



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

**MAYARA PINHO DE CARVALHO**

**O SUJEITO COMO OPERADOR DE UMA INDETERMINAÇÃO: DIALÉTICA,  
PSICANÁLISE E ATO EDUCATIVO**

**FORTALEZA**

**2015**

**O SUJEITO COMO OPERADOR DE UMA INDETERMINAÇÃO:  
DIALÉTICA, PSICANÁLISE E ATO EDUCATIVO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação

Área de concentração: Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação

Orientador: Hildemar Luiz Rech

**FORTALEZA**

**2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará

Biblioteca de Ciências Humanas

C331s Carvalho, Mayara Pinho de.

O sujeito como operador de uma indeterminação : dialética, psicanálise e ato educativo / Mayara Pinho de Carvalho. – 2015.

112 f. : il. color., enc. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

Área de Concentração: Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação.

Orientação: Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech.

1. Sujeito. 2. Identidade. 3. Finitude. 4. Zizek, Slavoj, 1949-. I. Título.

CDD 126

**O SUJEITO COMO OPERADOR DE UMA INDETERMINAÇÃO: DIALÉTICA,  
PSICANÁLISE E ATO EDUCATIVO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Hildemar Luiz Rech (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Aluísio Ferreira de Lima  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Leonardo José Barreira Danziato  
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Ceará, aos funcionários e professores.

À bolsa concedida pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Ao professor Hildemar, pelas importantes pontuações e pela disponibilidade em me orientar nesses últimos dois anos.

Agradeço aos professores da banca, Leonardo José Barreira Danziato e Aluísio Ferreira Lima, que além das importantes contribuições na fase final desse processo, também estiveram ao longo da minha formação, através de aulas, debates e orientações. Agradeço também ao professor Sylvio Gadelha, por ter sido zeloso e pontual no exame de minha qualificação.

À professora Sandra Helena, que certamente foi uma figura fundamental na minha graduação, e serve de exemplo como pensamento vivo.

Ao professor Vladimir Safatle, pelas contribuições filosóficas e políticas fundamentais para a construção desse trabalho.

Agradeço ao Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia – CEII, pela forma engaja e corajosa de refletir sobre novas formas de coletividade, através do pensamento vivo e da prática crítica. E, também, por serem tão zelosos e carinhosos nessa fase de construção da dissertação. Certamente me ajudam a consolidar esse processo de formação de militante, de intelectual e como pessoa.

Agradeço ao Grupo de Trabalho Filosofia da Psicanálise, por terem contruído debates fundamentais para o problema que é articular esses dois campos do conhecimento, e por terem me dado espaço para discutirem comigo meus problemas de pesquisa.

Ao meu querido amigo, Vitor Araújo, que há alguns anos vem enfrentando comigo a difícil tarefa de pensar problemas filosóficos a partir de uma desnaturalização do pensamento, além de ser meu fiel companheiro.

Ao querido Heitor Pestana, pelos cuidados diários, e pelas prestatividade nessa fase final desse trabalho.

À minha querida amiga Virgínia Ferreira, por ter me ajudado a abrir portas para um novo começo acadêmico e pessoal. À minha camarada Ariadne Valentim, por ter sido tão generosa em me ajudar na correção final.

Aos meus pais, por acreditarem que o melhor caminho de formação é a educação, e por terem estado comigo como apoio na graduação e no mestrado. À minha família, que sempre me apoiou nas mais distintas decisões. Agradeço também à família Pestana, que além de serem exemplos como pessoas, me deram acolhimento em momentos por vezes difíceis.

“Se o negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.” (Hegel, 1992, p. 40)

## RESUMO

A modernidade possibilita uma compreensão da experiência do sujeito a partir de regularidades dos modos de ser, agir, julgar etc. Há uma normatividade que regula a vida social, e o sujeito existe enquanto essa possibilidade de fundar seu próprio campo de experiência. Uma teoria do sujeito, a partir dessa perspectiva, corresponde a uma elaboração do modo como o humano funda seu lugar enquanto processo de unidade e autoidentidade, estando aí o cerne de normatividade que organiza a vida social. Diante desse problema, criticar a categoria de sujeito corresponde a fundamentar uma teorização que não se comprometa com modos de determinação identitária do sujeito, mas que compreenda como o campo de experiência se estrutura através de acontecimentos a partir de uma negatividade. Em Žižek, podemos encontrar o problema do sujeito como o núcleo central de seu pensamento, mas esse realiza uma inversão da tradição que articula a passagem fundamental de uma metafísica da identidade para uma ontologia negativa. Dessa forma, o problema fundamental desse trabalho é desenvolver alternativas em relação a uma teoria do sujeito comprometida com a ideia de finitude humana, atrelada a um princípio identitário: pensar modos de compreensão do humano para além dos reconhecidos pela representação. Em contraponto a uma filosofia da identidade, o trabalho de Žižek tem se direcionado sobre a questão do excesso/falta na ordem do Ser, e é pela relação entre idealismo alemão e psicanálise que ele elabora suas reflexões. Essa perspectiva abre um campo político fundamental, pois a potência de desligamento de modos estruturais de subjetivação guarda a possibilidade de novas formas de subjetivação. Assim, o sujeito é isso que carrega a condição transcendental de possibilidade e impossibilidade dos modos de ser. Uma política que tem por horizonte a emancipação deve fazer um tipo de ruptura na compreensão do homem a partir de figuras identitárias. Diante desses problemas, é necessário estabelecer uma humanidade liberada da categoria "humano" e que possibilite novos rearranjos políticos. O "inumano", então, seria precisamente essa dimensão do impessoal e do despersonalizado, o que não pode ser singularizado através do reconhecimento dos processos psicológicos individuais. A partir dessas reflexões sobre processos que acontecem para além dessa categoria de humano, o ato político-pedagógico crítico instaura sua própria legalidade, suspendendo a Lei do poder, abrindo espaços para a



criatividade e a instauração de um processo de emancipação econômico-social, cultural e político.

Palavras-chave: Sujeito; Indeterminação; Inumano; Ato Educativo.

## ABSTRACT

The experience of modernity enables a comprehension of the subject based on regularities on the way of being, acting, judging and so on. There is a normativity that regulates social life, and the subject exists as this possibility of setting up its own field of experience. A theory of the subject, from this perspective, corresponds to an understanding that the human finds his ground of experience as a process of unity and self-identity, lying there the core of normativity that organizes social life. Criticising the category of the subject corresponds to grounding a theorisation that is not compromised with identitary modes of determination of the subject, but that understands how the field of experience structures itself through events from a negativity. In Žižek, we can find the problem of the subject as the main core of his thought, but he operates an inversion from the tradition that contains a fundamental passage from a metaphysics of identity to a negative ontology. This way, the main problem of this paper is to develop alternatives in relation to a theory of the subject committed with the idea of human finitude, chained to an identitary principle: thinking the ways of comprehending the humane beyond representation. In opposition to a philosophy of identity, Žižek's work has been directed on the problem of excess/lack in the order of being, and it is through the relation between German idealism and psychoanalysis that he developed his reflections. This perspective opens a fundamental political field, because the power of dismissal of structural modes of subjectivation guards the possibility of new modes of subjectivation. Thus, the subject is the one who carries the transcendental condition of possibility and impossibility of the ways of being. A politics aiming at emancipation must break with the comprehension of man based on identitary figures. In face of these problems, it is necessary to establish a humanity freed from the category of the "human", that allows new political arrangements. The "inhuman", then, would be precisely this dimension of the impersonal and depersonalized, that which cannot be singled out through the recognition of individual psychological processes. Thus, the critical pedagogical-political act institutes its own legality, suspending the Law of the prevailing oppressive power, opening up spaces for creativity and the establishment of a process of socioeconomic, cultural and political emancipation.

Keywords: subject; indeterminacy; inhuman; educational act.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	
1.1. O projeto da modernidade: o sujeito reflexivo como identidade e auto-determinação .....	12
1.2. Uma breve nota: é possível uma articulação entre Hegel e Lacan no que concerne à categoria de sujeito?.....	19
<b>2. HEGEL: SUJEITO E NEGAÇÃO</b>	
Hegel: um filósofo da totalidade?.....	24
2.1. Crítica da noção moderna de sujeito: o Entendimento como representação ....	28
2.2. Essência: a contradição como possibilidade de movimento .....	38
2.3. O sujeito como operador de uma negatividade .....	42
<b>3. O SUJEITO PSICANALÍTICO: DESEJO, PULSÃO E NÃO-TOTALIDADE</b>	
3.1. Lacan: o inconsciente como <i>lócus</i> da indeterminação .....	50
3.2. O Eu é um outro: a constituição do conceito de sujeito .....	54
3.3. Uma teoria da sexualidade: a pulsão de morte como elemento ontológico fundamental .....	68
3.4. A negação como operador do Não-Todo .....	80
<b>4. O SUJEITO POLÍTICO: IDEOLOGIA, LIBERDADE, EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO</b>	
4.1. A ideologia como fantasia social .....	87
4.2. O lugar ético do inumano .....	96
4.3. O ato a partir de uma liberdade negativa .....	103
4.4. Ato educativo: apontamentos para uma emancipação .....	106
<b>5. Considerações finais</b> .....	112
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	114

## INTRODUÇÃO

### 1.1. O projeto da modernidade: o sujeito reflexivo como identidade e autodeterminação.

O projeto da modernidade levanta como um de seus principais problemas novos modos de rearticulação das distintas esferas sociais, pois a forma de organização da vida coletiva não estaria mais marcada por uma substancialidade, ou seja, não seria fundamentada sobre um princípio de unificação que daria conta de articular todas as esferas sociais. A compreensão do que é um sujeito não está mais articulada com modos substanciais de vida e nem o critério de normatividade são determinadas por um fundamento exterior ao homem. O modo de produção do sentido das diversas esferas de valores é deslocada de uma substancialidade intrínseca— normatividade própria de uma época anterior a modernidade, que compreende que uma instituição de poder é capaz de fazer essa articulação — para a fundamentação das normas em si mesma, ou seja, se a organização social se estruturava a partir de um modo de composição das relações através de uma substancialidade enraizada, essa relação será perdida na modernidade<sup>1</sup>.

A modernidade, então, marca uma cisão em relação aos modos de determinação, tendo como problema principal a questão do sujeito, sua capacidade de ser portador-de-si mesmo no processo de auto-certificação<sup>2</sup>. Dessa forma, a modernidade compreende o sujeito enquanto ser autoconsciente, pautada pela pretensão de autonomia por uma metafísica da subjetividade, ou seja, o princípio fundante de conhecimento sobre o mundo é o *pensamento*. Assim, o problema essencial refere-se ao deslocamento do homem em relação aos entes, pois compreende como esse vai se tornando uma entidade que dá sentido aos objetos.

---

<sup>1</sup> “O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente, os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas e pessoais.” (WEBER, 1982, p.182)

<sup>2</sup> “Um outro [atributo da alma] é pensar; e noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A se ocorrer, se eu cessasse de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser e de existir. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa.” (DESCARTES, 2011, p. 46)

O problema fundamental refere-se ao deslocamento dos critérios de racionalização, sendo o homem a entidade que constitui o mundo a partir de representações. Em primeiro lugar, trata-se do problema da auto-certificação, pois enquanto os critérios para a racionalização e a produção de sentido do conhecimento, num período pré-moderno, eram validados a partir de uma substancialidade, a modernidade tem a capacidade de colocar essa validação em si mesma, o sujeito enquanto produtor de sentido<sup>3</sup>.

