



Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Lívia Campos e Silva

O estatuto do Outro no pensamento de Jacques Lacan

Brasília

2017



Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Lívia Campos e Silva

O estatuto do Outro no pensamento de Jacques Lacan

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora:
Prof^a. Dr^a Daniela Scheinkman Chatelard.

Brasília
2017

Lívia Campos e Silva

O estatuto do Outro no pensamento de Jacques Lacan.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Banca examinadora:

Presidente: _____

Prof^a. Dr^a. Daniela Scheinkman Chatelard
(Universidade de Brasília – UnB)

Membro externo: _____

Prof^o. Dr^o. Gilson de Paulo Moreira Iannini
(Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Membro interno: _____

Prof^a. Dr^a. Luciana Krissak Pinheiro Salum
(Universidade de Brasília – UnB)

Suplente: _____

Prof^a. Dr^a. Márcia Cristina Maesso
(Universidade de Brasília – UnB)

*Dedico este trabalho à memória de minha avó,
Maria de Nazaré, pela força inspiradora.*

AGRADECIMENTOS

À professora Daniela, pela confiança e abertura com que recebeu a proposta desta dissertação. E cuja posição me foi imprescindível para a ressignificação do que viria a ser uma experiência de orientação.

A minha mãe, Marisa, e a meu pai, Nilton, pela cotidiana dedicação ao cuidado e ao trabalho.

A meu irmão Júlio, pela música.

A minha avó, Hilda, e a meu avô, Odir, por me acompanharem nos primeiros passos de vida. E a meu tio, Odir Filho, pela beleza das palavras.

Ao professor Gilson Iannini e à professora Luciana Krissak, pelas leituras, sugestões e comentários preciosos.

Às colegas e professoras do grupo de orientação, em especial, Márcia Maesso e Juliano Lagoas, pela discussão do texto e valiosas contribuições. E, sobretudo, ao amigo Guilherme Henderson, pela parceria que se estende desde o marco deixado pela primeira disciplina em psicanálise.

Aos professores Erick Lima e Herivelto Souza, pelo rigoroso e entusiasmado convite à filosofia, ao qual eu devo mais do que saberia expressar. E por me mostrarem a importância radical de ousar sustentar questões.

À Thessa Guimarães, pela escuta singular, e por ter me propiciado um trabalho sem o qual não teria sido possível transbordar nesta reinvenção.

Às amigas, Fernanda Garcia e Nyanne Brito, por, há mais de uma década, serem meu porto seguro.

À Lívia Avance, com intenso amor, por sua presença, generosidade e incentivos constantes. E pela coragem de vivenciar comigo a diferença que há no mesmo.

À CAPES, pela bolsa.

[...] sabe o senhor por que eu tinha ido lá daqueles lados? De mim, conto. Como é que se pode gostar do verdadeiro no falso? Amizade com ilusão de desilusão. Vida muito esponjosa. Eu passava fácil, mas tinha sonhos, que me afadigavam. Dos de que a gente acorda devagar.

(João Guimarães Rosa, 1956/2013).

Qual é esse outro que fala no sujeito, e de que o sujeito não é nem mestre, nem semelhante, qual é o outro que fala nele? Tudo está aí.

(Jacques Lacan, 1957/1998).

É por não se querer apreender de perto os textos, mas por ficar na ordem daquilo que nos parece admissível, isto é, na ordem de nossos preconceitos, que perdemos, a todo momento, a ocasião de designar, nas veredas que seguimos, os limites e os pontos de ultrapassamento.

(Jacques Lacan, 1959-60/2008).

RESUMO

Campos, L. (2017). O estatuto do Outro no pensamento de Jacques Lacan. (Dissertação de mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, DF, Brasília.

Este trabalho faz uma investigação sobre o estatuto do conceito de Outro no pensamento de Jacques Lacan. Partimos da ideia de que a influência estruturalista no ensino lacaniano, a partir da década de 50, – da qual resulta uma leitura específica a respeito da linguagem enquanto a ordem de determinação do mundo humano – unida à necessidade de levar à frente uma teoria da constituição do sujeito é o que motiva o surgimento da categoria de Outro. Em 1955, Lacan introduz o conceito, definindo-o como um lugar, precisamente como um lugar simbólico. Esta maneira de se referir ao Outro adquire constância, sobretudo, no final dos anos 50, após a subversão da linguística. Nos marcos do contexto que demarca a articulação entre sujeito e Outro, destacamos duas teses que delimitam o problema central da pesquisa: (i) o sujeito está em dependência em relação ao Outro, e (ii) o Outro é incompleto ou, ainda, inconsistente. O Outro é apresentado sob um duplo aspecto: se, por um lado, é uma estrutura absolutamente necessária para a constituição do sujeito, por outro, sua importância é devedora da característica de ser uma estrutura faltosa. Nessa dissertação, nos concentraremos na tarefa examinar o que pode querer dizer esta duplicidade. Especificamente, trataremos de dar um encaminhamento à questão de saber sobre o significado e implicações da tese geral de que o sujeito é determinado pelo Outro de maneira não absoluta. Dividimos o trabalho em três capítulos: o primeiro persegue o movimento de formação do conceito de Outro, bem como o contexto de sua introdução, à luz da influência do pensamento estrutural; o segundo delimita o modo específico pelo qual Lacan se refere ao Outro após a subversão da linguística, para explicitar o caminho que nos conduz à tese da incompletude do Outro. O terceiro capítulo examina o Outro desde a articulação estabelecida entre a teoria do significante e a lógica-matemática, de modo a abordar a tese da inconsistência do Outro. Para Lacan, a subversão do sujeito se revela a partir de sua articulação decisiva com a dimensão significante. Mostraremos como a importância dessa subversão, tanto do ponto de vista teórico, quanto clínico, se destaca, na medida em que explicitamos sua articulação com as considerações lacaniana a respeito do estatuto incompleto e inconsistente do Outro.

Palavras-chave: Outro; estrutura; incompleto; inconsistente; Lacan.

ABSTRACT

Campos, L. (2017). The statute of Other in the thought of Jacques Lacan. (Master's dissertation). Institute of Psychology, University of Brasília, DF, Brasília.

This study conducts an investigation into the statute of the concept of Other in the thought of Jacques Lacan. We start by discussing the idea that what motivates the emergence of the category of Other is the structuralism's influence in lacanian teaching from the 1950s onwards - which results in a specific understanding of language as the order of determination of the human world - alongside with the need to carry forward a theory of the constitution of the subject. In 1955, Lacan presented the concept, defining it as a place, precisely as a symbolic place. This way of referring to the Other acquires constancy, especially in the late 1950s, after the subversion of linguistics. Within the context that demarcates the articulation between subject and Other, we highlight two theses that delimit the central problem of this research: (i) the subject depends on the Other, and (ii) the Other is incomplete or, yet, inconsistent. The Other is presented under a double aspect: if, on the one hand, a structure is absolutely necessary for the constitution of the subject, on the other hand, its importance is indebted to the characteristic of being a faulty structure. In this dissertation, we will focus on the task of examining what this duplicity might mean. Specifically, we shall address the matter of understanding the general thesis' meaning and implications that the subject is determined by the Other in a non-absolute way. This paper has been divided into three chapters: the first one follows up the movement of formation of the concept of Other, as well as the context of its introduction, in light of the influence of structural thinking. The second one delimits the specific way in which Lacan refers to the Other after the subversion of linguistics, in such a way to elucidate the path that leads us to the thesis of incompleteness of the Other. The third chapter examines the Other from the articulation established between the theory of the signifier and the mathematical logic, in order to approach the thesis of the inconsistency of the Other. For Lacan, the subversion of the subject reveals itself from its decisive articulation with the significant dimension. We will show how the importance of this subversion, both from a theoretical and clinical point of view, stands out, insofar as we explain its articulation with Lacanian considerations regarding the incomplete and inconsistent statute of the Other.

Keywords: Other; structure; incomplete; inconsistent; Lacan.

SUMÁRIO

	página
INTRODUÇÃO	10
<i>Metodologia</i>	21
CAPÍTULO 1	
<i>A introdução do grande Outro</i> no contexto da virada simbólica.....	27
1.1 A natureza simbólica do Outro.....	28
1.2 O Outro no contexto especular: o espelho é estruturado simbolicamente.....	42
1.3 A alteridade absoluta para além de toda intersubjetividade: do pequeno ao grande Outro.....	48
1.3.1 Verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos.....	52
1.3.2 O Outro é um lugar.....	55
CAPÍTULO 2	
<i>A incompletude do Outro</i>	60
2.1 Estrutura e sujeito.....	60
2.1.1 O lugar do tesouro dos significantes.....	64
2.1.2 A estrutura que põe em cena o sujeito.....	68
2.2 O Outro é uma estrutura desejante.....	71
2.3 O Outro e a ciência: Lacan com e contra Descartes.....	76
2.3.1 Subversão do sujeito cartesiano e a emergência do sujeito dividido.....	81
2.3.2 Deus veraz <i>versus</i> grande Outro.....	85
CAPÍTULO 3	
<i>A inconsistência do Outro</i>	89
3.1 O Outro na lógica da constituição subjetiva.....	89
3.2 Um universal não-todo que toma a si mesmo como um particular.....	101
3.3 A estrutura é real porque converge para um impossível.....	111
CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

*Temos de nos aperceber de que não é com a faca
que dissecamos, mas com conceitos.*
Jacques Lacan

É lugar comum a afirmação de que a cisura operada pelo pensamento freudiano na tradicional individualidade moderna, sobretudo a partir da invenção do inconsciente, dissolve a identificação hermética entre o âmbito subjetivo e o domínio da consciência. Na medida em que a hipótese freudiana do inconsciente exige do indivíduo¹ uma curiosa sensibilidade em direção a experiências de desconhecimento e de instabilidade identitária, que estariam na base de suas modalidades de sofrimento e funcionamento psíquico, não apenas a ordem da razão sofre a necessidade de uma reinvenção, mas o próprio estatuto da subjetividade nascida no berço da modernidade. A familiaridade com tais ideias permitiria definir a psicanálise como uma espécie de estratégia teórico-clínico-metodológica – uma vez que Freud (1922-23/1976) a concebe não apenas como uma clínica e um campo do saber, mas também como um método de investigação – de desinflação da hipóstase do indivíduo, comumente resumida a partir da colocação freudiana de que “o eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/1975, p. 261).

Longe de defender um irracionalismo, a posição de Freud insiste em dar razão a certos fenômenos situados fora do escopo racional hegemônico. Mesmo o inconsciente sendo um termo já existente em terreno filosófico, é mérito do fundador da psicanálise concebê-lo como um sistema psíquico que funciona segundo regras próprias e cuja logicidade produz inevitáveis efeitos na vida dos sujeitos. Ao trazer à tona a ideia desconcertante de que a vida mental é composta por âmbitos de desconhecimento, indicadores infalíveis da presença de lacunas na experiência supostamente esclarecida do eu, torna-se possível dar dignidade a manifestações, a princípio, desprovidas de razão e que, de outro modo, poderiam ser facilmente caracterizadas como erros. Uma vez reconhecida sua verdade, esquecimentos, trocas não intencionais de palavras, sonhos e gracejos desprezíveis ganham o direito de ter suas motivações investigadas. Por um lado, levar à frente a hipótese do inconsciente é uma atitude que permite a Freud demarcar uma posição na história da clínica e do pensamento cujas radicais consequências ainda estão para serem medidas. Por outro, esta grandiosidade é fruto de

¹ Entendido aqui como um dispositivo que coaduna um padrão de racionalidade orientador da ação e um modelo de subjetividade que condensa os ideais de transparência, autenticidade, liberdade e autonomia da vontade.

um gesto relativamente simples: o de colocar uma questão sobre o sentido deste desconhecimento que se impõe, ao mesmo tempo, para o próprio indivíduo (por meio de produções suas), mas também para além dele (já que ele não as reconhece como suas).

Não é preciso um exame muito aprofundado da obra freudiana para notar sua preocupação em mostrar que a vida psíquica se constitui, fundamentalmente, a partir das relações que trava com algo que lhe é, de alguma maneira, outro. Desde seu *Projeto para uma psicologia científica*, em que Freud (1985/2003) revela seu objetivo de inserir a psicologia no domínio das ciências da natureza, passando pelos artigos metapsicológicos, como *À guisa de introdução ao narcisismo*, até os textos mais culturais como *Psicologia das massas e análise do eu*, onde é patente o diálogo com as ciências sociais, a ideia de que a dinâmica psíquica está em uma relação incontornável com a alteridade se apresenta como um fio comum invariável². Não apenas o outro enquanto indivíduo, a quem se delegam as funções de cuidado e proteção, mas também o outro enquanto instância social.

Além disso, o artigo metapsicológico *O Inconsciente* nos mostra que Freud (1915/2006) também recorre à temática da alteridade – considerada, aqui, de modo amplo, como a condição daquilo que se põe como outro –, na medida em que vai dando forma à hipótese do inconsciente. Não nos parece um exagero perceber nas justificativas apresentadas para esta hipótese, “necessária e legítima” (Freud, 1915/2006, p. 19), uma tonalidade semântica que faz alusão ao aparecimento inesperado de conteúdos que, justamente por serem desconhecidos, travam, em sua irrupção, uma relação de alteridade com o sujeito que o produz. Precisamente, porque a hipótese do inconsciente serviria como chave explicativa para determinados atos psíquicos que pressupõe tanto “a existência de outros atos para os quais, no entanto, a consciência não fornece evidências.” (Freud, 1915/2006, p. 19), quanto “as ideias que nos ocorrem súbita e

² A título de um breve esclarecimento, no *Projeto...* a alteridade é representada pelas quantidades (Q), que, segundo Freud (1885/1995), adentram o psiquismo, desde o exterior ou desde o próprio interior do organismo, como um elemento radicalmente estranho. Chatelard (2005) propõe que esse “caráter intrusivo da quantidade” revelaria a “presença de um Outro pré-histórico” (p. 102). Mas também podemos ver a alteridade, nessa obra, a partir das elaborações freudianas sobre o desamparo humano, como “a fonte originária de todos os motivos morais” (p. 32), a partir do encontro traumático com o próximo. No artigo sobre o narcisismo, Freud (1914/2004) discorre sobre a importância, do ponto de vista psíquico, do investimento libidinal direcionado ao outro e ao eu, bem como sobre o investimento narcísico dos pais sobre a criança: “um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer [...]” (p. 106). E, no que tange à *Psicologia das massas...*, a temática da identificação traz à tona o vínculo entre indivíduo e social: “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (Freud, 1921/2011, p. 10).

espontaneamente, e cuja origem desconhecemos” (Freud, 1915/2006, p. 20), bem como “produtos de pensamento cujo processo de elaboração nos permanece oculto” (Freud, 1915/2006, p. 20). Dessa forma, ela comparece como uma via privilegiada para inserir a dimensão da alteridade no campo dos processos psíquicos. Daí Freud (1915/2006) apontar que a suposição da existência de consciência nos outros é estabelecida com base na analogia que fazemos com a existência de nossa própria consciência, isto é, não se trata de uma “certeza imediata provida pela percepção interna” (p. 22) de nossa consciência, mas, sim, de um processo dedutivo. O que, por sua vez, deveria nos obrigar a buscar elucidar os inexplicáveis “atos e manifestações que percebemos em nós mesmo” da mesma maneira como “faríamos se tais atos pertencessem à outra pessoa” (Freud, 1915/2006, pp. 22-23).

Na conferência intitulada *O que é um autor?*, proferida em 1969, Michel Foucault (1969/2009) destaca que a invenção da psicanálise por Freud não significou apenas a instauração de um novo campo do saber, mas, sobretudo, a produção de uma nova discursividade. Segundo Foucault (1969/2009), inaugurar um novo discurso é um ato consideravelmente diferente do ato de fundar uma nova ciência ou mesmo do de produzir uma obra literária autoral. Freud, ao lado de Marx, atua como um fundador de discurso³, na medida em que tornou possível a existência posterior de “outra coisa diferente deles” (Foucault, 1969/2009, p. 281), isto é, uma infinidade de discursos diferenciados, e não meramente analógicos, – mas ainda assim incluídos no escopo do campo discursivo que fundaram – em relação aos textos que produziram. É nas veredas fundacionais deixadas por Freud que se situa Jacques Lacan, a quem é preciso fazer justiça pelos indiscutíveis avanços promovidos no que tange à racionalidade da clínica, sobretudo, após inserir a psicanálise em um franco debate com a filosofia e com as ciências, em seu projeto investigativo do que viria a ser a razão após Freud. Lacan não apenas participou desta conferência de Foucault como um ouvinte, mas, ao final, faz questão de endereçar-lhe uma breve e elogiosa intervenção a respeito das articulações sobre o significado da expressão “retorno a”, utilizada em seu estratégico projeto de retorno a Freud no início da década de 1950⁴.

³ O termo “discurso” faz referência tanto à teoria e quanto à prática psicanalítica.

⁴ Na primeira parte de sua pontuação, Lacan diz a Foucault: “Retorna-se talvez a muitas coisas, mas, enfim, o retorno a Freud é alguma coisa que eu tomei como uma espécie de bandeira, em um certo campo, e aí eu só posso lhe agradecer; você correspondeu inteiramente a minha expectativa. A propósito de Freud, evocando especialmente o que significa o “retorno a”, tudo o que você disse me parece, pelo menos do ponto de vista em que eu pude nele contribuir, perfeitamente pertinente.” (Foucault, 1969/2009, p. 297).

Na consecução deste programa, a categoria de Outro ocupa um lugar privilegiado. Mesmo sendo introduzida entre os anos de 1953 e 1955, sua presença se perdura até o período final do ensino de Lacan e segue ganhando novas formas, na medida em que vai sendo articulada a uma parcela considerável do quadro epistemológico geral⁵. Evidentemente que as novas configurações que a categoria vai adquirindo em meio à redefinição da malha conceitual lacaniana não deixam de produzir consequências na sua finalidade inicial, mas, nem por isso, retiram dela a constância de seu papel central. De modo geral, pode-se dizer que o Outro é um conceito cuja entrada em cena permite a Lacan reiterar o modo como compreende a constituição subjetiva, pois ele vem dar nome a uma ordem de determinação originariamente externa, que é a linguagem⁶. O que, no entanto, não impede o sujeito de ser irreduzível frente a essa determinação. Nem a linguagem tem força suficiente para determinar o sujeito de maneira absoluta e nem o sujeito é passível de ser determinado de maneira total. Em outras palavras, ainda que a linguagem seja incontornável para a constituição do sujeito, a determinação que ela incide não é capaz de esgotá-lo. Para tanto, contudo, será preciso a Lacan conceber a linguagem como uma estrutura faltosa.

A respeito da relação entre sujeito e Outro, em Lacan, é possível extrair duas teses principais: (i) o sujeito é dependente do Outro; (ii) o Outro é incompleto. Ambas podem ser condensadas na seguinte ideia: se, por um lado, o Outro é absolutamente fundante, ponto de partida determinante e necessário para o surgimento do sujeito, por outro, sua importância estruturante está articulada a uma característica fundamental, que é a de ser incompleto e inconsistente. O *objetivo geral* desta dissertação é examinar o que pode querer dizer esta duplicidade do estatuto do Outro. *Especificamente*, trataremos de dar um encaminhamento às seguintes questões: o que significa dizer que o sujeito é determinado pelo Outro de maneira não absoluta? O que implica dizer, do ponto de vista teórico-clínico, que a estrutura da linguagem, da qual o sujeito depende para se constituir, é incompleta e inconsistente? O que quer dizer determinação, nesse contexto? Trata-se de um assujeitamento sem restos? Afinal, o que é esse Outro grafado com a inicial maiúscula e por que foi preciso a Lacan diferenciá-lo dessa forma?

⁵ Podemos citar alguns exemplos, como: “o inconsciente é o discurso do Outro” (1957/1998, p. 529); “o desejo do homem é desejo do Outro” (1958/1998, p. 634), “demanda do Outro” (1962-63/2005, p. 68); “o gozo do Outro” (1972-73/2010, p. 15).

⁶ Trata-se, no fundo, de um externo que se tornará constitutivo, na medida em que se mostrará peça fundamental para a estruturação do sujeito. Talvez o melhor termo que podemos trazer à tona, nesse momento, para dar conta deste paradoxo seja o conceito de “êxtimo”, neologismo criado por Lacan (1959-60/2008), para fazer referência à ideia de uma exterioridade que é, ao mesmo tempo, íntima, à semelhança do *Unheimlich* freudiano.

O movimento de formação do conceito pode ser situado no contexto da virada simbólica do projeto lacaniano, ocorrida após os anos 50 e possibilitada sobremaneira por sua aproximação com a antropologia e a linguística estruturais, bem como com a dialética hegeliana. De modo geral, pode-se dizer que a categoria de Outro representa uma novidade frente aos impasses reverberados pela teoria do imaginário, desenvolvida no decorrer dos anos anteriores. Entretanto, mesmo significando uma nova elaboração teórico-clínica, a introdução do Outro comporta uma familiaridade com temas já presentes no horizonte lacaniano desde a Tese de 1932. Ou seja, apesar da ruptura que o surgimento do conceito promove, uma vez que sua necessidade é justificada pela insuficiência da teoria precedente, há uma continuidade que precisa ser notabilizada entre o momento de seu surgimento, no seio da atmosfera simbólica, e os temas trabalhados sob a égide do imaginário. A nosso ver, esta continuidade consiste na ideia geral de que, para Lacan, o sujeito humano é decisivamente determinado não por uma ordem orgânica ou intrapsíquica, mas por uma dimensão que lhe é originariamente externa, seja ela circunscrita pelo contexto sociocultural, pela imagem, pelas relações sociais com os outros ou pela instituição familiar.

Para atender ao objetivo geral de investigar o conceito de Outro levando em conta o balizamento propiciado pelas duas teses estipuladas, entendemos ser necessário realizar, nesta introdução, um sobrevoo panorâmico por alguns textos prévios 1950. Com isso, queremos mostrar que há um vínculo entre os temas teorizados entre o período de 1932 a 1949 e a teoria lacaniana do simbólico, contexto de surgimento da categoria de Outro. Em linhas gerais, este percurso introdutório tem a função de explicitar a dívida do conceito de Outro com o interesse de Lacan, pungente desde a Tese de 32, em defender a existência de uma ordem de determinação originariamente externa à constituição subjetiva. É essa explicitação que, em parte, nos permite justificar a importância que o conceito assume no itinerário lacaniano posterior à década de 50. Além disso, esse exercício nos auxilia a contribuir para a vivificação do conceito, isto é, trata-se não apenas de perseguir a descrição de seu modo de operação no corpo teórico, mas também de apostar que um exame dos caminhos que nos levam às questões a que ele intenciona responder pode servir para fluidificar uma eventual cristalização de seu uso discursivo.

Desta maneira, ainda que corramos o risco de tratar de maneira supérflua conteúdos cuja riqueza e amplitude mereceriam um trabalho mais aprofundado⁷, pensamos que talvez o esforço de recuperar alguns elementos teóricos desenvolvidos no período anterior a 1950 não seja de todo vão. Esta introdução não gostaria de se furtar à tarefa de tecer alguma mediação que elucide o que motivou a apropriação lacaniana da psicanálise de Freud, uma vez que ela não se deu de forma inusitada e muito menos imediata. Estamos minimamente advertidos de que a maneira breve e tangencial com a qual trataremos esse complexo percurso não está à altura de alcançar suas acintosas minúcias. E nem este é propriamente o objetivo do trabalho. Porém, entendemos que um exercício como esse adquire valor por auxiliar a identificar o contexto que precedeu e deu condições para o surgimento das teses lacanianas a respeito do Outro. Isso nos serve pela possibilidade de mostrar que não se trata de uma formação conceitual imotivada. Diferentemente disso, o conceito só pôde germinar devido às condições oferecidas pelo cultivo de um solo epistemologicamente fértil.

Médico de formação canônica, Lacan parte da psiquiatria para endereçar questões imanentes ao próprio campo de atuação. Na tese de doutoramento apresentada em 1932, *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, Lacan (1932/1987) se preocupa em apresentar uma teoria da personalidade que sirva à problematização da redução dos fenômenos psicopatológicos ao âmbito orgânico. No lugar das leituras organicistas, comuns à psiquiatria da época, a proposta de Lacan – influenciada tanto pela reflexão filosófica, sobretudo por Politzer⁸, quanto pelos limites encontrados nos modelos psiquiátricos franceses e germânicos⁹, bem como por algumas inspirações freudianas pontuais – oferecia a possibilidade de fornecer chaves

⁷ O recurso ao trabalho realizado por Simanke (2002) se mostra, aqui, incontornável, uma vez que seu percurso pelas origens do pensamento lacaniano nos permite ver com mais clareza, no que tange especificamente ao conceito de Outro, essa relação tênue, de ruptura e continuidade, entre as elaborações lacanianas prévias à década de 50 e o que veio, a seguir, com sua teoria do simbólico.

⁸ Delimitar a complexa influência de Politzer sobre Lacan em uma nota de rodapé é um desafio impossível. Mesmo não sendo explicitada na Tese, a dívida de Lacan com o filósofo mereceria um trabalho à parte. Entretanto, para os fins que estipulamos aqui, acreditamos ser necessário lembrar o sentido geral proposto por sua *ciência do concreto* que será, em grande medida, responsável por influenciar o projeto lacaniano em sua confrontação dos fundamentos da psiquiatria, na Tese de 32, e em seu ímpeto por uma psicologia científica. A acidez da *Crítica...* de Politzer (2004) visa corroer as bases da psicologia clássica referentes à definição do fato psicológico. Tais pressupostos se manteriam em três vertentes distintas: a Gestalt, o behaviorismo e a psicanálise freudiana. Como mostra Prado Jr (1991), contra o abstracionismo da psicologia tradicional, o programa politzeriano se estruturava em torno de “três noções básicas: a *perspectiva da primeira pessoa*, de *narrativa* e de *teleologia da ação*.” (p. 19).

⁹ Como mostra Dunker (1996), a Tese pretende tensionar duas tradições psiquiátricas distintas. Em quase toda a sua extensão, Lacan apresenta uma dupla crítica: tanto à falta de consistência da teoria da personalidade utilizada pela psiquiatria alemã, quanto às insuficientes descrições do aspecto mórbido das patologias mentais, que eram produzidas pela psiquiatria francesa.

explicativas de origem fundamentalmente psicológica¹⁰ para as manifestações ditas patológicas.

Nesse momento, Lacan quer dar um peso explicativo central para a noção de personalidade, entendendo a formação de sua estrutura a partir de três dimensões principais: 1) um desenvolvimento biográfico; 2) uma concepção de si mesmo, e 3) uma tensão das relações sociais (Lacan, 1932/1987, p. 31). Estes três aspectos confluem para a ideia fundamental de uma “gênese social da personalidade” (Lacan, 1932/1987, p. 31). Dando consistência e renovação epistemológica à noção, Lacan faz reverberar uma teoria cujo acento era posto sobre as relações entre o funcionamento psíquico e a realidade social. Como caracteriza Safatle (2009), trata-se não de negar a base biológica da personalidade, mas mostrar uma maneira de enfatizar a relação de paralelismo existente entre o mental e o social, em detrimento da equiparação entre o mental e o orgânico, uma vez que o caráter genérico desta biologia não seria capaz de dar conta dos fenômenos manifestados pela subjetividade.

De modo geral, a Tese traz como defesa central a ideia de que os sintomas da psicose, em especial da psicose paranoica, derivam de um determinismo social. A psicose traduziria “certas maneiras, próprias à nossa civilização, de participação social” (Lacan, 1932/1987, p. 317), de modo que a raiz dos comportamentos apresentados pelo doente deve ser buscada a partir do condicionamento do sujeito ao contexto simbólico de sua história¹¹. Trata-se, assim, de compreender o modo de funcionamento da personalidade a partir de determinados modelos de socialização (Safatle, 2009). Sob essa perspectiva, as manifestações do fenômeno da psicose deveriam ser analisadas como fatos de significação e não restringidas à ótica de um materialismo orgânico. Esta estratégia de Lacan se situa no interior do contexto de “uma diferenciação nítida do que é subjetivamente experimentado e do que pode ser objetivamente constatado” (Lacan, 1932/1987, p. 24). No entanto, esta discriminação não demarca uma fronteira rígida

¹⁰ Psicológico aqui não se confunde com interioridade mentalista ou com um individualismo solipsista. As explicações psicogenéticas defendidas por Lacan não se baseiam nos pressupostos da psicologia clássica, mas sim em uma psicologia concreta, reformada à luz da *Crítica...* de Politzer. De modo geral, a dimensão psicológica se exprime por meio de um “projeto de determinação dos pressupostos gerais da objetividade própria aos fenômenos subjetivos” (Safatle, 2006, p. 45) que se presentificava na Tese “sob a forma da enunciação de uma ciência da personalidade de matriz inicialmente politzeriana” (Safatle, 2006, p. 46). Tal matriz destitui a reificação do fato psicológico, na medida em que o vincula à esfera do vivido, isto é, à história do sujeito. O fato psicológico deixava de ser abstraído da personalidade subjetiva para se tornar um fragmento do drama individual concreto (Politzer, 2004).

¹¹ Não confundir com o que se tornará o registro Simbólico, pois, como frisa Simanke (2002), “Simbolismo, para Lacan, quer dizer nesse momento, uma relação direta entre a fantasia delirante e os fatos da história individual, o que não tem nada a ver com as maquinações formais do significante” (p. 93).

entre a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva. Como sugere Ogilvie (1988), se Lacan as separa, é para conjugá-las em “uma só e mesma realidade” (p. 19) ou, ainda, para buscar a objetividade do subjetivo. A compreensão que Lacan (1932/1987) possui acerca do delírio, enquanto o elemento representativo da reatividade da personalidade, é um exemplo que, nitidamente, faz minar o determinismo organicista, em favor de valorizar a dimensão do sentido simbólico:

Um delírio, com efeito, não é um objeto da mesma natureza que uma lesão física, que um ponto doloroso ou um distúrbio motor. Ele traduz um distúrbio eletivo das condutas mais elevadas do doente: de suas atitudes mentais, de seus juízos, de seu comportamento social. Além do mais o delírio não exprime este distúrbio diretamente; ele o significa num simbolismo social. Este simbolismo não é unívoco e deve ser interpretado. (p. 97).

A Tese se mostra um trabalho importante por evidenciar a posição contrastante de Lacan em relação ao discurso psiquiátrico hegemônico. Sua atitude crítica o levará a aproximar-se, ainda que com as devidas cautelas, da psicanálise freudiana. Aderência inicialmente colateral, que ocorreu menos por uma imediata concordância conceitual do que pela serventia no ímpeto de levar à frente a perspectiva psicogenética, cujos fundamentos quem fornece de maneira privilegiada é a antropologia. Vista sob um ângulo amplo, a Tese pode ser entendida como o protótipo de um vasto projeto desenvolvido nos anos seguintes, que teve como resultado principal uma teoria do imaginário. A importância de Freud nesse contexto é, portanto, secundária e só se torna um atrativo para Lacan sob o custo de uma imersão em solo antropológico.

A tentativa de arejar as bases constitutivas da psicologia¹², a partir da investida em terreno psicanalítico, demanda, no entanto, um aperfeiçoamento da própria psicanálise, à luz das premissas antirrealistas estipuladas pela *Crítica...* politzeriana¹³.

¹² Desde a Tese Lacan estava advertido dos problemas epistemológicos, próprios ao campo da psicologia, denunciados por Politzer, nos anos 30, e reverberados por autores como Canguilhem e Foucault, nos anos 50. Lembremos apenas que enquanto Canguilhem (1956/1973) considera a psicologia “uma filosofia sem rigor, uma ética sem exigência e uma medicina sem controle”, na medida em que se recusa a uma reflexão sobre seus fundamentos e se abriga sob o manto supostamente indiscutível da eficácia, Foucault (1954/1975) mostra como a fundação epistemológica e a justificação da necessidade da psicologia, herdeira de um regime moral e disciplinar de tratamento, foram condicionadas pela exclusão da loucura, o que o leva a afirmar que “nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia” (p. 85).

¹³ Do ponto de vista da *Crítica...*, ao se deparar com o tema dos sonhos, Freud combate apenas parcialmente os pressupostos da psicologia clássica. O fundador da psicanálise pisa em falso ao propor uma noção de inconsciente enquanto conteúdo latente escondido por detrás da narrativa manifesta, trazendo a perspectiva de um realismo ingênuo para dentro do seio da psicanálise, a partir da problemática ideia de vida interior (Politzer, 2004). Nesse momento, não apenas interessa a Lacan

Portanto, se, ainda assim, quisermos identificar pontos em comum entre Freud e Lacan, resguardadas às diferenças históricas e os respectivos problemas epistemológicos de interesse, devemos nos reportar não apenas a suas ambições inovadoras, mas também a uma preocupação metodológica, que se exprime na importância dada ao sentido que emana da fala do sujeito. Deste modo, o acesso à subjetividade implica a substituição do olhar médico em favor da consideração de uma narrativa em primeira pessoa¹⁴.

Em 1936, mesmo ano da primeira versão do trabalho sobre o *Estágio do espelho*, Lacan inicia o artigo *Para além do princípio de realidade* indicando que seu interesse pela psicanálise freudiana se deve fundamentalmente ao método que ela fornece: “para o psiquiatra ou o psicólogo, que se inicia, em nossos anos 30, no método psicanalítico...” (1936/1998, p. 73). No artigo, Lacan discorre acerca da função do outro na experiência analítica, como o interlocutor para o qual a linguagem, enquanto via de acesso aos fenômenos psíquicos, se endereça. É como se, neste momento, a linguagem comparecesse impulsionada pela relação do sujeito com o outro. Isto é, “a linguagem antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (Lacan, 1936/1998, p. 86), de modo que, na situação analítica, há mais significado no fato de o sujeito falar algo para o analista do que efetivamente na coisa sobre a qual se fala. Ideia que atesta sua recusa frente “a atribuição constitutiva do *logos* realista ou referencial” (Marcos, 2003, p. 334). Essa posição antirrealista a respeito do estatuto da linguagem prenuncia, de certa forma, o cerne da teoria lacaniana do simbólico que, anos depois, ao ser impactada pelo paradigma estruturalista, bem como pela dialética hegeliana, recusará a referencialidade do signo em favor da mediação performativa do significante.

Neste contexto, afirmar que o outro tem um papel privilegiado na situação analítica é também mostrar sua função decisiva do ponto de vista da constituição subjetiva. Pois o analista, enquanto o outro a quem se direciona a fala em análise, cumpre o papel de encarnar os modelos imagéticos de identificação que fizeram parte do processo de constituição do sujeito humano desde o nascimento. Sendo assim, o paciente direciona sua fala não ao analista, propriamente, mas aos outros imaginários que ele presentifica. O que entra em cena com uma teoria do imaginário é, portanto, a

munição teórica para criticar o mentalismo substancialista, mas também para problematizar a importação imediata do associacionismo para a teoria do aparelho psíquico. Para Simanke (2002), seria “desnecessário dizer o quanto essas considerações concordam com o modo como Lacan vai pensar a linguagem, ao introduzi-la no próprio coração da doutrina psicanalítica [...]” (p. 180).

¹⁴ O que compõe mais uma ruptura em relação aos fundamentos tradicionais da clínica médico-psiquiátrica, pois, como discorre Michel Foucault (2011) em *O nascimento da clínica*, a medicina estruturou sobejamente sua clínica por meio da acuidade do olhar, ao validá-lo como o instrumento metodológico por excelência para uma percepção objetiva doença.

importância do fenômeno da imagem para a constituição subjetiva. Para Lacan, a imagem é definida por meio de sua virtude formadora. O que significa dizer que sua função não é apenas representar passivamente uma informação, mas, primordialmente, fornecer consistência à subjetividade. Ela é, sobretudo, “uma *Gestalt*: a boa forma que fornece um princípio global de organização da percepção” (Safatle, 2006, p. 78).

Este raciocínio é extremamente revelador do papel decisivo que a filosofia hegeliana possui para Lacan, especificamente do forte impacto que exerceu, em seu pensamento, a leitura antropológica de Kojève a respeito da dialética do senhor e do escravo, contida na *Fenomenologia do Espírito*. Pois, para Hegel, o processo de formação da consciência não pode ser compreendido caso seja abstraído das relações com suas figuras de alteridade, bem como da situação histórico-social que o circunscreve. De maneira análoga, para Lacan, a gênese subjetiva deve ser compreendida a partir da incorporação de elementos próprios à situação social, sendo essa última contemplada pelo conceito antropológico de complexo, que vem nomear um conjunto de fatores sociais que provocam efeitos formadores da subjetividade.

Do ponto de vista psíquico, a imago é resultado do processo da subjetivação, por identificação, desta realidade social que é o complexo. O texto sobre *A Família*¹⁵ (Lacan, 1938/2008) dedica-se a salientar o papel da instituição familiar na constituição subjetiva, na medida em que ela transmite uma “ordem original de realidade constituída pelas relações sociais” (p. 15), o que faz com que a análise psicológica deva necessariamente “adaptar-se a essa estrutura” (p. 8). Por meio da noção de complexo, Lacan (1938/2008) introduz, de um modo um tanto quanto tímido, uma familiaridade com a noção de inconsciente, uma vez que o entende composto por “estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência” (p. 9). Porém, especificamente neste trecho, o termo inconsciente não é sugerido como sinônimo de uma ordem de determinação, mas utilizado como um adjetivo que descreve àquilo que se apresenta como contrário à consciência.

Simanke (2002) fornece uma explicação precisa sobre como essa organização do desenvolvimento psíquico, a que se refere a ideia de complexo familiar, está inserida dentro de um programa mais amplo que, desde a Tese, preconiza que a ordem social/cultural condiciona a ordem psicológica:

¹⁵ Sua tradução para o português resultou no título *Os complexos familiares*.

Se a família é a unidade efetiva de composição da sociedade – de qualquer sociedade –, é porque ela desempenha um papel primordial na transmissão da cultura, afirmação que prenuncia a tese posterior de que o discurso parental, de alguma maneira, “inocula” o simbólico no *infans* ou, melhor dizendo, que o sujeito em potencial está aí capturado antes mesmo de nascer, sendo o discurso em que se articula o desejo dos pais a seu respeito o veículo com o qual ele ingressa na ordem da linguagem, que lhe pré-existe e sobredetermina (p. 250).

