeitos do elemento definido na superfície onde o eu se estrutura – aliás, este é justamente o grande motivo da discordância e do rechaço da definição de inconsciente como “fundamento da linguagem”,⁴² dada por Jean Laplanche, no Colóquio de Bonneval em 1960. Para Lacan, ao contrário de Laplanche, a linguagem é a condição do inconsciente. Na sua teoria, o inconsciente nunca é uma coisa; é, antes de tudo, *um ato*.⁴³ Por isto, os conceitos impessoais do freudismo são todos atrelados à continuidade da organização da subjetividade, que para Lacan não é interna, mas aparente; e os conceitos energéticos são revistos em termos relacionais (o eu e o outro) ou então imagéticos (formação de um *ideal de eu*).⁴⁴

Porém, não foram apenas os aspectos pragmáticos, mas, sobretudo, o *ideal de ciência* de Politzer, o fator decisivo incorporado por Lacan a sua teoria psicanalítica. Desde o começo nosso autor pensava na psicanálise como “ciência do particular”,⁴⁵ e a busca do rigor conceitual foi levada, nesse sentido, até o extremo da matematização e da geometrização dos conceitos.⁴⁶ Sob Lacan a teoria se tornou enormemente complexa – e hermética – graças a essa vontade de legitimação.

Apesar do silêncio sobre a fonte (o nome de Politzer nos textos de Lacan brilha por sua ausência),⁴⁷ o trabalho acadêmico de 32 é politzeriano no sentido de que Lacan rejeitou a etiologia organicista e concebeu a idéia de personalidade paranóica (como também a tipologia clínica “paranóia de autopunição” a ela associada) em relação com a totalidade dos antecedentes biográficos da paciente, os seus motivos e intenções conscientes ou não, o que se destacava de significativo nos seus delírios, e contextualizou todas essas ações ao meio social em que surgiram. O então doutorando evitou cuidadosamente o uso realista e objetivo do conceito de *inconsciente* da psicanálise de Freud e deu preferência, em vez disso, às formulações sobre o *ego* e o *superego* que dispensassem o recurso aos problemas energéticos da libido;⁴⁸ a intenção era apenas a de abrigar a

⁴⁰ LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ces rapports avec la personnalité*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 346.

⁴¹ Idem, p. 309.

⁴² Cf. LACAN, Jacques. “Preface à une thèse”. In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 2001, pp. 393-401. Tb. S XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1973, lição de 17/06/1964.

⁴³ “O inconsciente é entre eles [o sujeito e o Outro] o seu corte em ato” LACAN, Jacques. “Position de l’inconscient”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 839.

⁴⁴ Cf. LACAN, Jacques. “Au delà du Principe de réalité”. In: *Écrits*. Op. cit., pp. 90-92.

⁴⁵ LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 38, lição de 20 e 27/01/1954.

⁴⁶ O que já estava renunciado desde o *Discurso de Roma*, em 1953, que fala do objetivismo e o rigor matemáticos, previa o uso do *toro*, e buscava o lugar da psicanálise entre as ciências. Cf. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: op. cit., p. 320.

⁴⁷ Um costume, diga-se de passagem, pelo qual este autor também se notabilizou. Em toda a sua obra falada e escrita, Politzer é citado uma só vez nos *Écrits* (“Propos sur la causalité psychique”. Op. cit., p. 161), uma vez no Seminário XVII (*Le séminaire, livre XVII: L’envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 71-72, lição de 20/01/1970), e a última vez no “Prefácio” de 1969 à tese de Anika Rifflet-Lemaire (“Preface à une thèse”. In: Op. cit., pp. 396 e 397).