O princípio de subjetividade compreende a dinâmica do sujeito enquanto submetido ao pensamento. Esse axioma dirigirá todo o período moderno, não somente da compreensão do sujeito enquanto operador do conhecimento, mas também como modificador dos modos de organização dos valores da vida social. Assim, o primado da subjetividade diz respeito ao modo de compreensão da fundamentação do conhecimento, pois a validade de uma verdade atravessa a *reflexão subjetiva*, ou seja, todo conhecimento atravessa o modo como o homem apreende os conteúdos dos objetos.

Diante disso, o problema do sujeito inevitavelmente atravessa o problema da validação do conhecimento. Assim, o conhecimento não se baliza por uma ontologia que se fundamente na essência, mas o que interessa ao pensamento moderno é um *princípio universal* que avalie as faculdades do aparato cognitivo. Dessa forma, o homem não é mais apenas uma instância no mundo, mas sim o fundamento do conhecimento, pois tem a capacidade de pensar a partir de uma objetividade e fundamentá-la.

O problema filosófico da modernidade refere-se, então, ao modo de articulação da categoria de sujeito, que aparece como essa possibilidade de conhecer os objetos, e dar sentido a eles. Um lugar metafísico é atribuído ao homem: um ser autoidêntico e autodeterminado. Autoidêntico porque justamente esse critério de verdade corresponde à fórmula do princípio de identidade  $A=A$ <sup>4</sup>, que compreende que a mente reflete os

---

<sup>3</sup> “O homem é o fundamento insigne que se encontra na base de toda representação do ente e de sua verdade, o fundamento sobre o qual todo representar e seu representado são e precisam ser posicionados, caso queiram ter uma estabilidade e uma consistência. O homem é um *subjectum* nesse sentido insigne. O nome e o conceito de ‘sujeito’ passam agora para a nova significação e se transformam no nome próprio e no termo essencial para o homem. Isto significa: todos os entes não humanos transformam-se em objeto para este sujeito” (HEIDEGGER, 2008, p. 125)

<sup>4</sup> A formulação proposta por Aristóteles do princípio da não-contradição será fundamental para o debate da identidade, pois o que ele vai propor é justamente a compreensão de que a mente não pode compreender duas coisas contrárias ao mesmo tempo. Justamente por isso é importante o princípio da identidade para formular modos de conhecimento. Assim, “se todos os contraditórios relativos ao mesmo

objetos do mundo, e auto-determinado por justificar como, além de uma mente que reflete o mundo, o homem é o próprio princípio de fundamentação dos objetos. A noção de sujeito é essencial no que diz respeito a uma metafísica moderna, pois o homem resguarda a possibilidade de conhecer os objetos constituídos. Como aponta Heidegger (2008), “no interior da história da modernidade e com a história da humanidade moderna, o homem como o centro e a medida procura colocar a si mesmo cada vez por toda parte na posição de domínio, isto é, apreender o asseguramento desse domínio” (p. 108). O homem, então, é essa instância que opera como um regime de determinação em que a experiência é condição do modo como ele funda-se nas relações de unidade e autoidentidade.

Eis, então, que a categoria de reflexão é uma das chaves de compreensão do pensamento moderno. O modo de operação denotado à reflexão corresponde ao surgimento do princípio moderno de subjetividade. A *reflexão* diz respeito ao ato de se colocar no interior da representação, ou seja, tem uma característica essencialmente posicional, pois compreende o ente, todos os objetos do mundo, como aquilo que pode ser disposto no espaço de representação. Não seria, pois, um modo de representação do geral, mas o modo de determinação da essência de todo ente como aquilo que acede à representação. Assim, representar não só realiza o princípio de unir todo o diverso da experiência, mas tem a capacidade de determinar de que modo a diferença se constitui enquanto diferença. O ato de pensar compreende a ação de submeter a coisa à representação. O pensamento diz respeito a capacidade de articular representações, sendo o ente aquilo que aparece para o sujeito cognoscente como um objeto adequado de uma representação dentro de uma categorização espaço-temporal precisa<sup>5</sup>.

A reflexão, enquanto operação posicional dos entes diante do sujeito, realiza dicotomias e divisões no interior do que aparece como objeto da experiência, entre o

---

sujeito são verdadeiros ao mesmo tempo, é evidente que todos os seres seriam apenas um. Haveria identidade entre um trirreme, uma muralha e um homem se, de todo sujeito, fosse possível afirmar ou negar, indiferentemente, um predicado (...). Por que, pois, nosso filósofo vai a Mégara ao invés de ficar em casa pensando que viaja? Por que, se ele encontra um poço ou um precipício, se não se dirige a ele, mas toma cuidado, como se pensasse que não é igualmente bom e ruim nele cair? É claro que ele estima que tal coisa é melhor e que tal outra é pior. Se ele é assim, ele também deve julgar que tal objeto é um homem, que tal outro é um não-homem, que isto é doce, que aquilo é não-doce” (ARISTÓTELES, 2007, p. 15)

<sup>5</sup> “Algo só é para o homem na medida em que é estabelecido e assegurado como aquilo que ele pode por si mesmo, na ambiência de se dispor, a todo instante e sem equívoco ou dúvida, reinar como mestre” (HEIDEGGER, 2008, p. 100)

que é para-mim daquilo que é o em-si. Ou seja, há uma distinção fundamental entre aquilo que opera através da receptividade passiva da intuição, daquilo que é ordenado pelo Entendimento, com suas estruturas reflexivas de representação. O primado da reflexão subjetiva produz cisões importantes para o pensamento moderno. Desse modo, é preciso nos perguntarmos: mas por que é necessário dividir o objeto com uma realidade do que aparece ao sujeito e aquilo que parece existir de maneira independente? Essa é uma das chaves de leitura para o modo de compreensão do pensamento kantiano, e como Hegel rearticula essas questões no interior do seu sistema filosófico. Essas questões serão tematizadas ao longo do primeiro capítulo.

A modernidade, então, possibilita um modo de fundamentação do humano que compreende regularidades dos modos de ser, desejar, agir, julgar etc. Há uma normatividade que regula a vida social, e o sujeito justamente é esse espaço de existência que tem a possibilidade de fundar seu próprio campo de experiência. Uma teoria do sujeito compreende que o humano funda seu lugar de experiência como processo de unidade e autoidentidade, e nele está o núcleo de normatividade que organiza a vida social. Criticar a categoria de sujeito corresponde a fundamentar uma teorização que não se comprometa com modos de determinação do sujeito a partir de uma positividade, mas sim que procure compreender uma estruturação do campo de experiência através de uma negatividade. Uma teoria do sujeito que não está comprometida com uma figura de síntese do Eu, nem de autoidentidade e nem de unidade.

Em meio a este debate, situa-se a posição teórico-filosófica do esloveno Slavoj Žižek. No cerne do projeto filosófico de Žižek podemos encontrar uma inversão da filosofia moderna que compreende como a fundamentação do sujeito não corresponde aos modos estruturais de uma filosofia da consciência, já que o espaço reservado ao sujeito é inerentemente vazio, caracterizando uma ontologia negativa. Encontramos nesse ponto o problema essencial desse trabalho inspirado na proposta žižekiana: desenvolver alternativas em relação a uma teoria do sujeito comprometida com o princípio identitário de constituição do sujeito, principalmente no que se refere ao pensamento de Locke e Descartes, radicalizada por Kant, ao assumir uma teoria do conhecimento balizada pelo horizonte do finito.

A ideia de Žižek é pensar os modos de constituição do humano para além dos reconhecidos pela representação. Em contraponto a uma filosofia da identidade, o trabalho de Žižek tem como problema principal pensar um modo de apresentação do Ser que não seja apenas a partir de uma dimensão em que ele organize a vida social, mas que o Ser também se apresenta como falta e excesso. Isso quer dizer que quando Žižek pensa uma organização da vida social, ou até mesmo modos de subjetivação, ele não está interessado em como isso se dá através de modos identitários de representação, mas considera que o fundamental é como essas instâncias podem ser constituídas através de uma falta, que também é constitutiva. E é pela relação entre idealismo alemão e psicanálise que ele elabora suas reflexões.

Em primeiro lugar, o idealismo alemão demonstra isso que se poderia chamar “loucura” inexplicável, que aparece como inerente e constitutivo em relação ao *cogito*. Dessa forma, a inspiração propriamente dialética tem a ver como Hegel não está interessado em compreender a subjetividade como parte de um projeto filosófico de uma metafísica da subjetividade — como era o projeto filosófico de seu tempo — mas está interessado em verificar como o homem compartilha disso que Hegel chama de “noite do eu” e a “noite do mundo”, pois a negatividade aparece como figura elementar para a ordem do Ser. Hegel vai realizar esse trajeto de uma metafísica da negatividade a partir da tematização de figuras importantes, como a lacuna epistêmica aberta pelo pensamento moderno, em que o problema principal refere-se ao modo de conhecimento da realidade através de um pensamento transcendental.

No entanto, Hegel não abandona o solo de uma filosofia da reflexão, pois o princípio de subjetividade como fundamento de todo conhecimento e de toda organização social imprimiu uma marca que não pode ser destruída com o retorno a uma origem pré-reflexiva e pré-conceitual, ou seja, não é mais possível, depois da modernidade, instaurar um modo de organização da vida social que não passe pelo princípio de identidade que organiza uma dimensão conceitual, em que estão estabelecidos os modos como os objetos se apresentam. Todavia, a estratégia hegeliana é, então, em vez de abandonar o solo conceitual, realizar uma distinção entre conceito e representação, modificando a própria ideia de reflexão subjetiva e, conseqüentemente, a noção moderna de sujeito. Isso quer dizer que em vez de Hegel compreender o conceito como esse *locus* de subjetividade que organiza o diverso da experiência em uma



unidade, ele refere-se, na verdade, ao modo como o movimento opera no interior das relações. Assim, conceito não diz respeito a unidade, mas ao movimento.

Apesar de Hegel construir um sistema filosófico tendo como principal alvo de contraponto a questão da fundamentação do sujeito a partir da representação, do sujeito enquanto fundador de todo conhecimento, ele não abandona esse campo de problemas, fazendo uma espécie de subversão a partir dos próprios conceitos apresentados na modernidade. Esse modo como Hegel conduz a subversão da ideia de representação no interior mesmo do pensamento moderno tem por consequência a modificação estrutural sobre a noção de sujeito moderno, pois para além de uma submissão do objeto ao pensamento, Hegel é capaz de pensar o processo de identidade se instaurando no interior de um processo histórico-racional. Ou seja, a constituição das operações do mundo a partir da identidade não é uma condição ontológica, mas é como se a razão, pela incapacidade de se defrontar e permanecer com o abismo da vida não-substancial, retornasse a um pensamento identitário. No entanto, a saída que Hegel oferece é a perspectiva de que o sujeito não é apenas a condição transcendental de toda representação, mas é o que faz com que o Espírito rompa com o mundo da determinação, ou seja, tem a capacidade de colocar em movimento determinações que até então pareciam fixas. Isso será melhor trabalhado no primeiro capítulo.

À respeito da psicanálise, o conceito central que norteia o desenvolvimento teórico de Žižek para uma teoria da subjetividade é a noção de pulsão de morte, como resultado de uma lacuna na ordem da realidade. Assim, o conceito de pulsão de morte, em Freud, não se refere à destruição da subjetividade ou do organismo, mas é justamente a possibilidade de subsistência para além da dinâmica de determinação da subjetividade, ou seja, como há uma lacuna na ordem da realidade, o processo de subjetivação só acontece a partir de uma falha que não é mera ausência, mas é também constituição do sujeito. Dessa forma, a pulsão de morte aparece como um excesso que tenta ser subsumida por uma constante tentativa da consciência de apagar essa lacuna, que opera no próprio processo de subjetivação, de atingir a satisfação plena. É por essa irrestrita tentativa que a pulsão é capaz de se ligar a certos objetos de excesso (objetos pequeno a). Essa temática será melhor apresentada no capítulo 2.