É, contudo, somente em 1949, com o texto sobre *O estádio do espelho como formador da função do [eu]*, que a teoria lacaniana do imaginário se consolida. Nele, o outro, representado pelo espelho, é compreendido a partir da ideia de identificação, cujo sentido é o de uma “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1949/1998, p. 97). Por meio deste modelo, Lacan (1949/1998) descreve como a experiência de reconhecimento da imagem própria, revelada pela reação de júbilo que expressa o bebê, é condicionada a um pressuposto essencial: “a prematuração específica do nascimento” (p. 100). Isto é, a experiência de totalidade corporal – que irá desembocar na formação do eu, principal efeito formador produzido pela captação da imagem de si, cuja origem é o outro – é uma resposta ao fato de o sujeito ainda se encontrar em um estado de incompletude orgânica. Trocando em miúdos, isso significa dizer que a assunção da imagem de sua forma total do corpo é realizada pelo bebê de maneira antecipada à plena maturação das funções psicológicas superiores, responsáveis pelo controle motor. Daí Lacan (1949/1998) dizer que “o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação [...] e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental” (p. 100). Essa antecipação da experiência de totalidade corporal, que surge para tentar recobrir a falta de potência motora, faz com que a imagem de si adquira um caráter ilusório, pois, na medida em que ela é alienante, isto é, modela o sujeito à imagem e semelhança do outro, ela não tem nada de exclusiva. A imagem não é nem privada, pois vem do exterior, e nem uma propriedade do sujeito, uma vez que sua origem é o outro. Daí Lacan tomar o imaginário como o domínio do engano¹⁶.

Findado este *pot-pourri* teórico, o percurso realizado até aqui nos serve como um alerta para duas atitudes de risco a serem evitadas. Em primeiro lugar, para um

¹⁶ Eidelsztein (2015) frisa que a operação de identificação ao outro que ocorre na dialética da constituição do eu [je] gera um duplo engano. Enquanto o primeiro refere-se à falsa unificação com que se apresenta para o sujeito a imagem do semelhante, o segundo relaciona-se ao fato de o eu não possuir nada de próprio, já que é, na verdade, um outro.

anacronismo que nos levaria a ceder à inócua afirmação de que o Outro “esteve desde sempre” no horizonte lacaniano e a tratá-lo como um dado que “já estava lá desde o início”, uma vez adquirido familiaridade com o conceito. E, em segundo lugar, para a visada que pensa o conceito como uma ruptura absoluta em relação ao itinerário que o antecedeu, como se seu surgimento fosse imotivado ou em nada tivesse que ver com condições que lhe precederam. Ambas as posições trazem seu perigo na medida em que nos distanciam do movimento, às vezes vertiginoso, de formação do conceito. Isto é, de um esforço de investigação da novidade do conceito à luz dos problemas anteriores aos quais ele responde¹⁷. Assim, concordamos com a colocação de Safatle (2006) sobre a necessidade de se fazer uma leitura do quadro conceitual lacaniano a partir da escuta do “ritmo de formação de seus conceitos” (p. 24), considerando não apenas os pontos de ruptura e a insuficiência que eles sinalizam, mas compreendendo que toda ruptura é sintomaticamente indicativa de um contexto anterior.

Metodologia

Esta é uma pesquisa teórica, em psicanálise, que utiliza como metodologia a seleção, leitura e interpretação de textos da obra de Lacan. Planejamos a divisão do trabalho em três capítulos. O primeiro capítulo faz uma reconstituição dos elementos teóricos presentes no horizonte lacaniano, especificamente na década de 50, que parecem ter oferecido condições para a introdução da categoria de grande Outro em meados do *Seminário 2* e para sua manutenção nos anos seguintes. O capítulo se divide em três partes. Na primeira, apresentamos alguns pressupostos epistemológicos e precisões conceituais com os quais Lacan se compromete no decorrer de sua virada simbólica, e que o permitem afirmar a natureza simbólica do Outro. Falaremos da influência estruturalista – cujo fruto decisivo se revela na aproximação entre inconsciente e linguagem – distinguindo as concepções lacanianas sobre o campo da linguagem e sobre a função da fala. Em seguida, recuperamos o uso que Lacan faz dos modelos ópticos para renovar sua teoria do estágio do espelho, à luz da influência

¹⁷ Aqui se faz de fundamental importância retomar a formulação bachelardiana a respeito da dicotomia absoluta entre ciência e opinião ou, ainda, sobre a descontinuidade entre conhecimento científico e conhecimento comum, no que tange a formação de uma *episteme*: “O espírito científico proíbe que tenhamos uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular com clareza. Em primeiro lugar, é preciso saber formular problemas. E, digam o que disserem, na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo. É justamente esse sentido do problema que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído.” (Bachelard, 1996, p. 18).

estruturalista, introduzindo, nela, o Outro enquanto a estrutura simbólica que: (i) possibilita ao sujeito tomar uma posição, e (ii) o permite fazer funcionar a fala. Na última parte, nos reportamos à teoria da intersubjetividade para evidenciar o duplo modo pelo qual Lacan faz referência ao Outro: enquanto sujeito e enquanto lugar/estrutura simbólica.

O segundo capítulo evidencia que o modo privilegiado encontrado por Lacan para se referir ao Outro correlaciona o conceito a uma noção específica de estrutura, a qual Lacan é conduzido a partir da subversão que incide sobre o signo saussuriano. Mostraremos como, a partir da demarcação de um corte, ainda que parcial, com o estruturalismo, o Outro será concebido enquanto uma estrutura significante, que não se confunde com o código linguístico, nem com a noção lévi-straussiana de ordem simbólica, tampouco com o esquema transcendental kantiano. Neste contexto, elucidaremos as razões que não permitem identificar a tese da dependência significante do sujeito ao Outro à ideia de apagamento do sujeito. A consequência da subversão da linguística é, sobretudo, uma concepção de linguagem enquanto bateria incompleta de significantes, tese que será consolidada a partir da ideia de que o Outro é uma estrutura desejante, em que se inclui um significante que denota um vazio. Falaremos sobre isso na segunda parte. Finalizando o capítulo, a terceira seção aborda a incompletude do Outro a partir da via aberta pela relação estabelecida por Lacan entre a psicanálise e ciência moderna, sobretudo, no que tange à relação, de aproximação e distanciamento, entre o Outro, enquanto lugar da verdade, e o Deus veraz cartesiano.

O terceiro capítulo traz à luz o desenvolvimento lacaniano a respeito do estatuto lógico do Outro, a partir das relações estabelecidas entre psicanálise e lógica-matemática. A primeira parte resgata as operações lógicas de alienação e separação para mostrar que elas comparecem como uma via decisiva para esclarecer que o laço significante entre sujeito e Outro não é o de uma determinação absoluta. Por meio delas, torna-se possível salientar a diferença entre a tese da dependência do sujeito ao Outro e a ideia de um assujeitamento sem restos, uma vez que sua operatória evidencia a falta na estrutura. Em um segundo momento, abordaremos o conceito de Outro a partir da aproximação entre a teoria do significante e a teoria matemática dos conjuntos para mostrar que o entendimento do Outro como o lugar do tesouro dos significantes impõe, do ponto de vista lógico, que ele seja concebido como um universal aberto, não-todo e, portanto, inconsistente, uma vez que, para ser universal, ele precisa tomar a si como um de seus elementos particulares, movimento através do qual ele, necessariamente, se

descompleta. Na última parte do capítulo, nosso esforço é por abordar a questão da inconsistência do Outro fazendo sentido da afirmação lacaniana de que a estrutura é real. Para tanto, explicitaremos que o contexto no qual ela é apresentada nos remete às elaborações marxianas a respeito da estrutura do mercado. Trata-se de propor que, para Lacan, não apenas o estudo da teoria dos conjuntos permite dar forma à tese da inconsistência do Outro, mas também a filosofia marxiana, a partir das considerações a respeito da função da mais-valia, a qual, por homologia, se vincula ao conceito de objeto *a* e à função do mais-de-gozar.

Ainda que a tessitura metodológica dos capítulos privilegie os textos selecionados a cada um dos períodos que circunscreve as questões que propomos trabalhar, não iremos prescindir dos escritos e *Seminários* anteriores/posteriores, caso eles nos sejam úteis para elucidar algum aspecto a ser tratado.

Se tornou relativamente comum uma certa rejeição ao debruçamento conceitual dentro do campo psicanalítico de pesquisa, sob a alegação de que a psicanálise seria, antes de tudo, uma experiência clínica. Este tipo de argumento serviria para embasar a ideia de que, caso não seja guiada por uma pesquisa prática, a pesquisa exclusivamente teórica, em psicanálise, poderia ser posta sob a alcunha de uma abstração, dotada de um óbvio valor inferior. Fato consumado é que tanto Freud quanto Lacan estavam desde o início comprometidos com a clínica e que suas construções teóricas são maneiras um tanto quanto particulares, mas igualmente contextuais, de dar inteligibilidade aos fenômenos apresentados pela realidade de sua época. Em ambos, notamos que o material clínico rege o tom daquilo que é produzido como construção teórica, o que retira o fundamento das críticas e consideração que são feitas de maneira extrínseca a seu campo de problemas.

Contudo, acreditamos ser uma conclusão apressada o argumento que justifica o primado da prática sobre a teoria apelando para a origem clínica da psicanálise. Entendemos que toda prática, quer se reconheça ou não, está orientada e embasada por uma matriz teórica que tem uma importância fundamental para o direcionamento e para a condução de todo e qualquer tratamento, não podendo ser relegada a cumprir um papel acessório ou secundário. É da delimitação do campo da psicanálise – inclui-se, aqui, a teoria e a práxis – que se torna possível extrair seu valor, ainda que essa delimitação se mostre temporária, vindo a sofrer modificações. Queremos com isso dizer que o modelo teórico com o qual se trabalha cumpre a função de mostrar que a prática do psicanalista não parte do nada, não é ateórica, portanto. Sua experiência está

demarcada por fundamentos devedores de um determinado momento histórico e de certos problemas epistemológicos que vingaram em um dado contexto.

Lacan é muito claro ao enfatizar que o valor da experiência clínica da psicanálise está intrincado, de maneira indissociável, ao arcabouço teórico composto por noções, conceitos e fundamentos, chegando a afirmar que “se a psicanálise não for os conceitos nos quais ela se formula e se transmite, ela não é psicanálise, é outra coisa, mas então é preciso dizê-lo.” (Lacan, 1954-55/1985, p. 23). Acreditamos valer a pena reproduzir ao menos quatro momentos em que a inseparabilidade entre clínica e teoria se expressa de maneira cristalina no discurso lacaniano:

Urgente, em todo caso, parece-nos a tarefa de destacar, em noções que se enfraquecem num uso rotineiro, o sentido que elas resgatam tanto de um retorno a sua história quanto de uma reflexão sobre seus fundamentos subjetivos. [...] é nela que melhor se inscreve o valor da experiência (Lacan, 1953/1998, p. 241).

[...] Fica-se preso às convenções, na impossibilidade de saber, sobre a doutrina, dizer o que quer que seja. Afirmamos, quanto a nós, que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. (Lacan, 1953/1998, p. 247).

Não há dúvida de que o discurso tem a ver com as coisas. É justamente nesse contato que, de realidades, elas se transformam em coisas. Tanto é verdade que a palavra não é signo da coisa que ela chega a ser a própria coisa (Lacan, 1953/2003, p. 156).

Não podemos deixar de pensar que a teoria da psicanálise e, ao mesmo tempo, sua técnica, que não formam senão uma única e mesma coisa, [...] (Lacan, 1953/2005, pp. 11-12).

Se, por um lado, prezar pelo rigor não significa confundi-lo com a garantia de uma boa prática¹⁸, por outro, não há prática que não seja orientada por um norte conceitual. O que, por sua vez, não significa se render a uma atitude acachapante de recobrir ou dominar a totalidade do real com o conceito e, muito menos, de extrair do conceito o material clínico. Trata-se, simplesmente, de não submeter a clínica e a teoria a uma relação antagônica. Como propõe Calazans e Serpa (2010), a pesquisa em psicanálise requer uma articulação dialética entre o singular e o geral.

¹⁸ Ver, por exemplo, as reiteradas críticas de Lacan (1953/1998) quanto ao excesso de formalismo da IPA, que sobrecarregou a clínica psicanalítica com normas de um excessivo teor desresponsabilizador, ao confundir regra e certeza: “Mas, não terão elas [Lacan se refere às “formas iniciáticas e poderosamente organizadas em que Freud viu a garantia da transmissão de sua doutrina”] levado a um formalismo enganador, que desencoraja a iniciativa ao penalizar o risco, e que faz do reino da opinião dos doutos o princípio de uma prudência dócil onde a autenticidade da pesquisa se embota antes de se esgotar?” (p. 240).

Já em 1915, em uma conhecida passagem de *As pulsões e seus destinos*, Freud (2017) adverte sobre o trato da relação entre a experiência psicanalítica e formação do conceito, deixando entrever que não apenas há uma relação de reciprocidade entre ambos, mas que o material empírico impõe à delimitação das ideias uma abertura inevitável:

No princípio, elas [as ideias] devem manter certo grau de indeterminação; não se pode contar aí com uma clara delimitação de seus conteúdos. Enquanto se encontram nesse estado, chegamos a um entendimento quanto a seu significado, remetendo-nos continuamente ao material experiencial, do qual parecem ter sido extraídas, mas que, na verdade, lhes é subordinado. Portanto, elas têm a rigor o caráter de convenções, embora seja o caso de dizer que não são escolhidas de modo arbitrário, mas sim determinadas por significativas relações com o material empírico [...]. (Freud, 1915/2017, p. 15)

Ou seja, Freud está dizendo que por mais que acreditemos retirar os conceitos da experiência, eles são, no entanto, construções abstratas, advindas de outro âmbito, que servem como estratégia para dar conta do material empírico. Como toda construção, ao ser posto à prova da experiência, o conceito também é suscetível à falibilidade e inacabamento. Nisto se confere seu caráter indefinido e transeunte. Nesse sentido, entendemos que um trabalho teórico em psicanálise deve considerar os conceitos mais como pontos de chegada, isto é, como resultados de um processo anterior, do que como pontos de partida evidenciados. Operar com conceitos requer o reconhecimento de sua função, ainda que indefinida, num dado contexto, que só nos parece poder ser abordada caso realizemos uma reconstituição minimamente satisfatória de seu processo formativo, nos desacostumando à impressão de naturalidade que eles eventualmente nos trazem, e levando em conta a interlocução prévia que a conquista de sua formação exige¹⁹.

Por fim, algo há que se dizer sobre as dificuldades metodológicas que a pesquisa conceitual em Lacan comporta. Em primeiro lugar, que seu ensino seja às vezes mais conhecido pelo estilo impenetrável de suas colocações do que pelo conteúdo que de fato transmite não é uma novidade. Como aponta Safatle (2004), diante do indiscutível incômodo perpetrado pela famigerada ilegibilidade lacaniana, a falta de sensibilidade

¹⁹ Vale recorrer novamente à epistemologia de Bachelard (1996): “A primeira experiência ou, para ser mais exato, a observação primeira é sempre um obstáculo inicial para a cultura científica. De fato, essa observação primeira se apresenta repleta de imagens; é pitoresca, concreta, natural, fácil. Basta descrevê-la para se ficar encantado. Parece que a compreendemos.” (p. 25)

para perceber que seu estilo é, em certo sentido, uma necessidade²⁰, faz com que, não raro, nos peguemos pensando que sua leitura seria enormemente facilitada caso ele “abandonasse sua escrita barroca e seus gráficos [...] parasse de construir labirintos conceituais e começasse, de uma vez por todas, a andar em linha reta respeitando a gramática da boa e velha clareza ensaística” (p. 1). Em segundo lugar, para além do estilo, a dificuldade converge no método de formação conceitual adotado em seu ensino. Lacan faz uso de uma complexa operação de apropriação e manipulação de conteúdos heterogêneos (psicanalíticos e extra psicanalíticos) que funcionam como matéria prima para a fundação de um quadro categorial apropriado à formalização da experiência clínica. Estratégia que consiste em extrair “o máximo de efeitos da utilização dos impasses” (Lacan, 1961-62/2003, p. 18) e que não se confunde, portanto, com uma superação das ideias dos autores aos quais se recorre. Esta heteróclita metodologia de importação das teses alheias impõe francas dificuldades para um trabalho sobre Lacan, uma vez que torna onerosa a busca pelas fontes conceituais acionadas. Tentaremos dar conta desta tarefa sempre que for necessário para deslindar o argumento que estivermos mobilizando, dispensando as pretensões de exaurir as interlocuções, mas nos esforçando por propiciar uma abordagem que faça jus aos empréstimos que nos parecerem realmente significativos para a análise do conceito de Outro.

²⁰ Acerca de seu estilo, Lacan (1957-58/1999) enuncia: “Lamento, não há nada que eu possa fazer – meu estilo é o que é. Quanto a este ponto, peço a eles que façam um esforço. E acrescento simplesmente que, sejam quais forem as deficiências de minha lavra que possam aí intervir, há também, nas dificuldades desse estilo – talvez eles o possam vislumbrar – algo que corresponde ao próprio objeto que está em questão.” (p. 33)

CAPÍTULO 1

A Introdução do grande Outro no contexto da virada simbólica

Este capítulo procura examinar o modo como Lacan se refere ao conceito de Outro entre os anos de 1950 e 1958, especificamente, período marcado por uma inflexão de seu pensamento. É nesta época que o ensino de Lacan se envereda por enfatizar o papel decisivo da linguagem para o campo da psicanálise, tanto do ponto de vista clínico, quanto do ponto de vista de uma teoria da constituição subjetiva. É este interesse pela temática da linguagem que demarca o contexto responsável por delimitar o campo em que surge o conceito de grande Outro. De modo geral, esta virada simbólica pode ser explicada por meio de duas razões principais: (i) a insuficiência clínica da teoria do imaginário, que, em certo sentido, implicará a crítica das relações de objeto; e (ii) a necessidade de reelaboração da noção de agressividade (Simanke, 2002). Não se trata aqui de reconstituir detalhadamente os argumentos que esclareceriam estas razões, já que a atitude de investigar as necessidades da teoria lacaniana do simbólico excederia consideravelmente o escopo deste trabalho. Nosso objetivo neste capítulo é perseguir o movimento de formação do conceito de Outro, introduzido em meados do *Seminário 2*, destacando a função que ele possui nesse novo contexto.

Na primeira parte do capítulo, explicitamos algumas das diretrizes que orientam o programa lacaniano na década 1950, de modo a esclarecer a afirmação de que o Outro possui uma natureza simbólica (Lacan, 1955-56/2008, p. 71). Aqui, iremos nos concentrar em apresentar como Lacan compreende a relação entre inconsciente e linguagem. É esta relação que nos permitirá fazer sentido da tese de que o inconsciente “é o discurso do Outro” (Lacan, 1953/1998, p. 266). Se considerarmos que, a partir de meados dos anos 50, o Outro será definido como uma estrutura (Lacan, 1955-56/2008) ou, ainda, como o “sistema de referenciação da experiência” analítica (Lacan, 1955-56/2008, p. 92), uma leitura retrospectiva nos permite visualizar que, três anos antes, a noção de campo de linguagem, introduzida com o *Discurso de Roma*, lhe fornece um prenúncio. Dentre as influências que conduziram Lacan à aproximação entre inconsciente e linguagem, base sobre a qual irá emergir o conceito de Outro, o estruturalismo de Lévi-Strauss adquire um papel fundamental.

Na segunda parte, iremos investigar como Lacan reconfigura o modelo do estádio do espelho à luz das articulações sobre a ordem simbólica, para explicitar a

entrada em cena do Outro no contexto especular. A experiência de constituição da imagem de si depende do Outro a partir da consideração de um duplo aspecto, a saber: (1) o Outro é a estrutura de linguagem no interior da qual o sujeito toma uma posição diante da imagem, e (2) o Outro é o que possibilita a operacionalização da função da fala, enquanto mediadora da relação entre sujeito e imagem.

Finalizando o capítulo, percorreremos a reformulação da teoria da intersubjetividade, contexto no qual Lacan explicita a necessidade de diferenciar o pequeno do grande Outro. Esta passagem ocorre em meados do *Seminário 2*. A aula de 25 de maio de 1955, intitulada *Introdução do grande Outro*, nos será de grande valia. Nela, o Outro comparece como o que está “para além da relação de intersubjetividade” (Lacan, 1954-55/1985, p. 223), sendo esta considerada uma relação dual e imaginária. Neste contexto o conceito adquire dois sentidos distintos: (i) o Outro é um sujeito; (ii) o Outro é um lugar/estrutura simbólica.

1.1 A natureza simbólica do Outro

Em janeiro de 1956, Lacan (1955-56/2008) afirma que o Outro, “que é de natureza simbólica” (p. 71), pode ser definido como o “sistema de referência” (p. 92) da experiência analítica e que é no interior deste sistema que “podemos situar as diversas manifestações fenomênicas com as quais [nós, psicanalistas] lidamos. Não compreendemos nada aí se não levamos a sério essa *estrutura*” (p. 92, grifo nosso). O Outro comparece nesta ocasião como o nome que Lacan confere à estrutura da linguagem, terreno que situa e delimita o campo em que se inscreve a experiência teórico-clínica da psicanálise. Este modo de conceber o conceito é herdeiro da apropriação lacaniana do pensamento estrutural, iniciada nos anos 50, e tem sua origem no contexto das relações estabelecidas entre inconsciente e linguagem, bem como entre o campo da psicanálise e o campo linguístico.

Lacan adentra esta década às voltas com o problema da gênese do sujeito humano. Até então, sua teoria do imaginário, desenvolvida ao longo dos anos precedentes a partir, sobretudo, do modelo do estádio do espelho, não oferecia condições para incluir a noção freudiana de inconsciente. Além de caracterizá-la de “inerte e impensável” (p. 182), Lacan (1946/1998) incentiva expressamente a recusa de seu uso. Ora, nada mais impensável do que a possibilidade de inserir uma ordem de determinação da subjetividade com conotações intrapsíquicas, atribuindo ao sujeito um inconsciente, sobretudo o recôndito e abstrato inconsciente freudiano, já extensamente

criticado por Politzer. Após os anos 50, contudo, a aproximação com o estruturalismo o fará recuar desta recusa, na medida em que tanto a antropologia de Lévi-Strauss – que, por meio da análise e formalização do mito, permite a Lacan entrar em contato com a linguística de Saussure –, bem como a leitura kojéviana da dialética de Hegel, o permitem afirmar que os conceitos freudianos “só adquirem sentido pleno ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (Lacan, 1953/1998, p. 143) e “só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar” (Lacan, 1953/1998, p. 241).

Enquanto do pensamento estrutural Lacan extrai uma teoria da linguagem que o conduz a realizar uma espécie de reabilitação da noção freudiana de inconsciente, Kojève o impulsiona à necessidade de uma teoria negativa do desejo, que o situa nos marcos de um ponto de vista histórico e não particularista da categoria de sujeito. É a inclusão da dimensão linguística no contexto da gênese subjetiva que permite a lida programada de Lacan com a psicanálise de Freud. Como salienta Ogilvie (1988), é fundamentalmente uma antropologia não individualista que serve a Lacan como fonte de inspiração para a leitura da obra freudiana.

Mais do que um empréstimo pontual, a influência estruturalista de Lévi-Strauss, fornece a Lacan, sobretudo, a possibilidade de relacionar a dimensão do inconsciente a uma concepção estrutural de linguagem²¹. Ela torna possível isentar o conceito de inconsciente de um problemático psicologismo, na medida em que passa a ser o correlato de uma dimensão alteritária, social e compartilhada, que é a linguagem – ou, ainda, suas leis – ao invés de corresponder a um âmbito representacional privado, abordagem que reverbera em Lacan (1953/2003) quando o vemos afirmar, por exemplo, que “o papel constitutivo do que é material na linguagem impede que a reduzamos a uma secreção do pensamento” (p. 141). Enquanto objeto da antropologia, o símbolo constrói e organiza o mundo humano, em geral: ele funciona como a matéria prima da realidade. Esta concepção estrutural de linguagem torna o inconsciente “um princípio efetivo de organização da vida interior” (Lepine, 1974, p. 35), o substrato constitutivo e determinante do domínio subjetivo. Ora, se inclusive a vida interior é constituída e

²¹ Importante lembrar que, ainda que nos restrinjamos a ela, as contribuições da antropologia estrutural para a psicanálise lacaniana estão longe de se esgotar nesta teoria da linguagem. É preciso acrescentar também a possibilidade de formalização da experiência clínica a partir do estudo do mito, bem como a efetivação do primeiro contato de Lacan com a linguística de Saussure. Para uma amplificação do papel que teve a antropologia no pensamento lacaniano, ver Domiciano (2014).

estruturada pelas leis que articulam a linguagem comum, é preciso, no mínimo, renovar as concepções e flexibilizar a fronteira rígida entre interior e exterior ou, ainda, entre subjetivo e objetivo. Para dizer preliminarmente, é, sobretudo, a problemática acionada pela ideia de uma estrutura que subsume integralmente o sujeito – e, portanto, o destitui enquanto subjetividade – que levará Lacan a conceber uma noção de estrutura consideravelmente distinta da noção estruturalista. Mas, antes disso, só a possibilidade de manter a distinção entre sujeito e estrutura já marca uma decisiva diferença com o pensamento estrutural. Pois, ao resguardar uma posição na estrutura para a subjetividade, Lacan visará “articular termos pertencentes a diferentes domínios de racionalidade: sujeito, categoria originalmente filosófica; estrutura, conceito com pretensões científicas” (Iannini, 2000, p. 74).

É este modo de conceber a linguagem como um “modo de organização” (Safatle, 2009, p. 43) que permite a Lacan trabalhar com uma noção de inconsciente, em boa medida, distinta da noção freudiana. Compreender o inconsciente a partir da ideia de que a linguagem é a matéria prima da realidade, implica que ele seja concebido não como uma profundidade recôndita, mas, sim, como uma estrutura simbólica compartilhada. O que Lacan extrai de Lévi-Strauss (2008) é a possibilidade de pensar uma concepção de inconsciente, na qual este

deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis. [...] o inconsciente, ao contrário, é sempre vazio. Ou mais precisamente, é tão alheio às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora - pulsões, emoções, representações, lembranças. (p. 219)

Para Lévi-Strauss, o inconsciente é o lugar de funcionamento das regras da linguagem, isto é, a estrutura pela qual a linguagem se articula e se manifesta. Ele é a própria estrutura linguística compartilhada, que ordena o mundo humano por meio de leis, lugares, mitos e/ou modalidades de troca. Daí Lacan (1953/2003) pôr como questão:

Pois onde situar, por gentileza, as determinações do inconsciente senão nos quadros nominais em que se baseiam desde sempre, no ser falante que somos, a

aliança e o parentesco, nas leis da fala em que as linhagens fundamentam seu direito, no universo de discurso em que elas misturam suas tradições? (pp. 143-144).

Mas, poderíamos nos perguntar ainda: como fazer sentido desta relação estabelecida entre linguagem e inconsciente? Dizer, por exemplo, que sabemos falar um idioma significa dizer que sabemos pôr pra funcionar uma língua sob a regência de certas leis gramaticais (sintáticas, semânticas, morfológicas, etc.). Porém, enquanto falamos, não somos necessariamente conscientes de tais leis. Talvez, se assim o fossemos, ficaríamos, inclusive, impedidos de fazer fluir o discurso. O que nos permite tirar a conclusão de que as regras estruturam o funcionamento do discurso ao custo de serem postas para fora da consciência. E, nesse sentido, elas não são evidências imediatamente acessíveis. Elas põem o sujeito diante da opacidade de um saber que não se sabe sabido. A condição para que a fala seja proferida é que as leis ajam sub-repticiamente, como suporte do discurso, ou melhor, como sua própria estrutura. A articulação da fala requer que a lei esteja em posição de exclusão, de tal modo que mesmo o movimento de momentaneamente objetivá-la requer considerar sua determinação implícita. Daí Lacan (1953/1998) afirmar que a linguagem é “imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura” (p. 278). Assim, ainda que o proferimento da língua seja da ordem do saber – de um saber-fazer, se quisermos – as leis que o regem são inconscientes, ao menos até o momento em que dela nos dispormos a tomar consciência. Sobre este caráter inconsciente das leis, Safatle (2000) fornece uma explicação precisa:

Como sabemos desde os tempos de Lévi-Strauss, esta inconsciência a respeito da regra, da lei de estruturação do universo simbólico encontra sua justificativa no fato de tal regra estar sempre fora da apreensão subjetiva. Ou seja, podemos apreendê-la, mas apenas através de um procedimento de objetificação, e não através de uma intuição imediata. Pois é ela mesma que determina as modalidades de tal apreensão. Neste sentido, a estrutura será sempre um Outro absoluto. Em suma, o caráter estrutural do inconsciente lacaniano deriva do fato de a impossibilidade lógica da regra que articula a estrutura, poder ser apresentada e fundamentada no interior desta mesma estrutura. Não podemos esquecer que a regra tem uma posição absolutamente peculiar no interior de todo sistema estruturado. De um lado, ela é aquilo que o articula. Mas, por outro, ela é exatamente aquilo que não pode ser articulado no interior do mesmo (p. 16).

É esta importância dada à relação entre inconsciente e linguagem que parece ter fornecido os elementos essenciais para a elaboração do conceito de grande Outro. Quer

dizer, o inconsciente tem relação com a linguagem, na medida em que diz respeito ao conjunto de leis e lugares que determinam implicitamente a articulação da realidade humana, estruturada simbolicamente. Mesmo o processo momentâneo de explicitá-los está necessariamente sob o efeito de um âmbito de leis e elementos que os determinam desde uma posição de não objetivados, isto é, desde um lugar Outro, em relação à própria linguagem – que, no entanto, não é extralinguístico. Ou seja, mesmo quando tentamos separar a linguagem do que supostamente não seria linguagem somos surpreendidos pelo fato de que esta tentativa de separação é, ela própria, condicionada por componentes linguísticos, de modo que aquilo que lhe constitui intimamente é ao mesmo tempo o que lhe determina de maneira alheia.

Segundo Ogilvie (1988), Lacan será extremamente sensível a esta concepção que faz da linguagem a estrutura que situa e organiza a realidade humana, pois ela lhe permite concretizar o projeto antigo de conferir objetividade aos fenômenos subjetivos. Ao que tudo indica, a determinação originária da linguagem retoma, assim, a dimensão de determinação social valorizada desde a Tese de 1932, de modo que o que antes era ordem social dá lugar a esse sistema simbólico que constitui a realidade humana²². Trata-se, para Lacan, de reiterar a força de determinação da linguagem, tornando-a a alteridade por excelência do sujeito humano. Por isso nos parece plausível sugerir que a afinidade entre o conceito de grande Outro e o campo da linguagem surge para destacar o caráter alteritário de sua estrutura.

Contudo, esta teoria da linguagem não poderá ser extraída sem implicar alguns problemas, do ponto de vista do projeto lacaniano, como veremos mais detalhadamente no Capítulo 2. Pois, ao contrário de Lévi-Strauss, Lacan quer pensar uma noção de linguagem que seja compatível com uma teoria do sujeito. Se, do ponto de vista do estruturalismo, em geral, a determinação da estrutura é justamente o que revela o sujeito como uma ilusão, para a perspectiva lacaniana, trata-se, no entanto, de sustentar a difícil proposta de uma estrutura que, ao invés de apagar, faz do sujeito seu efeito,

²² O interesse de Lacan pela concepção estruturalista de linguagem foi, em boa medida, possibilitado pelos pressupostos de uma filosofia da linguagem entranhada na estética do movimento surrealista, do qual Lacan foi um entusiasta. O surrealismo de Breton, por exemplo, possui uma decisiva responsabilidade pelo forte vínculo estabelecido entre realidade e linguagem. Segundo Simanke (2008) essa influência se põe à mostra “em certos pressupostos teóricos dos métodos surrealistas e em certos princípios de sua estética, no que ganha destaque uma recusa do realismo e do objetivismo, tanto na concepção do desejo quanto do conhecimento, a qual se efetua mediante uma determinada concepção da linguagem enquanto tal que afirma sua precedência sobre o sentido e o sujeito, desembocando numa concepção mais geral segundo a qual a literatura e, acima de tudo a poesia seria a forma de discurso mais adequada à apreensão, à expressão e à formalização da subjetividade.” (p. 11).

concebendo-o como um sujeito desubstancializado. Como salienta Iannini (2011), Lacan opera “uma radical inversão da perspectiva; às antípodas do que enuncia o estruturalismo lévi-straussiano, ele faz da estrutura a condição maior da formalização de uma concepção, ao mesmo tempo, *não-naturalista, não-substancialista e não-psicologizante* do sujeito” (p. 8, grifo do autor).

Em *Função e campo da fala e da linguagem*, relatório em que as bases epistemológicas do projeto de retorno à obra de Freud são lançadas, Lacan explicita a centralidade da dimensão simbólica na e da experiência analítica, que, como já indica o título, deve ser diferenciada entre a função e o campo. Nele, o que Lacan (1953/1998) propõe é que se deva conceber o sujeito da experiência a partir de uma constante “referência à fala e à linguagem” (p. 294). Nesta mesma ocasião, o Outro comparece associado às noções de inconsciente, sujeito e discurso, por meio da tese de que “o inconsciente do sujeito é o discurso do Outro” (Lacan, 1953/1998, p. 266)²³. Ainda que neste momento Lacan não informe a respeito das motivações do uso da inicial maiúscula em detrimento da grafia outro, o que nos indica que a noção aqui ainda não adquire contornos claros e bem definidos, é notável que a fórmula aponta para uma proximidade entre Outro e linguagem, se entendemos que discurso do Outro faz referência àquilo que se manifesta, para o sujeito, como fruto de uma mensagem (ainda que invertida) transmitida via linguagem, via estrutura.

Demorará ainda para que Lacan formule, com todas as letras, que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* (1964/2008; 1965-66/1998), mas já aqui é possível perceber, de maneira explícita, a presentificação da ideia de que o simbólico compõe a matriz das manifestações do inconsciente. O sintoma, por exemplo, “se resolve por inteiro numa análise linguageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem [...]” (Lacan, 1953/1998, p. 270). Alguns meses antes de *Função e campo...*, Lacan (1953/2005) faz uma comunicação, em julho de 1953, intitulada *O simbólico, o imaginário e o real*, a qual considera uma “introdução a certa orientação de estudo da psicanálise” (p. 11), afirmando que, no sintoma, “jaz uma fala amordaçada” (p. 27), o que o permite ser comparado a uma frase poética, na medida em que seus aspectos não apontam para uma camada de sentido unívoco, mas “plurívoco, superposto, sobredeterminado” (pp. 23-24).

²³ Ao verificarmos este trecho na versão francesa (<http://staferla.free.fr/Lacan/Fonction%20et%20champ.pdf>, p. 16), encontramos uma divergência em relação à tradução brasileira, na qual Outro é escrito com a letra a minúscula.

Esta comunicação é um trabalho inaugural importante, pois apresenta, desde a ótica lacaniana, os três planos de estruturação da realidade: o real, o simbólico e o imaginário. Ao mesmo tempo em que Lacan (1953/2005) estabelece estas como as três dimensões ontológicas por meio das quais a experiência analítica do sujeito deve ser orientada, afirma, contundentemente, que é não compreendendo esta experiência como fundamentada na função da fala que a transformaremos em algo “que parecerá mais irracional do que realmente é” (p. 15). Por isso, ainda que a experiência subjetiva seja composta também pela dimensão das imagens e da realidade, é fundamental considerá-la como uma experiência “que se passa integralmente em palavras” (p. 15).

Esta afirmação não deixa de ser prenhe de consequências, uma vez que restringe, com todas as letras, o acesso aos níveis de realidade do sujeito à dimensão da fala, o que implica reconhecer que tanto a dimensão imaginária, quanto a real dependem do símbolo para serem reconhecidas como tal. Defender a ideia de que o imaginário e o real só podem ser acessados pelo simbólico pode gerar a impressão de uma primazia atribuída a esse registro. Contudo, Lacan não está dizendo que o registro simbólico possui uma importância desigual em relação aos outros, mas apenas reconhecendo que é da linguagem que partimos para discursar sobre o imaginário e o real. O ponto crítico está em assumir que não há outro modo de acesso possível²⁴. Como sublinha Iannini (2012b), o desafio está em fazer a psicanálise se dar conta de que “habita a linguagem” (p. 38) sobre a qual teoriza, isto é, habita o campo no interior do qual os três registros adquirem destaque²⁵. É o que leva Lacan (1953/2003) a afirmar que este campo de linguagem

é a ordem essencial em que se situa a psicanálise, e que daqui pra frente chamaremos de ordem simbólica. A partir daí, afirmaremos que tratar o que é

²⁴ Sobre o papel decisivo do simbólico, é marcante a advertência do próprio Lacan: “Se a função simbólica funciona, estamos dentro [do simbólico]. E digo mais – estamos de tal maneira dentro que não podemos sair” (1954-55/1985, p. 46). Ou, ainda, “[...] é que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos e não somente do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico” (1954-55/1985, p. 128).

²⁵ Iannini (2012b) chama atenção para o erro categorial de se confundir o registro simbólico ao campo da linguagem. Há, entre eles, uma distinção crucial, pois “embora a linguagem se estenda por sobre toda a extensão do registro do simbólico, ela, ao mesmo tempo, não deixa de enlaçar também o imaginário e o real” (p. 39). Assim, “antes de pensar a linguagem como função, é preciso tomá-la como estrutura. E é neste sentido que a linguagem passa a ser o *campo* (grifo do autor) onde se constitui a subjetividade, fornecendo esquemas conceituais e tramas simbólicas que, em alguma medida, determinam o modo como o sujeito se relaciona com o mundo e com outros sujeitos” (p. 43). Em suma, a linguagem funciona tanto como estrutura (campo) quanto como função (fala). Mais a frente, veremos que a noção de estrutura em Lacan requer considerações específicas que não permitem uma identificação hermética com a noção estruturalista.

dessa ordem pela via psicanalítica impede qualquer objetivação que se possa propriamente fazer dela. (p. 145).

Em uma das lições do *Seminário 1*, ao discorrer sobre o caso de Dick, um menino, atendido por Melanie Klein, que vivenciava uma intensa indiferença frente à realidade, Lacan quer investigar, a partir da teoria dos três registros, o que efetivamente fez a terapeuta para surtir uma transformação profunda na posição da criança. Nos termos de Lacan, Dick apresenta uma separação entre o registro do imaginário, relacionado com a formação da imagem do corpo, e o registro real, referente ao âmbito dos objetos libidinais. Após Melanie Klein associar discursivamente dois elementos simbólicos distintos (trem e pai), a verbalização da criança, contendo os conteúdos imaginários sobre a realidade, se manifesta. Isso ocorre, explica Lacan (1953-54/2009), pois o discurso de Melanie Klein “determina uma posição inicial a partir da qual o sujeito pode fazer agir o imaginário e o real e conquistar o seu desenvolvimento” (p. 118).