⁴⁸ Op. cit., p. 280 e também pp. 320ss.

compreensão das representações e das fixações do sujeito dentro da polarização rivalizada entre o ideal subjetivo do eu e o julgamento do outro na qual surgia a personalidade paranóica.⁴⁹

A psicose era então pensada por Lacan como perturbação específica da “síntese psíquica”, que ele denominava como “personalidade”.⁵⁰ Essas perturbações da personalidade se prenderiam peculiarmente aos fenômenos do sentido humano, os quais seriam *objetivados* nas seguintes áreas:⁵¹

- (1) um *desenvolvimento biográfico* - uma evolução típica e as relações de compreensão que ali podem ser lidas; traduzido pelo sujeito como os modos afetivos pelos quais o sujeito vive a sua história;
- (2) uma *concepção de si* - as atitudes vitais e o progresso dialético que ali se podem desvendar; traduzida pelo sujeito como imagens mais ou menos ideais de si que o sujeito leva à consciência;
- (3) uma certa *tensão de relações sociais* - a autonomia pragmática da conduta e os laços de participação ética que ali se reconheçam; traduzida pelo sujeito como os valores representativos pelos quais ele se sentiria afetado pelo outro.

A pergunta que podemos nos fazer diante disso é *por que* o Lacan concreto, formulador de uma teoria inovadora da psicose de tipo paranóide muito bem recebida nos meios da vanguarda intelectual parisiense dos anos 30 (e completamente ignorada nos meios psicanalíticos de então),⁵² incorporou a metafísica kojéviana? É inegável que Kojève era naquela época o centro da atmosfera do *vers le concret*; entretanto não é o brilhareco e a exuberância do espetáculo que podem responder à pergunta. É bem mais factível atentar para uma carência interna da lógica da própria teoria que o inovador psiquiatra tentava formular rigorosamente. Ora, a estrutura da personalidade, definida entre as fixações e as resistências da própria subjetividade e as influências incorporadas do outro, poderia contar com uma fundamentação filosófica mais firme, alguma coisa que *explicasse de maneira unívoca e simples* as suas origens causais.

Para quem buscava encontrar a “objetividade do subjetivo”,⁵³ a idéia que propunha que a “estrutura reacional” do sujeito já estava inscrita na própria alienação do “eu” ao “outro”, na estrutura da própria formação da consciência como processo de socialização, não poderia parecer menos que magnífica.⁵⁴ Uma teoria menos frouxa, menos diluída na própria subjetividade que deveria ser descrita, seria claramente preferível, dada a preponderância da sua busca de cientificidade sobre a sua busca de “concretismo”. Lacan pretendia antes uma credibilidade científica que uma “boa interpretação”. Por isso, a intenção era esposar um tipo de causalidade que se coadunasse com as vias concretas da filosofia pela qual ele já havia optado, ou seja, uma espécie de “causalidade postulada *a posteriori*”, tal como propugnava Politzer.

Para o Lacan da Tese de 32, a “estruturação da personalidade” era apenas uma parte da totalidade determinativa da psicose paranóica, junto com fatores individuais e sociais. Para evitar o organicismo e o causalismo cegos de tipo naturalista, nosso autor propunha então uma “terceira via” entre o orgânico e o compreensivo. Lacan armou todo o conceito de personalidade em cima de idéia de “processo psíquico”, não forjada por ele, mas importada da volumosa obra psiquiátrica de Karl Jaspers, a *Psicopatologia geral*.⁵⁵ Este conceito serviria para contrapor-se à hipótese de que a personalidade psicótica se formaria apenas por reação a um trauma ou por meio de processos orgânicos.⁵⁶ O filósofo alemão supunha que no caso das psicoses, incompreensíveis em si mesmas, o método humanístico do *Verstehen* encontraria fatalmente alguns limites intransponíveis, uma vez que o entendimento desta afecção psíquica não depende somente da consciência; o psicólogo deveria optar então, nesses casos, também pela *Erklärung* e os fatores causais, compondo uma peça híbrida de cooperação mútua.

Porém, os objetivos de Lacan não eram o de compor uma justaposição, mas unificar os campos distintos de atuação do conhecimento. Ele aspirava a defender a hipótese de que o processo psíquico aplicado à paranóia emprestaria legitimidade à noção de que a personalidade é uma *estruturação*, uma organização em torno da individualidade mergulhada num meio social, e de que a psicose, por outra parte, seria uma anomalia que se ordena por todos estes meios, em vez de somente por causas orgânicas ou por reação a um dado de tipo atômico na vida interior do indivíduo.