A aposta aqui é de que tanto a psicanálise quanto a dialética hegeliana resguardam a tentativa de realizar uma sutura em relação ao modo moderno de

compreensão do sujeito como uma entidade que se desdobra num “Eu” unificado pelo *cogito*, funcionando como uma espécie de centro da subjetividade. Ao contrário, para Žižek, o sujeito carrega em si uma potência de indeterminação que funciona como resistência e excesso em relação aos modos de subjetivação. O sujeito é marcado por um vazio que impulsiona a subjetivação, vazio esse que não pode ser preenchido, pois é ao mesmo tempo falta e sobra derivados desse processo. A negatividade radical que a pulsão de morte traz, destruindo as tentativas constantes de integração do sujeito, é compartilhada pelo excesso tratado por Hegel, pois o sujeito é tanto distanciamento da subjetivação quanto o próprio impulso para ela.

Diante disso, o primeiro capítulo começará tratando do objeto próprio que se refere a dialética hegeliana, buscando encontrar o que propriamente se pode pensar por “sujeito” e “negação”. Em primeiro lugar, serão tratadas as críticas dirigidas à Hegel como filósofo da totalidade, que se baliza pelo Absoluto na compreensão do modo como os sujeitos agem e desejam; essa temática será tratada à luz do modo como alguns autores compreenderam e partilharam de uma interpretação da filosofia de Hegel, e de como esse diagnóstico pode ser modificado. Em um segundo momento, o modo como a filosofia hegeliana se apresenta será tematizada a partir do conceito de representação, na crítica que ele estabelece em relação a Kant; assim, o que Hegel faz é tematizar o problema travado por Kant — as possibilidades do conhecimento — e de como a solução encontrada por Kant refere-se justamente em articular o problema da realidade como um problema da finitude humana. Essa aposta kantiana será rearticulada por Hegel, ao recolocar o problema do finito para a ordem do infinito. Posteriormente, será tematizado como o conceito de Essência é fundamental para a compreensão de como a ideia de movimento se apresenta em Hegel; esse debate será levantando à luz do princípio de não-contradição, pois Hegel vai demonstrar como esse princípio pode ser superado, e o problema da identidade reorganizado. Por último, como a categoria de sujeito aparece como o que é propriamente a possibilidade de destruição e conservação das categorias da consciência.

O segundo capítulo trata do modo de articulação da categoria de sujeito na teoria psicanalítica, da capacidade do sujeito de se articular com modos de determinação e indeterminação. Em primeiro lugar, é necessário elaborar como Lacan não compartilha de uma compreensão da subjetividade enquanto uma instância meramente de

determinação, conduzida por um Simbólico previamente estruturado. No entanto, é difícil unificar uma teoria do sujeito em Lacan, até mesmo por seu ensino partilhar de diversos momentos, e formas distintas de compreensão do que é propriamente um sujeito. Desse modo, a tentativa é apresentar como isso se desenvolve minimamente, a partir da tematização da falta enquanto elemento constitutivo para a subjetividade, através de como: 1) Lacan realiza uma constituição do Eu como dependência constitutiva de um outro; 2) a falta se apresenta na teoria da sexualidade, só podendo ser pensada a partir da categoria de pulsão de morte; 3) Lacan inaugura um espaço para indeterminação a partir da compreensão dos modos de sexuação.

O terceiro capítulo trata de investigar como uma teoria do sujeito pode abrir um campo político, pois a potência de desligamento de modos estruturais identitários guarda a possibilidade de novas formas de subjetivação. Dessa forma, construir uma teoria do sujeito a partir da compreensão de que ele é construído a partir de uma indeterminação fundamental abre um espaço potencial para a construção de uma teoria política que encara a realidade como Não- Toda constituída — ou seja, há sempre a abertura para o impossível — e o sujeito como quem carrega a condição de possibilidade e impossibilidade dos modos de ser. Diante dessas questões, podemos nos perguntar: o que é preciso para a constituição de um sujeito político? A aposta, nessa pesquisa, aponta para quatro elementos 1) a consideração da categoria de *ideologia*, ou como o poder opera na vida social; 2) a partir de uma compreensão ética do agir, que aqui será tematizado sob a figura do *inumano*; 3) uma compreensão de que tipo de *liberdade* é necessário para um agir a partir da indeterminação; 4) o próprio *agir*.

## **1.2. Uma breve nota: é possível uma articulação entre Hegel e Lacan no que concerne à categoria de sujeito?**

Dialética hegeliana e psicanálise parecem ser dois campos do conhecimento que não tem nenhuma relação, a não ser a aproximação que Lacan estabeleceu com Hegel no início de seu ensino. No final de 1940 e no início da década de 1950 essa aproximação se deu através da inspiração que Hegel causava em Lacan pelas elaborações no modo de estruturação das relações através do reconhecimento a partir da intersubjetividade. Lacan, então, se inspira no paradigma da intersubjetividade para um

modo de estruturação da clínica pois, nessa época, a tentativa dele era articular o processo de cura dentro do reconhecimento intersubjetivo do desejo<sup>6</sup>, ou seja, como o programa de cura analítica só é possível a partir do desejo puro em relação ao processo de objetificação. O reconhecimento diz respeito ao modo como o sujeito institui a falta no interior da relação de objeto.

A distância entre esses dois campos refere-se ao fato de que a filosofia hegeliana é constantemente interpretada sob o edifício de um pensamento em que existiria uma totalidade que daria conta de toda a realidade. Isso se apresenta da seguinte forma: todos os sujeitos existem dentro de um funcionamento social marcado pelo princípio da intersubjetividade. Assim, sujeitos só são reconhecidos dentro de critérios normativos. Além do mais, o princípio da totalidade diz respeito à compreensão de que todos os movimentos operados na História são possíveis de serem reconhecidos pela instância jurídica.

Apesar dessa aproximação inicial, há uma ruptura de Lacan em relação ao sistema hegeliano, pois esse passa a organizar sua metapsicologia a partir de conceitos de caráter irreflexivos, a partir de conceitos que não compartilham dessa compreensão de unidade produzida pela reflexão. O que Lacan faz é modificar sua metapsicologia no que se refere a seguinte questão: se há um tipo de organização social totalizada sob a forma do reconhecimento, como é possível a emergência do singular? Será que o princípio da intersubjetividade dá conta do que aparece como excesso? A partir dessas questões, Lacan passa a formular conceitos como *grande Outro barrado* e a *lógica do Não-Todo*. o sujeito, então, participa de uma dimensão da realidade em que não opera uma totalidade das relações, mas essa realidade é em si mesma furada.

No que corresponde ao Saber Absoluto hegeliano, Lacan toma distância, pois reconhecidamente sua clínica se esforça para garantir a não-redutibilidade do sujeito a um sistema unitário. Isso acontece pelo fato do sistema hegeliano ser acusado justamente de compreender os processos que acontecem na História a partir de uma pré-determinação fundamental, ou seja, todo ato já está previamente determinado dentro de um sistema causal de condutas. Dessa forma, o que Lacan realiza é justamente

---

<sup>6</sup> “A intersubjetividade lacaniana seria o reconhecimento do desejo puro pela transcendentalidade da Lei. Ou seja, há uma estratégia transcendental neste encaminhamento lacaniano que visa fundar a racionalidade da práxis analítica por meio do paradigma da intersubjetividade lacaniana.” (SAFATLE, 2007, p. 101)

compreender o sujeito a partir de um núcleo de resistência a modos de representação do sujeito. A ruptura com Hegel parecia inevitável, porque a formulação de seus conceitos segue uma direção justamente de conceituação no que se refere a um saber irreduzivelmente furado.

A operação da resolução do conflito pela palavra (modo intersubjetivo de reconhecimento) não tem relação com a introdução do Outro enquanto barrado, justamente porque esse conceito significa que o sujeito não pode ser integrado numa reconciliação final em que o conflito é resolvido por sua posituação, porque existe um vazio inerente, uma falta entre significante e significação. O Outro barrado refere-se ao modo como a operação subjetiva se realiza para aquilo que resiste aos modos de adaptação, de apreensão. Operação que se realiza por restos, pelos modos de manifestação do *Real* enquanto núcleo impossível e não simbolizável. Dessa forma, a pulsão de morte ganha outra dimensão, pois não mais se refere ao aniquilamento do organismo, mas a uma destruição do que aparece como determinação, “a possibilidade a-histórica implicada, inaugurada pelo processo da simbolização/historicização: a possibilidade de seu apagamento radical” (ŽIŽEK, 1991, p. 80).

A dialética deixa, então, de ser interessante para a psicanálise, pois tanto em Freud quanto em Lacan o inconsciente é justamente essa impossibilidade de síntese, de reconciliação entre a consciência e sua negatividade. Assim, o sujeito não opera seu funcionamento a partir de uma identificação acoplada aos modos de funcionamento social, a partir de representações, mas é o que guarda um modo de distanciamento em relação às estruturas normativas de socialização.

Entretanto, o diagnóstico elaborado por Paulo Arantes (2003), no artigo *Hegel no espelho do Dr. Lacan* mostra que a leitura naquele contexto francês, em que viveu Lacan, é uma leitura hegeliana atravessada pelas interpretações realizadas por Kojève, em seus seminários no contexto parisiense da década de 1950, e também na obra *Introdução à leitura de Hegel* (2002). Kojève considerava que os processos que aconteciam na História necessariamente desembocavam em um princípio identitário. Além disso, a leitura realizada pelos pós-estruturalistas de que a negatividade do sujeito hegeliano era apenas uma última estratégia de submeter as singularidades aos princípios universais, ou então que a ideia de síntese era necessariamente a compilação reconciliatória de contradições.

Além de Paulo Arantes, outras figuras do pensamento contemporâneo tentam realizar esse resgate da filosofia hegeliana. Entre esses pensadores, um intelectual em particular tem se destacado nos debates atuais: Slavoj Žižek. Inicialmente tratado no livro *O mais sublime dos histéricos* (1991) e nos livros subsequentes, como *Visão em Paralaxe* (2008a), e o mais recente *Menos que nada* (2013), Žižek partilha da compreensão de que Lacan correspondeu a uma interpretação de época sobre a obra hegeliana através das perspectivas de Hippolyte e Kojève. Sabe-se que Lacan participou das aulas de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* no início de sua carreira.

No entanto, para Žižek o que Lacan não percebeu é que a aproximação com Hegel não se dá em termos de enunciação, quando essa relação parecia óbvia para Lacan, mas justamente no percurso posterior de seu ensino, com a lógica do significante. A proposta žižekiana, então, é subverter a compreensão de como é possível articular a dialética dentro de um processo de movimento que considere o vazio como elemento essencial para sua própria constituição. Para Žižek, articular dialética e psicanálise parece ser um evento necessário se quisermos pensar novos modos de compreensão do sujeito e como isso pode fornecer uma abertura política.

Assim, Lacan é justamente hegeliano onde não o soube. Interessante que sem o saber, Lacan utiliza de um raciocínio parecido com Hegel quando este trata do supremo poder do Espírito. Isso quer dizer que o Espírito pode produzir uma releitura do passado através do Simbólico, ou mesmo o passado pode ser apagado. Essa capacidade de dar novo significado ao passado, só é possível no nível simbólico, à medida que o passado não é esse momento histórico linear, mas é uma rede de traços simbólicos. Para Žižek, na obra *O mais sublime dos Histéricos* (1991), o momento fundamental da dialética hegeliana se encontra aí: a negação da negação<sup>7</sup>. Isso quer dizer que o momento fundamental da dialética não se refere a que, depois da negação, a positividade seja reordenada (tese-antítese-síntese), mas que o momento mesmo da dialética acontece não na reconciliação da cisão do objeto, mas sim na possibilidade que o encontro faltoso seja conservado.