Esta análise se torna importante para os propósitos deste capítulo, pois, tomando por base os efeitos produzidos pela terapeuta, Lacan (1953-54/2009) traz à tona a fórmula de que “o inconsciente é o discurso do outro²⁶.” (p. 117). Ou seja, os conteúdos que Dick não podia simbolizar não deixavam de comparecer por estarem ocultos nas profundezas de seu interior mental, mas devido à ausência de um enxerto simbólico produzido por um discurso. Daí Lacan dar continuidade a ideia de que o inconsciente não é aquilo que está contido no sujeito, mas o que se manifesta como efeito de um discurso que lhe é alheio, um discurso que lhe determina desde o exterior. Como sintetiza Iannini (2012b), “o inconsciente não é uma entidade psicológica dotada de profundezas, mas o efeito do desconhecimento que um sujeito tem do discurso que o determina e cujo sentido lhe escapa” (p. 38).

Tendo em vista que, para Lacan (1953/2005), “o simbólico ultrapassa a fala” (p. 51), vejamos, então, o que ele entende por esta noção, já que ela representa a novidade, propiciada pela influência estruturalista, em relação às elaborações anteriores sobre o imaginário e o real. É nesta concepção de ordem simbólica, portanto, que o primeiro impacto da linguística saussuriana, via Lévi-Strauss, comparece de modo marcante.

Para Lacan (1953/2005), o simbólico configura-se como uma ordem composta por símbolos, elementos que põem em relação o significante e o significado:

²⁶ Neste momento, o Outro comparece com a inicial minúscula. A distinção entre o pequeno e o grande Outro só irá se pronunciar de maneira mais nítida e estável a partir de meados do *Seminário 2*.

É de fato assim que devemos entender o simbólico de que se trata na troca analítica. Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura da linguagem (p. 23).

Enquanto o significante diz respeito a um “conjunto de elementos materiais, ligados por uma estrutura” (Lacan, 1953/2003, p. 154), o significado está relacionado ao efeito de sentido produzido pelo significante, que, no entanto, não está previamente dado “em parte alguma” (Lacan, 1953/2003, p. 156). Lacan (1953/2005) é enfático ao dizer que seu modo de conceber a linguagem não é correlato da noção peirceana de signo, – aquilo que representa algo para alguém – mas, sim, da noção estruturalista de símbolo, no que sua “função inter-humana” (p. 26) de reconhecimento traz de diferencial em relação à função de “denominação das coisas” (Lacan, 1953/2003, p. 156), sejam elas mentais ou mundanas. Isso quer dizer que a linguagem é composta por significantes, que operam demarcando lugares no interior de uma estrutura inconsciente de trocas simbólicas, “existente muito antes de o sujeito vir ao mundo” (Lacan, 1953/2003, p. 144).

Se, por um lado, a linguagem é o campo no interior do qual certos lugares simbólicos são demarcados, por outro, ela é a dimensão que permite a operacionalização da fala. Lacan fornece uma compreensão sobre a função da fala que não a reduz nem à função referencial, de designar objetos, e nem a função comunicacional tradicional, na qual a palavra, como meio, veicula uma realidade, até então extralinguística, do emissor ao receptor. Contudo, tampouco se trata de negar que “o discurso tem a ver com as coisas” (Lacan, 1953/2003, p. 156). Trata-se simplesmente de mostrar que designar objetos não é a função mais importante da fala, do ponto de vista da experiência psicanalítica, e que os objetos ou situações da realidade empírica que ela eventualmente venha designar não podem ser considerados entidades extralinguísticas, uma vez que a realidade é estruturada simbolicamente.

A função da fala não é corresponder linguagem e realidade dada, mas engendrar uma realidade. Nesse sentido, Lacan quer destacar que a fala do sujeito possui a função decisiva de mediação, isto é, ela não serve apenas para expressar um fato já estabelecido, mas, sobretudo, constituí-lo enquanto fato. A palavra quando pronunciada

não apenas torna cognoscível uma realidade dada de antemão, mas, performaticamente, cria um novo estado de coisas, de modo que “algo que não existia antes passa a existir” (Lacan, 1953/2005, p. 31). Mais do que meramente constatar a existência real de sujeitos ou objetos, ela funciona produzindo transformações na realidade, ela funda e “constitui o sujeito na relação intersubjetiva” (Lacan, 1953/2003, p. 153). Isto é, a fala torna os sujeitos “diferentes do que eram antes” (Lacan, 1953/2005, p. 26), ela “muda os dois parceiros em presença” (Lacan, 1953/2005, p. 30). Sendo assim, em consonância com o que, quase 10 anos antes, figurou como a tese principal das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein²⁷, Lacan (1953/2005) está dizendo, aqui, que a fala é “uma forma de ato” (p. 31).

Dois exemplos são escolhidos para demonstrar um contraponto à “miragem, quando se fala da linguagem”, que “consiste em acreditar sempre que sua significação é aquilo que ela designa” (Lacan, 1953/2005, p. 24): as palavras que servem como senha e as palavras de amor. A depender do contexto, ambas as modalidades de uso são capazes de produzir as mais variadas consequências, tornando-as “completamente independente de sua significação [convencional]” (Lacan, 1953/2005, p. 25). Por exemplo, saber a senha de acesso para entrar em um “lugar restrito” pode ser suficiente para evitar perder certas informações confidenciais ou, ainda, como especula Lacan, evitar a própria morte. De modo semelhante, se nos reportamos a um parceiro sexual-amoroso pelo nome de “chuchuzinho” não é porque estamos querendo fazer referência ao objeto chuchu, mas, sim, para instaurar uma dinâmica de reconhecimento intersubjetivo no interior de uma estrutura simbólica compartilhada. Assim, ambas demonstram os limites de uma compreensão referencialista ou convencional de linguagem, em favor de uma concepção performativa.

A introdução do sujeito no mundo do símbolo é trazida à tona por Lacan relembando o que Freud (1920/2006) abordara no jogo do Fort-Da, descrito em *Além do princípio do prazer*. Esta ocasião serve a Lacan (1953/2003) como um exemplo privilegiado para mostrar as consequências do ato de nomeação, tanto do ponto de vista do objeto simbolizado, quanto do ponto de vista do sujeito que o simboliza, uma vez que “o sujeito entende fundar-se” (p. 162) na ação da fala. Neste episódio, Freud observa seu neto brincando de lançar um carretel à certa distância, fazendo-o

²⁷ Já no *Livro Azul*, Wittgenstein (1933-34/2008) propõe uma concepção de linguagem como uso, isto é, como um jogo prático e intersubjetivo: “o que anima o signo, diríamos que é a sua utilização” (p. 26). Mas é propriamente nas *Investigações Filosóficas* que sua concepção de linguagem como práxis se consolida: “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (1945/1999, p. 43).

desaparecer, para, logo em seguida, trazê-lo de volta a seu domínio. Enquanto isso ocorre, a criança emite uma sonoridade próxima a “Fort” (longe) e “Da” (perto). Para Freud (1920/2006), a sonoridade unida à brincadeira com o carretel é o instrumento que a criança encontra para, repetidamente e de maneira ativa, presentificar a ausência do objeto perdido, no caso, a mãe que havia se ausentado.

Lacan recupera este exemplo para mostrar que, por um lado, nomear significa destituir o objeto de imediatez, tornando-o necessariamente mediado simbolicamente. O que implica que o acesso a ele só pode se dar por meio da linguagem. Daí a afirmação de que “o símbolo do objeto é o objeto-aí” (Lacan, 1953/2005, p. 36), uma vez que ele retira do sujeito o direito de acessar o objeto sem o intermédio da palavra. O símbolo faz o objeto “desaparecer no real, para retornar no simbólico, isto é, retornar no âmbito de um mundo tipicamente humano” (Simanke, 2002, p. 521). Por outro, ao ser simbolizado, o objeto é posto em um plano que faz barreira a satisfação imediata do desejo, o que traz consequências também para o sujeito: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (Lacan, 1953/1998, p. 320). A fala é, assim, ao mesmo tempo, o único meio de acesso ao objeto e aquilo que torna impossível o acesso imediato do sujeito a ele.

Para Lacan (1953-54/2009), é a entrada no mundo símbolo que humaniza o sujeito, tornando-o sujeito desejante: “a palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema da linguagem” (p. 236). Nisto se encontra a principal consequência que a inscrição no campo da linguagem produz no nível do ser do sujeito: uma perda. Pois, na medida em que o símbolo presentifica o desejo, ou melhor, na medida em que “o desejo surge como símbolo” (Lacan, 1954-55/1985, p. 294), seu movimento revela não a falta de um objeto determinado, mas uma falta que é “falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe.” (Lacan, 1954-55/1985, pp. 280-81). Ao ser mediado pela linguagem, o desejo expressa uma não adequação entre o ser do sujeito e os objetos empíricos, uma vez que o sujeito perde a possibilidade de uma satisfação direta e imediata com os objetos, já que é obrigado a acessá-los via significante. Em certo sentido, é precisamente o reconhecimento dessa perda de ser ou, ainda, deste resto ontológico, que denuncia, para Lacan, o não engolfamento integral do sujeito pela linguagem, o que justamente o impede de conceber a estrutura do mesmo modo como a concebe o pensamento estrutural.

É de Kojève que Lacan extrai esta concepção de desejo enquanto negatividade. Pois, para Hegel, o desejo objetiva realizar-se enquanto “ação negadora do dado” (Kojève, 2002, p. 499). Na medida em que o desejo do sujeito é “*desejo do outro*” (Lacan, 1953-54/2009, p. 233) – diríamos com Kojève (2002), “a história dos desejos desejados” (p. 13) –, isto é, na medida em que é “mediatizado pelo desejo de outrem” (Kojève, 2002, p. 13), ele deixa de ser passível de satisfação por meio de objetos empíricos. O desejo só pode advir atravessado por uma dimensão incompatível com o âmbito empírico e natural do dado, que é a linguagem. Cava-se, assim, um vão inexpugnável entre a palavra e a coisa. Trata-se de um desejo articulado à história, uma vez que é, fundamentalmente, desejo de reconhecimento, desejo de conquistar um lugar em uma estrutura simbólica compartilhada. Ou seja, trata-se de desejar ao modo de como o Outro deseja (Lacan, 1960b/1998), pois, assim, o desejo pode ser reconhecido, o que leva Lacan (1958/1998, p. 634) a afirmar que: “obra de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do Outro” (p. 634).

Retomemos. Se na situação analítica a fala “deve prevalecer”, na medida em que ela é “aquilo que funda o homem em sua autenticidade”, é preciso, então, “por um caminho e pelo outro, ir diretamente, para além da fenomenologia do *alter ego* na alienação imaginária, ao problema da mediação de um Outro” (Lacan, 1953/2003, p. 141). Considerar o papel decisivo da fala na experiência analítica e, conseqüentemente, na constituição subjetiva do desejo, requer considerar a incidência de um tipo de alteridade, que não se limita a alteridade do outro semelhante. A fala que institui o sujeito desejante exige outro plano de alteridade que não o outro homólogo ao eu, ela exige que se tome por pressuposto a dimensão do Outro.

Portanto, se, até certo momento, o comentário kojéviano da luta por reconhecimento fornece a Lacan um modelo profícuo para abordar a constituição subjetiva desde um ponto de vista imaginário, especificamente a formação do eu enquanto identidade alienada, a partir dos anos 50 trata-se de ir “para além da fenomenologia do *alter ego*” (Lacan, 1953/2003, p. 141). Fenomenologia, aqui, se refere, portanto, à *Fenomenologia do Espírito* hegeliana. Lacan está dizendo que a relação intersubjetiva do sujeito com o outro, caso vista somente sob a ótica imaginária, encontra certos limites (sobre os quais falaremos na terceira seção), o que requer que ela seja reconsiderada a partir da antecedência da alteridade da linguagem. Como sugere Safatle (2009) “temos relações com a estrutura antes de termos relações com os outros indivíduos. Como se a verdadeira relação intersubjetiva fosse entre o sujeito e a

estrutura, e não entre o sujeito e os outros” (p. 44). Só há relação intersubjetiva com o outro, na medida em que este outro é um objeto instituído e nomeado como tal no interior de um sistema de linguagem (Lacan, 1954-55/1985, p. 308). Assim, ainda que o surgimento do conceito de Outro, na ocasião que explicitamos no parágrafo anterior, – a rigor, a primeira vez que ele emerge na obra lacaniana – nos permita extrair poucas informações, é possível entrever que, ao contrário do pequeno outro, ele vem dar nome à instância fundante e mediadora da realidade humana, que é a linguagem²⁸.

Notemos ainda mais um aspecto a respeito dos empréstimos em relação à obra hegeliana. Por mais que, nessa colocação, Lacan pareça sugerir que está se divorciando de Hegel ao introduzir a dimensão da estrutura, isto é, do Outro²⁹, a ideia de que a linguagem é o sistema que permite o reconhecimento intersubjetivo, bem a tese de que a fala é uma “forma de ato”, pode ser lida como contendo raízes fundamentalmente hegelianas. A presença da filosofia de Hegel comparece de maneira menos tácita quando Lacan (1953/1998) afirma compreender o valor da fala situando-a em um contexto linguístico compartilhado: “é pela intersubjetividade do ‘nós’ que ela assume, que se mede, numa linguagem, seu valor de fala” (p. 300). Ou seja, ainda que haja uma discrepância decisiva entre as teorias da linguagem no pensamento estrutural e na dialética – na medida em que, enquanto a primeira não permite abrir espaço para uma concepção de realidade com peso ontológico, já que o real é considerado um mero efeito do significante, a segunda, ainda que defenda que a única possibilidade de acesso ao real se dê pela via da mediação da linguagem, não propõe, por isso, que a realidade seja apagada pelo conceito e nem deixa de reconhecer que o conceito é corroído por certa indeterminação – há também, entre elas, uma sutil similaridade que requer notabilidade, a saber, a ideia de que a linguagem, enquanto ato ou ação negadora do dado, presume a perda irremediável da relação imediata com o real. Contudo, se, tanto para o paradigma estruturalista, quanto para a dialética hegeliana, a palavra mata a coisa, para Lacan (e poderíamos dizer que, em certo sentido, também para Hegel), esse crime não se consuma sem deixar suspeitos: ele não se realiza sem restos.

²⁸ Nesse sentido, seu surgimento responde também aos impasses reverberados pelas teorias pós-freudianas das relações de objeto, que, segundo Lacan (1953-54/2009), desconhecem que a ordem simbólica põe à prova a imediatividade do vínculo dual entre o eu e o outro.

²⁹ Ver também: “Em Hegel, o Outro é aquele que me vê, e é isso que, por si só, faz travar-se a luta, segundo as bases com que Hegel inaugura a *Fenomenologia do Espírito*, no plano do que ele denomina de puro prestígio, e é nesse plano que meu desejo está implicado. Para Lacan, porque Lacan é analista, o Outro existe como inconsciência constituída como tal” (1962-63/2005, pp. 32-33).

Pois, para Hegel (1992), a consciência, na relação que tenta travar com o objeto, isto é, com seu outro, – consciência que no decorrer da *Fenomenologia* se tornará consciência de si ou, ainda, relação de autorreferência da consciência – se descobre, já na certeza sensível, dependente da mediação da linguagem. É o conceito, para usar o termo hegeliano, que, por meio de um ato, permite negar a imediaticidade difusa do real, substituindo-a – ainda que de maneira fracassada, uma vez que isso não se dá de maneira total – por uma realidade que não é nem puramente objetiva e nem subjetiva, mas intersubjetivamente compartilhada³⁰. Em termos hegelianos, a fala substitui a imediaticidade da realidade pela mediação do conceito, uma vez que este fixa o *em sendo* (essente), o imediato, dotando de permanência e identidade a fluidez difusa e perece do real. Portanto, há que se notar, na *Fenomenologia* hegeliana, uma estrutura intersubjetiva que não é simplesmente imaginária, mas fundamentalmente simbólica, a qual pode ter fornecido, ainda que timidamente, certas bases para Lacan pensar a constituição do sujeito, incluindo nela a dimensão linguística. Como sublinha Safatle (2006) “este Outro hegeliano não é totalmente simétrico ao Outro lacaniano, mas ele não se confunde com a dimensão da pura relação ao outro” (p. 93). A esse respeito, Sales (2005) oferece um parágrafo precioso:

A convergência entre esses dois referenciais – não obstante se situem nos pontos antinômicos da analítica e da dialética – é viabilizada especialmente pela teoria da linguagem encontrada em ambos. Pois entre o discurso entendido por Kojève como “assassinato da coisa” e como “presença da ausência de uma realidade” e a teoria linguística do valor e da arbitrariedade do signo, não havia mais do que um passo. Lacan cedo percebeu que dizer que “[...] não há nenhuma significação que se sustente a não ser pela remissão a uma outra significação [...]” era, em termos de consequências teóricas, exatamente o mesmo que dizer que um signo só presentifica algo mediante a ausência (ou morte) da coisa à qual ele se refere. (p. 104).

É esta ação negadora do desejo que faz com que a relação de imediatez com a realidade seja perdida, abrindo espaço para que a fala revele uma dimensão situada “para além da intersubjetividade”, onde Lacan (1954-55/1985) irá situar o Outro. Com a entrada em jogo do símbolo, Lacan (1953-54/2009) se dispõe a dizer que “a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente, como diria o Sr.

³⁰ Alguns filósofos contemporâneos verão nesse aspecto o prenúncio de uma concepção pragmática de linguagem em Hegel. A esse respeito, ver Lima (2012).

Hyppolite – o transcendente no caso não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos.” (p. 187).

Até aqui, quisemos mostrar que a investigação do conceito de grande Outro no pensamento lacaniano requer considerar como pano de fundo a distinção entre a função da fala e o campo da linguagem, bem como a relação entre linguagem e inconsciente. Essa aderência ao paradigma estrutural, bem como à dialética hegeliana, via Kojève, exige de Lacan compatibilizar o sujeito histórico e desejante de Hegel com uma concepção estruturalista de linguagem, estratégia que poderíamos dizer impensável do ponto de vista do pensamento estrutural, dada sua rejeição à ideia de sujeito. É fundamentalmente este projeto que trará como fruto a tese da incompletude do Outro. Como aponta Dunker (1996), é propriamente essa tensão entre estruturalismo e dialética hegeliana que animará “uma concepção não unitária de linguagem” (p. 94). Falaremos de maneira mais aprofundada sobre esta guerra de forças no Capítulo 2. Na próxima seção, retomaremos o modelo óptico do estádio do espelho para mostrar como o Outro se insere no contexto da relação do sujeito com a imagem de si.

1.2 O Outro no contexto especular: o espelho é estruturado simbolicamente

A teoria do imaginário auxilia Lacan a dar uma nova reformulação à noção freudiana de eu, que é sustentada, sobremaneira, pelo conceito de narcisismo. Como sugere Eidelsztein (2015), enquanto em Freud a constituição do eu aponta para uma etapa repleta de conotações biológicas – pois ele é fruto da unificação do prazer, isto é, da unificação erógena dos órgãos, que ocorre entre o autoerotismo e o amor objetal – Lacan elabora a noção de eu fazendo intervir a função da imagem. Ao invés de ser o primeiro objeto de investimento libidinal, como Freud o concebia, o eu passa a ser entendido como o correlato imagético do outro:

O eu é referente ao outro. O eu se constitui em relação ao outro. Ele é o seu correlato. O nível no qual o outro é vivido situa exatamente o nível no qual, literalmente, o eu existe para o sujeito (Lacan, 1953-54/2009, pp. 71-72).

Parte considerável do que faz o artigo *O estádio do espelho...* é mostrar que a imagem do semelhante cumpre a tarefa de possibilitar a formação do eu como produto de uma relação dialética, em que opera a identificação do sujeito à imagem do outro. Lacan quer dar verdadeiro relevo às implicações de ordem prática que advém do fato de se considerar o eu uma imagem e não uma instância intrapsíquica. Lembremos que além

de ser resultante de uma etapa biológica, isto é, o somatório dos prazeres corporais, o eu é aquilo que passa a constituir o interior do corpo, pois o que é vivenciado como desprazer é considerado uma exterioridade³¹. Ao mostrar que o eu é, no fundo, a resultante de um processo em nada independente, interno ou autêntico – como afirma Safatle (2006), “não há nada de próprio na imagem de si” (p. 29) – Lacan explicita as limitações de uma análise que toma por finalidade a conquista de um eu autônomo, fazendo reverberar sua crítica aos encaminhamentos clínicos de uma gama de pós-freudianos.

Em 1954, o estádio do espelho é rerepresentado a partir do experimento óptico do físico Henry Bouasse. O modelo óptico é uma maneira metafórica que Lacan encontra para exemplificar como ocorre a antecipação do domínio imaginário frente à insuficiência do domínio real do corpo, bem como para esclarecer o lugar que ocupa a função simbólica no cenário da gênese do eu. O que, em outras palavras, significa dizer que no momento em que o sujeito experiencia seu corpo como uma totalidade e crê ter um domínio da imagem de si, seu domínio real, dado pelo amadurecimento das funções psico-fisiológicas do organismo, ainda não se efetivou concretamente. Há, portanto, um inacabamento que torna a experiência de totalidade corporal uma ilusão. É nesse sentido que o experimento do buquê invertido, enquanto uma apresentação óptica do que se passa no estádio do espelho, dá ocasião para ilustrar os efeitos da “intrincação estreita do mundo imaginário e do mundo real na economia psíquica” (Lacan, 1953-54/2009, p. 108).

O experimento consiste em fazer refletir, em um espelho côncavo, a imagem de um buquê de flores, que está situado, de cabeça para baixo, na parte inferior de uma caixa de madeira, sobre a qual se apoia um vaso. O espelho reflete o objeto buquê, até então inacessível ao campo de visão do observador, fazendo-o aparecer por meio de uma imagem real e invertida. Para o sujeito que observa o experimento desde uma posição angular específica, a imagem do buquê aparece coincidindo com o vaso, isto é, encaixada em seu gargalo, o que dá a ilusão de que a imagem real do buquê está em complementariedade com o objeto vaso. Trata-se de uma imagem não muito nítida, mas que deixa uma forte “impressão de realidade” (Lacan, 1953-54/2009, p. 108), uma vez que aparenta ser tridimensional. O momento em que o vaso (real) contém a imagem real

³¹ Cito Freud (1925/2014): “[...] o ego-de-prazer originário quer introjetar em si todo o bom e pôr para fora todo o mau. O mau, aquilo que é estranho ao ego e que se encontra fora, é inicialmente idêntico a ele” (p. 23).

do buquê de flores, isto é, o momento em que o real inclui o imaginário é quando se forma a unidade do corpo.

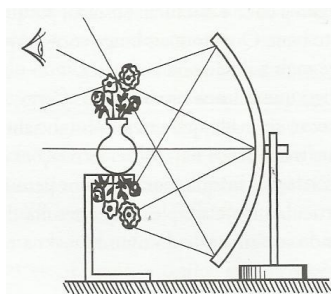


Figura 1. Experimento do buquê invertido (Lacan, 1953-54/2009, p. 107).

Lacan descreve o experimento sem deixar de frisar que a posição do olho dentro de um campo determinado, que ele chama cone de emissão, é condição necessária para que a ilusão de tridimensionalidade provocada pela imagem real do buquê ocorra. É, pois, precisamente, nesse momento que a relação imaginário-real mostra sua dependência em relação à ordem simbólica. Ao exigir que o observador esteja em uma posição precisa para conseguir visualizar a ilusão promovida pelo espelho, Lacan (1953-54/2009) está dizendo que a relação entre o sujeito e a formação de sua imagem corporal é sempre dependente do lugar que ele ocupa na ordem simbólica, implicada, no modelo, à posição do olho:

Então, o que quer dizer o olho que ali está? Quer dizer que, na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito – vocês devem sabê-lo desde que lhes repito – é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico, ou, em outros termos no mundo da palavra. É desse lugar que depende o fato de que tenha direito ou defesa de se chamar *Pedro* (grifo do autor). (p. 111).

Assim, o olho faz referência ao lugar do sujeito na estrutura da linguagem, isto é, ele indica a importância fundamental de uma tomada de posição no campo do Outro para que a imagem de si se forme. É importante destacar que Lacan vincula o sujeito a uma posição e não a uma essência ou substância (Eidelsztein, 1992). A importância do Outro, aqui, não está apenas no fato de que a depender da posição que o sujeito ocupe na ordem simbólica, as relações entre a imagem de si (imaginário) e os objetos libidinais (real) se modifica, mas, antes, no de que, sem o Outro, a relação especular entre o sujeito e o outro, que resulta na formação da imagem de si, não se efetiva.

Deste modo, é possível identificar a determinação do Outro no contexto especular levando em conta que: (i) o ponto de vista do sujeito depende de sua posição no universo simbólico, que lhe é prévio e no qual ele é “efetivamente apanhado como um todo, só que à maneira de um peão, no jogo do significante, e isso, desde antes que as regras desse jogo lhe sejam transmitidas” (Lacan, 1956/1998, p. 471), e (ii) as imagens formadas pelo espelho estão submetidas às leis (simbólicas) da óptica.

Ainda que no esquema do buquê invertido Lacan vincule a situação do sujeito ao campo da linguagem, é apenas com o esquema dos dois espelhos que ele encontra um meio de introduzir de maneira mais consistente a função simbólica.

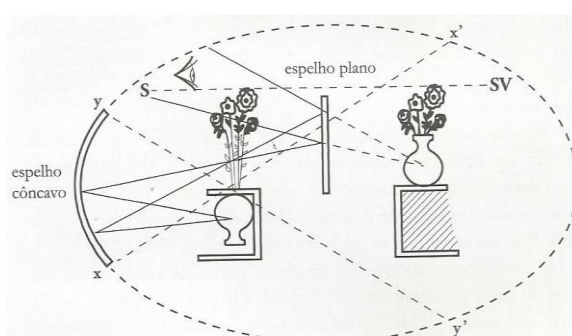


Figura 2. Esquema simplificado dos dois espelhos (Lacan, 1953-54/2009, p. 185).

O novo esquema introduz na experiência um espelho plano posicionado em frente ao espelho esférico. A posição do olhar também se modifica e se situa entre o espelho côncavo e o objeto real (buquê), direcionada ao espelho plano. Com a introdução deste último, o olho vê não mais uma imagem real produzida pelo espelho esférico, como no esquema do buquê invertido, mas uma imagem virtual, configurada pelo espelho plano. Uma imagem virtual, é importante destacar, de outra imagem e não de um objeto: uma imagem virtual da imagem real do vaso, produzida pelo espelho esférico.

Sem a mediação do espelho plano o olho vê a imagem real produzida pelo espelho esférico. Portanto, o que o espelho plano faz é recortar o espaço: ele produz uma realidade real e uma realidade virtual. Ou seja, na medida em que ele se situa como o mediador da relação entre o sujeito e a imagem real ele transforma a imagem real em imagem virtual; ele engendra o âmbito da virtualidade. Para que o sujeito tenha acesso à imagem de sua totalidade corporal e a de seus objetos de satisfação – representadas pela imagem real do vaso e pelo buquê, respectivamente – foi preciso a introdução de um terceiro elemento, no caso, o símbolo, representada pelo espelho plano.

A relação entre o sujeito e a imagem de si deixa de ser imediata e passa a ganhar existência sob a condição do intermédio da palavra, que lhe serve como um anteparo. O sujeito que antes estabelecia contato com uma imagem real passa a ver refletida no espelho plano uma imagem virtual. Vimos que uma das características da imagem real é ela produzir uma confusão no observador, uma vez que se assemelha ilusoriamente a um objeto tridimensional. Característica que está ausente quando passamos a lidar com a imagem virtual. Quer dizer, se é a mediação da palavra que torna uma imagem real em uma imagem virtual, é, portanto, a palavra que instaura um distanciamento, um descolamento, uma espécie de fenda intransponível entre o sujeito e a imagem real do objeto. É ele que, de certa maneira, atenua o engodo a que se presta a imagem real e equaliza a relação entre o imaginário (imagem virtual do vaso) e o real (imagem virtual do buquê). Ou seja, a palavra faz com que o objeto real se confunda com a imagem. Ele perde o caráter que ainda poderia assimilá-lo à um objeto empírico, tornando-se virtualizado ou, mesmo, mediatizado. Assim, o modelo óptico também serve como um articulador dos três registros.

Nesse sentido, Lacan entende que a função do espelho plano é representar a função de mediação da fala, responsável por inscrever o sujeito no Outro. Portanto, na medida em que ele recorre a esses significantes, tornados pontos de referência para a produção de sua fala, ele passa a se submeter às leis que regem as trocas inter-humanas. Nas palavras de Lacan (1953-54/2009):

O que é a ligação simbólica? É, para colocar os pingos nos ii, que socialmente nós nos definimos por intermédio da lei. É da troca dos símbolos que nós situamos uns em relação aos outros nossos diferentes eus – você é você, Mannoni, e eu, Jacques Lacan, e estamos numa certa relação simbólica, que é complexa, segundo os diferentes planos em que nos colocamos, segundo estejamos juntos no comissariado de polícia, justos nesta sala, juntos em viagem. Em outros termos, é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário (p. 187).

O que é preciso reter, aqui, é que: (1) Apesar de a fala ser posterior a relação especular entre eu e outro, a relação entre o registro imaginário e o campo da linguagem não ocorre de maneira evolutiva, como se a linguagem só comparecesse em um momento seguinte à captação imaginária, embora seja assim que Lacan (1949/1998) a

conceba em *O estúdio do espelho como formador da função do eu*³². E isso, pois mesmo o proto-sujeito não estando ainda inscrito no Outro, no momento inicial de identificação imaginária ao outro, este já comparece como a estrutura que situa a experiência especular, tornando impossível conceber o laço intersubjetivo situado desde um ponto fora desta malha simbólica prévia. O *infans*, aquele que não acedeu à linguagem, já se encontra imerso no mundo simbólico, ainda que nele não esteja inscrito, ele já é banhado pelos efeitos da linguagem antes de dela se apropriar e, conseqüentemente, nela se inscrever; e (2) A motivação da escolha de Lacan em demarcar o entrelaçamento da relação eu-outro com a função simbólica está, não em sobrepujar a importância do registro imaginário em relação ao registro simbólico, mas em mostrar que trata-se, no fundo, de uma necessária relação de interdependência. Porém, uma relação interdependente que, nas palavras de Eidelsztein (1992), “não é reversível, ou seja, em que as relações de cada um para com o outro não são as mesmas.” (p. 46), pois a determinação que o simbólico exerce no imaginário não é recíproca.

Lacan (1960a/1998) retoma o esquema dos dois espelhos em *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* dizendo que

seria um erro acreditarmos que o Outro maiúsculo do discurso possa estar ausente de alguma distância tomada pelo sujeito em sua relação com o outro, que se opõe a ele como o pequeno outro, por ser o da díade imaginária (1960a/1998, p. 685).

Lembremos que essa distância que o sujeito toma em relação ao outro quem fornece é o espelho plano, inserido para representar a função da palavra, pois ele transpõe a imagem real ao plano virtual, mediatizando a relação do sujeito com a imagem. É nesse distanciamento operado pelo espelho plano que o Outro se presentifica, pois o ato da fala requer que se presuma, necessariamente o campo da linguagem. Daí Lacan (1960a/1998) afirmar que o Outro é o “lugar evocado pelo recurso à palavra [...]” (p. 696). Essa incidência estruturante do Outro na imagem de si se torna mais clara, quando notamos que Lacan (1960a/1998) o caracteriza como a “mola da fala” (p. 684). Mola, pois é o lugar determinante que a impulsiona, é a estrutura que oferece os elementos a partir dos quais o sujeito efetiva seu endereçamento. Além disso, o Outro não apenas permite a mediatização da imagem, por

³² Diz Lacan (1949/1998): “essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado [...]” (p. 98).

meio da fala, como também ratifica seu valor (Lacan, 1962-63/2005). A seguir, veremos o momento no qual Lacan introduz o Outro diferenciando-o do pequeno outro, no contexto da reformulação da teoria lacaniana da intersubjetividade. Retomaremos este escrito de Lacan (1960a/1998) no Capítulo 2, na medida em que ele nos será essencial para demarcar a especificidade da noção lacaniana de estrutura, como bem notou Iannini (2011).

1.3. A alteridade absoluta para além de toda intersubjetividade: do pequeno ao grande Outro.

Da temática da intersubjetividade, Lacan extrai o paradigma fundacional da racionalidade da clínica psicanalítica (Safatle, 2006). Trata-se de um termo extraído de solo filosófico, que representa mais uma importação, ainda que reformulada, de algumas articulações contidas na *Fenomenologia do Espírito*. Grosso modo, para Hegel (1992), a intersubjetividade compõe a ideia de que o movimento de formação da subjetividade – a rigor, da consciência de si – não é um processo individual ou solipsista. É, ao contrário, um processo que, desde o princípio, está necessariamente condicionado pela alteridade do objeto com o qual o sujeito se vincula, bem como pelo contexto histórico-social que o circunscreve. É por intermédio da intersubjetividade que o sujeito pode efetivar o reconhecimento de si no seu absolutamente outro, uma vez que há entre ambos um horizonte simbólico compartilhado, que Hegel denomina “nós”.

É primeiramente por intermédio de Alexandre Kojève, filósofo russo, em grande medida, responsável pela recepção do hegelianismo em solo francês, que o interesse de Lacan pela filosofia hegeliana é acionado³³. Lacan foi partícipe assíduo do curso que Kojève ofereceu sobre a *Fenomenologia do Espírito*, entre anos de 1933 e 1939, em Paris. Sua leitura permite a Lacan fazer uso do capítulo dedicado à dialética do senhor e do escravo através de um forte viés antropológico, de modo a extrair dela uma “teoria não psicológica da constituição do sujeito” (Simanke, 2002, p. 399), o que contribuiu consideravelmente “para empurrar a teoria lacaniana para a forma que ela assumirá na virada dos anos 50” (Simanke, 2002, p. 407). A temática da intersubjetividade possui uma serventia dupla para Lacan. Em primeiro lugar, ela retrata o jogo intersubjetivo

³³ Em segundo lugar, mas não de maneira menos importante, surge a figura de Jean Hyppolite, filósofo que participará interativamente dos seminários de Lacan, além de contribuir textualmente com uma leitura do artigo *A negação*, de Freud, mediante chaves fornecidas pela dialética hegeliana. Contudo, como salienta Safatle (2006), o impacto da obra de Hegel sobre Lacan está longe de ser limitado pela leitura de Alexandre Kojève e de Jean Hyppolite.

sobre o qual a experiência psicanalítica se funda. E, em segundo lugar, serve como um modelo explicativo para o processo de constituição subjetiva. Ou seja, Lacan (1953/1998) pensará tanto a situação analítica, especificamente a relação analista-analisando, quanto a constituição subjetiva a partir de uma estrutura dialógica de reconhecimento, ilustrada a partir da dialética hegeliana do senhor e do escravo.

Segundo Safatle (2006), “a dialética nomearia a estrutura lógica do diálogo intersubjetivo que opera na análise. Um diálogo particular já que seria capaz de produzir o reconhecimento do desejo” (p. 46). Se em um primeiro momento esta dialética adquire um valor imaginário, uma vez que o outro é o modelo a partir do qual o desejo do sujeito é constituído, em um segundo momento, ela revela uma importância fundamentalmente simbólica, precisamente quando inserida no contexto das elaborações sobre a função da fala. Isto é, se antes dos anos 50, ela retrata uma relação de alienação imaginária, posteriormente ela dirá respeito a uma relação de reconhecimento simbólico. Como sublinha Lacan (1953-54/2009):

A intersubjetividade é, de início, dada pelo manejo do símbolo, e isso desde a origem. Tudo parte da possibilidade de nomear, que é, ao mesmo tempo, destruição da coisa e passagem da coisa ao plano simbólico, graças ao que o registro propriamente humano se instala. É daí que se produz, de maneira mais e mais complicada, a encarnação do símbolo no vivido imaginário. (p. 285).

Levar à frente a tarefa de estruturar uma racionalidade compatível com a clínica fundada por Freud, sob a bandeira de um retorno aos fundamentos freudianos, requer uma preocupação com o fato de que a subjetivação “é necessariamente um problema ligado à lógica do reconhecimento” (Safatle, 2006, p. 22), sendo este marcadamente expresso pela via da assunção nomeadora do desejo. Esta inserção impossibilita considerar a subjetividade um fato independente ou isolado da linguagem. O que implica dizer que sua lógica de constituição é, no fundo, intimamente dependente do acesso à alteridade – não apenas representada pelo semelhante (outro), mas, sobretudo, pela linguagem como campo simbólico partilhado (Outro). O que salta à vista é, portanto, uma relação sinonímica entre intersubjetividade e reconhecimento simbólico³⁴.

³⁴ A estruturação intersubjetiva da relação analista-analisando, contudo, será reformulada após os anos 60, sobretudo, a partir do *Seminário 8*, momento em que Lacan irá pensar a transferência a partir da ideia de uma imparidade/disparidade subjetiva. Em 1967, Lacan afirma: “Quem poderia, ao ter uma visão da transferência, duvidar de que não existe referência mais contrária à ideia de intersubjetividade?” (1967/2003, p. 573). Nesse momento, a crítica é particular e relativa à conjuntura da transferência analítica, e não se refere às relações entre os sujeitos, de modo geral. Sumariamente falando, o rechaço

Vejamos como esta transformação ocorre. Primeiramente, Lacan (1955-56/2008) está disposto a mostrar como a constituição do sujeito e de seus objetos é marcada por uma luta de puro prestígio com o semelhante: “é numa rivalidade fundamental, numa luta com a morte primeira e essencial, que se produz a constituição do mundo humano como tal” (pp. 52-53). O fato de que a constituição subjetiva seja atravessada por essa esfera de agressividade se explica, pois, quanto mais o sujeito toma o outro como um modelo para a imagem de si, fazendo dele “o centro de gravidade do seu eu individual” (Lacan, 1955-56/2008, p. 54), mais ele se encontra em uma zona de alienação. Isto é, quanto mais eu e outro se equalizam, mais o sujeito drena o ineditismo de seu ser e mais torna o outro esvaziado de sua função alteritária. Se o sujeito depende do outro como o modelo em relação ao qual precisa estar em conformidade, ou seja, “trata-se de alienar-se, já que significa ter sua essência fora de si, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro” (Safatle, 2009, p. 18), a função de apoio narcísico traz consequências não apenas para o sujeito, na medida em que ela o permite conquistar um eu, mas também para o outro. Trata-se de uma via de mão dupla, pois tornar-se idêntico ao outro é também tornar o outro idêntico a si. Isto é, o sujeito dilui a diferença na identidade, retirando do outro a potencialidade de ser uma autêntica alteridade. O sujeito faz do outro “tanto menos verdadeiramente outro, quanto mais toma exclusivamente a função de apoio” (Lacan, 1953-54/2009, p. 73).