⁴⁹ *Ib.*, p. 247.

⁵⁰ Cf. LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque...* Op. cit., p. 14.

⁵¹ *Idem*, p. 14 e 42-43.

⁵² Cf. ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., pp. 73-75. Logo após a tese doutoral, em 1933-1934, Lacan publica na revista “Le Minotaure”, órgão de divulgação da vanguarda surrealista parisiense, um artigo sobre o crime das irmãs Papin, no qual retomava a sua hipótese sobre a paranóia de autopunição.

⁵³ Cf. OGILVIE, Bertrand. *Lacan. La formation du concept de sujet*. Paris, PUF, 1993, 3ª ed. (1987), p. 10.

⁵⁴ Cf. ARANTES, Paulo E. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In; Op. cit., p. 65.

⁵⁵ Cf. *De la psychose paranoïaque...* op. cit., pp. 139-148.

⁵⁶ Cf. “A paranóia como fenômeno de conhecimento”, capítulo II de SIMANKE, Richard T. Op. cit., pp. 59-150, que descreve a montagem da tese lacaniana com riqueza de detalhes.

Jaspers trabalhava com a composição dos métodos fenomenológico, compreensivo e explicativo. No entanto, se, por um lado, era perfeitamente claro para o psiquiatra e filósofo de Heidelberg que o conteúdo compreensível das psicoses era restrito, e de que, por outro lado, a noção de “personalidade” pertencia inteiramente ao campo do compreensível, já para Lacan, essas distinções e esclarecimentos acerca de campos de atuação de especificidades do conhecimento não eram importantes. Lacan supunha, deveras, que uma definição objetiva de personalidade poderia ser encontrada precisamente nas três coordenadas que foram elencadas acima: biografia, imagem de si e relação com o outro.

Obviamente que, ao passar por cima dos limites do compreensível e buscar uma espécie de “terceira via”, a psicogênese que Lacan conseguiu circunscrever no seu trabalho, a organização da personalidade em torno de conflitos e fixações,⁵⁷ trouxe-lhe alguns problemas de precisão ou, pelo menos, de amarração, para delimitar rigorosamente a suposta determinação causal. O próprio Jaspers já advertia que uma teoria da personalidade não poderia contar com nenhuma espécie de causalidade unívoca, exigência normal de toda a psicopatologia.⁵⁸ Nosso autor, no entanto, insistiu em compor um trabalho entrecruzado por elementos de tipo “compreensível” e “incompreensível”, sem restar importância ou, pelo menos, indicar efetivamente ao leitor a miscigenação dos métodos e o lugar prescrito de aplicação de cada um deles. A idéia de “processo” em Jaspers servia apenas para o “incompreensível” dos objetos psicopatológicos; ao utilizá-la numa teoria da personalidade, de tipo compreensivo, esses limites deveriam inevitavelmente aparecer como contradição.⁵⁹

Mas o princípio do determinismo, exaustivamente buscado por Lacan ao longo de toda a sua tese,⁶⁰ longe de lhe parecer contraditório, aplicava-se com igual virtude para os tipos de causalidades mais complexas.⁶¹ Ogilvie, justamente sobre este ponto, pensa que:⁶²

... o princípio do determinismo (...) não leva Lacan de nenhum modo a considerar como sem valor ou sem realidade aquilo que parece lhe escapar, mas, ao contrário, a buscar o tipo de determinismo adaptado àquilo que se apresenta justamente como o que lhe escapa. O indeterminado aqui não é o contrário do determinado, mas a manifestação fenomênica de uma das vias particularmente complexas do determinado.