---

<sup>7</sup> “O *Ungeschehenmachen*, a mais elevada manifestação da negatividade pode, portanto, ser concebido como a versão hegeliana da “pulsão de morte”: não se trata de um elemento fortuito e marginal no edifício teórico hegeliano, mas designa, antes, o momento chave do processo dialético, o momento daquilo a que chamamos ‘a negação da negação’, a inversão da ‘anti-tese’ na ‘síntese’: a ‘reconciliação’ própria da síntese não está numa ultrapassagem ou numa suspensão (mesmo dialética) da cisão, numa passagem para além mais, porém numa constatação retroativa que faz com que não tenha havido cisão alguma – a “síntese” anula retroativamente a cisão.” (ŽIŽEK, 1991, p.80)

A estratégia žižekiana é justamente demonstrar como Hegel e Lacan partilham de uma mesma ontologia: os dois autores não se comprometem com análises como a “morte do sujeito” ou o “retorno ao Ser pré-reflexivo”, ou seja, não compartilham do diagnóstico de que uma pura historicização do sujeito, ou de um pensamento da constituição do sujeito a partir de uma essencialidade. Não se comprometem com um princípio de subjetividade que segue o princípio de identidade. Para os dois autores, o sujeito não é compreendido mais como essa entidade que possibilita o fundamento dos processos de autodeterminação, mas é radicalmente o que faz resistência aos modos de apreensão da subjetividade a partir da representação, pois é um “lócus de não identidade e da clivagem.” (SAFATLE, 2012, p. 12).

A não identidade é um princípio fundamental para a constituição de uma subjetividade que não é reduzida a estratégias universais de apreensão, abrindo um horizonte importante tanto para o processo analítico proposto por Lacan, quanto para o campo político dos (im) possíveis. Dessa forma, tanto Lacan quanto Hegel não estavam preocupados com os modos de reconhecimento do sujeito, a partir de determinações que só poderiam operar através da consideração da pessoa jurídica como universal. Ou seja, a estratégia desses dois autores não está em compreender o que precisamente seria o “sujeito” a partir de um ordenamento jurídico, ou então a partir de modos de constituição do sujeito a partir de figuras como autonomia, individualidade, autenticidade etc. O que propriamente interessa a esses dois autores seria justamente o que permanece excluído do campo de ordenação jurídica, do que permanece como impessoal, que se apresenta no campo da sexualidade, do desejo e do corpo.

## HEGEL: SUJEITO E NEGAÇÃO

### 2.1. Hegel: um filósofo da totalidade?

A tentativa dessa primeira parte do trabalho será explicitar de que modo o pensamento de Hegel acaba por ser predominantemente compreendido no cenário intelectual a partir das críticas citadas acima. É necessário contextualizar de que modo a dialética hegeliana circula pelo pensamento filosófico. É, também, importante acentuar como Hegel permaneceu relegado a um “obscurantismo filosófico” durante um certo tempo, e quem fez o trabalho de resgate de seu pensamento foi Alexandre Kojève, dentro do contexto francês da década de 1950, a partir da reeleitura da *Fenomenologia do Espírito*, obra que até então tinha sido considerada de menor relevância no pensamento de Hegel.

A partir da abordagem de determinadas figuras, como a *consciência-de-si*, a *dialética do Senhor e do Escravo*, Hegel surge no cenário francês como o teórico da intersubjetividade de manifestações da negatividade. Assim, essas categorias são compreendidas como sendo a chave de leitura no modo como Hegel compreendia a modernidade, ou seja, o desejo e o trabalho impulsionam as estruturas sociais a uma forma de reconhecimento intersubjetivo. Isso quer dizer que fazer-se homem implica necessariamente no modo como o sujeito se insere em modos de conduta, tanto em relação a uma alteridade como na sua força de trabalho.

Entretanto, na década de 1960 o pensamento francês inaugura uma nova forma de pensar, tendo por principal referência o estruturalismo. A ideia central é que os sujeitos são agentes de ação, ativos em relação às determinações sociais — essa ideia é também fortemente adotada no pós-estruturalismo. Com a emergência de autores como Foucault, Deleuze, Derrida, o pensamento hegeliano foi relegado a isso que poderia ser chamando de “a centralidade do Universal”, pois toda forma de organização social seria direcionada para uma reconciliação final, sob a forma de um pensamento da identidade. Hegel, então, seria esse que sistematiza o pensamento como uma ontologia do absoluto, conduzida pela unidade da razão, direcionada para uma resolução dos conflitos a partir de uma unidade. Dessa forma, o modo de operação dialética – tese, antítese e síntese – seria o de conduzir a própria negação da negação a uma reconciliação das contradições, sendo recuperadas pelas estruturas sociais a partir da universalidade. Isso quer dizer que



todos os sujeitos estão em um modo de igualdade em relação a outros sujeitos justamente pela possibilidade do Estado reconhecê-los como uma universalidade que se manifesta no campo da linguagem, do desejo e do trabalho.

Essas interpretações realizadas sobre a obra de Hegel tomam como figura essencial da Fenomenologia do Espírito a dialética do Senhor e do Escravo, pois essa diz respeito a como o processo de reconhecimento social é mediado pelo desejo. É justamente esse caráter do desejo que Hegel vai tematizar, pois aparece como desejo de dominação, de submeter o outro a uma condição em que seja destituído de autonomia, figurado apenas como mantenedor do desejo do Senhor. O trabalho seria justamente a possibilidade dos sujeitos construírem um modo defensivo em relação a quem tenta subjugar-los. Hegel se mostra como o autor do reconhecimento intersubjetivo, pois justamente o Estado permitiria que os sujeitos fossem reconhecidos enquanto pessoa jurídica.

A filosofia hegeliana seria incapaz de dar conta da ordem do singular, da irreduzibilidade das diferenças, pois reduziria toda forma de manifestação dos sujeitos a uma experiência de totalidade; incapaz de reconhecer demandas individuais, pois estas estariam incluídas na ideia de um Estado que se pretende Universal, que se realizaria na finalização do processo que atravessa o Espírito em direção a uma reconciliação das contradições. O que interessaria a Hegel seriam aspirações de uma articulação de sistemas hierárquicos e teleológicos e, conseqüentemente, o desprezo por uma ontologia do contingente.

Assim, como a vida substancial foi superada por um novo momento histórico – que é a modernidade – o conflito do homem com o Estado não estava na distinção entre lei divina e lei da pólis – como é o caso do mundo grego. Os sujeitos seriam esses que pedem reconhecimento do Estado enquanto pessoa jurídica, o que lhes garantiria a condição de cidadãos universais de direitos. Não haveria um particular em si, pois o modo como esse universal se coloca na História só tem sentido à medida que o reconhecimento de indivíduos se realiza enquanto esses encarnam uma universalidade.

O pensamento hegeliano foi identificado a um conjunto de obras que aspiravam uma ideia de totalidade – diagnóstico compartilhado pelo pensamento pós-estruturalista

e por autores da filosofia alemã, como Heidegger e Adorno<sup>8</sup>. Para Heidegger, por exemplo, o que Hegel faz, na *Fenomenologia do Espírito*, é justamente elaborar uma metafísica da identidade como elemento central do pensamento. Adorno também é um importante autor anti-hegeliano, por considerar como a reconciliação final causada pela síntese não condiz com uma ontologia negativa, que pretende sustentar um solo que considere a irredutibilidade da negação.

Em resumo, o diagnóstico sobre uma filosofia hegeliana diz respeito a: 1) o processo de constituição das figuras da consciência atravessa a História através do processo dialético, mas é conduzido por uma espécie de pré-determinação, pois tem em vista uma reconciliação final; 2) como os movimentos que acontecem na História são direcionados por uma finalidade última, sendo que os modos de manifestações de uma negatividade em si seriam incapazes de serem reconhecidas, pois as diferenças permanecem reduzidas. Antes de seguirmos, é necessário ressaltar que, apesar da dimensão de reconhecimento dos indivíduos dentro de um ordenamento jurídico, o que diversas leituras sobre o tema do reconhecimento não perceberam é que é necessário se perguntar sobre quem é esse outro que partilha com o sujeito de um sistema intersubjetivo, nas dimensões do desejo, do trabalho e da linguagem. Trata-se apenas de uma outra consciência-de-si com sua demanda de reconhecimento, ou há aí uma alteridade mais profunda que, do ponto de vista da consciência, permanece indeterminada?

O processo de reconhecimento da individualidade não pode estar somente condicionado por reivindicações do indivíduo no interior de um Estado de ordenamento jurídico. É importante fazer a distinção que Hegel realiza entre reconhecimento da pessoa jurídica e reconhecimento da *consciência-de-si*. Essa distinção diz respeito à compreensão de que a autonomia da *consciência-de-si* só pode ser realizada numa dimensão que ultrapassa modos de organização determinadas. A constituição de sujeito só é possível no modo como os sujeitos se defrontam com experiências de negatividade que fragiliza o apego a visões determinadas de mundo. A experiência da *consciência-de-si* seria o processo de fragilizar figuras de determinação e de identidade.

---

<sup>8</sup> “Se Hegel tivesse levado a doutrina da identidade entre o universal e o particular até uma dialética no interior do próprio particular, o particular teria recebido tantos direitos quanto o universal. Que este direito — tal como um pai repreendendo seu filho: ‘Você se crê um ser particular’ —, ele o abaixa ao nível de simples paixão e psicologiza o direito da humanidade como se fosse narcisismo, isto não é apenas um pecado original individual do filósofo.” (ADORNO, 2009, p. 323)

Esse modo de compreensão das figuras hegelianas deve-se ao fato de partilharmos aqui de uma leitura de Hegel que é animada por uma força interpretativa compartilhada pela filosofia de Slavoj Žižek. Segundo esse diagnóstico, a lógica hegeliana não trata de estabelecer uma ontologia universal, mas trata de um “desdobrar sistemático de todos os meios disponíveis de reivindicar o que há e das inconsistências desses meios” (ŽIŽEK, 2008a, p. 46). A aposta de Žižek é de que Hegel pensou e produziu um sistema que foi contra sua própria intenção, à medida que de acordo com o modo que o autor organiza o encadeamento dos conceitos, há modos textuais que abrem espaços para que o conceito siga direções não pensadas anteriormente.

A ideia central aqui é que o conceito opera a partir de um tempo lógico transversal, pois um texto filosófico não diz respeito somente em relação a especificidade dos problemas trabalhados pelo autor, mas carrega também a dinâmica de textos passados. O presente pode resgatar problemas filosóficos que existiam como potência, mas não na dimensão de uma atualidade em que pudesse ser articulado. Assim, um texto filosófico pode ser articulado de duas maneiras: primeiramente, de acordo com o seu tempo, a partir dos embates e questões e, mais ainda, com as questões que o autor tenha ao formular tais conceitos; mas há um outro momento do pensamento que é justamente a possibilidade dele se articular através de uma transversalidade do tempo, através da capacidade de superar a imediatez do tempo para poder recolocar o modo como os conceitos foram articulados aos problemas que determinado momento não foi capaz de formular.