O sujeito desconhece esta operação de alienação ao outro, ou seja, ele desconhece o fato de que aquilo que ele pensa ser sua essência mais íntima e original é, na verdade, fruto de um processo de conformação a padrões alteritários. A intensificação da rivalidade ocorre, pois o outro é, ao mesmo tempo, aquele que fornece um modelo de conduta necessário para o sujeito vir a ser, mas é quem o impossibilita de permitir florescer a exclusividade de sua essência. Por isso “a noção de agressividade corresponde, ao contrário, ao dilaceramento do sujeito em relação a si mesmo” (Lacan, 1955a/1998, p. 347), este si mesmo formado à imagem e semelhança do outro.

tem como motivação central a reintrodução da relação entre sujeito e objeto na transferência analítica, ainda que de modo completamente novo. Trata-se de fazer uma “recuperação das dimensões da confrontação entre sujeito e objeto” (Safatle, 2006, p. 33). Já em 1971, Lacan (1971/2009) ressignifica o termo, transformando-o em uma intersignificação, para dizer acerca do intervalo significativo no qual o sujeito se situa. Vale à pena citá-lo: “*Inter*, com efeito, foi certamente o que só a sequência me permitiu enunciar sobre uma *intersignificação* (grifos do autor), subjetivada por sua consequência, posto que o significativo é o que representa um sujeito para outro significativo, no qual o sujeito não está. Ali onde é representado, o sujeito está ausente. É justamente por isso que, *ainda assim representado, ele se acha dividido* (grifo nosso)” (p. 10).

Portanto, dizer que o outro surge como modelo para o eu implica dizer que os objetos de desejo aos quais o sujeito irá se vincular estão condicionados pelo desejo do outro. É o desejo do outro que orienta as modalidades de satisfação do sujeito: o sujeito se reconhece como eu ou, ainda, como imagem corpórea, na medida em que “assimila o corpo do outro” (Lacan, 1953-54/2009, p. 255). Daí Lacan (1953-54/2009) afirmar que o desejo do sujeito humano, por ser “apreendido inicialmente no outro” (pp. 254-55), é constituído como “desejo do outro” (p. 254). É especificamente na imagem do corpo do outro que o sujeito reconhece o seu desejo. Se o objeto que irá satisfazer o sujeito é primeiramente o objeto que satisfaz o corpo do outro, isto é, se o sujeito necessita do outro como meio de reconhecimento daquilo que será seu desejo, o desejo do sujeito só pode estar enredado em uma relação de concorrência, o que faz o outro surgir como empecilho à satisfação que a posse exclusiva do objeto poderia fornecer.

Sem um pacto ou um acordo que assegure o reconhecimento do desejo do sujeito, permitindo a ele renunciar ao outro como meio de reconhecimento, superando a relação de concorrência, não há outra saída senão a destruição do outro. É propriamente a nomeação deste desejo, ainda que balizado pelo desejo do outro, que permite ao sujeito “transcender a relação agressiva fundamental com a miragem do semelhante” (Lacan, 1953/2005, p. 31), pois ela assegura o reconhecimento simbólico do desejo até então ameaçado. A mediação da fala permite ao sujeito sair do impasse da morte que a luta por puro prestígio impõe, uma vez que, por meio dela, há “um entendimento, chega-se a um acordo – isto é para você, isto é para mim” (Lacan, 1955-56/2008, p. 52). Ela resguarda um lugar no tecido da linguagem para que o desejo seja reconhecido, de tal modo que o objeto passa a existir na palavra e não mais no outro.

O desejo é, no sujeito humano, realizado no outro, pelo outro – *no* outro, como vocês dizem. Está aí o segundo tempo, o tempo especular, o momento em que o sujeito integrou a forma eu. Mas só pôde integrá-la após um primeiro jogo de báscula em que trocou justamente o seu eu por esse desejo que vê no outro. Desde então, o desejo do outro, que é o desejo do homem, entra na mediação da linguagem. É no outro, pelo outro, que o desejo é nomeado. Entra na relação simbólica do *eu* e do *tu*, numa relação de reconhecimento recíproco e de transcendência, na ordem de uma lei já inteiramente pronta para incluir a história de cada indivíduo. (Lacan, 1953-54/2009, p. 206).

Daí Lacan (1954-55/1985) sublinhar que “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com A maiúsculo e um outro com a minúsculo, que é o eu. O Outro, é de que se trata na função da fala.” (pp. 297-98). Pois, com a fala,

a relação entre os sujeitos deixa de ser contemplada pela díade eu-outro, uma vez que “seu autor ao investir seu destinatário de uma nova realidade” (Lacan, 1953b/1998, p. 299) faz dele um Outro sujeito, isto é, um sujeito também falante, igualmente “habitado pelo significante” (Lacan, 1955b/1998, p. 39) e, como tal, atravessado pelos efeitos do inconsciente. Ou seja, a fala permite que o proto-sujeito inscreva a si e ao outro na ordem simbólica: ao tornar-se sujeito, ele faz do outro, até então semelhante, um grande Outro. Nesse sentido, Lacan (1955-56/2008) afirma que “o Outro absoluto é aquele que somos forçados a admitir para além da relação da miragem, aquele com quem temos uma linguagem” (p. 295). Este Outro com o qual compartilhamos uma linguagem, e que, por isso, é também um sujeito suscetível aos efeitos do inconsciente, é, ao contrário do outro semelhante, considerado uma “alteridade radical” (Lacan, 1956-57/1995, p. 445).

1.3.1 Verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos

O atravessamento do universo simbólico na relação intersubjetiva – a princípio, dual – faz com que a dimensão habitualmente desconhecida deste universo, a saber, a dimensão inconsciente, da estrutura da linguagem, seja compartilhada. No momento em que ambos os sujeitos se inscrevem na linguagem como seres falantes, eles se tornam servís à determinação do significante. Como sublinha Lacan (1955-56/2008):

Uma palavra exorta vocês a sustentá-la pelo discurso de vocês, ou a renegá-las, a recusá-la ou a confirmá-la, a refutá-la, mas ainda mais, a se curvarem a muitas coisas que estão na regra do jogo [...] uma vez introduzido no jogo do símbolo, você é sempre forçado a se comportar segundo uma regra (pp. 65-66).

Ou seja, o Outro é alteridade com o qual o sujeito compartilha a subserviência à ordem simbólica, bem como a experiência da dimensão inconsciente, que é o efeito suscitado pela determinação da linguagem. Tanto o sujeito, quanto o Outro com o qual ele se relaciona estão atravessados por uma dimensão intransponível, que não pode ser totalmente objetivada desde um ponto extralinguístico. Lacan (1955-56/2008) observa que este sujeito é um Outro absoluto, incognoscível, o que significa dizer:

[...] que ele é reconhecido, mas que ele não é conhecido. Da mesma forma, o que constitui o fingimento é que vocês não sabem no fim de contas se é um fingimento ou não. É essencialmente essa incógnita na alteridade do Outro que caracteriza a ligação da palavra no nível em que ela é falada ao outro. (p. 50).

Este desconhecimento inerente ao Outro está relacionado ao fato de ele ser um sujeito que, uma vez falante, pode eventualmente mentir. A mentira é o que dá provas da existência de “relações autenticamente intersubjetivas” (Lacan, 1954-54/1985, p. 308):

Não teríamos razão alguma de pensá-lo se não tivéssemos o testemunho daquilo que caracteriza a intersubjetividade, isto é, que o sujeito pode mentir-nos. É a prova decisiva. Não digo que seja o único fundamento da realidade do outro sujeito, é a prova. Em outros termos, nós nos endereçamos de fato aos A1, A2, que é aquilo que não conhecemos, verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos. (p. 308).

Nesse sentido, o Outro deve ser caracterizado, antes de mais nada, como um sujeito “por excelência capaz de enganar” (Lacan, 1956-57/1995, p. 10). Alça ao estatuto de Outro o sujeito que o que “diz e faz pode ser suposto ter sido dito ou feito para fingir diante de vocês [...] até mesmo que ele diga a verdade para que vocês criam no contrário” (Lacan, 1955-56/2008, p. 49). A possibilidade de se engajar em uma mentira³⁵, faz dele não um simples semelhante, outro, mas o faz merecedor da grafia maiúscula. Mas por que a mentira é a prova da existência de um Outro, de um verdadeiro sujeito?

A conexão estabelecida nesse momento entre fala e mentira é extraída da articulação anterior entre fala e verdade. Pois, para Lacan, a verdade emerge não como resultado de uma correspondência com realidade, mas como resultado de um processo que é fundamentalmente simbólico, um processo estruturado em um campo de linguagem e “ordenado segundo uma certa lógica e uma certa dialética. Esta lógica ficou conhecida como lógica do significante e esta dialética como dialética do desejo.” (Iannini, 2012b, p. 47). A verdade, por sua vez, não é vista como um outro da mentira, pois é ela que, uma vez estruturada pelo significante, “possibilita a própria existência da ficção” (Lacan, 1955b/1998, p. 14).

Desde uma perspectiva correspondencialista, que estipula uma concepção de verdade enquanto adequação entre palavra e coisa, atribuímos falsidade a uma fala por ela não corresponder aos fatos da realidade concreta. Sob esta ótica, mentira quer dizer uma inadequação ao real. Para Lacan, no entanto, esta inadequação em relação aos

³⁵ Ilustrada emblematicamente por meio do chiste apresentado por Freud: “Por que me dizes que vais a Cracóvia para que eu ache que vais a Lemberg, quando na verdade estás indo a Cracóvia?” (Lacan, 1957/1998, p. 529).

estados de coisa representa, na verdade, uma característica decisiva da fala, tal como esta deve ser considerada do ponto de vista da experiência analítica.

Como vimos no início do capítulo, a fala, para Lacan, deve ser tomada a partir de sua função performativa de mediação e reconhecimento intersubjetivo. A verdade que é veiculada pela fala não se confunde com a realidade, pois ela é, precisamente, o que introduz, na realidade, novos sentidos: “não se trata de sentidos que estejam presentes ali, mas dos sentidos que a verdade faz surgir” (Lacan, 1957-58/1999, p. 21). Uma fala não é considerada falsa por não se formular como o decalque idêntico do que se passa no mundo dos fatos materiais. Ou seja, ela não deixa de ser verdadeira por ser uma mentira, do ponto de vista da objetividade (Iannini, 2012b). Pelo contrário, a mentira da fala, isto é, sua inadequação ao real, faz emergir sua própria verdade: “a fala, portanto, afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa” (Lacan, 1955a/1998, p. 353).

Assim, basta haver fala para que possamos presumir que estamos “na ordem da mentira e da verdade” (Lacan, 1956-57/1995, p. 108)³⁶. O que é outra maneira de dizer que basta haver relação intersubjetiva, relação de sujeito a sujeito ou, ainda, de sujeito a Outro, relação, portanto, atravessada pelo “muro da linguagem” (Lacan, 1954-55/1985, p. 307), para que nos deparemos com a possibilidade do fingimento. Comumente falando, um muro é algo que separa dois espaços, ao mesmo tempo em que oculta a visão de um lado para o outro. Ele serve como uma metáfora para Lacan dizer que o Outro é esta alteridade cujo acesso não nos é imediato, já que o fato de estar contaminado pelo simbólico o coloca em uma posição assimétrica, não passível de objetificação e enigmática. Daí ele ser definido como “o que há de mais dificilmente acessível” (Lacan, 1954-55/1985, p. 405).

Devido a este núcleo de opacidade, no que tange à correspondência com os fatos materiais, que é inerente a toda fala, inaugura-se a entrada do conceito de Outro no problema da verdade: o Outro é não apenas um sujeito inscrito na linguagem, capaz de falar e, portanto, capaz de mentir, como também “a dimensão exigida pelo fato de a fala

³⁶ Iannini (2012b) fornece uma distinção precisa para o contexto dessa discussão, na medida em que mostra a necessidade de se discriminar uma *fala verdadeira* de um *discurso verdadeiro*, em Lacan: “Trata-se aqui de distinguir duas modalidades de verdade. A “fala verdadeira” (*vraie parole*) refere-se ao eixo sujeito-sujeito, e sua condição de verdade é o reconhecimento intersubjetivo, ao passo que o “discurso verdadeiro” (*discours vrai*) refere-se ao eixo sujeito-objeto e visa o conhecimento da realidade. Os índices de verdade de uma e outra, parecem, neste primeiro momento, invertidos.” (p. 77).

se afirmar como verdade” (Lacan, 1964/1998, p. 853). Nesse sentido, abre-se brecha para pensar o Outro não apenas como um sujeito, mas também como a consequência necessária do fato de haver verdade, portanto, como lugar da palavra e lugar da verdade.

1.3.2 O Outro é um lugar

Se a primeira maneira pela qual Lacan se refere ao Outro é definindo-o como um sujeito que mente, em seguida afirmará: “o Outro deve ser em primeiro lugar considerado como um lugar, o lugar em que a fala se constitui.” (Lacan, 1955-56/2008, p. 317). Considerar o Outro não mais um sujeito requer notar que a interlocução simbólica entre dois sujeitos aciona um tipo de alteridade que não diz respeito nem ao outro semelhante e nem a um Outro sujeito inscrito na linguagem, mas, sim, ao Outro enquanto “sede da palavra” (Lacan, 1956-57/1995, p. 383). Desde esta perspectiva, o Outro é definido como “o lugar onde se constitui o eu [je] que fala com aquele que ouve” (Lacan, 1955c/1998, p. 412), ou seja, como o lugar da linguagem e, conseqüentemente, “a sede do inconsciente” (Lacan, 1956-57/1995, p. 445).

Começamos a entender a passagem do Outro como sujeito ao Outro como lugar quando nos damos conta de que a primeira condição para que uma fala seja produzida é que haja linguagem, isto é, que haja um solo simbólico compartilhado, ao qual seja possível recorrer para pôr a fala em operação. Como sublinha Eidelsztein “o Outro [A] já não é um sujeito, mas um lugar necessário para conceber o sujeito com o qual a psicanálise se confronta.” (p. 98). Há que se privilegiar, para além do Outro enquanto sujeito, um “Outro estruturancial” (Lacan, 1955-56/2008, p. 317), o lugar pressuposto pelo fato de se haver fala.

O caráter performativo da fala pode ser identificado no exemplo clássico dado por Lacan (1954-55/1985) para ilustrar sua teoria da comunicação, segundo a qual o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida desde o Outro (p. 404). Quando emitimos uma mensagem como “tu és minha mãe” a recebemos de maneira invertida, isto é, ela nos retorna no formato “sou sua filha”, ainda que de maneira implícita, inconsciente. O ato de atribuir um lugar simbólico ao outro gera como consequência necessária que o sujeito seja implicado em um lugar, passando a ser reconhecido como parte de uma estrutura simbólica. Desde o Outro significa dizer desde o sistema no qual se inscrevem as relações – de parentesco, por exemplo – entre lugares simbólicos.

Por ser configurada a partir de um ato de fala, a intersubjetividade exige a presença de um terceiro, “um Outro para além de toda intersubjetividade” (Lacan, 1954-

55/1985, p. 223): este Outro que não é um ser, mas um lugar (Lacan, 1955-56/2008, p. 316)³⁷. Com a entrada do simbólico, a intersubjetividade, apesar de se referir à relação entre duas posições subjetivas, define um vínculo que não pode ser restringido a uma dualidade. O Outro não é “nem posição, nem um esquema” (p. 317), alerta Lacan (1955-56/2008). Como aponta Eidelsztein (1992):

A não representa apenas o outro sujeito que, por sua posição de alteridade radical, requer ser chamado de Outro e que é capaz, por sua vez, de reconhecimento, ao nível simbólico [...], senão também a estrutura legal, em geral, como a articulação fundamental das relações intersubjetivas [...] (p. 77).

Quando, ao falar, atribuo ao sujeito, com o qual estabeleço um jogo intersubjetivo, um lugar na estrutura simbólica, sou também impingido a, nela, ocupar um lugar, por isso o Outro é o campo no qual o sujeito “se reconhece e se faz reconhecer” (Lacan, 1955-56/2008, p. 197).

Devido à prevalência da estrutura, o sujeito só pode ser concebido a partir da determinação que nele opera a linguagem: “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante.” (1955b/1998, p. 14). Todas essas articulações nos mostram que, neste momento, Lacan trabalha com uma noção de sujeito que é produto, para não dizer joguete, do significante. Por não ter peso ontológico, o sujeito é desubstancializado e “definido apenas por sua localização na estrutura” (Iannini, 2012b, p. 281). Ele vem a ocupar uma posição em um lugar cuja lógica já está dada, ou seja, ele só conquista status de sujeito em função de sua posição na malha fornecida pelo Outro.

A partir de 1957, no entanto, o papel preponderante da estrutura, tal como ensinado pelo pensamento estrutural, será enfaticamente revisto. Ora, se a estrutura é o que define o sujeito, caberia, ainda assim, falar em sujeito? Na medida em que a estrutura possui um papel predominante, uma vez que é ela que institui as regras do

³⁷ Ao revés do que se poderia pensar à primeira vista, “para além de” não nos parece um termo referido a um ultrapassamento desprendido, que resultaria em uma situação de superação ou anulação da intersubjetividade. Ele não indica que a intersubjetividade está sendo prescindida, mas sim atravessada. A nosso ver, “para além”, aqui, significa sumariamente “com ela, para além dela”. É, portanto, somente no intervalo entre as posições subjetivas que o Outro advém. Nesse sentido, seguimos a proposta de Eidelsztein (2001): “Ou seja, nós estamos acostumados a isso [S-A], mas, na realidade, não há uma relação direta ao Outro. Não existe tal relação direta ao Outro, não há uma relação Sujeito-Outro que possa ser postulada. A relação Sujeito-Outro [S-A] só advém, como tal, no seio de uma relação intersubjetiva. E assim fica claro que este [A] é um lugar terceiro e sempre vazio.” (p. 23)

jogo intersubjetivo, Lacan não estaria sendo ingênuo ao manter em discussão a própria ideia de subjetividade? Se numa mão o paradigma estruturalista lhe oferece uma teoria da linguagem que desubstancializa o sujeito, que lhe retira ser, com a outra ele lhe traz o problema de um sujeito desubjetivado. Ou, melhor, nos termos de Sales (2005), o estruturalismo “traz à psicanálise a perspectiva de uma objetividade que, contudo, tem que ser impedida de resvalar para uma objetividade” (p. 106).

O que essas questões denunciam é a necessidade de reformular a noção de estrutura (e também de sujeito), de modo a incidir uma diferença em relação à noção estruturalista. A essa necessidade responde uma dupla subversão: a subversão da linguística, realizada pela primazia atribuída ao significante, que culminará na ideia de uma estrutura incompleta, bem como a subversão do sujeito (cartesiano), a partir da teoria do significante, que resultará na necessidade de ir além da objetualização do sujeito pela linguagem, a partir da ideia de um sujeito que emerge da impossibilidade engendrada pelo movimento de tomar, integralmente, a si como objeto. Retomaremos essa discussão no capítulo que se segue, no qual apresentaremos de maneira mais detalhada essa dupla subversão e as consequências que dela deriva, do ponto de vista do estatuto do Outro.

Apenas para não relegar ao léu o desenvolvimento anterior a respeito dos lugares simbólicos, podemos afirmar que, após a subversão da linguística, Lacan estará disposto a dizer que o uso de tais significantes no contexto das mensagens “você é minha mãe” ou “você é meu mestre”, tendo como retorno “sou sua filha” ou “sou seu discípulo”, ainda que revele a presença de lugares previamente determinados, que permitem ao sujeito obter reconhecimento no interior de um sistema linguístico, não pressupõe, no entanto, que o sujeito conheça o significado exato do que é “ser filha” ou “ser discípulo”. Ou seja, esses lugares determinados não são totalmente determinantes, uma vez que marcados por uma parcela de indeterminação.

Portanto, talvez seja possível afirmar que, na medida em que Lacan afirma que o Outro está mais próximo de uma função de reconhecimento e não de conhecimento, ele prenuncia sua estratégia de subversão da linguística. Pois, como veremos a seguir, dizer que a ordem simbólica determina o sujeito adquire um significado distinto de dizer “não há sujeito, apenas determinação simbólica”. Essa distinção, contudo, só se protuberá após a subversão do signo saussuriano, a partir da qual a ordem simbólica lacaniana – ou, se quisermos, o Outro – será composta não por símbolos, mas por significantes, no sentido lacaniano do termo.

Eis o modo como a ordem simbólica se organiza: por meio de significantes que demarcam lugares vazios a serem ocupados. Lugares que marcam uma diferença radical em relação aos outros. O ponto de Lacan está em mostrar que, apesar de o sujeito ser reconhecido enquanto tal, em um lugar dessa estrutura, ele desconhece o sentido deste lugar. O conteúdo é menos relevante do que o lugar formal na estrutura que está pressuposto ao proferir a mensagem. Como clarifica Safatle (2009), os lugares determinados pela estrutura “não tem em si nenhuma significação normativa, nenhuma referência estável. Por isso, nunca sei claramente o que significa, por exemplo, ser ‘pai de...’, mesmo tendo consciência de que ocupo atualmente tal lugar” (p. 47). O sujeito terá que descobrir o que “ser filho” ou “ser discípulo” quer dizer. Por isso o desconhecimento para o qual o Outro aponta, isto é, a incógnita que o Outro absoluto implica, ainda que esteja relacionado com a prerrogativa da fala e, portanto, com a possibilidade de expressar inadequadamente o real, pode referir-se também à indeterminação do significado dos lugares determinados pela estrutura, ou seja, ao Outro enquanto estrutura significante:

E por que com um A maiúsculo? Por uma razão sem dúvida delirante, como a cada vez que se é forçado a empregar signos suplementares àquilo que é fornecido pela linguagem. Essa razão delirante é a seguinte. *Você é minha mulher* – afinal, o que sabem vocês disso? *Você é meu mestre* – de fato, estão vocês tão certos disso? O que constitui precisamente o valor fundador dessas falas, é que o que é visado na mensagem, como também o que é manifesto no fingimento, é que o outro está aí enquanto Outro absoluto. (Lacan, 1955-56/2008, p. 50).

É a partir deste momento, portanto, que o Outro deixa se referir meramente a um sujeito atravessado pelo muro da linguagem e, como tal, capaz de encarnar a dimensão simbólica, para situar o lugar significante no qual o sujeito se constitui, “o lugar de onde lhe pode ser formulada a questão de sua existência” (Lacan, 1955-56/1998, p. 555). Pois, a questão a respeito da existência do sujeito só encontra cabimento, caso conectada a uma concepção aberta de estrutura que lhe permita inscrever-se nela, sem ser, por ela, apagado. Surge o momento de questionar acerca do modo específico de conceber esta “heteronomia radical” do sujeito em relação ao Outro:

Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita? Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o

situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante. (Lacan, 1957/1998, p. 528).

O trecho se refere ao texto *A instância da letra no inconsciente*, trabalho fundador da subversão lacaniana da linguística de Saussure e que, em certo sentido, abre as portas para trabalharmos as duas teses, acerca do estatuto do Outro, estipuladas no objetivo da pesquisa, a saber, a de que o sujeito depende do Outro, bem como a de que o Outro, enquanto o lugar do tesouro dos significantes, é uma estrutura incompleta. O segundo capítulo se dedica a examinar esta duplicidade.

CAPÍTULO 2

A incompletude do Outro

Até aqui vimos que o conceito de Outro possui raízes que remontam ao pensamento estruturalista, na medida em que Lacan o relaciona intimamente à dimensão linguística, posta, especificamente, em termos estruturais. Mas como especificar esta estrutura? Trata-se de uma estrutura transcendental, ao modo das regras que estruturam as categorias kantianas da intuição e do entendimento, isto é, formas vazias a serem preenchidas por um conteúdo, uma vez tendo Lacan (1960a/1998) afirmado que o Outro é um “lugar transcendental” (p. 662)? Ou será que podemos identificá-la hermeticamente à noção linguística de código, enquanto o sistema de signos de uma língua? Qual seria, propriamente, a diferença decisiva entre a noção de estrutura para Lévi-Strauss e para Lacan? Na medida em que este afirma: “fazemos do termo estrutura um emprego que cremos poder pautar no de Claude Lévi-Strauss [...]” (1960a/1998, p. 654), é possível concluir que o Outro equivale à ordem simbólica? Como pensar uma estrutura de linguagem adequada a uma concepção de verdade que não perde o posto de verdade por ser uma inadequação ao real?

Tendo estas questões em vista, neste capítulo, iremos adentrar na subversão lacaniana da noção de signo em Saussure, de modo a examinar a correlação entre Outro e estrutura, a partir da primazia do significante. Esta investigação nos conduzirá a definição do Outro enquanto “lugar do tesouro dos significantes” (Lacan, 1960b/1998, p. 820), o que é outra maneira de dizer acerca de uma estrutura específica, “definida pela articulação significante como tal” (Lacan, 1960a/1998, p. 665). Mostraremos que um dos corolários fundamentais desta subversão é o resguardo do estatuto incompleto, ou desejante, do Outro. Por fim, trataremos a questão da incompletude da estrutura pela via do problema da verdade, registro no qual o fundamento que cabe ao Outro fornecer para o sujeito só pode ser considerado provisório e instável.

2.1 Estrutura e sujeito

A obra *Estruturas elementares de parentesco*, publicada em 1949 como fruto da tese de doutoramento de Lévi-Strauss, condensa as contribuições metodológicas da linguística estrutural para a inauguração de um novo paradigma de pesquisa nas ciências humanas, em especial na antropologia. Por meio da aproximação com o estruturalismo, Lacan vê a possibilidade de inserir a psicanálise em um debate mais íntimo com as

ciências, o que lhe exige o cuidado de delimitar a diferença entre estas e seu campo de pesquisa. Se, como vimos no primeiro capítulo, seu contato inicial com a antropologia estrutural lhe permite afirmar que é a função simbólica que faculta o ingresso do sujeito no campo da linguagem, em seguida, este acesso será posto nos termos de uma dependência do sujeito em relação ao significante. Como pontua Iannini (2011):

Em 1953, era o símbolo que permitia o acesso do sujeito humano ao reino da linguagem. Em 1955, é já a partir de um significante que o sujeito faz sua entrada na linguagem. É a passagem do pequeno outro ao grande Outro. É já o efeito de uma segunda leitura de Saussure, desta vez com a presença de Jakobson (p. 5).

Mas o que motiva esta mudança, se seu interesse por uma teoria da linguagem – por meio da qual Lacan pôde ver com outros olhos o conceito freudiano de inconsciente – já havia sido contemplado pela antropologia estruturalista, pela via de Lévi-Strauss?

Uma possível resposta a essa pergunta requer considerar a insistência de Lacan em compatibilizar a estrutura com uma teoria do sujeito, de modo a fazer dialogar *potência de determinação* da ordem simbólica com *irreducibilidade do sujeito* frente a ela. No entender de Lacan, o papel fundante que a linguagem possui frente à realidade não implica como consequência necessária a ausência absoluta do sujeito, mas, sim, a ausência de um sujeito autodeterminado. Ela traz como consequência a presença de um sujeito que é puro vazio. Como bem coloca Ogilvie (1988), “O que pôde ser tomado como negação do sujeito foi, de fato, a negação de uma certa ideia do sujeito.” (p. 46). Trata-se de notar que o sujeito determinado é o próprio vazio de autodeterminação. Como esclarece Iannini (2012a) “reinterpretando o estruturalismo, Lacan considera que, ao excluir o sujeito (definido como consciência de si e/ou sujeito de qualidades), o estruturalismo introduz o sujeito sem qualidades e sem consciência-de-si” (p. 12).

Lembremos que, desde a tese de 1932, Lacan se compromete com uma abordagem objetiva dos fenômenos subjetivos (Ogilvie, 1988). Com efeito, após a influência estruturalista, esta abordagem tem como consequência a necessidade de sustentar uma relação tensa entre a dimensão da subjetividade e o âmbito da estrutura. Ou, ainda, entre o que é da ordem da singularidade do sujeito e o que é ordem da universalidade da linguagem.

A profícua contribuição que o pensamento estruturalista lhe oferece, permitindo a compreensão do inconsciente como um “sistema de formas universais” que “determina as modalidades da apreensão subjetiva” (Lepine, 1974, p. 35) encontra

limites, na medida em que traz, em seu outro gume, o risco de que a singularidade subjetiva seja abstraída por tais determinações, resultando no que se costumou chamar, à época, de “morte do sujeito”. O modo como Lévi-Strauss (2004) propõe que se compreenda os mitos é um exemplo notável desta abstração:

Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir ainda mais longe, *abstraindo todo sujeito* (grifo nosso) para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre si. Pois trata-se, aqui, menos de extrair o que há nos mitos (sem estar, aliás, na consciência dos homens), do que o sistema dos axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de oferecer uma significação comum a elaborações inconscientes, que são próprias de espíritos, sociedades e culturas escolhidas entre os que apresentam o maior distanciamento, uns em relação aos outros (p. 31).

Para Lacan, o problema de se compreender o inconsciente enquanto uma estrutura linguística compartilhada é conseguir explicar a diversidade de manifestações clínicas pertencentes à ordem singular, que não se deixam subsumir na malha indistinta de um universalismo generalista. Como manter acesa a chama de indeterminação do sujeito sem que ele seja reduzido a mero receptáculo das determinações da linguagem? Como dar conta, por exemplo, do modo particular como se apresentam as manifestações do inconsciente na clínica – sonhos, chistes, atos falhos – que, mesmo sendo expressos por meio da linguagem comum, parecem ser estruturados mediante linhas de força peculiares a cada singularidade?³⁸ Ou melhor, como defender a ideia de uma prática clínica crítica a estas determinações, caso elas possuam um efeito determinante incontornável e absoluto?

Ao contrário da compreensão comumente difundida à época, Lacan não interpreta o estruturalismo como uma estratégia de apagamento do sujeito. Em 1969, ele afirma:

gostaria de salientar que, estruturalismo ou não, não me parece de forma alguma que se trate, no campo vagamente determinado por esta etiqueta, da negação do

³⁸ Posto deste modo, o problema parece reeditar a dicotomia entre fala e linguagem, enfatizada por Lacan desde o inaugural *Função e campo...* Talvez possamos fazer um experimento de leitura retrospectiva e afirmar que já o esforço por inserir a função da fala em um campo de linguagem parece dar indícios de uma tentativa de falar a respeito de uma singularidade que se insurge no interior do campo universal da linguagem. Sobretudo, quando nos damos conta que a linguagem se desdobra, nos anos finais de seu ensino, no conceito de *lalangue*, que não deixa de ser um modo de conceber o Simbólico sem descontar dele a dimensão Real de seus equívocos. (Lacan, 1972/2003, p. 453)

sujeito. Trata-se da *dependência do sujeito*, o que é completamente diferente; e, muito particularmente, no nível do retorno a Freud, da *dependência do sujeito em relação* a alguma coisa de verdadeiramente elementar, e que tentamos isolar com o termo '*significante*'. (Foucault, 1969/2009, pp. 297-298, grifo nosso).

Esta maneira particular de abordar o estruturalismo, recusando conceber a estrutura como mera forma (Lacan, 1960a/1998, p. 655), mas extraindo de seu campo uma incontornável *dependência do sujeito ao significante*, é de extrema importância, pois demonstra que Lacan não quer desenvolver uma teoria do sujeito que dispense a estrutura e, tampouco, propor que o papel decisivo da estrutura seja capaz de apagar o sujeito. O problema central concerne ao esforço de manter a estrutura da linguagem como uma ordem de determinação do mundo humano sem, contudo, negligenciar a irreduzibilidade do sujeito intrínseca a esta dependência. Não se trata de retroceder em relação às contribuições estruturais e nem de prescindir da presença negativa do sujeito. É preciso recusar um sujeito autônomo, absolutamente consciente de si e esférico a qualquer determinação externa, mas também dispensar a defesa de um sujeito absolutamente heterônimo, destituído de potência disruptiva. Para tanto, será necessário uma concepção específica de estrutura, bem como a reconfiguração de sua noção de sujeito.

Com o paradigma estruturalista, Lacan reconhece que a virtude de uma concepção de sujeito determinado está na exclusão da possibilidade de um sujeito autodeterminado, mas isso não significa que o sujeito seja destituído de indeterminação. Dizer determinado não é dizer todo determinado. Dependência em relação ao significante não significa apagamento do sujeito. Por meio do tecido irremediavelmente furado que é a linguagem, o sujeito advém com a condição de que um resto de seu ser resista à malha determinante do significante. O Outro é, em certo ponto, incapaz de subsumir o sujeito em suas determinações; nem um sujeito indiviso, indiferente ao Outro e nem um Outro pleno, capaz de dessensibilizar cabalmente a diferença subjetiva. Por isso, tão importante quanto enfatizar a especificidade do conceito lacaniano de sujeito é examinar como opera e como se caracteriza esta estrutura alteritária peculiar.

Se, para Lévi-Strauss, a estrutura não oferece espaço para o sujeito, para Lacan (1960b/1998), trata-se, no entanto, de encaminhar a questão: “Uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?” (p. 814). É no ínterim desta tensão que se situa a distinção da noção de estrutura entre Lacan e Lévi-Strauss.

Mesmo que ao preço de uma subversão, no fundo, é a noção saussuriana de significante que irá permitir ao psicanalista delimitar sua noção de estrutura, concebendo-a como uma estrutura significante que produz como efeito o sujeito (Lacan, 1960a/1998, p. 655). É operando uma torção em algumas premissas da linguística estrutural que nosso autor pode avançar na ideia de tornar compatível estrutura e sujeito. A teoria do significante é profícua não apenas por acolher a noção de inconsciente, articulando-o à estrutura da linguagem, mas também por permitir a emergência de uma estrutura faltosa. Sua contribuição é, portanto, a proposição de uma dupla cisão: não apenas o sujeito é avesso a uma ordem de determinação absoluta, mas também esta ordem não tem força suficiente para determiná-lo. Disso, decorre a tese da dependência do sujeito em relação ao Outro, bem como a tese de que o Outro é incompleto.

2.1.1 O lugar do tesouro dos significantes

Para entendermos o sentido específico dessa noção de estrutura significante precisamos esclarecer como se dá a passagem do símbolo ao significante por meio da redefinição lacaniana da relação entre significante e significado, que a unidade do signo saussuriano traz à tona. No compilado de aulas que ficou conhecido como *Curso de Linguística Geral*, Ferdinand Saussure (2006), autor responsável por alçar a linguística moderna ao status de ciência, estabelece o signo como o elemento mínimo da língua que une uma dualidade de termos distintos. Segundo Saussure (2006) “o signo linguístico não une uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (p. 80), isto é, um significado, enquanto determinado por um sistema linguístico, e um significante, enquanto a representação psíquica de um dado sonoro captado pelos órgãos dos sentidos.

Enquanto o significado é entendido a partir do contexto semântico delimitado por um grupo linguístico, o significante, enquanto uma representação psíquica, não possui realidade em si mesma, mas apenas em meio à relação de contraste que estabelece frente a outros. Daí o significante ser definido “negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é ser o que os outros não são” (Saussure, 2006, p. 136), isto é, ele é composto por um conjunto de unidades fonéticas diferenciais (fonemas), que Saussure (2006) definiu como “entidades opositivas, relativas e negativas” (p. 138). Por isso, o signo linguístico, enquanto uma “entidade psíquica” (Saussure, 2006, p. 80) resultante da combinação íntima entre o

significante e o significado, é “uma forma e não uma substância” (Saussure, 2006, p. 131).

A leitura que Lacan faz da linguística saussuriana produz como consequência mais do que uma mera diferença de interpretação quantos aos fatos da língua. Trata-se, ao invés, de uma “verdadeira divergência na exploração do que ele [Saussure] abriu com essa distinção tão essencial de significante e de significado” (Lacan, 1961-62/2003, p. 25). Este marcante contraponto é esclarecido na medida em que a linguística compreende a relação entre significante e significado a partir de uma combinação fechada e recíproca, representada pelas células abaixo:

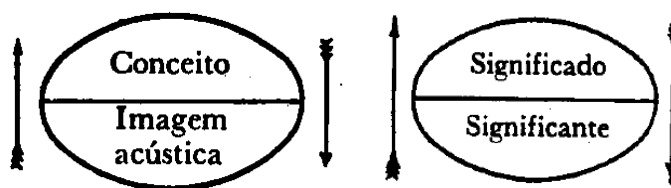


Figura 3. Saussure (2006, pp. 80-81).

Não podemos perder de vista que esta apropriação indica o modo como o tecido de linguagem que estrutura o inconsciente é concebido, o que leva Lacan (1955-56/2008) a afirmar que “não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. O que, com efeito, caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal.” (p. 142).

Há ao menos duas coisas importantes de serem notadas para que a divergência decisiva entre Lacan e Saussure, quanto à relação entre os dois termos, seja melhor esclarecida. Em primeiro lugar, para Saussure (2006), esta relação é posta em termos de reciprocidade, o que significa que há uma relação de dupla dependência entre os dois elementos, ilustrada com o exemplo da folha de papel em que “o pensamento é o anverso e o som o verso, não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro” (p. 131). Cada ponto no plano de um corresponde a um exato ponto no plano do outro. Para Lacan (1955-56/2008) “a relação entre significante e significado está longe de ser, como se diz na teoria dos conjuntos, biunívoca” (p. 142). Ela é destacada como uma relação de independência, na medida em que “o significante tem suas leis próprias, independentemente do significado.” (Lacan, 1955-56/2008, p. 231).

Sobre o esquema saussuriano, Lacan (1957/1998) incide uma subversão, reposicionando os lugares, até então móveis, do significado e do significante, que passam a ser representados por meio do algoritmo S/s (significante sobre significado). O

significante tem a potencialidade de se autonomizar do significado, cuja função não é de modo algum dizer respeito “as coisas em estado bruto”, mas, sim, fazer remissão “a uma outra significação” (Lacan, 1955-56/2008, p. 142). Com esta primazia dada ao significante, Lacan o torna passível de ter seu conteúdo modificado, desativando a elipse que delimitava a relação entre ambos, bem como as setas que indicavam a correspondência direta de um a outro. O significante lacaniano é definido a partir de seu uso e não se refere a nada “a não ser a um discurso, a um modo de funcionamento da linguagem, a uma utilização da linguagem como laço” (Lacan, 1972-73/2010, p. 96)³⁹.