Ao citar o “paralelismo” de Spinoza, Lacan queria certamente expressar que a realidade da psicose era uma só, uma totalidade ontológica que poderia ter dois aspectos distintos na sua apresentação, um orgânico e outro mental, mas que, objetivamente, só poderia ser compreendida de uma maneira unívoca: uma totalidade constituída pelo indivíduo e pelo seu próprio meio-ambiente.⁶³ Vemos aqui, *in nuce*, a aquisição do pressuposto filosófico, jamais revisto, de que é factível juntar gêneros teóricos incompatíveis, como ciência e subjetividade. No futuro, quando se der conta de que a tarefa é mais árdua do que parece, Lacan irá dizer que o problema é do discurso da ciência, não do seu nobre propósito.

Voltando ao nosso ponto, a noção de *personalidade* proporcionava na época uma guarida ideal para as premissas da psicologia concreta. Entretanto, podemos nos perguntar se ela resistiria tão firmemente às suas exigências de determinabilidade e objetividade científica. A tentativa de circunscrição objetiva do incondicionado, como prevê Jaspers, deve arrefecer em grande medida os ânimos deterministas de qualquer um que haja sido afetado por esta vontade. A multiplicidade causal certamente dilui a fixidez da determinabilidade: na tese de Lacan, a personalidade paranóica, embora apresentada como univocidade causal da paranóia, era, na verdade, o resultado da concomitância tanto de *causas ocasionais*, ou processos orgânicos não específicos que determinam o desencadeamento de sintomas; como de *causas eficientes*, que são os determinantes estruturais, tais como as fixações inconscientes do indivíduo; e também de *causas específicas* que reuniam todos os fatores vivenciais concretos do eu do sujeito.⁶⁴ Como assegurar nessa diluição determinativa que o originário concreto era também o originário científico da personalidade? Estaria, obviamente, tudo muito mais fácil quando Lacan localizasse no *eu* uma só e objetiva psicogênese concreta para todas as patologias:⁶⁵

⁵⁷ Idem, p. 254.

⁵⁸ Cf. JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. Tradução da 8ª ed. por Samuel Penna Reis. V. I, São Paulo, Atheneu, p. 511.

⁵⁹ “(...) De outro lado, existem psicoses resultantes de processos, encerrando conteúdo sem conexão compreensível alguma com a biografia, se bem que, como é natural, os conteúdos devam ser tirados da história anterior...”. Idem, p. 461.

⁶⁰ Cf. *De la psychose paranoïaque...* Op. cit., pp. 72, 252, 314, 328.

⁶¹ Idem, p. 39: “O ato voluntário pode seguramente ser definido por um encadeamento causal mais complexo que o do ato reflexo.”

⁶² OGILVIE, Bertrand. Op. cit., p. 16.

⁶³ Cf. *De la psychose paranoïaque...* Op. cit., p. 337.

⁶⁴ Idem, pp. 347-348.

⁶⁵ OGILVIE, Bertrand. Op. cit., p. 110.

“É Kojève leitor de Hegel quem fornece a Lacan o meio de formular a idéia de que a estrutura reacional do sujeito não está ligada a uma situação que a permitiu de maneira ocasional, mas de maneira essencial, na medida em que ela já a contém em si mesma; o sujeito não é anterior a esse mundo das formas que o fascinam: ele se constitui, antes de tudo, nelas e graças a elas.”

Ogilvie comenta que se Lacan já houvesse lido Saussure na época da elaboração da tese sobre a personalidade paranóica, não analisaria o *sentido* dos fenômenos psíquicos, mas o seu *valor*.⁶⁶ Claro, poderíamos acrescentar, ao passar do sentido ao valor, Lacan só estaria radicalizando a busca de objetividade e de circunscrição precisa do determinismo causal psicológico.