Parte-se dessa perspectiva de que uma reinterpretação de Hegel a partir de uma negatividade radical, elaborada por Žižek, possibilita a rearticulação de conceitos e a abertura de interpretações do cenário político atual. Neste capítulo, dois conceitos serão centrais para essa rearticulação da dialética hegeliana: 1) a categoria de Essência, que possibilita verificar como Hegel radicaliza a sutura em relação ao Ser para considerar que os movimentos que acontecem na História se dão através de uma negatividade radical; 2) a categoria de Sujeito que encarna em si essa figura de destrutividade das tentativas da consciência em organizar o sujeito através da identidade. Entretanto, antes de abordarmos essas duas categorias será levantado — de maneira reduzida e com a simplicidade de quem não tem formação em filosofia— uma discussão central na história do pensamento filosófico: o problema do finito e infinito, a partir da discussão

entre Kant e Hegel. Essa discussão é fundamental, pois além de ser central para o idealismo, é a partir do modo como Hegel radicaliza a noção de infinito que modificará a questão da cisão do pensamento para o problema da realidade em si.

## **2.2. Crítica da noção moderna de sujeito: o Entendimento como representação.**

A proposta de construção de uma teoria do sujeito a partir da dialética hegeliana inclui a explicação de como Hegel realiza a crítica em relação à noção de sujeito moderno, e como ele compreende a posição ontológica da realidade e do sujeito. Todavia, o primeiro ponto a se considerar é que se Hegel realiza uma ruptura quanto ao modo de compreensão dos fundamentos de estruturação ontológica elaborados pelo idealismo clássico – o diverso da experiência é organizado pelo *Eu penso* –, ele faz isso sem abandonar uma sistematização conceitual do solo moderno, que permite a constituição transcendental da realidade. Isso demonstra como Hegel é radicalmente imanente, no sentido de que a imediaticidade de seu tempo é que conduz o modo como os conceitos são organizados, e não uma filosofia da nostalgia que lamenta um tempo da vida substancial já superada. O passo fundamental aqui é considerar como, no processo do movimento dialético, ocorre a inclusão da negação no solo de determinação, que modificará a compreensão da noção moderna de sujeito. Essa é a tentativa de elaboração conceitual desse tópico.

Hegel compreende a modernidade como uma experiência histórica impulsionada pelo problema da autocertificação como elemento essencial à construção da categoria moderna de sujeito, pois procura dirigir os problemas que envolvem a fundamentação das expectativas de racionalização a partir do primado da subjetividade. O sujeito seria a condição de representação, pois só ele tem a capacidade de realizar uma unidade sintética em relação à experiência imediata. O *Eu Penso* é o que garante a possibilidade de apropriação reflexiva da estrutura do conhecimento, ou seja, os objetos são constituídos a partir de uma tentativa de unificação da experiência. O saber reflexivo teria a capacidade de colocar, a todo instante, as estruturas e regras que impulsionam as expectativas do saber.

Entretanto, se a modernidade é esse momento que compartilha de uma constituição do sujeito enquanto condição de um saber representativo, é também o

momento que reconhece uma operação da negatividade ocorrendo no interior do próprio sujeito. Para Hegel, a modernidade abre a possibilidade para que o sujeito se ponha como fundamento, não sendo apenas a condição transcendental de toda representação<sup>9</sup>, mas também como aquilo que movimenta o próprio processo em que o Espírito rompe com uma perspectiva de mundo fundada numa substancialidade. O sujeito moderno não é somente a instância que fundamenta o saber, mas é marcado principalmente por uma indeterminação fundamental.

É necessário considerar que o projeto hegeliano propõe uma modificação na noção de *reflexão subjetiva*<sup>10</sup>, à medida que esta categoria constitui o sujeito moderno a partir de uma orientação da noção de subjetividade pelo primado da determinação racional. A representação que será tematizada aqui refere-se à elaboração realizada por Kant ao tratar o problema do Entendimento, pois esse diz respeito ao modo como a consciência unifica o diverso da experiência a partir de categorias gerais, realizando uma unidade sintética em relação à diferença. Sob esse prisma, o problema da relação entre Entendimento e Razão é essencial para a compreensão do debate em torno da questão da representação.

Kant é aquele que compartilha de uma gramática da finitude, pois não é capaz de tematizar de maneira adequada o Absoluto<sup>11</sup>, ao considerar que a problemática essencial da filosofia se refere à possibilidade de articulação a partir de uma teoria do

---

<sup>9</sup> “O ‘eu penso’ exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal, requiere-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do ato de determinar, como todo o tempo dá o determinável, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de determinação e a minha existência fica sempre determinável de maneira Sensível, isto é, como a existência de um fenômeno. Todavia, é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência.” (KANT, 2001, p. 185 – nota de rodapé)

<sup>10</sup> “A *reflexão (reflexio)* não tem a ver com os próprios objetos, para deles receberem diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais nada, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas as nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas.” (KANT, 2001, p. 300)

<sup>11</sup> Como bem observa Lima Vaz na Apresentação da Fenomenologia do Espírito: “O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão Prática como postulado de uma liberdade transempírica, fora do alcance de uma ciência do mundo. Com a Fenomenologia do Espírito, Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no interior do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas no plano da aparição ou do fenômeno.” (LIMA VAZ, 1992, p. 14)

conhecimento. Desse modo, a pergunta fundamental realizada por Kant é: *o que é o conhecimento?* Na *Crítica da Razão Pura* (2001), o que Kant faz é uma demarcação que produz um deslocamento quanto à tradição filosófica: o conhecimento humano é o que produz o objeto, ou seja, não é o objeto que fornece ao homem seus componentes predicativos, mas é justamente o contrário; o homem é esse *locus* de conhecimento que dá sentido e significação no modo de composição dos objetos.

Para Kant, então, o problema filosófico diz respeito à construção de uma ciência geral que tenta realizar uma descrição da estrutura universal de toda a realidade. É necessária a produção de uma teoria do conhecimento que seja capaz de avaliar as faculdades cognitivas humanas e que permita o conhecimento e a fundamentação do objeto. Dessa forma, o problema filosófico não é o do conhecimento do objeto, mas é a condição de possibilidade desse conhecimento ser fundamentado. Com Kant, o que muda é a ideia de constituição transcendental da realidade<sup>12</sup>.

A “revolução reflexiva”<sup>13</sup> significa que uma teoria do sujeito deve estar fundamentada em um retorno reflexivo<sup>14</sup> às estruturas do aparato cognitivo da subjetividade. Isso quer dizer que é através de categorias *a priori* que se pode validar um objeto dado pelo sensível, ou seja, não se trata de estabelecer objetos da experiência depois da própria experiência, mas sim de que os objetos são constituídos por categorias anteriores à própria experiência. Essas categorias estão previamente determinadas na subjetividade. Assim, o homem torna-se o *locus* da condição transcendental de possibilidade enquanto fundamento da experiência. Eis, então, uma teoria do sujeito tendo como centralidade essa estrutura transcendental.

O que Kant muda com a sua construção teórica não é somente a passagem do objeto para o conhecimento descritivo, mas o estatuto da própria realidade. O conhecimento, para Kant, consiste em representações passíveis de julgamento pelo

---

<sup>12</sup> “A *possibilidade da experiência* é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos *a priori*. Ora, a experiência assenta sobre a unidade sintética dos fenômenos, isto é, sobre uma síntese por conceitos do objeto dos fenômenos em geral, sem a qual nem sequer é conhecimento” (KANT, 2001, p. 220)

<sup>13</sup> A denominação de E. Tugendhat para a mudança no quadro teórico da filosofia inaugurado por Kant.

<sup>14</sup> “Uma ontologia que transcende o simplesmente fático e empírico, o que foi a tese fundamental de Kant. Assim, a esfera normativa se revela como autônoma em relação a qualquer facticidade, portanto, é *a priori* e o acesso a ela se faz unicamente, em virtude de seu caráter não empírico, pela mediação de argumentos reflexivos, isto é, através da reflexão do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos irrecusáveis, cujo objetivo é legitimar os próprios princípios de nosso conhecimento e de nossa ação, reflexão que não pode ser negada, pois quem a nega, reflete, utiliza categorias, numa palavra pressupõe o que nega.” (OLIVEIRA, 2008, p. 36)

sujeito, ou seja, o processo de experiência de conhecer não se refere a uma descrição analítica de experiências isoladas, mas sim de como ultrapassar o imediato, através de princípios *a priori*, que permitem construir relações entre esses objetos. Não obstante, esses princípios não correspondem a um mero idealismo subjetivista, pois as coisas não são simplesmente produto da atividade de um sujeito. Kant realizará uma análise das faculdades cognitivas do conhecimento — Entendimento, Sensibilidade, Razão e Imaginação — e de suas relações internas. Ele desloca o problema da relação entre sujeito e objeto para um problema relacionado ao modo de operação das relações entre essas faculdades.

A função das faculdades do conhecimento é de estabelecer relações com os objetos. Em primeiro lugar, através da função da sensibilidade, tem-se uma primeira experiência com o objeto imediato. Todavia, o que Kant inaugura com sua teoria do conhecimento é a ideia de que todo conhecimento do objeto não é possível sem a mediação da subjetividade. Dessa forma, outras três faculdades— Imaginação, Entendimento e Razão — realizam a tarefa de organizar esse conteúdo imediato da experiência através de uma categorização no tempo e no espaço<sup>15</sup>, ou seja, esses conteúdos que inicialmente aparecem ao sujeito sem predicativos, a partir do momento que se defrontam com o sujeito cognoscível, são articulados a partir de predicados.

Há, então, o trabalho do Entendimento em submeter os fenômenos da experiência a modos de intuição no tempo e no espaço. Entretanto, quando essa atividade do conhecimento é realizada, no próprio ato de conhecer, o que a consciência produz é uma cisão do objeto, pois se existem elementos do objeto que são passíveis de serem conhecidos, há pelo menos um elemento que permanece como exterior ao saber, funcionando como excesso, pois permanece incognoscível. É por isso que Kant

---

<sup>15</sup> “Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como aparece, isto não significa que esses objetos sejam simples aparência. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados realmente dados; na medida, porém, em que esta propriedade apenas depende do modo de intuição do sujeito na sua relação ao objeto dado, distingue-se este objeto, enquanto fenômeno, do que é enquanto objeto em-si. Assim, não digo que os corpos simplesmente parecem existir fora de mim, ou que a minha alma apenas parece ser dada na consciência que possuo de mim próprio, quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo, que ponho como condição da sua existência e de acordo com a qual as represento, reside apenas no meu modo de intuição e não nesses objetos em-si. Seria culpa minha se convertesse em simples aparência o que deveria considerar como fenômeno. Eis o que não acontece segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; só quando se atribui realidade objetiva a essas formas de representação é que se não pode evitar que tudo se transforme em simples aparência.” (KANT, 2001, p.111)

diferencia as faculdades do conhecimento entre o Entendimento — em que o objeto é possível de ser conhecido em sua realidade através da representação — e a Razão — que funciona como conhecimento *a posteriori*, pois tenta realizar o conhecimento do objeto a partir de sua forma em-si. A conclusão principal para a teoria kantiana é que a experiência se refere a fenômenos, e não a coisas-em-si, pois esta permanece como não passível de ser apreendida pelo conhecimento.

Como, para Kant, o problema principal diz respeito ao modo de conhecimento, a relação entre Entendimento e Razão refere-se justamente aos limites do próprio conhecimento<sup>16</sup>. O Entendimento é essa dimensão do humano que abarca a experiência, ou seja, é o que constitui categorias a partir do imediato, e que forma os objetos situando-os no tempo e espaço, tratando-se, portanto, de objetos finitos. Entretanto, o domínio da Razão diz respeito a uma lacuna intransponível e inconciliável em relação ao modo de conhecimento do objeto, pois diferencia aquilo que realmente se pode conhecer daquilo que se pode conhecer através da lógica da Razão Pura<sup>17</sup>. Ou seja, o que Kant realiza na *Crítica da Razão Pura* é a distinção entre o que se pode conhecer em relação aos objetos intuídos no tempo e espaço, e o conhecimento que se vê limitado diante de algo que está fora da realidade fenomenal.