Em segundo lugar, enquanto para Saussure a relação entre o significante e o significado é intercalada por um traço representativo da aderência porosa entre eles, para Lacan (1957/1998), o que atravessa a relação entre os elementos é uma barra, cuja função é separá-los, isto é, fazer o significante resistir à significação. Como sugere Arrivé (1994), ela não é simplesmente uma linha trivial, mas uma barreira, no sentido pleno da palavra, que serve, ao mesmo tempo, para separar e para ser ultrapassada (p. 107). Este modo de conceber a relação entre os dois elementos traz como principal consequência a impossibilidade de que o significado esgote representativamente o significante ou, ainda, de que responda pela existência do significante (Lacan, 1957/1998). É, ao contrário, o significante que guia a potencialidade de apontar para uma infinidade de usos possíveis. Assim, Lacan consegue sustentar a ideia de que o significante revela um sem número de possibilidades de significação que não estão indicadas por uma referência estabelecida de antemão. Enquanto para Saussure (2006) o traço representa o contato solidário entre ambos, em meio ao contexto delimitado pelo código linguístico, indicando a possibilidade de prever o conceito adequado a cada imagem acústica, a subversão lacaniana faz entrar em cena não apenas uma incongruência nesta relação, mas também uma boa parcela de imprevisibilidade nos “perpétuos deslizamentos” (Lacan, 1956-57/1995, p. 47) de um sobre o outro.

Se, para Saussure, o código linguístico, isto é, o sistema de signos de uma língua, funciona como um fundamento para uso do signo, para Lacan, se é possível encontrar um fundamento para o significante, este, além estar no discurso, deve ser visto

³⁹ Notemos, contudo, que mesmo se distanciando de Saussure por romper o emparelhamento entre significante e significado, Lacan resguarda do conceito saussuriano de significante o fato de ele ser “incorpóreo, constituído não por sua substância material, mas unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras” (Saussure, 2006, p. 138). A permanência dessa perspectiva o permite discriminar o significante do signo “primeiramente por aquilo que tentei fazer vocês sentirem, é que os significantes não manifestam senão a presença, em primeiro lugar, da diferença como tal e nada mais.” (Lacan, 1961-62/2003, p. 63).

como um fundamento provisório e dotado de instabilidade, já que as possibilidades de significação estão submetidas à combinatória do significante⁴⁰. De modo análogo, poderíamos dizer que, se, para Saussure, o código linguístico é composto pela relação de correspondência entre o significante e o significado, para Lacan, basta dizer que a linguagem é um sistema estruturado por significantes. Esta ideia se torna decisiva para que notemos, em Lacan, um entendimento anti-sistêmico e anti-identitário de linguagem, que culminará na ideia de uma estrutura incompleta, pois o significante lacaniano não fornece, para o sujeito, senão uma significação momentânea, já que requer ser remetido a outros significantes, tornando a operatória deste sistema necessariamente inconclusiva.

Portanto, o Outro, enquanto uma estrutura simbólica, não pode ser concebido como o correlato do código linguístico (Lacan, 1960b/1998, p. 820), uma vez que não se confunde com o sistema homogêneo de signos convencionais que permite decifrar o significado das mensagens transmitidas em um contexto comunicacional. Ele não é um sistema que “conserva a correspondência unívoca entre o signo e alguma coisa” (Lacan, 1960b/1998, p. 820). Seu sentido é o de ser o “lugar do tesouro dos significantes”, sendo estes constituídos “por uma reunião sincrônica e enumerável, na qual qualquer um só se sustenta pelo princípio de sua oposição a cada um dos demais.” (Lacan, 1960b/1998, p. 820). Ou seja, se é possível falar em ordem ou sistema simbólico, em Lacan, é preciso tomá-lo em um sentido radicalmente distinto, isto é, como uma estrutura de significantes, no sentido lacaniano do termo, o que já é, em certo sentido, tomá-lo como uma estrutura faltosa, uma vez que na própria definição do significante nos deparamos com algo de irresoluto: “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante.” (Lacan, 1960b/1998, p. 833).

Assim, tanto o sujeito quanto o Outro, ao serem definidos em função do significante e não do signo, podem ser considerados conceitos não-identitários, por excelência. O Outro é, assim, um conjunto de diferenças posicionais, sua materialidade não é substancial, já que os significantes que o compõem são fundamentalmente definidos por meio da diferença que estabelecem com outros significantes. Ele compõe um repertório de sonoridades diferenciais, cuja operatória requer fazer remissão a um

⁴⁰ Este abotoamento provisório entre significante e significado é visado por Lacan (1957-58/1999) a partir da noção de ponto de basta, que se refere ao momento em que “o tecido de um se prende ao tecido do outro”, indicando os limites destes “perpétuos deslizamentos” aos quais “o duplo fluxo paralelo do significante e do significando” está fadado (p. 15).

conjunto radicalmente alteritário de elementos. Como salienta Iannini (2011) “com uma teoria do significante, desamarrado do significado e operando sozinho numa combinatória, não estaríamos longe da tese capital da incompletude do Outro” (p. 5).

2.1.2 A estrutura que põe em cena o sujeito

Além da indefinição proporcionada pela definição lacaniana de significante, outra via de acesso privilegiada ao tema da incompletude do Outro se abre ao percorrermos o caminho da crítica lacaniana à metalinguagem, correlata ao aforisma de que “não há Outro do Outro”, segundo a qual, diz Lacan (1960b/1998), “Qualquer enunciado de autoridade não tem nele [no Outro] outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar” (p. 827). O aparecimento da categoria de Outro, nesse contexto, equipara à linguagem a uma estrutura incompleta, uma vez que não há como ancorar a garantia de um enunciado fora de sua própria enunciação e, portanto, fora da própria linguagem. Como sublinha Iannini (2012b) dizer que não há metalinguagem não significa negar “que a linguagem possa falar de si mesma” (p. 88), mas, tão somente, que não é possível falar da linguagem desde um âmbito exterior aos efeitos da própria linguagem, isto é, desde um ponto a partir do qual seria possível dela tomar distância, tal como de um objeto qualquer. Não há nada fora da linguagem que seja capaz de funcionar como um fundamento extralinguístico ou como uma instância transcendente de fundamentação para o discurso, o que a torna destituída de força normativa absoluta.

Se, por um lado, o entendimento de que a estrutura é composta por significantes nos auxilia a evitar que ela seja identificada a uma totalidade sem furos e ser, assim, confundida com a noção de código linguístico, por outro, a crítica à metalinguagem evita que ela seja caracterizada como uma ordem de determinação transcendental, sendo esta entendida enquanto um conjunto de formas puras, acessadas *a prioristicamente* – isto é, independentemente da experiência –, que condicionam a possibilidade do acesso à realidade. Por mais que Lacan (1960a/1998) afirme que “o Outro é o lugar transcendental” (p. 662) dos significantes, devemos ter cautela em fazer sentido desta noção de transcendental. Ainda que seja impossível não ver nela certas ressonâncias kantianas, uma vez que o que oferece condições de possibilidade para a experiência subjetiva, bem como para a psicanálise se erguer enquanto uma experiência teórico-

clínica, é a estrutura da linguagem⁴¹, não se trata de correlacionar o Outro ao sentido que possuem as formas puras da filosofia transcendental de Kant⁴². Em primeiro lugar, pois, para Lacan, a estrutura não é um modelo *a priori*, ela não está desvinculada da dimensão da experiência. Estrutura quer dizer “efeito de linguagem” (Lacan, 1966-67/2008, p. 96). E, em segundo lugar, pois o Outro é pensado não apenas como um campo que condiciona possibilidades, mas também como estrutura aberta à emergência do impossível, o que estabelece uma tensão entre o Simbólico e o Real.

A estrutura é definida por meio dos “efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz” (Lacan, 1960a/1998, p. 655). Ele não é um *a priori* universal, ahistórico, que condiciona o acesso à experiência desde um ponto de vista extrínseco a ela. Como observa Iannini (2012b) “o Outro lacaniano não é equivalente a uma instância transcendental, como uma condição de possibilidade separada, de fato e de direito, daquilo que ela engendra.” (p. 223)⁴³. A esse respeito, vemos Lacan (1960a/1998) questionar:

Pois, é ou não o estruturalismo aquilo que nos permite situar nossa experiência como o campo em que isso fala? Em caso afirmativo, ‘a distância à experiência’ da estrutura desaparece, já que opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito (p. 655).

Ou seja, a estrutura não é concebida como um modelo referencial teórico que apreende a experiência a uma distância segura dela, mas, sim, como uma combinatória de significantes que insere, na experiência, o sujeito: “é do efeito do significante que surge o sujeito como tal” (Lacan, 1961-62/2003, p. 54). Não há uma separação entre

⁴¹ A esse respeito Lacan (1966b/2003) afirma “Meus *Escritos* reúnem as bases da estrutura numa ciência que está por construir – e estrutura quer dizer linguagem – na medida em que a linguagem como realidade fornece ali os fundamentos” (p. 230).

⁴² Kant (2002), na introdução da *Crítica da Razão Pura*, afirma: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental” (p. 65).

⁴³ E novamente no trecho: “A estrutura da linguagem não é um esquema transcendental, um *a priori* lingüístico: ela não é separada da experiência; não é um *a priori* que torna possível a verdade, independentemente... [...] não há maneira de cindir esquema e conteúdo. As diversas leituras que imputaram ao Outro lacaniano a função de encarnar um esquema transcendental de tipo kantiano fizeram economia justamente da crítica lacaniana à metalinguagem, como se esta fosse marginal ou como fosse um prolongamento acessório de sua doutrina. O erro que elas incorrem é precisamente o de desconsiderar que o esquema transcendental não pode ser identificado ao Outro, mas ao Outro do Outro, que Lacan afasta. O Outro do Outro, se houvesse, seria transcendental.” (Iannini, 2012b, p. 111). Também em Zizek (2010) temos que “longe de conceber o simbólico que rege a percepção e a interação humana como uma espécie de *a priori* transcendental (uma rede formal, dada de antemão, que limita o âmbito da prática humana), Lacan está interessado precisamente em como os gestos de simbolização estão entrelaçados com o processo de prática coletiva e engastados nele.” (p. 24)

estrutura e sujeito porque é justamente a estrutura que, na experiência, “põe em cena o sujeito” (Lacan, 1960a/1998, p. 655).

Portanto, pretender reivindicar independência entre sujeito e linguagem, hipertrofiando o estatuto transcendental do Outro, é um problema que Lacan (1960a/1998) cuida em evitar, sobretudo quando o vemos fazer a crítica das noções lagachianas de estrutura, apresentadas no relatório *A psicanálise e a estrutura da personalidade*, propondo, frente as duas, uma terceira modalidade, que encurta a distância e rompe com a fronteira rígida entre estrutura e experiência subjetiva⁴⁴.

Dessa conjuntura, podemos extrair duas rupturas com o estruturalismo. Por um lado, a estrutura (i) não pode ser identificada a um modelo formal, *a priorístico*, de significantes, uma vez que não está separada do conteúdo da experiência – e aqui Lacan rompe, em certa medida, com a herança kantiana –, isto é, ela só pode ser definida pelos efeitos que efetua na experiência ou, ainda, pelo fato de que “se inscreve no real” (Lacan, 1966b/2003, p. 230). Dizer que o Outro se inscreve no real já é romper com um Outro universal, independente da experiência, e, portanto, metalinguístico. Por outro, a estrutura não apaga o sujeito, mas o produz, na medida em que este “encontra-se numa posição segunda em relação ao significante, é efeito do significante” (1961-62/2003, p. 345). Isto é, o sujeito não é extrínseco ao Outro, mas, “pelo efeito de fala, [...] se realiza no Outro” (1964/1998, p. 178).

Portanto, o entendimento de que a estrutura, composta por significantes, “põe em cena o sujeito” (Lacan, 1960a/1998, p. 655) nos auxilia a evitar que ela seja identificada ao código linguístico, como também que a linguagem seja caracterizada como um esquema signifiante de cunho transcendental. Lacan destranscendentaliza a estrutura, na mesma medida em que mantém a crítica a uma concepção realista de realidade, uma vez que esta “nunca é senão um efeito de discurso” (Lacan, 1966b/2003, p. 231). Como o sujeito é posto em cena como um efeito do significante no real, o caráter transcendental da estrutura só pode ser considerado como imanente à experiência e compatível com uma noção de subjetividade.

Tentemos desdobrar por outro ângulo. Em certo sentido, a estrutura preexiste à constituição do sujeito, já que a linguagem existe desde antes de sua emergência. O sujeito depende deste campo “que estava lá há um bocado de tempo antes” (Lacan,

⁴⁴ Lacan (1960a/1998, p. 655) se volta contra a dicotomia estabelecida por Daniel Lagache entre uma estrutura “como que aparente”, ou seja, uma estrutura que se manifestaria pela via da observação empírica, e outra “distante da experiência”, que funcionaria como um modelo *a priorístico*. Sobre os meandros destas observações, ver Iannini (2011).

1964/1998, p. 239) de ele vir ao mundo “e cujas estruturas circulantes” (Lacan, 1964/1998, p. 239) o determinam como sujeito. Porém, do ponto de vista do sujeito em constituição, o significante extraído do Outro não é uma anterioridade, não é demarcado *a prioristicamente*, ele não condiciona o surgimento do sujeito por vir à revelia de certa posição tomada pelo próprio sujeito. O Outro é delineado concomitantemente ao momento em que o sujeito é posto em cena na experiência: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante” (Lacan, 1964/1998, p. 187).

Nesse sentido, o Outro deve ser entendido como a estrutura subjetivada, para além de seu poder subjetivante. O sujeito se torna sujeito dividido de maneira concomitante ao surgimento e apropriação do significante no campo do Outro, que é também o momento em que o Outro aparece inevitavelmente faltoso, barrado, dividido. Ou seja, na medida em que depende dele para se constituir, o sujeito só pode reconhecer o Outro como uma estrutura incompleta. A estrutura completa é impossível, por que o sujeito “só se constitui ao se subtrair dela e ao descompletá-la essencialmente, por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta.” (Lacan, 1960b/1998, p. 821).

É, portanto, a insistência de Lacan em incluir o sujeito na estrutura, isto é, em sustentar uma potência não passível de resposta, sentido ou identidade totalizante, que motiva a subversão da linguística saussuriana e conseqüentemente a configuração de uma noção específica de estrutura. Que fique claro que essa subversão não indica que o sujeito passa a ter uma independência frente à linguagem. O descolamento operado não é entre sujeito e Outro, visto que o sujeito continua dependente do significante, mas sim entre sujeito e significado. E, ainda assim, isso não significa dizer que Lacan prescinde do significado, mas que este é posto em termos de significantes – “o significado é o efeito do significante” (Lacan, 1972-73/2010, p. 100) –, que, por definição, só veiculam o sujeito para uma estação indeterminada.

2.2 Outro é uma estrutura desejante

Até então vimos que o Outro não pode ser considerado nem o código linguístico e nem uma estrutura transcendental, ao estilo do esquema kantiano. É preciso considerá-lo enquanto uma estrutura significante que produz como efeito o sujeito. De fato, poderíamos dizer que, por ser uma estrutura composta por significantes articulados, isto é, por elementos que, além de serem definidos como pura diferença, são caracterizados por certa instabilidade, no que tange à definição de identidades, já que sua dinâmica

requer sempre uma constante remissão a outros significantes, soaria estranho, então, declará-la um sistema estável, de contornos fechados e bem definidos. Em outras palavras, considerar que o Outro é uma estrutura de linguagem composta por significantes já nos permitira, em certo sentido, tomá-lo como uma estrutura incompleta, faltante, pois a (in)definição do significante como o que “representa um sujeito para outro significante” (Lacan, 1964/1998, p. 854) já implicaria uma crítica à metalinguagem, como notamos.

Contudo, ainda que a partir de meados de 1950 seja possível extrair a ideia de uma estrutura incompleta ou, ainda, de uma estrutura a qual falta uma instância metalinguística de referenciação, talvez possamos afirmar que a tese lacaniana acerca da incompletude do Outro ganha solidez, na medida em que o Outro passa a ser articulado à ideia de uma estrutura desejante, isto é, uma estrutura “incapaz de responder por um objeto adequado ao desejo” (Sales, 2010). Essa articulação torna-se explícita a partir do ano de 1958, com a construção do grafo do desejo, esquema no qual Lacan escreve a linguagem por meio do matema de $S(A)$, em que se lê: significante de uma falta no Outro. Esta maneira de registrar matematicamente a estrutura, que no fundo segue uma tática de literalização do real, representa um esforço de Lacan em mostrar⁴⁵ que há incutido na linguagem um significante que é pura negatividade, na medida em que faz referência a uma falta. Um significante que, por ser puro vazio, isto é, por estar no campo do Outro presentificando uma ausência, faz com que o Outro “não possa, em sendo o caso, responder pelo que sou” (Lacan, 1958-1959/2003, p. 315). Este significante, Lacan (1958/1998) nomeia de falo simbólico ($-\phi$), “o significante do desejo do Outro” (p. 701).

Não se trata, portanto, da falta de um significante, mas, sim, de um significante que denota (*Bedeutung*) uma falta, daí ele ser grafado com um sinal subtrativo. Trata-se, portanto, de um significante que nomeia a impossibilidade do Outro de dizer de maneira peremptória a respeito do ser, o que o faz assemelhar-se a “um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (Lacan, 1960b/1998, p. 833).

⁴⁵ Escrever o significante da falta no Outro como $S(A)$ é uma estratégia de formalização que mostra, pela via da letra, mais do que diz. Lacan se serve dessa tática de modo a não incorrer em uma contradição performativa, isto é, no erro de, por meio da linguagem, fazer o que se está dizendo que é impossível de fazer ou de dizer algo que se está dizendo que é impossível de dizer, tal como se falamos, por exemplo, que “não é possível nomear o inominável”. Trata-se, na verdade, de uma dimensão do inefável que se mostra dizível. Dizer que o falo é o significante da falta já é, de certa maneira, nomear esta falta.

O falo é, assim, o significante que nomeia a falta no Outro e que, conseqüentemente, dá origem à falta no sujeito. Balmes (2002) nota que o falo não é o significante que supostamente representaria adequadamente o ser do sujeito no Outro, mas o significante que denuncia uma necessária perda de ser do sujeito, no momento em que ele se inscreve na ordem simbólica. Ele concerne ao sujeito, sobretudo, na medida em que o mobiliza a constituir-se enquanto sujeito desejante. E aqui teríamos a possibilidade de vislumbrar uma segunda possibilidade de sentido para a tese de que o desejo do sujeito é desejo do Outro. Não apenas como desejo de reconhecimento, desejo que deseja o que o Outro deseja, de modo a ser reconhecido no interior de um sistema simbólico, mas a ideia de que “o sujeito só deseja na medida em que experimenta o próprio Outro como desejante, como sítio de um desejo insondável, como se um desejo opaco estivesse emanando dele” (Zizek, 2000, p. 55).

Lembremos que o desejo, para Lacan (1954-55/1985), não revela a relação do sujeito com um objeto, mas do sujeito com uma falta: “o desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado” (p. 281). Daí o desejo ser lido à luz do mecanismo metonímico da linguagem: o que há de comum entre ambos é que enquanto a metonímia funciona operando um deslizamento entre significantes, o desejo derrapa, “instalando a falta do ser na relação de objeto” (Lacan, 1957/1998, p. 519). Nesse sentido, desejo não se confunde com a expressão da vontade humana. No entanto, “nada de nomeável”, não se refere a algo extralinguístico, já que o desejo, enquanto desejo puro, é a resultante de um processo dinâmico de articulação significante das necessidades, que Lacan cunhou de demanda.

Eidelsztein (1992) comenta que “o grafo do desejo responde a exigência de teorizar sobre as conseqüências da introdução, na psicanálise, da noção de cadeia de significante a partir fundamentalmente da distinção entre necessidade, demanda e desejo” (p. 101), segundo a qual o desejo comparece como aquilo que da necessidade não passa ao nível demandante, ele é a expressão da defasagem, da fenda que há entre o plano da necessidade e o da demanda. Trata-se de um resto inominável que é produto de uma operatória linguística, isto é, um resto que resiste como resultado de um processo simbólico, e não como um vazio anterior à incidência da linguagem. Se, contudo, o desejo é desejo do Outro, isto é, um resto de não simbolizado incluído na estrutura simbólica que constitui o sujeito, o desejo passa a nomear aquilo que da estrutura do discurso simbólico é transferido para o sujeito como falta, uma falta estrutural.

Portanto, se a estrutura fornece ao sujeito em constituição não apenas os significantes por meio dos quais ele efetivamente estrutura a indeterminação contida em suas necessidades, transformando-as em determinadas demandas significantes, mas também a própria impossibilidade de tudo determinar satisfatoriamente, é preciso considerar a dependência do sujeito ao Outro, não apenas como dependência ao significante, mas também dependência em relação ao significante da falta no Outro, $S(\bar{A})$. O que há em comum entre sujeito e Outro é também uma falta. Mas, afinal, de que falta falamos? A que se refere este significante da falta no Outro? Vejamos como Lacan (1958/1998) a propõe:

Articulemos, no entanto, o que estrutura o desejo. O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. [...] também nele o ser falta [...] (p. 633).

Trata-se, portanto, de uma falta-a-ser que acompanha tanto o sujeito quanto o Outro, tal como se a linguagem que Lacan quer fazer valer fosse uma instância propriamente incapaz de produzir identidades substancializadas. Ou seja, o Outro é incapaz de responder cabalmente sobre o ser do sujeito, na medida em que a ele o ser também falta. Esse lugar desejante faz do sujeito também um desejante. Ao articular a cadeia significante, o sujeito traz à luz seu comprometimento com uma estrutura necessariamente faltante, não porque a ela falta um significante, como se ela fosse insuficiente, mas porque nela inclui-se um significante sem referente para o ser, que é o falo. Trata-se de uma prerrogativa estrutural, tanto do sujeito, quanto do Outro.

A construção do grafo, no qual Lacan (1957-58/1999) insere $S(\bar{A})$, é motivada pelas elaborações acerca do chiste, considerado, desde Freud, uma manifestação inconsciente, mediante a qual o desejo é simbolizado. O *Witz* simboliza o desejo ao se inscrever no campo da linguagem como uma mensagem que rompe com o sentido corrente, estabelecido pelo código linguístico. Ele se caracteriza, sobretudo, por se destacar marcadamente do código, da “rede de empregos” (Lacan, 1957-58/1999, p. 21) de uma língua. Digamos que o chiste requer o código para, com ele, romper. Isto é, ao mesmo tempo em que é subvertido, o código é indispensável para que o chiste promova o efeito de riso. Nota-se que, mais uma vez, código e Outro não se sobrepõem. Ainda que Lacan (1957-58/1999) diga que o “código está, muito evidentemente, no grande Outro (A), isto é, no Outro como companheiro de linguagem” (p. 19), o Outro é

concebido como uma ordem combinatória de significantes, cujos efeitos de sentido são consideravelmente mais amplos do que aqueles que o código poderia oferecer, porque ele inclui a possibilidade do não-sentido. O código não esgota o Outro, portanto. É na medida em que o Outro registra a mensagem como chiste no código, que este pode ser subvertido, abrindo o acesso a um campo semântico mais abrangente, do qual não se desconta a possibilidade de ocorrência de novos efeitos de sentido, até então imprevisíveis. O Outro é, por assim dizer, um lugar terceiro, cuja presença é absolutamente indispensável “para que exista a tirada espirituosa” (Lacan, 1957-58/1999, p. 28), para que ela seja sancionada, ou seja, para que ela adquira ou não um sentido: “A sanção do Outro terceiro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial aqui. O Outro rebate a bola, alinha a mensagem no código como tirada espirituosa.” (Lacan, 1957-58/1999, p. 28). Isso, pois o novo sentido para o qual o chiste aponta, o que nele nos causa riso, supõe um contexto sócio-linguístico-cultural, ainda que com ele contraste. Como pontua Iannini (2012b):

O *Witz* engendra uma modalidade de sentido que pressupõe uma teia de linguagem estruturada socialmente e dotada de códigos compartilhados (porque não há chiste solitário nem privado: o chiste só se realiza com a chancela do Outro), mas, ao mesmo tempo, um sentido que nasce do rompimento de um fio ou um nó daquela teia, uma subversão do código, por sua qualidade de acontecimento local (p. 301).

Se o Outro fosse um sistema completo, análogo ao código, ele não seria passível de incluir os efeitos subversivos que o *Witz* engendra, ele não seria uma estrutura fecunda em sustentar o discurso como capaz de dizer “mais do que aquilo que diz” (Lacan, 1957-58/1999, p. 21). Ele seria um sistema cujos componentes, ao serem subvertidos, sofreriam apenas um inofensivo rearranjo, adquirindo talvez uma nova configuração, mas reverberando a mesma completude quanto aos elementos de sentido anteriormente dados. Afirmar que no Outro há um vazio, que é denotado por um significante, é, em boa medida, afirmar a possibilidade de que esse sistema seja atravessado por efeitos de sentido até então inesperados.

A tese do Outro incompleto se articula à dimensão do desejo, na medida em que a linguagem não responde pelo ser do sujeito, já que, por meio dela, este se constitui fundamentalmente como sujeito desejante. Em outras palavras, em relação ao sujeito, a linguagem deve ser considerada uma estrutura cuja força de determinação não é absoluta, mas relativa, instável ou, ainda, não-toda, devido tanto ao caráter anti-

fundacionalista do significante, isto é, ao fato de o significante não ser capaz de se auto fundamentar quanto ao fato de a estrutura incluir um significante que denota uma falta.

Neste contexto, surge, na ótica lacaniana, a premência de enfatizar a distinção, de fundo hegeliano, entre o saber e a verdade. Pois, se o saber é o que a fala produz enquanto articulação significante, a verdade seria da ordem daquilo “que falta para a realização do saber” (Lacan, 1960b/1998, p. 812). Assim, a ideia de que o Outro é não apenas o lugar da fala, mas também o lugar da verdade do sujeito precisa ser articulada à ideia de que o significante oferece um fundamento não fundamentado para sua verdade, isto é, ele é aquilo que a fundamenta, mas apenas de modo parcial. Por meio do Outro o sujeito acede à sua verdade, mas sem poder torná-la verdadeira. Por isso, podemos dizer, com Iannini (2012b), que, para Lacan, a tese da incompletude do Outro se desdobra em uma duplicidade situada no âmbito do problema da verdade: há verdade, mas é preciso demarcar a impossibilidade de dizer a verdade sobre a verdade. Para tanto, Lacan adota como estratégia o recurso à noção cartesiana de Deus veraz, de modo a contrastá-la à noção de grande Outro. Veremos, a seguir, como isso se configura.

2.3 O Outro e a ciência: Lacan com e contra Descartes

Dentre os autores que marcadamente influenciaram Lacan na elaboração de sua teoria da constituição do sujeito, Descartes ocupa um lugar privilegiado. Em parte, o recurso lacaniano à filosofia cartesiana se explica pelo papel que ela possui na inauguração de uma noção de sujeito articulada ao discurso científico, sem a qual, para Lacan (1964/2008), “o campo freudiano não seria possível” (p. 53). O interesse lacaniano em vincular Freud ao discurso racional moderno se deve à urgência de espantar as leituras que insistem em comprometer a psicanálise a um irracionalismo. Safatle (2000) observa que a sagacidade de Lacan em se apropriar do sujeito cartesiano consiste em transformar “seu sujeito do inconsciente em representante legítimo do racionalismo moderno” (p. 9).

Contudo, o percurso cartesiano serve a Lacan não apenas para fazer uma articulação entre o sujeito da ciência e o sujeito lacaniano. Da filosofia cartesiana também advém a possibilidade de pensar o Outro a partir da função que Deus ocupa nas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, como instância garantidora da veracidade do conhecimento científico. Portanto, a ideia de que o Outro é o lugar da verdade é fruto da leitura do papel que possui, na filosofia cartesiana, o Deus veraz, ainda que não se trate de uma sobreposição de conceitos.

Nesta seção, nossa preocupação é a de resgatar elementos que auxiliem a elucidar a fecundidade da filosofia de Descartes para a elaboração da categoria de Outro, na medida em que, como aponta Balmes (2002), o “Deus de Descartes é uma das fontes conceituais da introdução do grande Outro” (p. 149). Para tanto, trataremos, aqui, de reconstituir o caminho pelo qual o filósofo introduz Deus como a instância de respaldo do conhecimento verdadeiro das coisas da realidade, com a aposta de que dele podemos nos servir para esclarecer a respeito da tese lacaniana sobre incompletude do Outro. Em primeiro lugar, veremos como a aproximação entre o *cogito* cartesiano e o sujeito da psicanálise requer de Lacan a efetivação de uma subversão que o permitirá interpretar o “penso: logo existo” como um ato de fala revelador da distinção entre enunciado e enunciação ou, ainda, revelador da divisão subjetiva. Em seguida, evidenciaremos como, da mesma forma que o sujeito cartesiano apela à instância divina para fundamentar a verdade e a estabilidade do conhecimento sobre a realidade, o sujeito lacaniano recorre ao Outro, enquanto ordem simbólica, para ancorar seu ser fundamentalmente faltoso. Entretanto, há que se marcar a diferença de que, para Lacan, o Outro, ao contrário do Deus veraz, fornece como possibilidade máxima de respaldo para o sujeito um fundamento antifundacionalista, um fundo sem fundo, uma vez que a ele o ser também falta. Se, por um lado, o Outro permite que se afirme com segurança que há verdade, uma vez que há fala, por outro, não há nenhum sistema de referência que garanta esta verdade como verdadeira (Iannini, 2012b).

Descartes se situa na passagem do renascimento para a modernidade, período marcado pelo colapso da concepção grega de mundo, responsável, até então, por orientar as visões mítico-religiosas da sociedade. Grosso modo, pode-se afirmar que a filosofia cartesiana é uma resposta ao problema da fundamentação do conhecimento que se pronunciava diante do ceticismo alastrado desde o século XVI, representado, sobretudo, pela figura de Montaigne. Ela é contemporânea das descobertas astronômicas anunciadas por Galileu no início do século XVII, que envolvem suas pesquisas com o telescópio em *Sidereus Nuncius*, assim como uma nova explicação para o movimento, a partir da atuação de forças extrínsecas, em *Dois máximos sistemas de mundo*. De modo geral, podemos dizer que a imponência da obra galileana está em ter impulsionado, de maneira irremediável, a fratura da tese aristotélica de um universo hierarquicamente fechado e finito (Koyré, 2010). O que está em jogo na virada do século XVI para o XVII é o abatimento da *Física* aristotélica – base tanto para sua *Ética*, quanto para sua *Política* –, que é posta em xeque, na medida em que o mundo supralunar mostra

indícios de corrupção, isto é, na medida em que o movimento dos corpos supralunares deixa de ser entendido como um movimento perfeito e incorruptível, norte referencial finalístico para o movimento dos corpos sublunares, dentre eles a ação humana.

O declínio do horizonte valorativo compartilhado pela tradição faz da modernidade uma época marcada por uma forte tendência à secularização e ao desencantamento (Weber, 1983). Com a realidade imersa em profunda desarmonia e intenso caos, perde-se o ancoramento do senso e da identidade. Na modernidade, o ser humano passa a comprazer-se em fragmentar e decompor a natureza do mundo, pois, por meio desta atitude analítica, torna-se possível dispor os processos ao seu poder de controle e, conseqüentemente, de previsibilidade⁴⁶. É no limiar desta época que o mundo, agora infinitizado, passa a ser objeto de um saber minuciosamente quantificado (Koyré, 2010). Impulso típico e acentuado pela ciência moderna mecanicista, que a física enquanto ciência matemática, emblematicamente, exemplifica. Um notável exemplo deste processo de quantificação do mundo é a mudança de concepção a respeito do movimento. O que para Aristóteles era considerado uma variação qualitativa ampla, expressa em termos de uma atualização das potencialidades imanente à alma dos corpos (devir), se torna um deslocamento quantificável no tempo e no espaço, fruto da atuação de forças extrínsecas.

A sensibilidade de Lacan (1956-57/1995) em relação à “revolução constituída pela matematização do real” (p. 444) é notável em sua obra, sobretudo se levarmos em conta o vínculo que o psicanalista estabelece com as contribuições epistemológicas de Koyré. Lacan (1969-1970/1992) está advertido de que o processo de edificação da ciência moderna desnuda os corpos de qualidade, em favor de acentuar a introdução “das puras verdades numéricas, do que é contável” (p. 76). Como sugere Safatle (2000), “se tal processo foi inaugurado por Galileu, é com a estruturação do *cogito* cartesiano que ele alcançará sua fundamentação” (p. 6).

Diante do turbulento cenário que descrevemos acima, a filosofia cartesiana quer tornar possível a construção do conhecimento científico. Em outras palavras, Descartes quer encontrar uma maneira de consolidar um discurso verdadeiro sobre a realidade,

⁴⁶ Como ilustra, de forma comovente, John Donne (1611/1991), no poema *Primeiro aniversário: uma anatomia do mundo*: viver na modernidade é constatar que “Desde a primeira hora o mundo decaía, um anoitecer foi o princípio do dia [...] Nova filosofia de tudo duvida [...] E o homem confessa que tudo está gasto quando por todo o firmamento, entre os astros, ele procura mundos novos; tem consciência de que este esfacelou-se, voltando a seus átomos – tudo em pedaços, foi-se toda a coerência, toda justa provisão, toda relação. (p. 55, linhas 201-202; 205, e 209-214).

diante da instabilidade que se pronuncia⁴⁷. Mas como atestar a existência veraz das coisas, inclusive de si mesmo, sabendo que a realidade pode ser constantemente posta à prova? O desafio com o qual é preciso se a ver pode ser descrito nos seguintes termos: uma vez que a realidade perde estabilidade devido aos abundantes efeitos da suspensão do juízo, é preciso não apenas um discurso que seja capaz de corresponder à essência última das coisas, mas que esse discurso seja necessariamente indubitável. Não basta apenas verdade, é preciso que esta verdade seja garantida, ou seja, é preciso encontrar uma instância que a torne uma verdade verdadeira, função que, como veremos, será delegada a Deus.

O primeiro passo dado por Descartes para concretizar esta empreitada consiste em reconhecer que, se não há nenhum objeto da realidade sobre o que se apoiar para construir uma ciência, então é preciso apostar as fichas no sujeito. Daí o sujeito cartesiano ser considerado o sujeito da ciência, uma vez que se ocupa fundamentalmente com o problema de determinar o que da realidade pode ser conhecido com certeza. O aparecimento da subjetividade representa a preocupação em, uma vez constatado o caráter instável da realidade, determinar como o saber sobre si e sobre as coisas do mundo pode, de fato, se efetivar. Como sublinha Lacan (1964/1998), o que motiva Descartes a refutar os saberes incertos é algo completamente diferente da necessidade de encontrar mais saber: é o desejo de certeza que o alimenta. Trata-se de:

transformar o saber informe, duvidoso e mal fundamentado que nos é dado tanto pela tradição quanto pelos sentidos num outro tipo de saber, ou seja, em conhecimento – um tipo de saber que se define pelo método, pela certeza, e cuja pretensão é a restauração da universalidade. (Dunker, 2008, p. 176).

⁴⁷ A doutrina da *livre criação das verdades eternas* revela o problema central que anima parte da filosofia cartesiana. Nela, Descartes (2012) define a essência – entendida, desde a metafísica aristotélica, como o elemento estabilizador da realidade, isto é, como o elemento que fornece à substância permanência – como uma verdade eterna que é criada por Deus. Se Deus pode criar a essência das coisas, a ele parece ser também permitido transformá-la, torná-la outra coisa, a depender de sua vontade, o que não permite nem a permanência e nem estabilidade do fluxo dos fenômenos. Deus é como um legislador e, nesse sentido, livre para tornar a realidade estável ou não. O que garante a permanência das coisas não é mais sua essência, mas a vontade de Deus: “Vão vos dizer que, se Deus tivesse estabelecido essas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz [com] suas leis; ao que se deve responder que sim, se sua vontade pode mudar” (Descartes, 2012, p. 208). Isso se torna um grave problema para a efetivação do conhecimento científico, cujo discurso deve ser indubitável e corresponder à essência última das coisas. Ele obterá uma solução a partir da questão: como saber que Deus não muda de vontade? Mudar de vontade sugere que Deus está passando de uma ideia anterior, que se pressupõe pior, para uma melhor. Se isso ocorre, Deus se equivocou em suas ideias, o que seria uma inconveniente contradição, incompatível com a concepção cartesiana de um Deus perfeito (cujas potencialidades estão consumadas), onipotente e onisciente. De modo a contornar esse problema, Descartes atribui a Deus as características da bondade e da verdade. Deus, com todo seu poder e saber, tem liberdade pra mudar sua vontade, o que, entretanto, ele não o faz, pois é bom e verdadeiro, garantindo, assim, a certeza da estabilidade do mundo.

Na obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Descartes (2004) apresenta seu esforço por realizar uma investigação acerca das condições de verdade necessárias para a construção dos fundamentos da ciência. É primeiramente por meio da dúvida metódica que o filósofo encontra uma estratégia produtiva para examinar o que de sólido poderia restar como base inequívoca para a construção do conhecimento científico. É preciso duvidar de tudo para tentar encontrar algo que resista à corrosibilidade da dúvida. Daí ser possível dizer que Descartes faz o ceticismo, presente na atmosfera da época, voltar-se contra si mesmo.

Na *Primeira Meditação*, vemos um percurso argumentativo que visa explicitar os alcances e limites do ceticismo. A cada argumento, Descartes ou repõe ou suspende a tática cética, até o momento em que percebe a necessidade de radicalizá-la, a partir do recurso a um artifício transcendente, a saber, a hipótese do gênio maligno. É a possibilidade de que haja um Deus enganador que faz com que Descartes se encontre persuadido de que “não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo” (Descartes, 2004, p. 25). Ora, diante dessa situação, seria plausível concluir que tampouco ele, enquanto sujeito que se persuade destes fatos, exista.

Porém, o que Descartes (2004) nos mostra é que, neste ponto, tal lógica se revela falha, pois estar persuadido de que se é nada pressupõe necessariamente a existência de um sujeito que se persuade, ou que pensa, a respeito de si. Isto é, pressupõe um sujeito que pensa a si mesmo como nada e, se isso ocorre, necessariamente há um sujeito: “eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo” (Descartes, 2004, p. 25). Em outras palavras, o que a hipótese do gênio maligno traz como consequência é a ideia de que há, necessariamente, um sujeito que se persuade que está sendo enganado, e, portanto, que há um sujeito que é: “Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (Descartes, 2004, p. 25). Sobre este “existente” que o *cogito* faz emergir, Milner (1996) faz uma colocação esclarecedora:

Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado

constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência. (p. 33).