A vontade de melhor legitimação não tardou por esperar: já em 1936, Kojève combinou com Lacan a elaboração de um texto cujo título seria *Hegel e Freud: ensaio de uma confrontação interpretativa*, dividido em três partes: gênese da consciência de si, a origem da loucura e a essência da família. O projeto não foi completado porque Lacan nunca escreveu a parte que lhe cabia. Porém Kojève, sim, chegou a escrever a primeira parte, acerca da gênese da consciência, onde deixou consignado três conceitos que Lacan, depois, adotou definitivamente: o *moi* como fonte de erro e ilusão, o *je* como sujeito do desejo, e o conceito de *desejo* como ontologia do ser humano.⁶⁷ Assim sendo, os primeiros frutos efetivos dessa relação já aparecem nos artigos sobre *Os complexos familiares* e sobre o *Estádio do espelho*,⁶⁸ onde a velha idéia do narcisismo, do ideal do eu e da imagem do outro, antes lidas mediante as lentes da personalidade, eram agora recuperadas sob a chave da *rivalidade*, onde o *moi* também se organiza como *estrutura de desconhecimento*. Mas aqui ainda não temos o que realmente nos importa, porque o Lacan desse período ainda não acreditava na possibilidade de um conceito rigoroso e objetivo de inconsciente, e pregava, em vez de um “retorno a Freud”, apenas um “retorno a Descartes”.⁶⁹

Muito mais do que o Lacan que vai pouco a pouco absorvendo, digerindo e transformando a agonística kojéviana em psicogênese, até este momento apenas uma forma a mais de antropofagia, tal como qualquer outra das suas ingestões, teremos, a partir da década de 50, a radicalização do ideal de ciência pela mistura entre kojevismo e formalismo lingüístico. Entre a personalidade paranóica, o desejo como desejo do outro e o inconsciente estruturado como uma linguagem, assistimos a exigências de rigor e determinabilidade causal cada vez mais fortes.

Contudo, os impasses e as várias modulações pelas quais o lacanismo vai passando desde então decorrem não somente da composição heterogênea, no fundo apenas mais uma metafísica como qualquer outra, porém certamente e com mais força por causa da necessidade de postular entidades abstratas para além do dado sensível, alterando as diretrizes pragmáticas e o minimalismo metodológico prescritos pela psicologia concreta de tal forma, que não seria absurdo pensar em reuplicar novamente a Lacan as críticas de Politzer ao formalismo e ao abstracionismo.

Foi a nebulosidade teórica produzida pela associação da ontologia dualista com um inquebrantável ideal de ciência que projetou o seu pensamento para as várias tentativas de formular um causalismo conseqüente do mental e de buscar um originário eficaz do psíquico em algum dos desfiladeiros da linguagem ou dos seus efeitos. O resultado foi, ao fim, um especulativismo complexo, desnecessário, pouco proveitoso e inócuo para os objetivos concretos ou politzerianos da psicanálise. Para satisfazer seus anseios metafísicos, foi preciso que Lacan tomasse, não os objetos psicológicos, mas a linguagem como um *tertium quid*.

Certamente o lacanismo, dentre todas as psicanálises, foi a que melhor realizou os ideais pragmáticos de Politzer. Em Lacan encontramos conceitos psicanalíticos livres da sua correlação com o realismo dos objetos psicológicos e da localização na vida interior do sujeito. Temos também uma teoria da técnica de inspiração eminentemente concreta. Mas a instabilidade dos seus arranjos teóricos vão abrindo, pouco a pouco, novas valas, escavando novos desaguadouros não previstos inicialmente, e enfraquecendo, por conseguinte, a vontade de legitimação mediante o terceiro elemento, de tal modo que, nos últimos anos de vida intelectual útil, Lacan promoverá uma reaproximação às diretrizes puramente fenomenológicas da ontologia dualista. Ornamentada, porém, com peças supérfluas que restaram da implosão da lingüística estrutural como modelo teórico-explicativo. Os estilhaços da cadeia significante ainda serviam nesse momento à função de emprestar uma aparência objetiva e rigorosa para seus conceitos psicanalíticos. Entretanto, o contexto teórico indica que isto era totalmente desnecessário.

⁶⁶ Idem, p. 24.

⁶⁷ ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., pp. 118-119.

⁶⁸ Cf. respectivamente, LACAN, Jacques. “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”. In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 2001, pp. 23-84; e, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique” In: *Revue Française de Psychanalyse* 13 (1949) : 449-455 ou In: *Écrits*. Op. cit., pp. 93-100.

⁶⁹ Cf. LACAN, Jacques. “Propos sur la causalité psychique” In: *Évolution Psychiatrique* I (1947) : 135, ou In: *Écrits*. Op. cit., p. 163.