É como se houvesse o Entendimento e uma força transcendente a ele próprio, algo que lhe escapa, dizendo respeito ao que permanece inacessível ao Entendimento, mas que o domínio da Razão tenta regular. O Entendimento é compreendido como esse campo da dimensão do humano que apreende o mundo através de categorias enquanto momentos abstratos, ou seja, o mundo é compreendido como uma totalidade reduzida a particularidades fixas, justamente pela incapacidade da consciência em apreender o objeto como *coisa-em-si*. As categorias da totalidade aparecem como abstratas, pois a

---

<sup>16</sup> “O entendimento, falando em geral, é a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade da consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva, portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre elas assenta, consequentemente, a própria possibilidade do entendimento. (KANT, 2001, p.162)

<sup>17</sup> “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (KANT, 2001, p. 300)



coisa-em-si não é passível de apreensão, e ajuda a regular a determinação dos objetos finitos e predicados. O Entendimento não diz respeito à presença do objeto, mas sim àquilo que o cinde entre a coisa-em-si e o que se submete à representação, efetivando o trabalho de colocar a coisa como aquilo que não pode ser realizada.

O problema central de Kant é de como formular faculdades do conhecimento que consistam na capacidade de representarem o objeto em suas diferentes estruturas, a partir dos quais é possível que se possa julgar. Ou seja, o ato de julgar significa que se pode sintetizar o diverso da experiência para o estabelecimento de representações ou conceitos. Dessa forma, todo o diverso da experiência tem relação com o *Eu Penso*, a partir da unidade de síntese construída através de pressuposições de identidade e de diferença. Para que as representações de objeto possam ser apropriadas reflexivamente é necessário um princípio de ligação e de unidade. Então, o principal problema em relação a filosofia kantiana é a relação estabelecida entre subjetividade e identidade, pois “todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *Eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra” (KANT, 2001, p. 157).

Assim, mesmo o diverso é apreendido sob a representação de uma unidade construída a partir de pressuposições de identidade e de diferença. Além das representações corresponderem a um indivíduo — pois é só através de uma apreensão reflexiva que o objeto ganha existência — elas devem ser estruturadas a partir de um princípio de ligação e de unidade. O funcionamento da unidade sintética do diverso da experiência é formada pelo modo de estruturação das apercepções<sup>18</sup>, ou seja, o *Eu penso* acompanha todas as representações do sujeito. A questão sobre a relação entre subjetividade e identidade se resume ao modo como as representações se estruturaram a partir de um princípio de identidade formada pela imagem do *Eu Penso*. O objeto, no qual o conceito consegue articular a experiência imediata, reúne as representações a partir da unidade da consciência sob a forma de síntese.

---

<sup>18</sup> “A consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do Eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual. No homem, esta consciência exige uma percepção interna do diverso, que é previamente dada no sujeito, e a maneira como é dada no espírito, sem espontaneidade, deve, em virtude dessa diferença, chamar-se sensibilidade. Se a faculdade de ter consciência de si mesmo deve descobrir (apreender) o que está no espírito, é preciso que esse seja afetado por ela e só assim podemos ter uma intuição de nós próprios; a forma desta intuição, porém, previamente subjacente ao espírito, determina na representação do tempo a maneira como o diverso está reunido no espírito.” (KANT, 2001, p.110)

A tese kantiana diz respeito ao modo como a finitude humana existe enquanto condição *a priori* e intransponível, que se baliza pela existência de um além numenal inacessível. Nesse sentido, esse caráter insuperável da finitude leva a uma antinomia entre distinções assimétricas como numenal/fenomenal; transcendência/imanência. A conclusão que se pode tirar é que se o interessante da virada transcendental kantiana é a possibilidade de rejeitar um fechamento ontológico no que diz respeito a experiência humana, de que o agir humano configura um novo movimento na História, essa só pode ocorrer a partir de uma experiência de finitude, sendo que os pólos opostos como racional e sensível, ativo e passivo etc, não podem ser reconciliados, mas apresentam-se como síntese. O que Kant faz é reconhecer que na experiência humana há uma lacuna intransponível e irreduzível, que é precisamente a dimensão do transcendental, pois não está reduzida a nenhum dos pólos.

Todavia, Hegel traz para dentro de sua filosofia esse debate levantado por Kant. A crítica de Hegel em relação à Kant se dá nessa direção: o que Kant faz é uma absolutização do finito, pois o que aparece no campo da experiência necessariamente refere-se à submissão da condição de limitação em relação ao numenal, o objeto intuído no tempo e espaço, categorizado pelo Entendimento. Todavia, em Hegel, o que interessa é a noção de como o infinito aparece como possibilidade de experiência para além das representações do Entendimento. A crítica de Hegel ao Entendimento é que ele, em primeiro lugar, opera com representações. Isso quer dizer que a consciência trabalha a partir de uma experiência anterior ao próprio sujeito, ou seja, o modo de compreensão dos objetos não está figurado na experiência, mas sim que existe um estado anterior a própria experiência, que compreende modos de conhecimento do objeto. A representação opera enquanto substituição da coisa mesma, ou seja, tem caráter de existência enquanto a coisa é ausente. Dessa forma, representações são modos de fixação da experiência, que já estabelecem previamente o que é da ordem da diferença, e o Eu é essa possibilidade de unificar essas representações.

O problema central de Hegel em relação a Kant diz respeito a incapacidade de Kant em reconhecer a dimensão do infinito como conceito fundamental para compreender uma dimensão do sujeito, e de ter atrelado as questões que dizem respeito à dimensão transcendente para as oposições finitas. A finitude kantiana compreende que o conhecimento humano tenha como limite um modo de ser imperfeito, quando

encontra diante de si a totalidade infinita. O horizonte da finitude humana é uma condição intransponível e parte de um além inacessível. Kant não foi capaz de abolir uma dimensão numênica da experiência, sustentando uma relação entre transcendência e imanência. A inversão dialética apresentada por Hegel trata o obstáculo epistemológico formulado por Kant como uma falha ontológica, ou seja, o que inicialmente se apresenta como uma impossibilidade de conhecimento é, na verdade, uma rachadura na própria coisa.

Para Hegel, a representação trata de um sistema fixo que deve ser transparente a um Eu que aparece como unidade sintética de representações, ou seja, o *Eu penso* criado pela modernidade deve acompanhar todas as representações produzidas pelo sujeito. O que o Entendimento faz é organizar o diverso da experiência a um sistema fixo de diferenças e de oposições e deve submetê-lo a uma forma de intuição do *Eu penso*<sup>19</sup>. Para Hegel, essa cisão que divide a *coisa-em-si* do objeto do conhecimento é o modo como o Entendimento produz um programa filosófico de seu tempo.

Para Hegel, não existe um para-além, uma transcendentalidade que se apresenta enquanto lacuna para o sujeito, a *coisa-em-si*. O processo reflexivo se apresenta aos sujeitos não enquanto divisão inerente ao objeto, enquanto divisão entre a experiência do para-mim e do em-si. Assim, a ideia do Entendimento enquanto processo de objetos finitos precisa ser revisto.

A questão central dessa discussão refere-se ao modo como a dialética supera o caráter irreduzível das antinomias kantianas. É Hegel quem supera as oposições finitas em relação ao infinito. A tensão principal, então, refere-se ao modo como a relação entre transcendência e imanência é estabelecida, ao modo que para Kant o traço essencial da finitude refere-se a forma como o Eu transcendental, através do conhecimento, se vê limitado diante da totalidade infinita.

A posição de Hegel, então, não é erradicar do idealismo essa lacuna intransponível, mas radicalizá-la, elevá-la a um absoluto infinito que ultrapassa os limites da finitude. O que Hegel faz é um deslocamento das antinomias de sua referência à relação entre transcendência e imanência. A lacuna hegeliana, dessa forma,

---

<sup>19</sup> “O sujeito, que implementa seu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes. Inversamente, a dispersão do conteúdo é, por isso, reunida sob o Si: o conteúdo não é universal que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos. Assim, o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados.” (HEGEL, 1992, p. 63)

é profundamente imanente, à medida que abarca ontologicamente o campo do fenômeno. O que é da ordem do impossível não é uma certa atividade do conhecimento humano, mas justamente o que se refere a um excedente produzido no próprio fenômeno, na sua imediaticidade.

O problema hegeliano não é epistemológico, ou seja, se por um lado existe um campo filosófico que se preocupa com o que é possível de conhecer, para Hegel o problema fundamental diz respeito a uma lacuna que é a marca do infinito, situada no campo dos problemas ontológicos. Ou seja, o problema não é o sujeito do conhecimento, mas o sujeito na ordem do ser indeterminado, pois a própria constituição da realidade não é parte de um processo de ordenamento de uma totalidade. A realidade, ao contrário, encontra-se cindida nela mesma. O gesto central de Hegel não é eliminar a lacuna do finito, mas, realizar um deslocamento do lugar das antinomias e de sua referência em relação entre ao transcendente e imanente<sup>20</sup>.

A lacuna estabelecida por Hegel é ontologicamente imanente ao fenômeno enquanto tal. O impossível não está do lado do numênico, um para-além que é inacessível às capacidades cognitivas humanas, mas pelo contrário, para Hegel o que excede o nível conceitual é o próprio fenômeno da imediaticidade, ou seja, a própria aparência enquanto pura aparência. O deslocamento realizado por Hegel é o de reposicionar a lacuna — marca da finitude — do que seria de uma ordem epistemológica para uma dimensão ontológica, ou seja, refere-se ao deslocamento do homem enquanto ser finito para a finitude da própria realidade.

Para Hegel, a passagem do Entendimento para a Razão não é operada pelo excesso da Razão em relação ao Entendimento; essa passagem diz respeito, na verdade, como falta, como subtração formal que suprime a dimensão transcendental que sustenta o campo do Entendimento. Desse modo, a Razão é radicalmente imanente por ser parte de um processo inscrito na História e causada pelo movimento dialético. O cálculo opera do seguinte modo: a Razão é igual ao Entendimento, mas sem a dimensão de um

---

<sup>20</sup> “O passo de Hegel não é ‘superar’ a divisão kantiana, mas antes reafirmá-la ‘como tal’, é abandonar a necessidade de sua ‘superação’ para a ‘conciliação’ adicional de opostos: de mostrar uma perspicácia de como (por meio de uma mudança paraláctica puramente formal), ao postular a distinção ‘como tal’, já se alcança a ‘conciliação’ buscada. A limitação de Kant não está em ter permanecido dentro dos limites de oposições finitas, em sua incapacidade de alcançar o Infinito, mas, ao contrário, na própria busca de um domínio transcendente além do reino das oposições finitas: Kant não é incapaz de alcançar o Infinito, ele é incapaz de ver que já tem o que está procurando. Essa inversão é a chave da infame ‘tríade hegeliana’. (ŽIŽEK, 2008a, p.45)

transcendental. A Razão é apenas o Entendimento sem o efeito ilusório do excesso organizada pelo intelecto<sup>21</sup>.

Hegel é esse que é capaz de radicalizar a lacuna epistêmica<sup>22</sup> aberta por Kant, enquanto essa dimensão de uma ontologia que é capaz de reorganizar a relação entre sujeito e objeto. Para Žižek (1991), o interessante do pensamento hegeliano não é “consertar” o idealismo de Kant, acrescentando elementos, mas justamente o contrário, pois o que Hegel faz é radicalizar a divisão kantiana<sup>23</sup>. O deslocamento da relação entre sujeito e objeto se dá não a partir de um núcleo fixo em si mesmo. O que acontece nessa relação é o que Žižek chama de paralaxe, ou seja, a relação entre sujeito e objeto acontece por um constante deslocamento do observador, fazendo surgir sempre um novo objeto. Além de produzir um novo objeto, esse constante deslocamento produz também sempre um novo sujeito. A afirmação de Žižek é que “sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que a mudança ‘epistemológica’ do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança ‘ontológica’ do ponto de vista do próprio objeto.” (ŽIŽEK, 2008a, p. 32).