Na medida em que o artifício retórico do gênio maligno produz algo de evidente, Descartes (2004) consegue finalmente estabelecer a verdade do *cogito* enquanto fundamento para o conhecimento, isto é, que o “enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (p. 25). Por outro lado, o saber deste eu que existe, necessariamente, ainda contém um alto grau de indeterminação a respeito de quem se é: “ora, eu, quem sou?” (p. 26). Não podendo ser e nem pertencer nada que se revele pertencente à natureza corpórea, uma vez que, até segunda ordem, o corpo não existe, Descartes afirma que o eu existe apenas enquanto pensa. Ou, melhor, que o eu só é enquanto coisa pensante, *res cogitans*. Se o primeiro passo do argumento cartesiano consiste em mostrar que o sujeito se descobre existindo, em um segundo momento, trata-se de argumentar que ele se descobre existindo enquanto coisa pensante, “coisa que duvida” (Descartes, 2004, p. 28).

O conhecimento da mente é, portanto, um conhecimento necessariamente certo e verdadeiro. Como afirma Descartes (2004), há que se falar em uma única verdade: a da existência da mente que vê que, na realidade, “nada é certo” (p. 43). Contudo, ressalvemos a especificidade deste conhecimento certo sobre a mente, pois não se trata do conhecimento de um conteúdo determinado positivamente, que a mente eventualmente contenha, mas do conhecimento que a mente intui de sua própria existência enquanto mente. Conhecimento adquire mais o sentido de uma operação reflexiva, do que propriamente de uma apreensão conteudista. Trata-se do pensamento cujo único conhecimento é o de si enquanto pensamento. Vejamos primeiramente como Lacan lê a emergência do *cogito* cartesiano e como o articula ao sujeito da psicanálise, para, em seguida, examinarmos o lugar a ser ocupado pelo Outro neste flanco aberto por Deus.

2.3.1 A subversão do sujeito cartesiano e a emergência do sujeito dividido.

Em 1966, ao se propor a responder algumas questões postas por estudantes de filosofia, Lacan (1966a/2003) retoma a “ascese cartesiana” para anunciar que o “lugar pelo qual a experiência freudiana faz sua entrada” é situado “nesse momento de coincidência” entre consciência e sujeito (p. 210). Por um lado, Lacan alerta para o fato

de que esta correlação é exaustiva, – e, por isso, insuficiente – do ponto de vista da experiência do sujeito do inconsciente, uma vez que esgota a subjetividade na dimensão da consciência. Mas, por outro, parece chamar atenção para o risco contido em um eventual descompromisso da psicanálise com a temática da consciência, ou, mais propriamente, da psicanálise em relação à ciência, que se revelaria na afirmação de que o sujeito do inconsciente em nada concerne ao sujeito (cartesiano) do conhecimento.

Lacan (1965-66/1998) não apenas diagnostica que o sujeito cartesiano aparece como produto da ciência moderna, mas propõe, reconhecendo o caráter paradoxal da afirmação, que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (p. 873). Um dos prováveis equívocos que uma afirmação como esta traz é o de sugerir a conclusão precipitada de que o sujeito da psicanálise seria o sujeito da consciência, ou que o sujeito, para Descartes, seria o sujeito do inconsciente. Ideia que conduziria a impasses declarados, já que em Descartes não há, em nenhuma medida, referências à noção de inconsciente, mesmo que em uma das linhas argumentativas contidas na *Primeira Meditação* ele se engaje em discutir a respeito do sonho, tema que inaugurou a psicanálise freudiana como método de investigação do inconsciente.

Pensamos que há no mínimo duas maneiras de entender esta colocação de Lacan. Uma que equivale o sujeito da ciência ao sujeito lacaniano, na medida em que o sujeito do inconsciente seria o resto do formalismo patrocinado pela ciência moderna, isto é, um sujeito esvaziado de qualidades. Ou seja, a psicanálise operaria justamente com o que a ciência moderna insiste em rejeitar. Nesta primeira maneira de entender, nos parece que o alcance da afirmação lacaniana está, antes, em mostrar que o sujeito com o qual a psicanálise lida é o efeito negativizado desta crença científica de que, por meio de uma intuição do pensamento, o ser do sujeito pode ser acessado integral ou incondicionalmente. Portanto, o que essa crença impossibilita é justamente o que Lacan (1957/1998) propõe: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (p. 521), isto é, a desidentificação entre ser e pensar, na medida em que o que a sustenta é a exclusão da possibilidade do inconsciente. Sob essa ótica, o ponto de Lacan parece querer fazer notar que a Freud só foi possível defender a hipótese do inconsciente – isto é, a ideia de que há, no psiquismo, um âmbito opaco ao acesso subjetivo – na medida em que Descartes, antes dele, intui o *cogito* como a transparência da consciência. O que não deixa de ser uma maneira de dizer que o sujeito do inconsciente só advém graças aos limites deixados pelo sujeito cartesiano. Daí a afirmação de que: “O sujeito, o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente [...]”. (Lacan, 1964/1998, p. 853).

Há, no entanto, outra maneira de interpretar a afirmação de Lacan. Pois na medida em que enfatizamos a expressão “sobre quem operamos”, teríamos como possibilidade de sentido a ideia de que o sujeito da psicanálise seria fruto de uma operação – de subversão, poderíamos dizer – sobre o sujeito da ciência, isto é, sobre o sujeito que pretende identificar ser e pensar. Quase como se o sujeito do inconsciente fosse o produto de uma operação significativa sobre o sujeito neurótico ou, melhor, sobre o que advém em sua fala. Nesse sentido, o sujeito da psicanálise seria o avesso do sujeito cartesiano e só poderia dele se aproximar após a incidência de uma subversão.

Se levarmos em conta estas duas possibilidades de interpretação é possível fazer sentido da relação entre sujeito do inconsciente e sujeito da ciência a partir dos dois momentos de enunciação do *cogito*. Ao considerarmos a primeira leitura da colocação de Lacan, a equivalência direta pode ser realizada caso entendamos que o psicanalista está se referindo ao sujeito do *cogito* tal como Descartes (2004) o enuncia pela primeira vez na *Segunda Meditação*: “ego sum, ego existo” (*eu, eu sou, eu, eu existo*) (p. 25). Esta primeira enunciação se diferencia da formulação “penso, logo existo”, pois nela o sujeito ainda não se tornou uma substância, isto é, uma coisa pensante (*res cogitans*) (Descartes, 2004 p. 27).

Neste instante inicial, não há identidade entre ser e pensar, o que torna o sujeito destituído de substância, indeterminado, por assim dizer: “Na verdade, ainda não entendo satisfatoriamente quem sou, esse eu que agora sou necessariamente” (Descartes, 2004, p. 25). A essa altura, o pensamento apenas permite ao sujeito afirmar que é, mas não lhe faculta saber sobre aquilo que é, não o permite determinar uma identidade. Lacan (1961-62/2003) observa que este é o momento em que Descartes dota o *cogito* de um “caráter, propriamente falando, evanescente” (p. 32). Neste primeiro momento, portanto, há mais pontos de convergência do que de ruptura entre Descartes e Lacan. Pois, assim como o sujeito lacaniano, esta formulação do *cogito* aponta para um sujeito vazio de substância, um sujeito ceifado de qualidades.

Contudo, logo em seguida, Descartes (2004) reintroduz o *cogito* por meio de outro formato, afirmando: “Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante” (p. 27). Por meio desta segunda enunciação, o *cogito* deixa de revelar a certeza de uma existência indeterminada e passa a ser definido como uma substância. Trata-se de um momento em que certeza e verdade subjetiva se encontram. Por isso, para aproximar o sujeito da psicanálise do sujeito cartesiano, neste segundo momento de enunciação do *cogito*, Lacan precisa efetuar uma

subversão. Aqui nos deparamos com o encaminhamento da segunda interpretação da colocação de que o sujeito sobre quem se opera na análise é o sujeito da ciência. A importância desta subversão se justifica pela necessidade de manter o caráter desubstancializado, que a primeira enunciação do *cogito* expressa. Esta estratégia consiste em ler o eu puro cartesiano a partir de elementos fornecidos pela subversão da linguística e diz respeito ao fato de que, para Lacan (1965/1998), o sujeito cartesiano não apenas pensa, mas diz: “penso: ‘logo existo”” (p. 879). A ilusória identidade entre ser e pensar advém por meio do proferimento de um ato de fala: “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (Lacan, 1965/1998, p. 879).

O pulo do gato está em notar que quando o sujeito fala “eu existo”, o que ele faz é tomar a si mesmo como um objeto. Como esclarece Lacan (1957/1998) “Sem dúvida, os filósofos aplicaram a isso [ao fato de saber que sou no momento em que penso] importantes correções, precisamente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*), nunca faço senão constituir-me em objeto (*cogitatum*)” (p. 516). Contudo, e esta é a questão central, tomar a si como objeto não significa recrudescer-se como uma identidade, não significa dominar o saber sobre si. Significa, antes de tudo, uma divisão, precisamente entre um sujeito que está enunciado na frase e um sujeito que produz a frase como enunciação: eis o sujeito dividido pelo significante.

Esta duplicação explica porque a leitura lacaniana do *cogito* exige o emprego destes dois termos, enunciado e enunciação. Enquanto o primeiro refere-se à perspectiva de primeira pessoa, o eu que é disposto como um objeto [moi], o segundo refere-se ao sujeito do inconsciente, exilado da objetivação de si mesmo [je]. Como observa Safatle (2000), “Só posso me auto-representar à condição de transformar o “eu” em um objeto. Só posso falar de mim pondo-me como um outro” (p. 12). O sujeito da enunciação, na medida em que diz, fala de si e, portanto, se insere na frase que emite, mas desde uma posição alijada da própria frase, tal como um espectador que assiste a si mesmo desde fora da cena, ainda que não integralmente. Por um lado, o sujeito se inclui ao se objetificar no plano da sentença. Por outro, ele se exclui, já que funciona como o suporte que condiciona a própria frase.

Não é por ser uma substância que pensa, mas por dizer sua existência que o sujeito, no intervalo fugaz em que a frase reverbera, *ex-siste*, isto é, existe desde um “fora que não é um não-dentro” (Lacan, 1974-75/2002, p. 16). Por isso a formulação invertida de Lacan (1957/1998): “eu não sou lá onde sou juguete de meu pensamento;

penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (p. 521). Este sujeito que é posto em cena pela enunciação, e que, portanto, não se reduz ao objeto do discurso – isto é, que não pode mais ser contemplado pela ideia, anteriormente concebida, de sujeito como mero efeito de uma combinatória de significantes – é, para Lacan, o sujeito dividido. O sujeito que no movimento de se auto referenciar deixa um dejetivo de não referenciado, uma sobra de irrefletido, um não-saber irreduzível que permanece opaco, a despeito de todo esforço reflexivo. Daí Lacan (1964/2008) dizer que este momento de certeza “É uma ascese. [...] É, propriamente falando, a instauração de algo de separado” (p. 219). Portanto, à luz da primazia do significante, o *cogito* é lido por Lacan como um movimento efêmero, no qual o sujeito, ainda que desde um ângulo cego, se põe como outro para si mesmo.

2.3.2 Grande Outro *versus* Deus veraz

Ao fim da segunda *Meditação*, após seguir a ordem das razões, Descartes está consumadamente certo de que é coisa pensante, na medida em que, por meio das meditações anteriores, o *cogito* se mostrou a instância necessariamente pressuposta por qualquer atitude que se possa ter diante da realidade, inclusive a atitude de dela duvidar irrestritamente, produzida pela possibilidade haver um Deus maligno e enganador. Contudo, Descartes nota não poder estar assertivamente certo de que (i) há, de fato, um Deus, e que (ii) este é enganador. Ainda que o eu puro tenha se apresentado uma certeza inequívoca, bem como uma verdade incontornável, para a construção do conhecimento científico – isto é, ele é a certeza de si mesmo enquanto substância, enquanto existência e, portanto, ele é a certeza de uma verdade, ainda que subjetiva –, mostra-se ainda uma exigência examinar a respeito da existência ou não de um Deus, para que se possa entrever a possibilidade de oferecer garantias, até então impossíveis, a respeito da verdade das coisas cuja substancialidade é distinta da *res cogitans*.

A questão que agora se desdobra é: sendo o objetivo de Descartes proporcionar um conhecimento científico da realidade, como é possível que o “penso, logo existo” contemple esta exigência de objetividade, indo além de fornecer uma verdade meramente subjetiva? Além de o *cogito* não permitir a extração de uma verdade objetiva, o fato de ele só oferecer um encontro momentâneo com essa verdade, uma vez que é uma substância provisória, é um problema para a filosofia cartesiana. Lembremos que, sobre o tempo de duração da certeza do *cogito*, Descartes (2004) afirma: “Eu, eu sou, eu, eu existo: isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez

pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser.” (p. 27).

Para conhecer as coisas do mundo é preciso um fundamento que ofereça não apenas objetividade, mas, sobretudo, estabilidade para o conhecimento. Como coloca Lacan (1964/2008): “A certeza não é, para Descartes, um momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, de cada vez, por cada um, repetido.” (p. 219). É a esta problemática que o apelo à instância divina vem responder. Uma vez que o *cogito* não tem força suficiente para permitir que se reconheça algo a mais do que um grau de certeza, do qual só se obtém uma verdade subjetiva, é preciso que Descartes não apenas consolide os argumentos que provam a existência de Deus, mas também deite por terra seu caráter enganador e maligno:

a hipótese do Deus veraz é necessária à economia da ordem cartesiana de razões a fim de possibilitar a passagem da certeza subjetiva à verdade objetiva. Sem o Deus veraz, o abismo entre representações subjetivas (afecções ou ideias) e o mundo material seria intransponível (Iannini, 2012b, p. 145).

Não se trata, para nossos propósitos de investigar a articulação do Outro com o Deus veraz, de reconstituir os argumentos cartesianos da prova *a posteriori* da existência de Deus, tampouco os argumentos que mostram a impossibilidade de provar, a partir do *cogito*, a existência das coisas exteriores. Se, como vimos, uma das semelhanças entre o sujeito cartesiano e o sujeito lacaniano é que ambos não possuem autossuficiência para se fundar, caberia, ao invés, uma questão: se a verdade do discurso do sujeito cartesiano sobre a realidade é fundamentada por um Deus, mais especificamente por sua verdade, o que fundamentaria o discurso do sujeito da psicanálise? Ou, antes, é possível falar em um fundamento para o sujeito do inconsciente?

É na tentativa de responder a essa pergunta que podemos fincar uma margem de distância entre o Outro e o Deus veraz. Por um lado, responder afirmativamente à questão requer considerar que este fundamento não poderia ser sinônimo de uma instância última, transcendente, como em Descartes, já que, para Lacan (1960b/1998), o Outro é incompleto e inconsistente, isto é, “não há Outro do Outro” (p. 827). Mas, por outro lado, responder categoricamente que não há um fundamento para o sujeito poderia trazer como risco a ideia de que ele pode prescindir do Outro para se constituir e constituir seu discurso. Dizer que o sujeito não possui nenhum fundamento é esquecer

um pressuposto estruturalista fundamental, a saber, a dependência significativa do sujeito em relação ao Outro.

De modo um tanto quanto conciliatório, podemos responder que o que fundamenta o sujeito da psicanálise, desde a influência do pensamento estrutural, é a fala e a linguagem, e o que denuncia que esta fundamentação não se confunde com uma garantia sem precedentes, ou com um recobrimento total do real pelo simbólico, é a crítica lacaniana da metalinguagem. Sumariamente poderíamos dizer: o que fundamenta a verdade do sujeito lacaniano é o significante, uma vez salientado seu caráter antifundacionalista.

Portanto, é possível dizer que o Outro é não apenas o lugar da palavra, como também “o lugar da garantia da verdade” (Lacan, 1957-58/1999, p. 14). Mas trata-se de notar o modo contumaz como Lacan concebe esta verdade; pois este fundamento oferecido pelo significante vai justamente na contramão da noção tradicional de fundamento, na medida em que o Outro é, antes de mais nada, um fundamento furado, um fundamento que não cumpre o que promete enquanto fundamento. Ou seja, que só fundamenta a verdade do discurso de maneira incompleta ou inconsistente.

Que é o Outro? É o campo da verdade que defini como sendo o lugar em que o discurso do sujeito ganharia consistência, e onde ele se coloca para se oferecer a ser ou não refutado. Surgiu para Descartes o problema de saber se existia ou não um Deus que garantisse esse campo. Ora esse problema está hoje totalmente deslocado por não haver no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso. (Lacan, 1968-69/2008, p. 24).

Dizer que o Outro é a sede da verdade não implica dizer que esta verdade é verdadeira. Do mesmo modo, dizer que o significante fundamenta o sujeito, não significa dizer que este fundamento é peremptório. O Outro é composto por elementos que não têm força suficiente para funcionar como um “fundamento capaz de garantir” (Safatle, 2006, p. 29) a existência subjetiva – mas que nem por isso deixam de “produzir efeitos” (Safatle, 2006, p. 29). Daí a necessidade de falar que “toda verdade tem estrutura de ficção” (Lacan, 1959-60/2008, p. 24), ou, ainda, que a verdade se estrutura como um semi-dizer (Iannini, 2012b). Para Lacan, não é possível que haja um fundamento objetivo que garanta uma verdade subjetiva, ou um fundamento universal que garanta uma verdade singular, ainda que esta verdade seja articulada linguisticamente, por meio de uma estrutura compartilhada. A verdade é feita de

linguagem, mas não há uma Outra linguagem que a legitime enquanto verdade. Nas palavras de Iannini (2012b):

Dizer que não existe metalinguagem “ou, mais aforisticamente, que não há Outro do Outro” é vetar a possibilidade de um discurso primeiro — seja a metafísica, a poesia, a lógica ou a ciência — que legitime discursos particulares. Nem metadiscursos, nem instâncias extra-discursivas servirão como fiadores da verdade. (p. 23).

A sutileza está em perceber que o Outro não garante um saber universal, mas possibilita um saber singular. Mesmo que a linguagem seja uma estrutura compartilhada e em, certo sentido, funcione como o fundamento da objetividade, isto é, ela é aquilo que nos permite instituir lugares comuns, ela é um universal, para usar logo a palavra, não-todo. Daí, anos depois, Lacan (1972-73/2010) afirmar que o “Outro proposto no tempo da “Instância da letra”, esse Outro proposto então como o lugar em que a palavra só pode se inscrever como verdade, esse Outro era bem uma maneira [...] de exorcizar esse bom velho Deus” (p. 145). Digamos, então, que o pecado do bom e verdadeiro Deus cartesiano é funcionar como um Outro completo e consistente. O Outro lacaniano exorciza o bom Deus, na medida em que não consiste como um universal totalitário, perfeito e infinito, no sentido de ter suas potencialidades significantes consumadas.

Vejamos, no capítulo seguinte, o que podemos extrair desta ideia de inconsistência. Sendo este um termo destacado do terreno da lógica, nos parece que a interlocução entre psicanálise e lógica-matemática nos conduz inevitavelmente a um questionamento a respeito do estatuto de universalidade do Outro, na medida em que ele é visto como uma estrutura incompleta de significantes.

CAPÍTULO 3

A inconsistência do Outro

Neste capítulo, iremos adentrar em algumas considerações lacanianas a respeito do estatuto lógico do Outro. Em primeiro lugar, trata-se de investigar o modo como o conceito é manejado a partir das operações lógicas de alienação e separação para, em seguida, examinar o traço de inconsistência com o qual Lacan o caracteriza, a partir de elaborações contidas na primeira parte do Seminário XVI, *De um Outro ao outro*, intitulada “A inconsistência do Outro”. A nosso ver, tanto a lógica-matemática, quanto a filosofia marxiana comparecem como estratégias privilegiadas que permitem a Lacan mostrar – pela via da inconsistência do todo, e pela via da inconsistência da estrutura do mercado, respectivamente – o curto-circuito engendrado por qualquer discurso que se pretenda uma universalidade fechada. A segunda e a terceira seção do capítulo se dedicam a explorar estas contribuições.

3.1 O Outro na lógica da constituição subjetiva

Até agora vimos como há uma indissociabilidade entre o campo do sujeito e o campo do Outro, posta por Lacan (1964/2008) em termos de uma relação de dependência, “dependência significativa do sujeito ao lugar do Outro” (p. 202), “lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito” (p. 220). Ao mesmo tempo em que Lacan enfatiza esta dependência decisiva, afirma que o Outro é uma estrutura significativa incompleta e, como tal, incapaz de determinar o sujeito de maneira estanque e definitiva. Nenhuma experiência do sujeito com o Outro poderá, assim, “esgotar a falta que existe no nível do significante como tal” (Lacan, 1958-59/2002, pp. 393-394), a qual o aforisma “não há Outro do Outro” (1958-59/2002, p. 393) vem contemplar. Podemos dizer que já este modo de conceber o Outro enquanto uma estrutura faltosa nos permite vislumbrar que a relação de dependência entre sujeito e linguagem não significa uma relação de alienação, se, com este termo, entendemos algo como uma aderência hermética. Como sublinha Lacan (1964/1998) “não é o fato de esta operação se iniciar no Outro que a faz qualificar de alienação” (p. 855). Não apenas porque dependência significativa não significa determinação absoluta, mas, sobretudo, porque o que caracteriza marcadamente a noção de alienação, a partir do *Seminário 11*, é uma divisão. O termo dependência simplesmente faz um alerta para o fato de que o sujeito se revela como

efeito do significante, o que nos retira o direito de situá-lo em um âmbito completamente avesso e independente da linguagem: “que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar aqui a razão porque nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (Lacan, 1964/1998, p. 855).

Da tese lacaniana de que o sujeito surge como efeito do significante, poderíamos intuitivamente derivar a ideia de que o significante é o que causa o sujeito. Suposição que não soaria estranha, uma vez que encontramos colocações de Lacan (1964/1998) como a de que a linguagem é a “causa do sujeito” (p. 844), ou, de maneira mais precisa, que

o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante, sem o qual não haveria sujeito no real (p. 849).

Todavia, é bem verdade que Lacan (1968-69/2008) não pensa a ideia de causação do sujeito apenas pela via do significante, mas, também, pela do objeto, especificamente o objeto *a*, conceito articulado à noção de desejo: “A análise articula o objeto *a* pelo que ele é, ou seja, causa do desejo, isto é, da divisão do sujeito [...]” (p. 332). Mas por que a tese de que o sujeito é efeito do significante não basta para dizer acerca da causação do sujeito?

Pensamos que uma possível resposta a esta questão requer considerar que falar em causação do sujeito pelo significante, sem considerar a via do objeto, poderia facilmente nos levar a ideia de um esgotamento causal do sujeito por parte do significante. Isto é, poderia facilmente nos conduzir em direção à confusão que tentamos denunciar acima, qual seja, a de que dependência significante e alienação querem dizer determinação absoluta. Dizer que o sujeito é efeito do significante não parece ser suficiente para demover a ideia de um assujeitamento sem restos, pois não explicita que o sujeito é causado, não apenas pela bateria significante em si, mas, sobretudo, por aquilo que a negativiza, isto é, por aquilo que faz do Outro uma estrutura incompleta e, portanto, desejante: o objeto *a*. Lembremos que nem tudo na estrutura é significante, e o que não é significante é precisamente o objeto *a*. Como aponta Žižek (1991):

É só a partir do Outro barrado (\bar{A}) que se pode apreender o sujeito do significante ($\$$): se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única

relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto [...] (p. 78).

Em resumo, afirmar que o sujeito é efeito do significante é dizer que o sujeito é fruto de uma equação (i) cujo operador central é o significante e (ii) cujo resto é o objeto pulsional que o significante introduz como impossível. Impossibilidade que, como veremos mais à frente, é lida por Lacan como sendo, sobretudo, de ordem lógica. Daí a afirmação de que a subversão que o sujeito introduz, mediante o Outro, “não é apenas a dele. [...] A subversão de que se trata aqui é a que o sujeito certamente introduz, mas da qual se serve o real, que, nesta perspectiva, define-se como o impossível” (Lacan, 1968-69/2008, p. 64).

A relação de dependência do sujeito ao Outro põe em cena não apenas uma relação com o significante, mas também uma referência ao real. Afirmar que “desse dizer o sujeito é o efeito, a dependência. Só existe sujeito de um dizer” (Lacan, 1968-69/2008, p. 64) é, por outro lado, trazer à tona a dimensão real do objeto, na medida em que “o dizer introduz o impossível e não simplesmente o enuncia” (Lacan, 1968-69/2008, p. 64). O sujeito é, assim, efeito da linguagem: efeito de um dizer, que instaura algo da ordem do impossível. O Outro é o lugar da causa significante do sujeito (Lacan, 1964/1998, p. 855) não apenas pelo dizer que seu significante oferece, mas também por aquilo que há nele como impossível de dizer, o não-dito que, circunscrito como negatividade, condiciona intrinsecamente a estrutura do dizer. O sujeito é, assim, (i) efeito da determinação da linguagem e (ii) causado por uma impossibilidade produzida por ela.

Nesse sentido, a partir de agora iremos adentrar na causação do sujeito a partir das operações de alienação e separação, uma vez que este processo apresenta a falta no Outro por uma via lógica, servindo como uma introdução para que, na próxima seção, abordemos o problema da falta na estrutura não mais como incompletude significante, mas como inconsistência. Enfatizaremos a operação de alienação, uma vez que ela se mostra uma noção importante para encaminhar o problema de uma estrutura faltosa, na medida em que Lacan a correlaciona à queda do Outro.

Como apontam Dunker e Assadi (2004), no período entre 1964 e 1968, Lacan privilegia o estudo da lógica e da topologia para pensar o laço entre sujeito e Outro, de modo a extrair consequências para a interpretação analítica. A aproximação com a lógica formal revela certa reformulação da apropriação linguística, na medida em que

serve como uma maneira de formalização científica do impasse que vem à tona a partir da ideia de uma estrutura incompleta. Este tipo de apropriação se insere dentro de um projeto mais amplo de formalização do discurso analítico pela via da linguagem lógico-matemática, estratégia que permite a Lacan trabalhar no registro dos limites do simbólico, ao empreender o uso de notações algébricas para seus conceitos por meio de letras.

Lembremos, no entanto, que Lacan é um crítico do formalismo. Frente à matematização do real, operada pela ciência moderna, a psicanálise lacaniana reage reabilitando justamente aquilo que o caráter formal da ciência rejeita, a saber, o sujeito. Por isso, concordamos com Costa (2014) que a aplicação da formalização lógica à psicanálise não visa reduzir o conteúdo clínico a uma forma: “não quer dizer que vamos pegar o discurso analítico e colocá-lo numa camisa de força de natureza formal e lógica” (p. 68). Ela é, na verdade, um esforço de “dar o mapa de alguns aspectos do discurso analítico que são extremamente importantes” (p. 69), permitindo captá-los a partir de seus elementos “invariantes” (p. 70).

Nesta seção, levantamos como hipótese de trabalho a ideia de que a passagem da linguística à lógica-matemática é animada pela necessidade de salientar o equívoco que emerge caso derivemos da tese do sujeito como efeito do significante a ideia de que o sujeito é, pelo significante, determinado de maneira absoluta. Isto é, a aproximação com estas ciências formais parece ser uma estratégia que Lacan encontra para, ao mesmo tempo, enfatizar a inexorabilidade do Outro para a constituição do sujeito, pois só há sujeito mediante inscrição na linguagem, bem como oferecer uma nova maneira de enfatizar o caráter antifundacionalista e heterogêneo do Outro e, como tal, sua impossibilidade de determinar o sujeito de maneira cabal.

Para dizer sem ressalvas, nos parece que, a partir das operações de alienação e separação, a lógica permite a Lacan salientar a falta no Outro – agora sem precisar denominá-la como uma falta. A operação de alienação, em especial, parece comparecer para mostrar a diferença decisiva que há entre se falar de uma relação de dependência entre sujeito e Outro e um tipo de relação que seria contemplada pela ideia de esgotamento, determinação absoluta ou, ainda, assujeitamento sem restos. Não devemos temer afirmar que o sujeito depende do Outro, ou que ele “só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 178) ou, ainda, que é alienado ao campo Outro, se, e somente se, levamos em conta que o significado geral que estes termos adquirem, neste momento do ensino lacaniano, incluem noções como a

de queda do Outro, falta no Outro e objeto *a*, impossibilitando a redutibilidade do sujeito à determinação significativa. Ademais, como sublinha Sales (2010): “um sujeito não alienado seria o mito de alguém que existiria fora da linguagem, não submetido ao governo do simbólico – isto é, seria alguém a quem faltaria aquilo que, exatamente, define a categoria ‘sujeito’” (p. 199).

Relembrar o contexto de inserção destes conceitos é uma atitude de suma importância, pois nos retira o direito de lidar com estas operações a partir do sentido comum. A incursão lacaniana pelo campo da lógica-matemática nos obriga a dispensar a correlação imediata que entende a alienação enquanto “perda de si próprio” e a separação como “independência”, caminho que facilmente nos levaria à problemática compreensão de que a separação tem a função teleológica de solucionar a alienação. Notemos que não seria preciso o mergulho no campo da lógica, caso Lacan estivesse se contentado com tais significações. Este modo de interpretar nos remete muito mais a termos alusivos do indivíduo moderno, autodeterminado, do que propriamente do sujeito lacaniano. Além disso, neste momento, Lacan é explícito em recusar identificar o conceito à noção hegeliana ou marxiana de alienação (Eidelsztein, 2009).

Na aula de 27 de maio de 1964 do *Seminário 11*, Lacan caracteriza o laço entre sujeito e Outro como um processo circular, contínuo e dissimétrico. Simplificando, poderíamos dizer que é circular, porque composto pelas operações de alienação e separação, componentes que atuam de maneira simultânea, se complementando em um processo cíclico. Isto é, enquanto a alienação inicia, a separação “fecha a causação do sujeito” (Lacan, 1964/1998, p. 856), levando a termo um único e mesmo processo. Contínuo, pois ainda que se trate de um processo estruturante, a relação entre o sujeito e o significante se desdobra de maneira perene ao longo do tempo, introduzindo neste processo uma dimensão temporal. E, por último, ele é um processo dissimétrico, na medida em que a relação entre significante e o sujeito não é recíproca, isto é, o sujeito depende do Outro para se constituir, mas o Outro não depende do sujeito.

Se quisermos precisar o termo, dependência pode ser entendida como uma determinação, cujo sentido tem mais a ver com uma convocação do que com uma definição de contornos bem demarcados, já que a única determinação que o significante pode proporcionar é uma determinação não estanque, que não produz identidade, mas diferença: “A determinação do sujeito está enraizada no fato de um significante o representar para outro significante” (Lacan, 1968-69/2008, p. 48). Ela é uma determinação, para falar paradoxalmente, indeterminada. Tudo se dá como se o

significante do Outro convocasse o sujeito por meio de um movimento de consequência dupla, pois, “se o significante determina o sujeito, determinando-o, ele o barra e esta barra quer dizer por sua vez vacilação e divisão do sujeito” (Lacan, 1964-65/2006, p. 291). Ou, ainda, ao mesmo tempo em que reduz o sujeito a um significante, “petrificando-o”, o chama “a funcionar, a falar, como sujeito.” (1964/2008, p 203). Daí Lacan (1964/2008) dizer que se por um lado é no campo do Outro que o sujeito do inconsciente “vê a si mesmo aparecer” (p. 203), é mais precisamente em um “lugar indeterminado” (p. 204) que ele se situa, “sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e sua história” (p. 204). O sujeito é efeito do significante, porque o significante é a condição necessária para que ele advenha, mas, em si mesmo, não é condição suficiente para causá-lo; com isso, queremos dizer que a determinação significante precisa vir acompanhada por uma perda, por um vazio de determinação, pela emergência de uma impossibilidade que é acionada por sua articulação metonímica. Ou seja, o efeito do significante precisa, antes de qualquer coisa, *funcionar* como significante, pois é a remissão a outros “que estabelece o lugar intervalar do sujeito ao produzir a articulação” (Eidelsztein, 2009, p. 80).

A alienação produz duplicidade, isto é, ela “reside na divisão do sujeito” (Lacan, 1964/1998, p. 855). Ao contrário do que poderíamos pensar em um primeiro momento, a alienação não se refere ao fato de que “o sujeito está condenado a só se ver surgir no campo do Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 206), mas sim ao fato de que o sujeito está condenado a só surgir por meio de uma escolha forçada. Cabe ao *infans* escolher entre o polo de S_1 , significante do ser, e o polo de S_2 , significante representativo da bateria de significantes do Outro, passível de produzir sentido. A escolha por S_1 , contudo, comporta uma armadilha, pois, nela, o sujeito recusa o sentido em nome do ser, enveredando-se por uma decisão que implica seu próprio desaparecimento, porque não há sujeito senão representado por um significante que o remeta a outros significantes. Não há sujeito sem inscrição no Outro, o que implica uma perda da relação imediata com as coisas. Isto é, o sujeito por vir abdica de sua constituição, sofrendo como consequência a morte simbólica. Não se trata de saber o que de fato se quer, mas se o sujeito quer “recusar a morte” (Lacan, 1964/1998, p. 855).

Necessariamente, portanto, o sujeito opta pelo campo do sentido, S_2 , em detrimento do significante do ser: “se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise” (Lacan, 1964/2008, p. 206). Daí Lacan (1964/2008) apresentar o exemplo da escolha entre “a bolsa ou a vida”, quando

aborda a alienação. As opções, na verdade, apontam para uma falta de opção, pois seu escopo exige a eliminação de um dos termos a serem escolhidos. Escolher a bolsa não se apresenta como uma escolha plausível, uma vez que significa perder a vida e a bolsa. Resta, assim, a escolha pela vida, porém acompanhada da ausência da bolsa. Em resumo, se o sujeito por vir opta por S_1 , recusa a linguagem e anula a possibilidade de ser sujeito, uma vez que S_1 não lhe fornece sentido, mas apenas ser, indelimitação. Ao optar forçosamente por S_2 , surge concomitantemente como (i) sentido e como (ii) apagamento, ou afânise, do ser.

Entretanto, a escolha do sujeito por S_2 , também denominado o representante do saber, só se consuma ao comportar uma consequência decisiva, pois, na medida em que o sujeito por vir passa a ser referido por S_2 , produzindo-se, ao mesmo tempo, como sentido e como *fading*, ele se depara com o não-sentido, se constituindo como sujeito barrado (\$) e sendo situado estruturalmente no intervalo da cadeia significante, entre S_1 e S_2 . Esse movimento é ilustrado na esquemática abaixo, que nos mostra que a escolha por S_2 entalha o sujeito no lugar intervalar (nem ser e nem sentido), representado por meio da linha pontilhada:

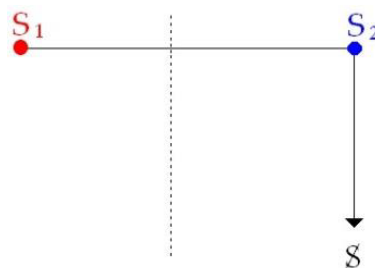


Figura 4. Lacan (1964/2008).⁴⁸

Daí Lacan (1964/1998) afirmar que:

se ele [o sujeito] preserva o sentido, é esse campo (do sentido) que será mordido pelo não-sentido que se produz por sua mudança em significante. E é justamente do campo do Outro que provém este não-sentido, apesar de produzido como eclipse do sujeito (p. 856).

Do processo de alienação, enquanto a operação “própria do sujeito” (Lacan, 1964/1998, p. 854), este obtém a consequência de uma dupla perda, de sentido e de ser,

⁴⁸ Retirado de staferla.free.fr, *Séminaire 11: Fondements*, p. 114.

se constituindo como $\$$ ⁴⁹. Lacan se vale de um tipo específico de conectivo lógico-matemático para ler esta dupla perda, irremediável, advinda da extração de um significante do campo do Outro: o “ou”, também denominado *vel* da alienação. Para além das tradicionais utilizações do “ou” em relações disjuntivas de inclusão, como, por exemplo, quero comer laranja ou maçã (qualquer um das opções, inclusive ambas), bem como em relações disjuntivas de exclusão, também denominadas exaustivas: quero comer ou laranja ou maçã (apenas uma das opções), há uma terceira possibilidade de uso para o conectivo “ou”: aquele que é utilizado para descrever a forma lógica da reunião na teoria dos conjuntos. Este tipo “está na linguagem” (Lacan, 1964/2008, p. 207), na medida em que faz referência a uma escolha que, em oposição à liberdade do arbítrio, é inevitavelmente contrariada: “nem um, nem outro” (Lacan, 1964/2008, p. 206)⁵⁰. Dizemos contrariada, pois esta modalidade de uso do “ou” evidencia que escolher por qualquer uma das opções dadas implica necessariamente em escolher outra coisa que não qualquer uma delas, ou seja, implica em escolher pela perda de ambas.

Assim, a alienação, na medida em que é fundamentada na operação lógica da reunião, tem o papel de fazer referência à obrigatoriedade da escolha do sujeito (por vir) pelo campo do sentido, cuja consequência é situá-lo, como sujeito do inconsciente, não no âmbito do sentido ou do ser, mas no âmbito intervalar do não-sentido, como ilustra o diagrama abaixo:

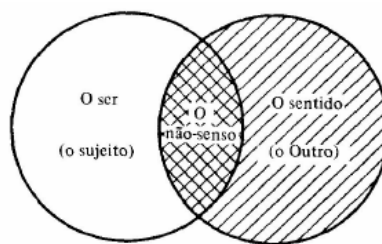


Figura 5. Lacan (1964/2008, p. 207)

⁴⁹ No Seminário 14, contudo, Lacan (1966-67/2008) trabalha a alienação de maneira diferente. A escolha da alienação é uma escolha pela afirmação do ser e pelo não-pensar.

⁵⁰ Lembremos que, para a teoria dos conjuntos, reunir é completamente diferente de somar, pois a reunião implica uma subtração dos elementos que, por serem comuns aos dois conjuntos, acabam se duplicando no momento em que estes são somados. Esta perda dos elementos em comum, que, na verdade representam um excesso se considerados após a soma da totalidade de elementos de ambos os conjuntos, faz com que a operação de reunião seja, necessariamente, menor e qualitativamente diferente do que a somatória das partes. A união entre o conjunto $A = \{x, y, z\}$, que representa todos os elementos que pertencem a A, e o conjunto $B = \{z, w, k\}$, de todos os elementos que pertencem a B, ao invés de dobrar o elemento z, o considera como um denominador comum, o que faz de $A \cup B = \{x, y, z, w, k\}$.