O Ideal de “Completo”

Lacan não tem a menor pretensão de contar-nos uma história universal, seu único objetivo é a subjetividade descrita de maneira “determinística e rigorosa”. Sua dialética tem um escopo muito mais restrito. No entanto, o modelo teórico é o mesmo: a negatividade constitutiva do “eu” na relação com o “outro”.

A grande vantagem do determinismo e do rigor teóricos pela via da negatividade constitutiva é poder, com ela, eludir o problema da substancialização dos objetos psicológicos. Temos, então, salva a causalidade sem os embaraços decorrentes do atomismo ou do realismo presentes na visão da psicologia como processo mecânico independente do “eu”. Entretanto, é preciso abraçar uma visão “totalizante”, na qual tudo se explica pelo mesmo fator organizativo. Não há mais um “eu” independente do “outro”, nem um “mundo” sem a “linguagem”. “Eu”, “linguagem” e “mundo” são elementos que interagem dialeticamente pelo motor da negatividade. Um elemento não existe sem o outro, desligado do outro. Porém a visão holística tem uma fundamentação última: a miragem da ausência.

Deste modo, em Lacan não é a negatividade que organiza o desejo. No esquema kojéviano o desejo já é pura negatividade. A demanda, sim, é o elemento que se organiza em sua função, mediante os recursos do simbólico. O sujeito aliena-se na demanda de amor, quando pergunta ao Outro “Quem sou eu?” ou “O que queres de mim?”; perguntas sem resposta que levam necessariamente a demanda ao fracasso.

O simbólico é claramente um limite do mundo, no sentido de que nem tudo pode ser dito. Isto não significa, no entanto, que o que não pode ser dito não possa ser, por outro lado, *mostrado*. O conceito de *forclusão* aparece justamente para esclarecer que “o que é rejeitado no Simbólico reaparece no Real”.⁷⁰ Existe, portanto, uma dialética do dizer/mostrar que engloba a relação imaginário/simbólico/real.⁷¹

“O furo real da privação é justamente uma coisa que não existe. O real, sendo pleno por natureza, para fazer um furo real é preciso introduzir um objeto simbólico.”

O Real, assim, mostra-se pela interposição do simbólico, exatamente como o Nome-do-Pai interpõe-se ao Desejo da Mãe e instaura para a criança a lei do simbólico que lhe interdita o gozo e inaugura o desejo. O Real, lugar do corpo do Outro, esconde o objeto do desejo, a completude, a felicidade perdida que geralmente nos embarca no ideal de completude.

A compreensão do desejo pela negatividade nos obriga a negociar com o simbólico. O Real, sempre presente na concepção idealista da linguagem, na medida em que ele “não cessa de não se escrever”, indica as suas falhas. A linguagem, quando diz, mostra o que não diz: precisamente o que foi por ela excluído. Lacan muitas vezes utilizou a seu favor o raciocínio fregeano da equinumericidade para demonstrar que a escritura de uma seqüência lógica faz-se às custas da exclusão da falta: o número “1” conta-se a partir do conjunto vazio. Esta estranha torção da lógica fregeana é utilizada para apoiar o raciocínio de que a falta constitui a ordem.⁷²

Deste modo, o que não existe faz-se presente pelo que existe. Nada fica, em realidade, de fora e nada fica, aparentemente, substancializado. A própria negatividade garante a dessubstancialização das entidades psicológicas, dos operadores do desejo lacaniano. Nada garante, no entanto, que a forma da linguagem não se materialize de verdade.

⁷⁰ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre III, Les psychoses*. Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 57. A “forclusão” será enunciada depois, no seminário de 04/07/1956 (p. 361).

⁷¹ LACAN, Jacques. *Le Séminaire, livre IV, La relation d’objet*. Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 250.

⁷² Cf. por exemplo, a lição de 28/11/1962 do Seminário IX, *l’identification* ou a lição de 04/05/1972 do Seminário XIX *Ou pire* (seminários não publicados).