É preciso acrescentar que a relação entre sujeito e objeto é marcada por uma espécie de excesso que permanece irreduzível ao conceito, como um núcleo que resiste aos modos de apreensão conceitual. Assim, ainda que Kant tenha compreendido a dimensão da finitude humana enquanto insuperável, intuindo que existe uma dimensão de uma mediação não mediatizável, ele não foi capaz de radicalizar essa lacuna paraláctica, como Hegel. Dessa forma, para apresentar melhor essa forma de compreensão de Hegel, será apresentado no próximo tópico o conceito de Essência.

---

<sup>21</sup> “A razão não é algo ‘a mais’ em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escape ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste.” (ŽIŽEK, 1991, p.20)

<sup>22</sup> “O passo de Hegel não é superar a divisão kantiana, mas antes reafirmá-la como tal, e abandonar a necessidade de sua superação para a ‘conciliação’ adicional de opostos: de mostrar uma perpicácia de como (por meio da mudança paraláctica puramente formal), ao postular a distinção como tal, já se alcança a ‘conciliação’ buscada. Kant não é capaz de alcançar o Infinito, ele é incapaz de ver que já tem o que está procurando.” (ŽIŽEK, 2008a, p. 45)

<sup>23</sup> “As fórmulas empregadas de que a razão ‘põe em movimento’ as categorias fixas do entendimento e nelas introduz o dinamismo dialético se prestam, portanto, ao mal-entendido: longe de ‘ultrapassar os limites do entendimento’, a razão marca o ponto de redução do conteúdo do pensamento à imanência do entendimento. As categorias do entendimento tornam-se fluentes, introduz-se nelas o movimento dialético, quando elas já não são apreendidas como momentos cristalizados, como ‘objetivações’ de um processo vivo que as ultrapassa, isto é, quando se localiza a força motriz de seu movimento na imanência de sua própria contradição.” (ŽIŽEK, 1991, p. 22)

### 2.3. Essência: a contradição como possibilidade do movimento.

Se até agora o conceito de reflexão foi expressamente combatido, é necessário demonstrar como Hegel não abandona o solo de uma inteligibilidade operada na modernidade, mas que parte dela para formular sua ontologia. Em primeiro lugar, para Hegel, a reflexão não diz respeito a uma interioridade psicológica em que opera como um procedimento subjetivo, como uma espécie de auto-observação das operações que acontecem na própria mente, como se funcionasse a partir de um espelho que tem diante de si sua própria imagem. O que Hegel entende por reflexão subjetiva – expressamente criticado por ele – não diz respeito apenas a como a consciência é capaz de apreender a si mesma, mas como ela também é capaz de colocar diante de si os objetos aos quais a ela se depara, ou seja, a consciência é o próprio movimento das coisas, cindindo o objeto<sup>24</sup>.

Entretanto, mesmo que a reflexão coloque diante de si o movimento os objetos, forçando o próprio pensar, a compreensão sobre esse conceito em Hegel supera o idealismo clássico. O que Hegel faz é radicalizar essa concepção de reflexão, pois não haveria uma diferenciação entre reflexão subjetiva e mundo objetivo, justamente por essa premissa carregar a ideia de que a estrutura da reflexão é anterior ao próprio mundo, e de certa forma, independente deste.

Desse modo, Hegel demonstra sua crítica ao conceito de reflexão subjetiva ao mostrar como a consciência, ao enunciar o objeto, provoca uma clivagem no interior do próprio objeto, ao tentar colocar a igualdade imediata a si. Pôr a identidade implica necessariamente colocar a diferença. Então, o que é estranho é a ilusão de colocar o diverso como identidade, pois a identidade não é uma experiência imediata acessível à consciência. O que a consciência realiza é o estranho movimento de unificar o que não tem identidade imediata em si mesma. A enunciação da identidade carrega mais em si do que ela mesma, pois sem intenção acaba por carregar a diferença como pressuposto,

---

<sup>24</sup> “O termo reflexão é empregado inicialmente (a propósito) da luz, quando em sua propagação em linha reta encontra uma superfície especular e é por ela relançada para trás. Temos, pois, aqui um duplo primeiro, um imediato, um ente, e segundo, o mesmo enquanto mediatizado ou posto: ora, é esse exatamente o caso quando refletimos ou (como também se costuma dizer) *nachdenken* [refletir, considerar – colocar diante] sobre um objeto, enquanto aqui não é mesmo o objeto que conta em sua imediatez. Mas queremos conhecê-lo enquanto mediatizado” (HEGEL, 2003, p. 112)

sob a forma de diversidade e oposição. Todavia, a diferença não deve ser apenas a distinção entre um elemento e sua positividade, mas estes devem já contê-la. As coisas já operam, em si, a partir da diferença<sup>25</sup>.

Como pode-se perceber, a intenção de Hegel é mostrar como pensar criticamente não é colocar as contradições na efetividade em direção a sua própria suspensão, mas diz respeito ao modo de construção de critérios de inteligibilidade que compreendam fenômenos que estão em movimento. A Essência permite pensar conceitos que não carregam em si uma estrutura fixa, mas que o objeto já compõe no interior do seu processo de constituição uma estrutura relacional. O que de fato diz respeito ao Ser é que ele contém em si a essência enquanto movimento, ou seja, mesmo o Ser é carregado por uma estrutura relacional que não pode abandonar seu oposto, pois o que a essência revela é que o conceito não opera num em-si fora do pensamento, mas no que é da ordem da reflexão.

O problema da Essência é justamente tratar o problema da contradição. Lembremos como Aristóteles formula o princípio da não-contradição ao afirmar que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. O princípio da identidade, então, garantiria que os modos de apresentação do objeto fossem apreendidos. Entretanto, a argumentação de Hegel é que se num nível da vida cotidiana a contradição não é aplicável, esse mesmo princípio pode se aplicar num nível metafísico. Nesse sentido, é preciso compreender como a organização da contradição não implica a redução de um elemento ao conceito, mas que é a própria possibilidade de movimento dos objetos da experiência. Se, para Hegel, o princípio de não-contradição é logicamente aplicado no nível argumentativo (como no caso de que não posso dizer que alguma coisa é e não é ao mesmo tempo, no momento mesmo em que eu enuncio), mas é um princípio que se aplica metafisicamente, como algo da ordem da essência.

Dessa forma, conter em si a própria contradição significa que essa é a constituição de todo movimento<sup>26</sup>. O que Hegel está tentando realizar é a radicalização da contradição: o que se move, se move através da contradição. Isso implica dizer que o movimento não significa passagens progressivas de uma identidade com núcleo fixo a

---

<sup>25</sup> A diferença não tem de ser apreendida simplesmente como diversidade exterior e indiferente, mas como diferença em si, e que por isto compete às coisas, nelas mesmas, serem diferentes” (HEGEL, 1995, p. 117)

<sup>26</sup> “O que em geral move o mundo é a contradição e é ridículo dizer que a contradição não se deixa pensar” (HEIDEGGER, 2008, p. 465)

uma outra identidade com núcleo fixo, e o que se acrescentaria são somente predicados. Estar em movimento implica a noção de que o outro está no movimento no instante em que ele acontece. Ou seja, não significa que há um movimento de um objeto ao seu oposto, mas que no momento mesmo em que o movimento está acontecendo, o outro já está incluso.

Ao se falar em dialética, a ideia de contradição ganha um aspecto fundamental: não é que o movimento dialético seja apenas modificação de uma identidade inicialmente constituída, mas o que ele realiza é justamente a destruição de identidades previamente produzidas. A contradição não é simplesmente uma oposição de identidades, mas realiza o movimento de destruição da totalidade de identidades, pois no próprio movimento realiza-se como exceção de si mesma, encarnado no termo que a nega. Nesse sentido, o que Hegel faz é radicalizar a contradição, elevando-a a um estatuto ontológico<sup>27</sup>.

Como foi apresentada no tópico acima (sobre o problema da representação) a questão principal para Hegel não está na incapacidade da consciência em conhecer o objeto tal como ele é, mas o que ele faz é recolocar o problema da contradição. Em vez de um limite para o conhecimento, o que a contradição faz é transformar a realidade em uma lacuna que impossibilita o fechamento ontológico. Hegel, assim, supera a passagem que o idealismo realiza em relação a noção de identidade, que encara a ultrapassagem de uma identidade finita e inadequada para a noção de que o próprio movimento é uma constante força de suspensão de passagem nos opostos, gerando como consequência novas formas de determinações. O movimento dialético não é apenas uma constante passagem nos opostos, pois isso gera o que Hegel chama de infinito ruim, pois o infinito apenas se apresenta como potência, só se manifesta enquanto ausência. Entretanto, o verdadeiro movimento dialético (*Aufhebung*<sup>28</sup>) diz respeito a isso que opera como negação determinada, pois o que o movimento provoca é

---

<sup>27</sup> “A figura mais elementar da reversão dialética reside na transposição de um obstáculo epistemológico para a coisa-em-si, como uma falha ontológica (o que nos parece incapacidade de conhecer a coisa indica a rachadura na coisa-em-si, de modo que nosso próprio fracasso em atingir a verdade plena é indicador da verdade). (ŽIŽEK, 2013, p. 26)

<sup>28</sup> “A superação (*Aufheben*) não é a alteração ou o ser-outro em geral nem a superação de algo. Isto no qual o finito se supera é o infinito como a negação da finitude, mas a finitude foi determinada por muito tempo apenas como existência enquanto não-ser. Por seu lado, a infinitude foi determinada como o negativo da finitude e da determinidade em geral, como o vazio para além. A superação de si na finitude é um retorno deste voo vazio, a negação do para além que é, em si mesmo, um negativo” (HEGEL, 1995, p. 160)



a modificação na identidade inicial. A consequência principal aqui é a modificação da própria ideia de determinação, que não se compromete apenas a uma dimensão representativa, mas a uma determinação infinita, que não pode suprimir a negatividade.

O que a contradição causa é o conflito entre determinação e indeterminação, justamente pela contradição ser própria ao objeto, interna a este. Desse modo, se a consciência possibilita a emergência da atividade através das determinações e orienta o pensamento, a partir do momento em que põe em movimento categorias, o modo que encontra para assegurar o conhecimento dos fenômenos é justamente a partir da determinação. O que acontece é que a partir da fundamentação da determinação é possível que através da atividade do *Eu sintético* (o modo de formação de estruturas prévias depende disso que é a unidade sintética das apercepções), a constituição dos objetos da experiência é possível a partir de uma relação entre identidade e diferença. Todavia, a verdadeira tarefa da dialética é pensar como esse modo da consciência em constituir objetos a partir da unidade para conhecer o mundo, e constituí-lo a partir de imagens, é o que dá animo para a própria dialética para superar o modo de fundamento dependente de uma auto-identidade do Eu, através de uma fragilização das imagens de mundo que constituem modos naturalizados de estruturação de experiências.

Desse modo, voltando ao problema levantando no tópico anterior, o infinito é constituído a partir da experiência de contradição, ou seja, enquanto que o Entendimento compreende o infinito como essa impossibilidade de experiência do objeto, o infinito compreendido a partir dessa ideia de contradição carrega, na verdade, o movimento do objeto da experiência enquanto isso que destrói uma identidade já previamente estabelecida. Essa compreensão de infinito desarticula a própria ideia de identidade, pois tira a força de distinção entre os elementos, por carregar essa ideia de que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto. A representação se vê incapaz de organizar o que não é passível de ser unificado num conceito determinado.