Ainda que Lacan não esclareça acerca dos meandros dessa passagem do sentido ao não-sentido, pensamos poder sugerir que sua ocorrência pode ser justificada pelo fato de que S_2 é o âmbito não do signo, mas da equivocidade significante, o que, como vimos, denuncia a limitação de seu alcance determinístico. Ela ocorre quando a criança percebe que, ao ser intimada por seu discurso, o Outro é, na verdade, um campo de significantes, elementos que não podem lhe oferecer um sentido inequívoco: “Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança o seguinte, que é radicalmente destacável – ele me diz isso, mas o que é que ele quer?” (Lacan, 1964/2008, p. 209). Ou seja, o sujeito é constituído como barrado, no momento em que dá a ver a inscrição da barra do Outro, indício de que o que o divide é um rebento do significante da falta no Outro. Como aponta Eidelsztein (2008), “Dizer \$ é dizer $S(A)$ [...] isso se chama alienação do sujeito, que comporta ambas [as faltas]” (p. 224). Este questionamento – possibilitado pelos intervalos enigmáticos que intercalam os significantes do discurso do Outro, lugar que é “parte da estrutura mesma do significante” (Lacan, 1964/2008, p. 209) – é o que permite caracterizar fundamentalmente a alienação como uma operação que demarca uma falta no Outro, ao mesmo tempo em que, por meio dela, o sujeito se constitui como sujeito do inconsciente, barrado pelo significante. Portanto, o termo divisão com o qual Lacan (1966-67/2008) define a alienação pode querer dizer tanto a divisão do sujeito, quanto a divisão do Outro:

A alienação é o significante do Outro, na medida em que faz do Outro um campo marcado pela mesma finitude que o próprio sujeito, o $S(A)$, S , parêntese aberto, A barrado. De que finitude se trata? Daquela que define no sujeito o fato de depender dos efeitos do significante. (p. 197).

O sujeito é situado de maneira consumada no âmbito do não-sentido no momento em que se defronta com o caráter desejante do Outro. Isto é, na medida em que o sujeito apreende o Outro por aquilo que, em seu discurso, se apresenta como falta, como enigma – *Che vuoi?* –, como aquilo que “não cola” (Lacan, 1964/2008, p. 209), torna-se impossível sustentar o campo do sentido como “decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (Lacan, 1964/2008, p. 206). Portanto, este momento no qual “o Outro se encontra sobre o golpe da mesma finitude” (Lacan, 1966-67/2008, p. 197) do sujeito, momento em que ele é “fraturado”, pode ser entendido como o instante no qual o sujeito

se depara com um impossível. Mais precisamente, com um limite das possibilidades de sentido delineadas pelo significante, transmitido via discurso do Outro, frente ao que se apresenta como desejo. Daí Lacan (1966-67/2008) fazer da alienação a operação que produz a “queda do Outro” (p. 145), uma vez que resulta no encontro com a falta na estrutura ou, ainda, com o fato de que o Outro é uma estrutura desejante. Sob a incidência de “Outra coisa a motivá-lo que não os efeitos de sentido com que um discurso o solicita” (Lacan, 1964/1998, p. 858), o sujeito “se depara efetivamente com o desejo do Outro, antes mesmo que possa sequer chamá-lo de desejo, e muito menos de imaginar seu objeto” (Lacan, 1964/1998, p. 858), sendo, com isso, lançado ao intervalo da cadeia, “lugar assombrado pela metonímia, veículo, ao menos como ensinamos, do desejo” (Lacan, 1964/1998, p. 858).

O processo de constituição do sujeito como sujeito barrado encontra desfecho a partir do encontro com o que o Outro apresenta de defasagem em relação ao que é dito expressamente em seu discurso. Entrar em contato com o ponto de desconhecimento da estrutura significa encontrar um lugar fértil para se constituir também como sujeito desejante. Isto é, o núcleo inconsciente do Outro serve de *causa* para o desejo do sujeito. Nas palavras de Lacan (1964/2008), é no que o desejo do Outro está “para além ou para aquém no que ela [a mãe] diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito” (p. 214). Como propõe Eidelsztein (2009), a alienação é o processo pelo qual a falta no Outro “repercute no sujeito” (p. 79). Ou seja, ao se deparar com o desejo do Outro, o sujeito retorna “ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua afânise” (Lacan, 1964/2008, p. 214). Isto é, ele retorna à parte de ser que ele necessariamente perde, ao se inscrever no universo simbólico como sujeito marcado por uma falta-a-ser⁵¹. Vejamos mais de perto como ocorre “esta via de retorno do vel da alienação” (1964/2008, p. 213), em direção à afânise, vereda abordada por Lacan sob o nome de separação.

Enquanto a alienação se funda na operação de reunião, a operação de separação se situa na subestrutura da intersecção, que, na matemática, é a operação que destaca os elementos comuns a ambos os conjuntos. Segundo Lacan (1964/2008), a separação é

⁵¹ Mas seria possível falar que há ser antes do simbólico? O que Lacan desenvolve nos anos seguintes parece propor uma resposta negativa esta questão, na medida em que afirma categoricamente que “Não há nenhuma realidade pré-discursiva, cada realidade se funda e se define por um discurso” (1972-73/2010, p. 98). Ao mesmo tempo, como aponta Dunker (2015), dizer que este sujeito mítico é inexistente, um sujeito que só vem a ser sujeito após o significante, parece contradizer com a carga de importância que Lacan atribui à noção de mito, uma vez que este testemunha uma realidade.

produzida a partir do “recobrimento de duas faltas” (p. 209): uma que se refere à falta encontrada, pelo sujeito, no Outro (alienação), e a outra que é a falta, fantasiada pelo sujeito, de seu próprio desaparecimento. Quando o sujeito percebe a falta no Outro, ou seja, que o que é apresentado por seu discurso não condiz com a insistência de seu desejo, e se questiona sobre o que de fato o Outro quer, a estratégia que ele arquiteta para responder a essa pergunta consiste em cogitar a respeito da possibilidade de seu próprio desaparecimento. Pois, é testando-se primeiramente como objeto perdido que o sujeito pensa poder saber algo a mais sobre o desejo do Outro:

O primeiro objeto que ele propõe a esse desejo parental cujo objeto é desconhecido, é sua própria perda – *Pode ele me perder?* A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a por em jogo dessa dialética, e ele o põe, com efeito [...]. (Lacan, 1964/2008, p. 210).

Ao encontrar-se com a falta no Outro, o sujeito reage retornando à sua própria falta, propondo a si como régua para estimar “a falta que produziria no Outro por seu próprio desaparecimento” (1964/1998, p. 858). Neste movimento de “torção fundamental” (1964/2008, p. 214), o sujeito faz da operação com o “ele pode me perder [...] seu recurso contra a opacidade do que ele encontra no lugar do Outro como desejo” (Lacan, 1964/1998, p. 858), o que, em contrapartida, lhe reconduz “à opacidade do ser que lhe coube por seu advento de sujeito” (Lacan, 1964/1998, p. 858). Notemos que se propor como objeto a suplantar o desejo do Outro, ainda que gere como efeito a recondução do sujeito ao seu desaparecimento enquanto ser – isto é, à causa de seu desejo enquanto falta-a-ser –, não deixa de ser uma estratégia de tentar determinar o que se mostrou até então indeterminado. Assim, a separação se define por operar uma articulação entre ambas as faltas (Eidelsztein, 2009, p. 85). Ela é a via por meio da qual o sujeito maneja a falta no Outro respondendo com sua falta-a-ser: “Por essa via, o sujeito se realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro [...]. Este é o fim da operação” (Lacan, 1964/1998, p. 857). Nada mais avesso, portanto, à ideia de libertação do sujeito em relação ao Outro.

Quando introduz essas operações, Lacan está preocupado em se defender das críticas que acusam sua psicanálise de ter negligenciado a dinâmica pulsional freudiana, ao pôr em primeiro plano o sujeito do inconsciente como sujeito barrado pelo

significante⁵². Quando nos perguntamos a respeito da entrada abrupta em cena, a certa altura do texto, de discussões acerca da libido, parece-nos plausível pensar sua relação com um movimento em responder satisfatoriamente a estas objeções. Defender a presença do componente dinâmico na constituição “desse vivo chamado à subjetividade” (Lacan, 1964/2008, p. 200) consiste em articular o âmbito estrutural ao âmbito pulsional, isto é, em apresentar o sujeito a partir da conjunção de dois vetores fundamentais: como sujeito do inconsciente e como sujeito do desejo. É preciso articular ao sujeito definido pelo significante à dimensão do objeto *a*, como o objeto que remete às trocas pulsionais vivenciadas pelo sujeito antes de sua inscrição na linguagem. Enquanto a operação de alienação dá conta da relação entre sujeito e significante, a separação é uma operação que responde pela relação entre sujeito, significante e objeto, e consome o processo de constituição subjetiva, produzindo como resto o objeto *a*.

Portanto, não apenas o sujeito surge como efeito deste evidenciamento da falta no Outro, mas também o objeto (vazio) que o causa. Notemos que esta excentricidade do objeto em relação ao significante é produzida pelo próprio significante. O objeto *a* é o resto de uma operação efetuada entre sujeito e Outro, isto é, entre sujeito e linguagem, tal como se estivéssemos lidando com uma divisão matemática não exata. Não há sujeito barrado nem objeto *a* antes de uma escolha que é fundamentalmente uma escolha pelo significante, mesmo que o objeto *a* venha dar notícias deste período mítico, logicamente anterior à linguagem, o que é completamente diferente de dizer que o objeto *a* é de ordem significante ou, mesmo, que o significante esgota o objeto *a*. Trata-se, na verdade, de perceber que é característica do significante produzir um vazio, que não lhe é exterior, intangível, mas algo que o constitui, que é requerido pelo significante para que este se sustente e funcione como tal.

Concordamos com Eidelsztein (2015) a respeito da necessidade fundamental de se chamar atenção para o sentido preciso que possui, para Lacan, a formulação do objeto *a* partir da ideia de resto, pois trata-se de um resíduo que sucede à operação de escolha pelo significante, e não de uma parte que resiste, incólume, ao significante,

⁵² Lembremos que este é um incômodo que se prenunciava desde a década de 50, a partir da ideia de que seria possível definir o sujeito a partir de seu posicionamento na estrutura da linguagem, cujas regras, no entanto, já estariam estabelecidas de antemão. Sales (2005) pontua que: “[...] uma aproximação à acepção lévi-straussiana de inconsciente, além de atribuir mão única à via da determinação, exige um tal afastamento da forma como Freud o pensou que não resta espaço para aspectos tão fundamentais de sua teoria como o afeto, por exemplo, e durante bastante tempo, a própria pulsão, só admitida à força da deturpação de seu sentido.” (p. 106).

“permanecendo tal como era, porque isso que era é caracterizado fundamentalmente pelo ser” (p. 164). Ou seja, este objeto restolho só pode ser de alguma maneira experienciado como tal pela via do significante que, em certo sentido, o produz.

Por um lado, a alienação é uma operação essencial, porque frisa que dependência significante não significa exclusão do sujeito. É somente através do significante que a criança pode se constituir como sujeito barrado, além de ser também por meio dele que o sujeito experiencia a estrutura como desejante. Ou seja, a alienação permite colocar em um jogo dialético a duplicidade que colocamos como questão central da pesquisa: (i) dependência do Outro, e (ii) incompletude/inconsistência do Outro. Por outro, a separação nos indica que a maneira que o sujeito encontra de responder à falta no Outro não é exorcizando-se de seu campo, mas enlaçando sua falta a dele. Não há outro caminho possível para acessar a avenida de seu desejo, senão fazendo o desvio pelo desejo do Outro: “não só não há acesso a meu desejo, como sequer há uma sustentação possível de meu desejo [...] a não ser acoplando-o, atando-o a isto, o \$, que expressa a dependência necessária do sujeito em relação ao Outro como tal.” (Lacan, 1962-63/2005, pp. 32-33).

3.2 Um universal não-todo que toma a si mesmo como particular

No final do ano de 1968, Lacan inicia o *Seminário “De um Outro ao outro”* registrando sua intenção de percorrer um caminho investigativo em torno da questão do discurso, especificamente do discurso sobre o qual se baseia a teoria psicanalítica⁵³. Nesse contexto, o psicanalista externaliza seu incômodo frente à confusão que se difundiu entre o que afirmara a respeito de não haver “universo do discurso” e a ideia de uma “impossibilidade teórica” (Lacan, 1968-69/2008, p. 14) da psicanálise. Afirmar a inexistência de um “ponto de fechamento do discurso” (Lacan, 1968-69/2008, p. 15) não significa defender uma impossibilidade intransponível da transmissão analítica. Esta maneira de traduzir uma tese teórica a respeito da especificidade do discurso analítico – trata-se de discutir sobre um discurso que não se recusa a transmitir o impossível – em uma atitude de resignação, que acomoda em um ‘é impossível, portanto não há nada mais a se fazer’, leva Lacan (1968-69/2008) a vociferar que “toda

⁵³ A essência da teoria analítica, dirá Lacan (1968-69/2008), “é um discurso sem fala” (p. 14) ou, ainda, um discurso cuja essência é dada pela “função do mais-de-gozar” (p. 17). Esta é uma questão que será mais enfaticamente abordada no seminário seguinte, *O avesso da psicanálise*, contexto no qual Lacan irá formalizar algebricamente suas quatro modalidades de estruturas discursivas, sendo uma delas a do analista.

evocação de sabe-se lá que impossibilidade, designa apenas a incapacidade daqueles que os promove” (p. 19).

Com a abertura deste flanco, desenha-se todo um itinerário em torno da tese da inconsistência do Outro, construída com base na relação estabelecida entre a teoria do significante e a teoria dos conjuntos que, como defende Rona (2010), é o que fundamenta o recurso lacaniano à matemática. Segundo Eidelsztein (2009), uma das motivações da importação lacaniana da teoria dos conjuntos para o terreno da constituição do sujeito é a oportunidade de poder prescindir da noção de totalidade. Seguindo estas contribuições, argumentamos que a aproximação entre ambas as teorias permite a Lacan pensar, no que tange à relação entre sujeito e estrutura, uma concepção de universal aberto, inserindo-se na esteira dos autores que fazem eco ao rompimento com a tradicional dualidade estanque entre as categorias do universal e do particular. Se da teoria do significante extraímos a tese da incompletude do Outro, ou da impossibilidade da metalinguagem ou, ainda, a de que não há Outro do Outro, da teoria dos conjuntos, precisamente a partir do paradoxo de Russell (Rona, 2010), extraímos a impossibilidade de que haja um conjunto universal que contenha a si mesmo como um de seus elementos, sem, no entanto, demarcar em si, nesta autoreferenciação, um âmbito vazio. É o que o faz adquirir, nesse movimento, um caráter dual – ele é um universal que toma a si como um particular – e aberto, para não dizer inconsistente. É, pois, dessa base estratégica que Lacan (1968-69/2008) se apropria, tomando o Outro “na condição de conjunto” (p. 364), para demonstrar que:

[...] foi com base nesse fundamento lógico que tentei fazê-los perceber em torno de que aspecto gira o interesse existente, para todos, espero, em que se articule claramente que o Outro, esse grande Outro em sua função, tal como já a abordei, não encerra nenhum saber que se possa presumir, digamos, que um dia seja absoluto (p. 61).

O eco entre a teoria do significante e a teoria dos conjuntos parte da articulação entre a relação de S_1 com S_2 , elementos que representam a fórmula mínima da definição da estrutura significante, e o que a teoria dos conjuntos concebe como sendo um par ordenado (Lacan, 1968-69/2008, p. 48). A conexão entre ambas ocorre ao concebermos S_1 e S_2 como conjuntos. Ou seja, a fórmula reduzida, apresentada pela teoria do significante, da relação entre S_1 e S_2 , é, na teoria dos conjuntos, passível de ser posta em termos de uma relação entre S e A , sendo S o conjunto dos significantes que

representam o sujeito e A o conjunto dos outros significantes, perante os quais o sujeito é representado.

No entanto, no momento em que esta articulação é feita, temos como condição necessária que, tanto S_1 quanto S_2 , por serem, ambos, significantes, devem estar contidos em S_2 , já que este representa o campo do Outro, enquanto “o lugar do tesouro dos significantes” (Lacan, 1968-69/2008, p. 56). Ou seja, essa articulação entre o par signifiante e o par ordenado implica que S_2 seja passível de ser substituído por $S_1 \rightarrow S_2$, porque ele inclui ambos como elementos de seu conjunto. Disto, temos que a estrutura mínima da cadeia signifiante, $S_1 \rightarrow S_2$, pode ser desdobrada em $S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2)$ ou, ainda, que $S \rightarrow A$ se desmembra em $(S \rightarrow S \rightarrow A)$. O que, por sua vez, não deixa de ser justamente a exigência que a noção de par ordenado faz à teoria do signifiante, para com ela se equiparar, na medida em que é definido como:

um conjunto com dois elementos, os quais são conjuntos, eles próprios. O primeiro [dos elementos] é o conjunto que tem como membro o primeiro elemento do par. O segundo tem por membros os dois elementos do par ordenado: $\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$. (Lacan, 1968-69/2008, p. 71).

Em suma, $S \rightarrow A = \{\{S\}, \{S, A\}\}$.

O fato de o conjunto A dever, obrigatoriamente, conter como elementos tanto S como A faz dele um conjunto que toma a si mesmo como um de seus elementos. Não sem, é verdade, deslocar S (S_1). Mas antes de tentarmos esclarecer este complexo movimento, explicitemos outro trecho que irá nos permitir, talvez, ver com mais clareza a relação entre a teoria do signifiante e a teoria dos conjuntos:

Numa certa definição, que é a dos conjuntos, que fazer com o que constitui, o mais próximo possível da relação signifiante, uma relação de conexão? Como não há nada indicado na primeira definição da função do signifiante, a não ser que o signifiante representa o sujeito em sua relação com outro signifiante, podemos definir essa relação como quisermos. O termo mais simples será “pertença”. É o quanto basta para nos confirmar, se isso não nos fosse indicado por diversos outros traços, que, na lógica matemática, é a teoria dos conjuntos que está em melhores condições de tratar dessa conexão muito simples – não digo de formalizá-la. (Lacan, 1968-69/2008, p. 55).

Enquanto a teoria do signifiante relaciona S_1 com S_2 pela via da representação, na segunda, um dado conjunto, ou elemento, que é parte de outro conjunto, se relaciona

com este pela via da pertença. Aproximar a psicanálise da teoria dos conjuntos implica tomar o significante como um conjunto.

A consequência mais decisiva desta aproximação se revela a partir de uma questão: é possível, assim, formalizar a relação $S \rightarrow A$, sabendo que ela é rotulada como A? Isto é, é possível uma linguagem lógica que dê conta de apreender a relação dinâmica entre S_1 e S_2 , que nos revela o vínculo entre teoria do significante e teoria dos conjuntos, sem perder de vista que ela está incluída em S_2 ?

Toda estranheza que suscitam estas interrogações vem do fato de que afirmar que $S \rightarrow A$ é parte de A, implica que A pertença a A e que, portanto, A é diferente de A, ao contrário do que se considerou inicialmente, uma vez que “o A que figura no par ordenado constitutivo desse conjunto é considerado idêntico ao A que designa esse mesmo conjunto” (Lacan, 1968-69/2008, p. 57). Implica que A seja, ao mesmo tempo, parte e todo, e que, enquanto todo, A esteja, continuamente, em conexão com um S que se desloca, excetuando-se do conjunto, sucessivamente, como se estivéssemos diante de “um exame significativo, um exame que zumbe” (Lacan, 1968-69/2008, p. 196). Antes de mais nada, portanto, para formalizar a relação entre $S \rightarrow A$, sabendo que ela está incluída em A, é preciso uma linguagem lógico-matemática que seja capaz de sustentar o paradoxo acionado quando o Outro toma a si mesmo como um de seus elementos, e, nessa toada, expõe S pela brecha que se abre em seu contorno pretensamente fechado, dinâmica ilustrada na figura abaixo:

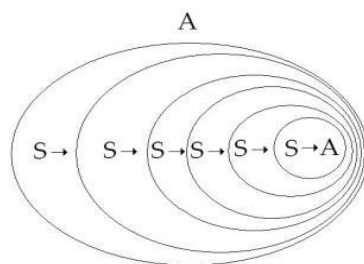


Figura 6. Reescrita em série (Lacan, 1968-68/2008, p. 57).

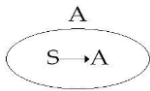
Diante deste cenário, resta saber se é possível manter A como uma totalidade, como um conjunto que contém a si mesmo de maneira absoluta, como um saber que esgota a si mesmo, sem deixar sobras de não-saber. Em suma, “o saber se sabe, ou será que, por sua estrutura, ele é hiante?” (Lacan, 1968-69/2008, p. 58).

Lacan (1968-69/2008) lembra que antes de ser lógica, a relação entre sujeito e Outro “é uma relação mais ardente, uma relação de demanda” (p. 56). É por meio da

ausência de resposta para a demanda repetida do sujeito que o Outro revela não conter “aquilo em torno do qual ela se articula” (Lacan, 1968-69/2008, p. 57). Em outras palavras, frente à demanda insistente que o sujeito lhe faz, o Outro responde com uma falta. É esse fato que instiga Lacan (1968-69/2008) a questionar se o Outro, enquanto estrutura linguística, “pode ou não ser concebido como um código fechado, sobre cujo leque de possibilidades baste nos apoiarmos para que o discurso se institua sem falhas e se totalize?” (p. 57). Ou seja, pode a linguagem, a partir da qual o sujeito constitui sua demanda, ser compreendida como uma totalidade?

Como vimos no capítulo anterior, desde a época de *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, o Outro é explicitamente diferenciado do código linguístico, na medida em que é concebido como uma bateria incompleta de significantes. A insistência de Lacan na pergunta, no entanto, parece apontar para a necessidade de enfatizar essa incompletude a partir de outro ponto de vista. Se é este o caso, a questão que se prenuncia, aqui, pode ser posta nos seguintes termos: pode o Outro ter, logicamente falando, o estatuto de uma universalidade fechada?

De prontidão podemos dizer que a resposta é negativa, caso levemos em conta

que  sugere, não apenas que A é diferente A, mas também, como sublinha Lacan (1968-69/2008) “uma repetição infinita do S, sem que jamais possamos deter o recuo, digamos assim, do A” (p. 57). A inclusão do Outro em si mesmo só pode ocorrer sob a pena de uma regressão ao infinito, o que, por sua vez, o destotaliza, já que sempre haverá um Outro inserido no Outro e um Outro que insere o Outro, e, ao mesmo tempo, haverá um S que se excetua do Outro, *ad nauseam*. O que leva Lacan (1968-69/2008) a afirmar que “o Outro não pode, de forma alguma, conter a si mesmo, exceto no estado de subconjunto” (p. 366).

É esta repetição infinita da estrutura lógica que indica a Lacan (1968-69/2008) que o sujeito, “frente ao que o relaciona com um declínio do gozo, só pode manifestar-se como repetição, e repetição inconsciente” (p. 72). Estampar “como significante de uma relação um significante que intervém nessa mesma relação” (Lacan, 1968-69/2008, p. 56) é produzir uma exclusão que comporta a impossibilidade de universalização totalitária do conjunto. Na medida em que o discurso do sujeito é formulado a partir de elementos que constituem um todo inconsistente e incompleto, ou seja, na medida em que seu “material significante” é “tomado de empréstimo do Outro” (Lacan, 1957-

58/1999, p. 98), a enunciação do sujeito se transforma em demanda, isto é, em uma expressão na qual se incute uma falta (Lacan, 1968-69/2008, p. 84), permitindo o surgimento do desejo.

Do ponto de vista da lógica clássica formal, dizer que o Outro é, ao mesmo tempo, um conjunto e um conjunto do conjunto é apontar para um aspecto paradoxal, pois, deste modo, ele designa tanto um dos elementos particulares deste conjunto, quanto o conjunto que os universaliza. É este caráter contraditório da estrutura do Outro que faz Lacan (1968-69/2008) apresentá-lo a partir da noção de inconsistência, afirmando que “o campo do Outro não garante [...] em lugar nenhum, em nenhuma medida, a consistência do discurso que se articula nele, em nenhum caso, inclusive no aparentemente mais seguro” (p. 100). Enquanto inconsistente, isto é, enquanto um universal que se abre na medida em que toma a si mesmo como particular, o Outro não detém e nem pode fornecer unidade discursiva para o sujeito. Por isso, trata-se de defender a impossibilidade da própria linguagem em fornecer “uma consistência completa” (Lacan, 1968-69/2008, p. 24) para o discurso.

Contudo, ao contrário do que entende a lógica clássica, o caráter inconsistente do Outro é lido, na perspectiva lacaniana, não como um impasse a ser dissolvido, de modo a resguardar as leis e princípios lógicos tradicionais, mas como uma característica fundamental de sua própria topologia, dado que, por ser o lugar do significante e, portanto, o lugar da verdade, do qual “depende a possibilidade do sujeito” (Lacan, 1968-69/2008, p. 58), ele é “um lugar vazado” (Lacan, 1968-69/2008, p. 58)⁵⁴.

Portanto, ao isolar S do conjunto que engloba o par ordenado $S \rightarrow A$, extrai-se do A o conjunto dos significantes que não contém a si mesmo, gerando, em primeiro lugar, um não saber a respeito de onde situar o conjunto A, pois “se estiver do lado de fora estará do lado de dentro. Se estiver dentro, estará fora” (Lacan, 1968-69/2008, p. 59). A fica desalojado, porque A é, ao mesmo tempo, o conjunto dos elementos a que se refere S e o conjunto que engloba o conjunto dos S referenciados ao conjunto dos A. E, em segundo lugar, “Isso demonstra, igualmente, não que o sujeito não está incluído no

⁵⁴ Grosso modo, pode-se dizer que, para a lógica paraconsistente, a noção de inconsistência diz respeito à possibilidade de um sistema teórico abranger contradição sem que isso implique em trivialidade, ou seja, sem que dele seja permitido extrair toda e qualquer consequência. Segundo Costa (2014), é o fato de formalizar a relação entre sujeito e Outro, sem perder de vista essa contradição que se anuncia, que faz de Lacan uma espécie de precursor da lógica paraconsistente, surgida como uma estratégia para “formalizar teorias que encerram contradição” (p. 62). Especificamente, ela surge como uma tentativa de encaminhar alguns problemas antinômicos, que a lógica clássica não é capaz de resolver sem precisar descontinuar dela suas contradições.

campo do Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso” (Lacan, 1968-69/2008, p. 74). O que empurra S_1 para fora de uma circunscrição totalitária do A, mas ainda assim dentro dos domínios de A, é o sujeito, na medida em que ele não se deixa universalizar integralmente. Disso, Lacan (1968-69/2008) conclui que:

todo discurso que se coloca como essencialmente fundamentado na relação com outro significante é impossível de totalizar, seja de que maneira for, como discurso. Com efeito, o universo do significante – não me refiro aqui ao significante, mas ao que é articulado como discurso – sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo. (p. 59).

Em termos matemáticos, todo conjunto que se define a partir da relação de exclusão em relação a outro conjunto, ou elemento, não pode ser caracterizado como um todo. Em termos psicanalíticos, todo discurso que se define a partir da relação de negatividade em relação a outro significante não pode ser um universal absoluto. Sua pretensão de totalidade é destituída na medida em que ele requer um significante situado externamente a si para poder adquirir consistência enquanto conjunto discursivo. Se, portanto, ele requer se confrontar a um significante que é não-discurso, – mas ainda, assim, significante – para ser absoluto, esse significante posto para fora é justamente o que o relativiza, gerando, nas palavras de Lacan (1968-69/2008), uma “inapreensibilidade do A, como tal” (p. 58). É esta exterioridade que impede o sujeito de “ser universalizado. Não há definição englobante em relação ao sujeito” (Lacan. 1968-69/2008, p. 74). Como esclarece Žižek (1991) “O que não se pode obter é o conjunto de todos os significantes *sem exceção, sem exterioridade* (grifo do autor) – esse conjunto total seria precisamente um conjunto inconsistente, furado, aberto, um conjunto ‘que não se mantém junto’, um conjunto ‘não-todo’” (p. 62).

Esta impossibilidade de totalização de um discurso cuja legitimidade reside na relação de contraste com um significante que não lhe pertence é deveras semelhante à impossibilidade lógica denunciada pelo paradoxo de Russell⁵⁵, que pode ser formulado a partir do exemplo do “paradoxo dos catálogos”, mencionado por Lacan (1968-69/2008) na aula do dia 27 de novembro de 1968:

⁵⁵ Como aponta Rona (2010), Lacan se vale de uma solução análoga a solução encontrada por Russell para encaminhar a definição fregueana, pretensamente não ambígua, de conjunto, a saber, a não consistência do Todo (p. 86).

Procuremos extrair o S, significante que representa o sujeito, do conjunto constituído pelo par ordenado. Nisso, será muito fácil vocês recaírem em terreno conhecido. Que fazemos ao pegar os S, senão extrair do conjunto A aqueles dentre os significantes que podemos dizer que não contém a si mesmos? Esse é o paradoxo de Russell. (p. 59).

Nele, toda a questão gira em torno de saber se é possível que o recém-criado catálogo (C) de uma biblioteca (B) possa não mencionar a si mesmo para atender ao objetivo, diante do qual foi formado, de englobar a totalidade dos catálogos desta biblioteca (Costa, 2008, p. 199). Dito de outro modo, é possível que o conjunto que acabou de ser formado contenha o predicado “não ser elemento de si mesmo”?

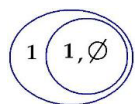
Se desdobrarmos o problema em duas condições específicas, veremos que o catálogo C tem que incluir (i) todos os catálogos da biblioteca (ii) que não mencionem a si mesmo. Segundo a condição (i) o catálogo C *deve ser incluído* em C, já que é um dos catálogos da biblioteca. Porém, é exigência de (ii) que sejam incluídos apenas os catálogos que não mencionem a si mesmo, o que conduz ao fato de que, frente a essa condição, C *não possa ser incluído*, porque, como é o catálogos dos catálogos, ele acaba tendo que mencionar a si mesmo. Assim, enquanto o ponto (i) exige, o ponto (ii) proíbe que C seja um elemento de si mesmo, o que resulta em uma franca contradição lógica. Em suma, o catálogo C não consegue totalizar os catálogos da biblioteca sem mencionar a si mesmo, ou seja, sem tomar a si como um elemento particular do conjunto, o que o destitui enquanto catálogo:

A classe de todos os catálogos que não contém eles mesmos não pode situar-se, de forma alguma, sob a forma de um conjunto, pela excelente razão de que tal classe não poderia de modo algum figurar nos elementos já inscritos desse conjunto. É distinta deles. (Lacan, 1968-69/2008, p. 59).

Do ponto de vista da lógica clássica, conclui-se que o catálogo C não existe (Costa, 2008, p. 199). Se é verdade que, para Lacan, o estatuto lógico do Outro pode ser descrito de maneira homóloga ao exemplo do catálogo C, por outro lado, seu impasse lógico revela não uma inexistência do Outro, mas uma impossibilidade de saber onde situá-lo.

Levantemos a seguinte questão: é possível que o Outro seja o conjunto de todos os significantes, sem conter a si mesmo como um significante? Para atingir a ambição de ser o tesouro dos significantes, ele precisaria incluir a si mesmo como um de seus elementos, como já frisamos. Porém, isso é um processo impossível de se consumir,

pois, nesse movimento, ele demarca em si um vazio, o que Lacan (1968-69/2008) chama de o *um-a-mais*, que, no fundo, é ele próprio enquanto conjunto vazio. Um significante não pode representar o sujeito para outro significante “sem que se abra no chamado lugar do Outro aquilo a que [...] conferi o status conjunto vazio” (Lacan, 1968-69/2008, p. 364). Dito de outro modo, quando $S \rightarrow A$ é substituído por $S \rightarrow S \rightarrow A$, este A que é fruto da substituição pode, por sua vez, ser substituído por $S \rightarrow A$, cujo A pode ser substituído por $S \rightarrow A$, cujo A ...



, afirmando que “essa estrutura pode se repetir indefinidamente – *um*, círculo, *um*, círculo, *um*, e assim sucessivamente. É isso que define o Outro.” (p. 367).

A escrita $S(\mathcal{A})$ é uma tentativa de formalizar justamente este impasse lógico que emerge da estrutura do Outro, qual seja, o de que dizer que o Outro é inconsistente é cair em uma contradição performativa, na medida em que já é dotá-lo de consistência, pela via do significante:

num nível radical, o da logicização de nossa experiência, $S(\mathcal{A})$ é [...] o que se chama estrutura. [...] se alguém pode qualificar meu discurso de estruturalista [...] é na medida em que ele demonstra a relação existente entre o que permite edificar uma lógica rigorosa e o que, por outro lado, nos é mostrado no inconsciente de algumas falhas irredutíveis de articulação [...] (Lacan, 1968-69/2008, p. 283).

Escrever $S(\mathcal{A})$ é mostrar, pela via da letra, que no conjunto dos significantes, que é o Outro, há incluído o significante do Outro, $S(A)$, que dá nome e fornece uma falsa consistência ao conjunto. Por dar nome ao conjunto, isto é, por nomear uma inconsistência, o significante do Outro é entendido como um “conjunto vazio” (Lacan, 1968-69/2008, p. 367). Ou, ainda, segundo Rona (2010), $S(A)$, por ser um nome, diz respeito à “forma com que a inconsistência é representada” (p. 101)⁵⁶. Ou seja, o significante do Outro, $S(A)$, ao ser incluído no Outro, pode ser considerado uma espécie de nome próprio, no sentido lacaniano do termo, na medida em que este (i) se articula à dimensão da letra (Lacan, 1961-62/2003, p. 90), isto é, à dimensão de um traço despossuído de referente, de um entalhe que bordeja o vazio, “um traço que conta-por-

⁵⁶ Rona (2010) nota ainda como a interpretação do Outro a partir do conjunto vazio refere-se, sobretudo, à “propriedade dele ser Outro com relação a qualquer outro significante” (p. 107), pois é um conjunto que atende ao axioma da fundação, segundo o qual a intersecção entre um elemento e o conjunto deste elemento deve ser vazia. Assim, o conjunto vazio é Outro para qualquer elemento ou conjunto, inclusive para si mesmo.

um uma primeira multiplicidade, ainda que seja o mero vazio, nomeando-o como nada” (Rona, 2010, p. 103) e (ii) cumpre a função de fornecer “uma falsa aparência de sutura” (Lacan, 1964-65/2006, pp. 73-74)⁵⁷.

Assim como as elaborações a respeito da incompletude do Outro, a tese da inconsistência do Outro aponta não para a falta de um significante, mas para “uma falta no significante” (Lacan, 1968-69/2008, pp. 47-48). Se, em 1960, S(A) queria indicar que a estrutura do Outro é incompleta, porque nela há incluído um significante que é puro vazio, no caso o falo, elemento que, por conseguinte, cumpria a função de impossibilitar a realização do Outro enquanto completude significante, agora, quase dez anos depois, S(A) serve também a uma escrita de consequências lógicas. Ele atesta a impossibilidade de que a linguagem sirva a uma totalização discursiva, na medida em que, para tanto, ela precisaria perder justamente sua substância, enquanto todo unitário: ao precisar incluir a si como particular, para atender à pretensão de universalidade, ela inclui a si como conjunto esvaziado, tornando-se um conjunto inconsistente.

Diante deste cenário, não é à toa que Lacan (1968-69/2008) enfatiza, como corolário fundamental da definição de que um significante representa o sujeito para outro significante, a ideia de que “um significante não pode representar a si mesmo” (p. 20). Por um lado, definir o significante pela via da diferença, como inaugurou Saussure (2006), isto é, defini-lo enquanto aquilo que os outros não são, permite ainda lhe resguardar certa identidade, ainda que negativa. Por outro, salientar que ele é um elemento também diferente de si mesmo, não idêntico a si, é cortar categoricamente sua consistência pela raiz, o que já havia sido explicitado sete anos antes, quando Lacan (1961-62/2003) trabalhava a questão da repetição:

[...] A, como significante, não pode, de nenhuma maneira, se definir senão como não sendo o que são os outros significantes. Do fato de ele não poder se definir senão justamente por não ser todos os outros significantes, depende essa dimensão, igualmente verdadeira, de que ele não poderia ser ele mesmo. (p. 57).

No contexto do seminário de 1968, este caráter não idêntico do significante cumpre a função de revelar que a representação que o significante faz do sujeito, para outro significante, produz, no que se constitui de identidade, “uma perda, propriamente chamada de objeto *a*” (Lacan, 1968-69/2008, p. 21). É o objeto *a* que permite a Lacan

⁵⁷ A esse respeito, tomo a liberdade de remontar ao que abordamos em outro trabalho, intitulado “Considerações sobre a noção de nome próprio em Lacan: entre o significante e a letra” (Campos, L., Carvalho, I. S. e Chatelard, D. S., *no prelo*).

(1968-69/2008) afirmar que a pretensão de absolutização do discurso, especificamente a do discurso capitalista, “onde quer que se mostre, onde quer que se tenha mostrado, é sempre risível” (p. 62).

Para avançar nesta direção, será preciso a Lacan fazer uma leitura da filosofia marxiana. Trata-se de defender que, do mesmo modo que a produção capitalista da mercadoria gira em torno da mais-valia, a produção do sujeito do inconsciente gira em torno do mais-de-gozar, função esta que se relaciona intimamente ao objeto *a*. Entrevemos, assim, que esta relação de homologia, como caracteriza Lacan (1968-69/2008), sugere que, não apenas a lógica-matemática permite um encaminhamento da questão da inconsistência da estrutura, mas também a filosofia marxiana, uma vez que a esta mesma base estrutural entre a mais-valia e o objeto *a* faz dele “o furo que se designa no nível do Outro como tal” (p. 59). É a este desenvolvimento que visa a seção seguinte.

3.3 A estrutura é real porque converge para um impossível

Na aula de 20 de novembro do mesmo ano, após discutir a respeito da estrita proficuidade do rótulo estruturalista para o discurso analítico, Lacan (1968-69/2008) afirma que “a estrutura deve ser tomada no sentido em que é mais real, em que é o próprio real” (p. 30). Uma afirmação sem dúvidas controversa, diante do que propôs oito anos antes, a respeito de que a estrutura seria dada pelos “efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz” (Lacan, 1960a/1998, p. 655). Controversa, pois poderíamos ficar com a impressão de que ela sugere a necessidade de substituir uma estrutura simbólica por outra, real. O que não aparentaria estranheza aos olhos dos que entendem a experiência lacaniana dividindo-a em fases que, a cada momento, dariam prevalência a um dos três registros, tal como se seu ensino pudesse ser, a cada etapa, ultrapassado. O que não deixa de ser uma notável vantagem do ponto de vista metodológico aponta, no entanto, para uma grave desvantagem epistemológica (Dunker e Assadi, 2004).

Alternativamente a esta saída, pensamos que a rigidez de uma aparente dicotomia entre uma estrutura simbólica e outra real pode ser diluída se levarmos em conta o contexto em que Lacan faz esta afirmação, que é o de um posicionamento teórico a respeito das elaborações de Marx sobre o sistema capitalista. Argumentamos que, ao dizer que a estrutura é real, Lacan não está, de modo algum, negando seu caráter significativo, mas simplesmente tentando mostrar que o que a condiciona enquanto

estrutura é uma impossibilidade lógica: o fato de a estrutura ser real “se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real.” (Lacan, 1968-69/2008, p. 30). Portanto, real, aqui, não designa aquilo que está situado de forma independente do simbólico, mas aquilo que o simbólico, ao ser articulado discursivamente, introduz como impossibilidade⁵⁸. Trata-se da impossibilidade lógica do discurso se fechar como totalidade, sobre a qual discorreremos na seção anterior.

Dito isso, estamos dispostos a sustentar que a afirmação de que a estrutura é real encontra sentido, na medida em que, para Lacan, a estrutura do sistema capitalista, que, desde Marx, constitui-se fundamentalmente a partir da forma-mercadoria, é condicionada justamente por aquilo que pretende excluir do campo do valor: a força de trabalho não paga, transformada em mais-valia. Em outras palavras, para se edificar como um sistema de contornos bem delimitados, o capitalismo se define precisamente por tornar a força de trabalho uma mercadoria excluída do domínio do valor ou, ainda, por excluir a liberdade da força de trabalho do campo da liberdade, uma vez que ela é trabalho não pago, sem reconhecer que é justamente referenciando-se a ela, a este elemento não remunerado, a este fragmento de não liberdade, que ele, enquanto sistema, pode consistir e lucrar. Portanto, a constituição do capitalismo como estrutura aponta justamente para o real, isto é, para a posição sintomática que seu elemento disruptivo revela: situando-se à margem da estrutura, é ele que a sustenta como tal⁵⁹.

Postular que a estrutura é real é um meio de falar acerca daquilo que a causa. Daí Lacan (1968-69/2008) dizer que, se Marx é um estruturalista, é porque do “ponto que determina a predominância do mercado de trabalho”, onde o próprio se situa, “destaca-se a função [...] que é a da mais-valia” (p. 17). O estruturalismo de Marx está na atitude de explicitar que a estrutura do capital é a estrutura que faz do trabalho uma mercadoria, ou seja, o mercado é o campo no qual o trabalho é comprado, é o campo que transforma trabalho concreto em trabalho abstrato, produzindo, neste processo, um excedente:

⁵⁸ Como sublinha Eidelsztein (2015), a definição de real enquanto impossível lógico se esclarece em uma passagem do artigo *A terceira*, no qual Lacan (1974/2002) inscreve no registro real a noção de vida. Para tanto, Lacan se baseia no fato de que, para a ciência, é logicamente impossível explicar cientificamente o que é e como surgiu a vida: “nada há de mais real, o qual quer dizer mais impossível, do que imaginar como pode iniciar essa construção química que começou de repente a construir uma molécula de DNA” (p. 20).

⁵⁹ A esse respeito, Žižek (1996) comenta: “podemos dizer que o método marxista elementar da “crítica da ideologia” já é “sintomático”: ele consiste em detectar um ponto de ruptura *heterogêneo* para um dado campo ideológico e, ao mesmo tempo, *necessário* para que este campo consiga seu fechamento, sua forma acabada. Este processo implica, pois, uma certa lógica da exceção: todo Universal ideológico – por exemplo, a liberdade, a igualdade – é “falso”, na medida em que necessariamente inclui um caso específico que rompe sua unidade, que expõe sua falsidade.”. (p. 306).

Marx parte da função do mercado. Sua novidade é o lugar que ele situa o trabalho nesse mercado. Não se trata de o trabalho ser novo, mas de ele ser comprado, de haver um mercado de trabalho. É isso que permite a Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia (Lacan, 1968-69/2008, p. 17).

O objeto *a*, como objeto homólogo à mais-valia, é considerado a estrutura, justamente por ser o vazio estruturante que, ao mesmo tempo, torna o Outro inconsistente e assegura a consistência não-toda da verdade do sujeito.

Adentremos panoramicamente nos domínios da filosofia marxiana contida em alguns capítulos do primeiro livro da obra *O Capital*, de modo a lançar luz sobre a homologia estabelecida, por Lacan, entre a função da mais-valia e a função do objeto *a*.

No primeiro livro do *Capital*, Marx (1985) percorre um itinerário que busca analisar as características funcionais da moderna sociedade capitalista, cuja célula-tronco ele entende ser a mercadoria. Para Marx (1985), a mercadoria, que é “antes de tudo, um objeto externo, uma coisa” (p. 45), contém intrinsecamente as determinações contraditórias do capitalismo – entendido enquanto um modo específico de reprodução material cujas características principais são a produção e a circulação –, pois é composta por duas dimensões valorativas distintas e paradoxais: o valor de uso e o valor de troca. Diante do caráter contraditório deste objeto de investigação, é preciso um método, a saber, a dialética, que seja capaz de acompanhar sua expressão não imediata, bem como a dinâmica irrefreável que lhe é característica.

Enquanto o valor de uso da mercadoria refere-se a sua qualidade intrínseca de suprir carências e necessidades, sendo fruto do trabalho concreto do ser humano, isto é, de sua força de trabalho, o valor de troca refere-se ao seu componente mediador, uma vez que a mercadoria precisa ser circunscrita por um contexto histórico-social de troca. Não é possível pensar a mercadoria a partir de um viés individual ou isolacionista, pois ela só ganha estatuto de mercadoria a partir do momento em que o produto em questão e, conseqüentemente, seu uso, passa a ser mediado pela circulação. Contudo, e esta é toda a questão problemática para Marx (1985), para que haja um intercâmbio entre as mercadorias é necessário que elas sejam comparadas a partir de um denominador comum que lhes permita uma relação de equivalência. Este denominador comum é a quantidade de trabalho, medida em termos do tempo que ele dura (Marx, 1985, p. 92).

O valor de troca da mercadoria é, assim, a quantidade de trabalho dispensada para produzi-la.

Deste modo, para se constituir, o capitalismo forja um componente quantitativo cuja função é igualar uma mercadoria à outra, a despeito de suas diferentes qualidades: “é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias” (Marx, 1985, pp. 46-47). É justamente esta forçosa relação de equivalência que Marx (1985) irá espantosamente estranhar, pois, ao imbuir, na mercadoria, uma “grandeza de valor” (p. 48), que é o tempo de trabalho, os componentes concretos que fazem parte de sua configuração peculiar vão sendo violentamente apagados por meio de um processo social de abstração:

Deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho. Entretanto, o produto do trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. [...] A desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato” (p. 47)

Impõe-se, assim, uma relação objetiva de aparente proporcionalidade, em que o trabalho, antes vivo, fruto das relações humanas e da força de trabalho, passa a ser reduzido a um trabalho mortificado, abstraído numericamente, coisificado. Em contrapartida, ao ser numerificada, a mercadoria, coisa morta, é dotada de encantamento, é vivificada, como se fosse, em si e por si mesma, a causa determinante de seu fascínio. Esse processo de soterramento das mediações sociais pertencentes à mercadoria é chamado, por Marx, de fetiche da mercadoria⁶⁰.

O fato de a mercadoria ser uma substância composta não só pelas propriedades da matéria com a qual é fabricada, mas também pelo processo social de fabricação, isto é, pela força de trabalho com que o trabalhador empreende a confecção de determinado objeto, é, para Marx, um indício de que ela traz, em seu bojo, um excedente implícito. Ela representa algo a mais do que aparenta apresentar, ela traz consigo um “excedente que ultrapassa o valor da força de trabalho” (Zizek, 1996, p. 307). O processo de exclusão de suas qualidades, em nome de uma equiparação quantificadora característica

⁶⁰ Trata-se de uma noção que permitirá Lacan (1974-75/2002) afirmar que Marx foi o verdadeiro responsável por inventar o sintoma (Zizek, 1996).

do valor de troca, a torna detentora de um âmbito opaco, de uma dimensão invisibilizada, que é justamente a dimensão excedente produzida pela força de trabalho. Na medida em que o uso da força de trabalho é transformado em mercadoria, o capitalista lucra com “o que não lhe custou nada, embora haja custado o trabalho do seu operário” (Marx, 1985, p. 104). Este “incremento, ou excedente sobre o valor original” (p. 128) Marx (1985) denomina mais-valia.

É neste “valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho, porque o preço verdadeiro desse fruto está em seu valor de uso”, isto é, nesse “trabalho não remunerado” (p. 37), que Lacan (1968-69/2008) se concentra para mostrar que, enquanto para Marx o processo de criação e produção da mais-valia imprime uma renúncia do trabalhador em relação à sua força de trabalho, ao trabalho concreto que é numericamente abstraído, para o discurso analítico, a produção do objeto *a*, a partir da inscrição do sujeito na linguagem, imprime uma renúncia deste em relação ao gozo, que, no entanto, retorna, pela via do sintoma, como mais-de-gozar. Em outras palavras, se, para Marx, tratava-se de insistir que é na brecha entre valor de troca e valor de uso que “se produz e cai a chamada mais-valia” (Lacan, 1968-69/2008, p. 21), para Lacan (1968-69/2008), é no nível do sujeito, isto é, no intervalo entre S_1 e S_2 , que “perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar” (p. 21).

Assim, a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar está no que elas representam de perda – tanto no que tange à cifra de gozo, quanto à parcela de valor – para o sujeito que se insere na estrutura do Outro, ou, nos termos de Lacan (1968-69/2008), no “mercado do Outro” (p. 18). Esta perda Lacan denomina objeto *a*. Do mesmo modo que a mais-valia “é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista [...], o que resulta da lógica capitalista” (Lacan, 1968-69/2008, p. 37), “o mais-de-gozar decorre da enunciação, [...] ele é produzido pelo discurso e aparece como um efeito” (Lacan, 1968-69/2008, p. 18), uma vez que é este discurso que “detém os meios de gozar” (Lacan, 1968-69/2008, p. 18).

A sacada de Lacan, ao pegar carona nas vias abertas por Marx, está em mostrar que o discurso capitalista, do mesmo modo como foi demonstrado a respeito do Outro, caso se pretenda um sistema fechado, que se define através de uma relação ferrenha de oposição a um elemento negativo – caso o Outro seja considerado um sistema universal de significantes, que contém todas as significações possíveis, ele deve se contrapor ao vazio de significantes, ao não-dito, ao não-sentido –, precisaria se deparar com o fato de que é necessariamente este elemento negativizado, excluído, real, por assim dizer, que

não lhe confere uma (falsa) consistência enquanto totalidade. Daí Lacan (1968-69/2008), ao propor um todo inconsistente, dizer que o que dá forma ao Outro é o que nele produz um furo: “O próprio campo do Outro [...] é em forma de *a*” (p. 292).

Digamos, então, que a melhor maneira de o Outro fazer jus à universalidade que anseia é se reconhecendo como um universal aberto. E é desta maneira que Lacan (1968-69/2008) o concebe, tanto quando afirma: “quando escrevemos *Outro* com A maiúsculo, também formulamos que *não existe Outro do Outro*” (p. 345), quanto na maneira de situar o objeto *a* como seu vazio intrínseco. O Outro é tão universal que suas possibilidades de sentido são múltiplas.

CONCLUSÃO

A partir do momento em que nos tornamos sujeitos falantes, estamos fadados a estabelecer uma modalidade de laço que não se confunde com as relações que travamos com outros indivíduos. Antes mesmo de nascer, somos banhados por um oceano de regras e símbolos, que articulam desejos, narrativas e expectativas – sejam estas culturais, sociais ou familiares – cujas origens, em grande maioria, desconhecemos, mas que, no entanto, não deixam de impor sua presença cotidiana, trazendo consequências decisivas para nossa experiência subjetiva e para a dimensão ética de nossas ações. Com base nisso, é razoável que reconheçamos a prevalência incontornável do papel que a linguagem exerce sobre a relação que travamos com nós mesmos, bem como com a realidade que nos rodeia. No entanto, desta estrutura simbólica, herdamos não apenas aquilo que nos é transmitido como sentido ou como condição de possibilidade de ser e de agir, mas, também, o que nela se demarca como não-sentido e não-saber: negatividade que cumpre a função de delimitar uma abertura, desde a qual possa vir a emergir o que, até então, se mostrava impensável ou impossível.

Esse trabalho buscou chamar atenção para o fato de que reconhecer o papel que a linguagem exerce na subjetividade requer considerar não apenas o que dela se presentifica, como conteúdo positivo, mas, igualmente, para o que, nela, se expressa de vazio e de não realizado. Trata-se de fazer notar que a linguagem, com a qual nos constituímos, carrega uma dimensão de negatividade, cuja potência está em nos ensinar que experienciar uma identidade, ou ocupar um lugar previamente estabelecido em um contexto sociocultural, não deve significar conformação com o que se estipula como regime de plausibilidade. Mas deveria, sobretudo, indicar uma experiência por meio da qual seríamos lançados rumo à reinvenção de nós mesmos, ainda que não sem tomar impulso desde um ponto imanente à tradição que, em certa medida, nos determinou.

Esse trabalho procurou mostrar que, desde um certo ângulo, é possível extrair do pensamento de Jacques Lacan, em seu projeto de retorno aos fundamentos da psicanálise de Freud, uma concepção de linguagem que põe em movimento esta duplicidade – dependência e determinação não-toda –, bem como apontar para a importância que ela representa do ponto de vista teórico-clínico. É, precisamente, no conceito de Outro, enquanto lugar do significante, que encontramos a fecunda ideia de uma estrutura de linguagem incompleta e inconsistente, mediante a qual o sujeito se constitui, sem, no entanto, ser por ela absolutamente determinado. Como enfatizamos,

tratou-se, sobretudo, de dar um encaminhamento às questões insinuadas a partir da identificação de duas teses a respeito do estatuto do Outro: (i) o Outro é a estrutura da qual o sujeito depende, (ii) o Outro é incompleto e inconsistente.

Introdutoriamente, mostramos como a aproximação de Lacan com a psicanálise de Freud só pôde ocorrer por uma via antropológica, cujo mérito, como mostra Simanke (2002), foi o de fornecer a possibilidade de pensar a subjetividade como estruturada por uma ordem de determinação, originariamente, externa, objetivo já insinuado na Tese de 32, a partir do paralelo entre mental e social, em detrimento do vínculo entre mental e orgânico. Vimos que o interesse de Lacan pela “objetividade do subjetivo” (Ogilvie, 1988) trouxe à tona alguns conceitos de fundo antropológico – o outro, a imagem, o complexo –, que foram essenciais para a construção de sua teoria do imaginário, sobre a qual se baseou uma primeira abordagem acerca da constituição subjetiva.

No primeiro capítulo, reconstituímos o movimento de formação do conceito de Outro no contexto da inflexão simbólica do pensamento lacaniano, ocorrida na década de 50 mediante uma apropriação de ideias do pensamento estrutural, bem como de empréstimos conceituais da dialética hegeliana – o que exigiu que Lacan sustentasse uma tensão entre dois polos dicotômicos – conduzindo-o à correlação entre o campo psicanalítico e o campo da linguagem. Nesta conjuntura, o Outro surge como o campo que situa e fundamenta a experiência teórico-clínica da psicanálise, bem como a estrutura a partir da qual o sujeito se constitui, o que requer de Lacan uma reformulação de sua teoria do imaginário. Vimos que a linguagem determina a relação do sujeito com sua imagem, permitindo-o tomar uma posição na estrutura, bem como operacionalizar a fala, além de suscitar transformações do ponto de vista da teoria da intersubjetividade. Na medida em que a relação eu-outro pode ser inserida no contexto simbólico, surge a necessidade de conceber uma noção de alteridade que não se reduz ao outro semelhante, uma vez que este só é considerado como tal dentro de um sistema linguístico. Antes de estabelecermos relações com indivíduos, estabelecemos relações com sujeitos, que, por estarem inscritos na ordem simbólica, nos aparecem como um Outro absoluto. Além disso, o Outro passa, paulatinamente, a ser entendido não mais como um sujeito, mas como um lugar simbólico – ou, ainda, como o lugar da verdade – evocado pelo fato de que há fala.

No segundo capítulo, adentramos na tensão inerente ao projeto lacaniano de conciliar dois campos de pressupostos distintos, a saber, o pensamento estrutural e a dialética, com a finalidade de conceber a linguagem como a ordem, por excelência, de

determinação do mundo humano, sem, no entanto, prescindir de uma noção de subjetividade. Para Lacan, é justamente esta dependência em relação ao Outro, enquanto estrutura de linguagem, que permite conceber o sujeito como desubstancializado, isto é, um sujeito esvaziado de autodeterminação, que só se define pelo lugar que ocupa na malha simbólica. Articulação que, no entanto, precisará ser posta em questão, uma vez que definir o sujeito a partir da posição que ocupa em um jogo cujas regras já estão dadas parece, ainda assim, dar um peso de determinação excessivo à linguagem, fazendo do sujeito uma espécie de receptáculo destas determinações. O que é um problema do ponto de vista clínico, uma vez que à psicanálise se exige a lida com manifestações que são da ordem do singular, bem como a possibilidade de transformar a posição que o sujeito assume frente àquilo que inconscientemente o determina.

É fundamentalmente essa problemática que motiva Lacan a propor uma concepção específica de estrutura em relação à noção estruturalista, novidade que se consolida a partir da subversão lacaniana da linguística. Através da subversão do signo saussuriano, Lacan é conduzido à ideia de uma estrutura significativa – que o Outro enquanto o lugar do tesouro dos significantes nomeia – concebendo-a como uma ordem incompleta. Trata-se de uma estrutura linguística carente de uma instância de referenciação, incapaz, portanto, de engendrar identidades estanques e cabalmente determinadas, o que levará Lacan à fórmula aforismática de que não há Outro do Outro. A incompletude do Outro enquanto lugar do significante se revela também do ponto de vista do problema da verdade, na medida em que ele só pode oferecer um fundamento furado e instável para a verdade do sujeito dividido.

O terceiro e último capítulo encaminhou o problema da articulação entre dependência do Outro e incompletude do Outro, a partir da articulação lacaniana entre teoria do significante e lógica-matemática, de modo a investigar o estatuto inconsistente que Lacan atribui à estrutura. Partimos das operações lógicas de alienação e separação, de modo a evidenciar a diferença marcante que há, no pensamento lacaniano, entre a ideia de dependência significativa e assujeitamento sem restos. Enquanto a alienação é uma operação pela qual o sujeito se depara com uma falta no Outro, a separação diz respeito ao momento em que o sujeito articula esta falta com a possibilidade do seu desaparecimento, isto é, trata-se de um recobrimento entre duas faltas. Em seguida, acompanhamos Lacan em sua leitura da estrutura significativa a partir da teoria dos conjuntos, evidenciando a necessidade de entender o Outro como uma universalidade não-toda, que se abre, na medida em que, ao ambicionar totalidade, toma a si mesma

como um elemento particular. Por último, a tese lacaniana de que a estrutura é real nos conduziu à noção marxiana de mais-valia, em relação a qual, de maneira homológica, Lacan vincula o conceito de objeto *a*, concebendo-o como o furo, inerente à estrutura, que torna o Outro inconsistente.

Visto que nosso trabalho prezou por uma investigação conceitual e que se concentrou em percorrer, na medida do (im)possível, os caminhos tomados por Lacan para enfatizar a necessidade de se articular dependência significativa à determinação não absoluta, gostaríamos de, aqui, extrair algumas consequências desta reflexão, sugerindo, como próximo passo, uma discussão a respeito de questões – não apenas teórico-clínicas, mas também ético-políticas – que se mantiveram, até então, sem lugar, ou que não puderam ser devidamente destrinchadas devido à escolha por um caminho distinto.

Em primeiro lugar, é importante ter em mente que o modo que Lacan encontra de conceber a linguagem, ainda que inegavelmente nos permita extrair consequências para outros campos – não desvinculados, mas distintos da psicanálise, como a filosofia, a antropologia e a política – visa, sobretudo, responder a necessidades de ordem clínica, isto é, à exigência de saber como encaminhar, de maneira ética, o “mal-estar, sofrimento e sintoma” (Dunker, 2015) dos sujeitos.

Na medida em que o Outro dá nome à estrutura de linguagem com a qual a clínica psicanalítica lida, pensamos que uma das contribuições deste trabalho se refere tanto à dimensão ética da escuta do significante, quanto à questão de como se desdobra o trabalho de interpretação em análise, especialmente se levamos em conta que Lacan (1958/1998) entende a interpretação como sendo tão mais eficaz quanto mais ela é capaz de “produzir algo novo” (p. 600). Uma clínica orientada por uma concepção de Outro completo não poderia vingar, sem, no entanto, romper com uma premissa ética fundamental, que é a de uma estrutura de linguagem que, apesar de trazer determinação, é despossuída de força determinativa total. Isso é algo fundamental de ser frisado, para que seja possível, no processo analítico, fazer o significante adentrar em novos circuitos e se articular a outros encadeamentos, bem como para permitir o sujeito vislumbrar uma nova posição, que não a que lhe coube como determinação.

Em segundo lugar, vemos que a discussão a respeito desta duplicidade – dependência do Outro e Outro incompleto/inconsistente – pode contribuir para o debate a respeito das identidades – de raça, classe, orientação sexual e de gênero –, que se mostra de tão fundamental importância no cenário sócio-político atual. Acreditamos que uma política de identidades não pode se deixar sucumbir por uma noção de

determinação que caia no erro de confundir o impacto do inevitável peso da tradição com uma justificativa, pronta e acabada, que responde antecipadamente pela posição do sujeito no campo simbólico e que relega os motivos de seu sofrimento aos contornos supostamente bem consistentes de um Outro, incentivando, assim, uma postura diante do sintoma que é a de, sobre ele, mais nada questionar.

Por um lado, não há subjetividade situada absolutamente fora de um contexto sociocultural e linguístico. Sobre isso, Lacan (1964/2008) nos adverte insistentemente, a partir de suas concepções específicas de sujeito e de estrutura: “o sujeito depende do significante” (p. 78) – e, diante disso, os argumentos que insistem em distanciar a psicanálise de uma interlocução com temas que fervilham no debate sócio-político atual nos parecem, de todo, frágeis. Por outro lado, como esperamos ter enfatizado, destacada a importância da potência não-identitária do significante, não há determinação que não possa ser equivocada, não há uma identidade que se constitua sem deixar restos, não há uma linguagem universal cuja consistência seja capaz de se blindar de efeitos singulares de destituição subjetiva – e aqui a psicanálise se ergue como crítica social, como um discurso que se preocupa em sustentar o não-idêntico no interior dos marcos identitários. Ao menos, esta é a aposta deste trabalho.

Esperamos ter oferecido elementos minimamente persuasivos de que o conceito de Outro não é uma categoria da qual se possa prescindir para tecer elaborações acerca do sujeito. Não é à toa que Lacan (1966/1970), à ocasião de uma conferência proferida em Baltimore, nomeará o laço entre sujeito e Outro de “inmixing”⁶¹. Nesse sentido, este trabalho pretende funcionar como uma estratégia de problematização das considerações que afirmam que “não há Outro”, ou que este é um conceito que foi ultrapassado após a incursão e, suposta, predominância do registro Real frente ao Simbólico. O argumento que defende a inexistência do Outro parece tomar como base uma citação extraída do *Seminário 14*, na qual Lacan (1966-67/2008) afirma: “A alienação [...] é a eliminação ordinária do Outro” (p. 207). O que vem depois, no entanto, é algo que inegavelmente precisa às claras o sentido desta eliminação: “A eliminação, então, do Outro. Do Outro, o que é que isso quer dizer, o Outro, com um A maiúsculo, enquanto aqui ele é eliminado? Ele é eliminado enquanto campo fechado e unificado” (p. 207). Ora, dizer

⁶¹ A conferência se intitula “*Of structure as an immixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever*”. O termo faz referência a elementos que se imiscuem, sem, no entanto, permitir, após o laço, uma separação absoluta. A esse respeito, ver Eidelsztein (2001).

que “não há Outro” só pode querer significar que não há Outro, senão barrado, incompleto, inconsistente.

Quanto a esta última questão, além do que a nós foi possível desenvolver ao longo dos três capítulos, há algumas lições do *Seminário 20* que nos motivam a um posicionamento frontalmente contrário à defesa da inexistência ou eliminação do Outro. Nesse seminário, Lacan (1972-73/2010) radicaliza, de diferentes formas, até onde nos foi possível ver, a centralidade que possui o significante e o laço discursivo em seu ensino, a qual pode ser evidenciada a partir do seguinte trecho, em especial: “não há nenhuma realidade pré-discursiva, cada realidade se funda e se define por um discurso” (p. 98). Dizer que tanto o sujeito da psicanálise, situado no intervalo da cadeia significante, quanto o seu objeto, que é o resto inapreensível de uma operação simbólica, são, ambos, manifestações do Real não nos dá o direito de prescindir do Simbólico. Sem dúvidas que se trata de uma concepção peculiar de estrutura, mas daí saltar para uma idolatria do inefável é algo que nos parece fundamentalmente antilacanianiano.

Por último, a questão diagnóstica. Se Lacan nos ajuda a diluir a ilusão de que é possível uma linguagem que permita dizer acerca do que somos enquanto sujeitos falantes – de que, em algum momento, iremos encontrar uma linguagem absoluta, a linguagem das linguagens – o discurso psicanalítico só pode se posicionar desde um ponto de vista crítico em relação à linguagem diagnóstica, ou, como coloca Dunker (2012), à transformação da razão diagnóstica em tarefa condominial. Senão, relembremos, por exemplo, como o Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais (Pichot, Aliño, e Miyar, 1995), em sua quarta versão (DSM-IV), concebe a atividade classificatória: “A ampla aceitação internacional do DSM indica que esta classificação é uma ferramenta muito útil para identificar os transtornos mentais sofridos por *todos* os indivíduos do mundo” (p. 24, grifo nosso). Afora sua pretensão atórica, torna-se patente o anseio por uma linguagem que dê conta de abrigar o sofrimento de uma totalidade de indivíduos, tarefa em relação a qual a política da psicanálise vai de encontro, ao dar enfoque à necessidade de “realizar a experiência de tornar o lugar do Outro um lugar não inteiramente consistente” (Dunker, 2012, p. 64).

Afirmar, quase como um mantra, que o Outro é incompleto e inconsistente não basta para que ele efetivamente o seja. Na verdade, pode funcionar até como uma atitude dogmática, caso ambas as teses sejam tomadas como dadas e não como efeito de uma operatória. Sobretudo, quando nos damos conta de que elas destoam do que o

neurótico apresenta clinicamente. Pois o neurótico é justamente o sujeito que dota o Outro de uma robusta e inquestionável consistência. Ele torna o Outro consistente justamente por não querer saber de seu desejo e não permitir se interrogar acerca do que sua repetição sintomática tenta anunciar. Ora, oferecer ao sujeito a possibilidade de se dispor a essa tarefa, de modo a reconhecer isto que notabiliza a falta de totalidade e unidade do Outro, não seria uma das finalidades de um processo analítico?

O movimento pendular que vai da dependência do Outro ao Outro faltoso é o que dota a estrutura do sintoma de um valor a ser reconhecido, permitindo ao sujeito prescindir de tentar excluí-lo do campo da subjetividade em nome de uma afamada consistência ideal, bem como o que lhe oferece condições para sustentar a estranheza de sua singularidade em meio ao laço social sem precisar se enveredar por sucumbir a uma imperiosa adaptação, desafio que implica assumir, na paradoxalidade de seu desnível, a insurgência da diferença na identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arrivé, M. (1994). *Linguística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EdUSP).
- Bachelard, G. (1996). *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Balmes, F. (2002). *Lo que Lacan disse del ser*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Calazans, R. & Serpa T. (2010). Psicanálise e Método Científico: pesquisa de campo. In F. K. Neto e J. O. Moreira (Orgs.). *Pesquisa em psicanálise: transmissão na Universidade*. Barbacena: EdUEMG. Recuperado de: http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI2012_0420165701.pdf
- Campos, L., Carvalho, I. S. & Chatelard, D. S. Considerações sobre a noção de nome próprio em Lacan: entre o significante e a letra. *Cadernos de psicanálise (círculo psicanalítico/RJ)*, (no prelo).
- Canguilhem, G. (1956/1973). O que é a psicologia?/ trad. Maria Glória Ribeiro da Silva. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 30-31. Recuperado de: http://posds.idance.com.br/wp-content/uploads/2009/07/que_psicologia.pdf
- Chatelard, D. S. (2005). *O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Costa, N. C. A. da (2008). *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec.
- Costa, N. C. A. da (2014). Psicanálise, dialética e lógica paraconsistente: Entrevista de Newton da Costa para Márcio Peter de Souza Leite e Oscar Cesarotto. In S. Freud, *A negação*, pp. 56-89. São Paulo: Cosac Naify.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*./ trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP.
- Descartes, R. (2012). Texto de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. *Analytica*, 16(1-2), pp. 207-219. Recuperado de: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/819/760>
- Domiciano, J. F. G. M. S. (2014). O mito e sua estrutura: contribuições da antropologia lévi-straussiana para a formalização da clínica psicanalítica. (Dissertação de mestrado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-28112014.../domiciano_me.pdf
- Donne, J. (1611/1991). Primeiro aniversário: uma anatomia do mundo. In A. O. Gomes, *Poesia Metafísica*, (pp. 50-61). São Paulo: Companhia das letras.
- Dunker, C. I. L. (1996). *Tempo e Linguagem na Psicose da Criança*. (Tese de Doutorado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP,

Brasil. Recuperado de: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-31052012-163920/.../dunker_do.pdf

- Dunker, C. I. L. (2008). Descartes e o método psicanalítico. *Revista Estudos Lacanianos*, v. 1, pp. 169-186. Recuperado de: <http://stoa.usp.br/chrisdunker/files/1966/10623/2008+-+Descartes+e+o+M%C3%A9todo+Psicanal%C3%ADtico.pdf>
- Dunker, C. I. L. & Assadi, T (2004). Alienação e Separação nos processos interpretativos em psicanálise. *Psyche*, 8(13), pp. 85-100. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382004000100008
- Dunker, C. I. L. (2012). Crítica da razão diagnóstica: psicanálise, psicopatologia, DSM. In F. K. Neto & R. Calazans, *Psicopatologia em debate: controvérsias sobre os DSMs*. Barbacena: EdUEMG.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Eidelsztein, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Letra viva.
- Eidelsztein, A. (2001). La ética del psicoanálisis – 6ª clase (curso ditado em Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, em 25 de outubro). Recuperado de: www.apertura-psi.org/cursos
- Eidelsztein, A. (2008). El Seminario 20 de Jacques Lacan Aún: el psicoanálisis entre el Otro, el sexo, el amor y el goce. *Curso de Posgrado, classe nº 2* – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 11 de abril de 2008. Recuperado de: <https://pt.scribd.com/doc/162862681/Alfredo-Eidelsztein-El-Seminario-20-de-Jacques-Lacan>
- Eidelsztein, A. (2009). Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el jardín de Freud*. nº 9, pp. 79-86. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3807296.pdf>
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan: estudio crítico sobre os fundamentos da psicanálise lacaniana*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (1954/1975). *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Foucault, M. (1969/2009). O que é um autor? In M. B. da Motta (org.), *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. (pp. 264-268). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2011). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freud, S. (1885/1995). Projeto de uma psicologia/ trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. I. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1915/2006). O Inconsciente. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/2017). As pulsões e seus destinos. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1917/1975). Conferencias de introducción al psicoanálisis. In *Obras Completas Sigmund Freud*, v. 16. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1920/2006). Além do princípio do prazer. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do eu. In *Obras completas de Sigmund Freud*, v. 15. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1922-23/1976). Dos artículos de enciclopedia: psicoanálisis e teoria de la libido. In *Obras Completas Sigmund Freud*, v. 18. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1925/2014). *A negação*. São Paulo: Cosac Naify.
- Hegel, G. (1992). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- Iannini, G. (2000). Cartografia de um desencontro: estrutura e sujeito em Jacques Lacan. In A. Teixeira e G. Massara (Orgs.). *Dez encontros: psicanálise e filosofia, o futuro de um mal-estar*. Belo-Horizonte: Opera Prima.
- Iannini, G. (2011). A estrutura e seus efeitos: o simbólico de Lévi-Strauss a Lacan, via Koyré. *Curinga*, v. 32, p. 117-132. Recuperado de: http://www.academia.edu/12214985/A_estrutura_e_seus_efeitos_o_simb%C3%B3lico_de_L%C3%A9vi-Strauss_a_Lacan_via_Koyr%C3%A9
- Iannini, G. (2012a). E, no entanto, o sujeito: estrutura e estruturalismo em Lacan. *Filosofia*, v. 71, p. 62-71. Recuperado de: http://www.academia.edu/12214895/E_no_entanto_o_sujeito_estrutura_e_estruturalismo_em_Lacan
- Iannini, G. (2012b). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Kant, I. (2000). *Crítica da razão pura*. (coleção Os Pensadores). São Paulo. Editora Nova Cultura.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ.
- Koyré, A. (2010). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lacan, J. (1932/1987). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Lacan, J. (1936/1998). Para-além do “Princípio de realidade”. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1938/2008). *Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu [je] tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953/2003). Discurso de Roma. In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953/2005). O simbólico, o imaginário e o real. In J. Lacan, *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953-54/2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1954-55/1985). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955a/1998). Variantes do tratamento-padrão. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955b/1998). Seminário sobre a carta roubada. In J. Lacan, *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955c/1998). A coisa freudiana: ou o retorno à psicanálise de Freud. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955-56/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955-56/2008). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956/1998). Situação da psicanálise em 1956. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1958-59/2002). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (circulação interna).
- Lacan, J. (1959-60/2008). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960a/1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960b/1998). Subversão do sujeito e dialética do sujeito no inconsciente freudiano. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1961-62/2003). *O Seminário, livro 9: a identificação* (inédito). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/1998). Posição do inconsciente. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/2008). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964-65/2006). *O Seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise* (inédito). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1965-66/1998). A ciência e a verdade. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1970). Of structure as an immixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever. In R. Macksey & E. Donato, *The Structuralism Controversy*. Baltimore and London: John Hopkins Press. Recuperado de: https://monoskop.org/images/5/50/Macksey_Richard_Donato_Eugenio_edo_The_Structuralist_Controversy_The_Languages_of_Criticism_and_the_Sciences_of_Man.pdf
- Lacan, J. (1966a/2003). Respostas a estudantes de filosofia. In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966b/2003). Pequeno discurso no ORTF. In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966-67/2008). *O Seminário, livro 14: a lógica do fantasma* (inédito). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1967/2003). Primeira versão da “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola”. In J. Lacan, *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18*. De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1972-73/2010). *Encore*. Rio de Janeiro: Escola da letra freudiana (edição não comercial destinada exclusivamente aos membros da Escola).
- Lacan, J. (1974/2002). A Terceira. *Cadernos Lacan*, v. 2., Porto Alegre, Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Publicação não comercial – circulação interna). Recuperado de: <https://pt.scribd.com/doc/83798809/A-Terceira-Jacques-Lacan>
- Lacan, J. (1974-75/2002). *Seminario 22: R.S.I* (versión crítica). Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires (circulación interna).
- Lepine, C. (1974). *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lima, E. (2012). A dinâmica intersubjetiva da validade: linguagem, epistemologia e reconhecimento. *Revista Eletrônica de Filosofia*, 9(2), julho-dezembro p. 161-184. Recuperado de: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/10240/9587>
- Marcos, J. P. (2003). Subversão da imagem: contribuição a uma leitura de “Para além do princípio de realidade” (1936). In V. Safatle, *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP.
- Marx, K. (1985). *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural.
- Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ogilvie, B. (1988). *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pichot, P., Aliño, J. J. L. & Miyar, M. V. (1995). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-IV). Barcelona. Recuperado de: <https://psicovalero.files.wordpress.com/2014/06/manual-diagn3b3stico-y-estad3adstico-de-los-trastornos-mentales-dsm-iv.pdf>
- Politzer, G. (2004). *Crítica dos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: Editora UNIMEP.
- Prado Jr, B. (1991). Georges Politzer: sessenta anos da *Crítica dos fundamentos da psicologia*. In B. Prado, *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- Rona, P. M. (2010). *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-20072010-154746/.../rona2_do.pdf

- Rosa, J. G. (1956/2013). *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Sales, L. S. (2005). Ainda o sujeito – nota sobre o conflito: determinação x subjetividade em Jacques Lacan. *Revista de Filosofia*, 17(20), p. 99-124, jan./jun. Recuperado de: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/8537/8210>
- Sales, L. S. (2010). A falta no Outro como subversão da estrutura. *Psicologia em Estudo*, 15(1), pp. 197-203, jan./mar. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n1/a21v15n1.pdf>
- Safatle, V. P. (2000). A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do *cogito* cartesiano. *Ágora – Estudos em teoria psicanalítica*, 3(1), pp. 59-76. Recuperado de: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi014.htm>
- Safatle, V. P. (2004). O trabalho da forma no pensamento de Jacques Lacan: notas sobre a relação entre estilo, sintoma e subjetividade em Jacques Lacan. *Sofia: Revista de Filosofia*, 9-10(8), pp. 271-296. Recuperado de: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi022.htm>
- Safatle, V. P. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- Safatle, V. P. (2009). *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- Saussure, F. de (2006). *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix.
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR.
- Simanke, R. T. (2008). A ficção como teoria: revisitando as relações de Lacan com o surrealismo. *Revista Estudos Lacanianos*, v. 1, p. 275-294. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2/v1n2a08.pdf>
- Weber, M. (1983). Filiação religiosa e estratificação social. In M. Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Wittgenstein, L. (1933-34/2008). *O livro azul*. São Paulo: Edições 70.
- Wittgenstein, L. (1945/1999). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.
- Zizek, S. (1991). *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Zizek, S. (1996). Como Marx inventou o sintoma? In S. Zizek (org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 297-331). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.