Todavia, é necessário lembrar como Hegel não rejeita por completo as categorias de identidade e finitude, justamente por serem um momento de atualização do infinito, ou seja, parte-se do finito, do pensar representativo naturalizado. É a partir da impossibilidade do finito em determinar-se que o infinito pode ser atualizado, que aparece como potência de indeterminação, e que posteriormente aparece como força produtiva através da ressignificação dos limites do finito. O infinito se realiza pelos

limites do finito. Para finalizar, é fundamental uma categoria de sujeito liberada de uma substância, e apresentada como negatividade, justamente pela contradição deixar de ser um limite ao pensamento para expressar um mundo que é movido pelo que só acontece pela transformação.

É importante diferenciar o conceito organizando a experiência a partir de uma identidade representacional. Na verdade, para Hegel, o conceito não necessariamente está articulado com modelos representacionais. O problema apresentado por ele, então, diz respeito a como um elemento da atividade pode ser vazio e poder garantir certa indeterminação do conceito, mas também que o conceitual não anule a dimensão de negatividade do objeto. Então, uma solução para esse problema refere-se ao modo como Hegel trata da contradição em termos de enunciação, ou seja, uma enunciação que possa apresentar a contradição e que a conduza em termos conceituais. A própria dimensão do conceito é modificada<sup>29</sup>.

#### **2.4. O sujeito como operador de uma negatividade**

A partir dos tópicos apresentados, vimos como é necessária para a apresentação da dialética a compreensão de como: 1) uma crítica em relação à representação é fundamental, pois põe em questão o modo de compreensão do infinito; 2) a partir da compreensão de que o problema não está em reconhecer modos limites de conhecimento, mas que a contradição está na realidade em si. De tal forma, é possível a apresentação da categoria de essência como possibilidade de transformação da identidade em indeterminação, pois o processo de passagem nos opostos não se refere à passagem de uma identidade a outra, mas sim como o movimento que carrega em si um outro; 3) a categoria de sujeito como a figura elementar para a compreensão de como é possível a fragilização das imagens naturalizadas de determinação.

Para Hegel, o sujeito é, ao mesmo tempo, o fundamento dos processos de racionalização produzidos na modernidade e o princípio que os nega. Há, no interior do sujeito, uma duplicidade que consiste em que este seja o espaço de constituição de uma identidade que se quer auto-transparente em relação ao *Eu Penso*, ao mesmo tempo em

---

<sup>29</sup> “Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como seu vir-a-ser, não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retorna em si suas determinações.” (HEGEL, 1992, p. 62)

que porta em si a capacidade de não se deixar objetivar por modos de representação. Como foi abordado no tópico anterior, o princípio de subjetividade constituído na modernidade diz respeito a uma certa transcendência em relação à determinação do imediato, ou seja, o Entendimento realiza um certo distanciamento em relação ao sensível para colocar a identidade no domínio da representação.

Essa temática é elaborada por Hegel de forma ampla na *Fenomenologia do Espírito*, pois diz respeito ao modo como ele articula as figuras da Razão e como elas aparecem na modernidade. Em primeiro lugar, há um certo primado da consciência diante da efetividade, que traz em si conteúdos dos modos de vida em relação as dimensões da moralidade, da cognição e da estética. Entretanto, o movimento produzido na fenomenologia é justamente o fracasso da consciência<sup>30</sup> em apreender a experiência, pois ela sempre esbarra em algo da experiência que a nega, ou que não se submete ao conceito abstrato de experiência. Dessa forma, há um nível de experiência que só poderá ser tratado quando a consciência abandona a ideia de centralidade da noção de consciência.

Se, por um lado, a atividade do Entendimento produz uma forma de cisão no interior do objeto, na apreensão dos objetos dispostos sob a forma de representação, há algo que fica fora da determinação, mas que não é somente excluído do campo de experiência do sujeito. O que permanece excluído, o que não se submete à representação, tem uma liberdade própria, que consiste em uma força de negatividade que o sujeito carrega. Sujeito, então, é justamente o nome da negação que não se deixa objetivar pela representação.

O que Hegel faz é tematizar o percurso da consciência e seu abandono para dar lugar ao Espírito, pois este é animado por uma vida que suporta a morte e nela se conserva. *O Espírito é essa possibilidade de conservar-se na negação* em relação a uma organização balizada pelos processos de representação e fundamentação de identidades

---

<sup>30</sup> No capítulo sobre a “Consciência”, Hegel demonstra como essa se vê limitada diante: 1) do Sensível: a consciência está limitada em estabelecer uma nomeação sobre a experiência do sensível, pois a linguagem carrega aí uma estrutura universalista, tornando incapaz de nomear o particular; 2) da Percepção: a consciência encontra-se limitada em apreender ao mesmo tempo o que é da ordem do universal ou o que é da ordem das multiplicidades; 3) do Entendimento: a consciência encontra-se impossibilitada de realizar uma divisão do que seria da ordem do fenômeno e o que seria da ordem do supra-sensível. Isso quer dizer que Hegel estabelece limites em que a consciência se encontra impossibilitada de operar com categorias que não podem ser articuladas a partir do Entendimento. Talvez essa passagem revele o caráter que Hegel quer dar à consciência: “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma, defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e esse Outro, para o Eu, é apenas ele próprio”. (HEGEL, 1992, p. 135)

sintéticas do Eu. Diante disso, a negação é essa força que opera como potência de fragilizar positivities de visões de mundo e práticas sociais conduzidas pela ação e justificação positiva. É a negação, enquanto vazio, que possibilita que o Espírito se figure na História, e a tentativa de uma teoria do sujeito a partir de uma dialética segue nessa direção.

No interior desse modo de figuração referente aos processos de racionalização, há um princípio de negatividade que anima o Espírito. Hegel faz um deslocamento da compreensão de sujeito na modernidade, pois recoloca-o para além do que se apresenta enquanto unidade auto-fundante a partir de uma consciência. Todavia, o sujeito aparece enquanto espaço de negatividade, que faz resistência à modos de representação, rompendo com uma imediatez substancial. A partir dessa perspectiva, é possível demonstrar como Hegel rompe com um princípio de inteligibilidade de que é contemporâneo, pois a determinidade têm a possibilidade de ser fundada a partir de um princípio de subjetividade, em que o sujeito fosse um *locus* de transcendência, que opera através das funções do Entendimento.

A partir desse processo, o que emerge é o Espírito<sup>31</sup> que não está articulado com uma ideia de totalização das experiências, através de um percurso da História organizada para uma direção teleológica. Espírito, então, não diz respeito a uma consciência que se auto-institui, mas ao modo como uma situação histórica é fundamentada a partir de sujeitos que compreendem que a estruturação da experiência das práticas sociais tem como solo a necessidade de reconhecimento de que a subjetividade porta em si um excesso do que é a identidade. Tal reconhecimento não diz respeito à pessoa jurídica, ou seja, o trajeto da formação histórica da consciência não está direcionado para o modo como os sujeitos se inserem em regimes de racionalidade encarnados em instituições e práticas sociais.

Para Hegel, este Eu que deseja ser reconhecido juridicamente está exigindo direitos positivos dentro de uma igualdade que é indiferente, ou seja, desejo de reconhecimento dentro de uma perspectiva jurídica é desejo de tornar igual o que não pode ser igual. Esse tipo de reconhecimento só pode haver-se com uma vinculação entre

---

<sup>31</sup> “Espírito é uma forma de vida auto-consciente, ou seja, uma forma de vida que desenvolveu várias práticas sociais a fim de refletir a respeito do que ela toma por legítimo/válido para si mesma no sentido de saber se estas práticas podem dar conta de suas próprias aspirações e realizar os objetos que elas colocaram para si mesmas.” (PINKARD, 1994, p. 9)

os sujeitos através de um estatuto contratual, abstrato e contingente de proprietários. “Os cidadãos tornaram-se estranhos ao Estado, pois não encontravam nenhuma satisfação subjetiva nele”. (HEGEL, 2005, p. 265).

O que o desejo realmente necessita é de ser reconhecido como consciência-de-si, enquanto lócus de uma experiência de não-identidade, que se manifesta nas relações entre o eu e o outro. No entanto, a demarcação principal de Hegel sobre esse tema, é que esse outro não é apenas um outro indivíduo, mas é o próprio indeterminado que se apresenta sob as figuras da morte e da angústia<sup>32</sup>.

O sujeito, então, é justamente a possibilidade de tomar distância da representação natural de pensar, de agir e de desejar. Aparece como negatividade que rompe o campo da experiência de determinação, desprovido de substancialidade e determinação fixa. A figura que expressa esse modo de manifestação do negativo será a morte enquanto manifestação fenomenológica de uma indeterminação que não é simples ente. Há, então, uma experiência que não se submete as formas de auto-identidade da representação, e a morte é justamente esse espaço de não determinação do Eu, numa experiência de confrontação com o indeterminado que não é passível de ser cooptado por uma imagem que dê conta de sua dimensão. A morte, então, é uma experiência de fragilização das imagens do mundo<sup>33</sup>.

O modo como Hegel constrói o conceito de individualidade perpassa a constituição da categoria de consciência-de-si, pois a relação entre o sujeito e o outro compreende como o movimento dialético não está imbricado com princípios formais de identidade e determinação, mas que quando o sujeito se confronta com o outro como pura indeterminação, o que surge é um movimento em que uma individualidade livre

---

<sup>32</sup> “A morte e a angústia no caminho da formação da consciência-de-si têm funções lógicas bastante precisas. Pois elas indicam o processo necessário de abertura àquilo que, do ponto de vista da consciência imersa em um regime de pensar marcado pela finitude da representação e dos modos de categorização do entendimento, só pode aparecer como desprovido de determinação.” (SAFATLE, 2012, p. 24)

<sup>33</sup> “A morte – se assim quisermos chamar esta inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos como ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Ele demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que se denominou sujeito, e ao dar, em seu elemento, ser-af à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas essente em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma” (HEGEL, 1992, p. 44)

emerge a partir da capacidade de se confrontar com o indeterminado. Por isso que a experiência do sujeito em relação ao outro não pode ser marcada pela finitude, pois justamente esse movimento dialético proporcionado pela consciência-de-si compreende como esse outro é marcado por uma indeterminação radical, ou seja, como essa relação é marcada pela constante confrontação do que se apresenta sob a forma de identidade.

A consciência-de-si não se funda a partir de princípios como identidade e unidade, mas no processo da própria negação. A consciência-de-si hegeliana não está atrelada a modos de determinações positivas, mas funda-se a partir da não-identidade. Longe de ser um conceito mentalista, fundado a partir de uma experiência de auto-suficiência, a consciência-de-si diz respeito a um modo de operação em que a fundação de uma consciência só é possível a partir do modo relacional que estabelece com uma alteridade.

A consciência-de-si é aquilo que sempre carrega um outro, no sentido de que o conceito de Eu é essencialmente marcado pela relação com o outro: “a consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro” (HEGEL, 1992, p. 136). Esse outro não é apenas referência a um campo intersubjetivo já previamente partilhado, pois o sujeito, no processo de subjetivação, também adentra esse campo. O que especificamente interessa em relação ao pensamento hegeliano é que a constituição de uma individualidade livre se refere ao modo de resistência em relação à aderência ao campo de determinações finitas. Isso significa que no campo de determinação há uma força que rompe esse processo, que é próprio do que seria uma indeterminação. O processo de formação do Eu não diz respeito apenas a uma identificação com o outro, mas há aí também uma conservação do que seria de algo que ainda não é o Eu.

O Eu aparece enquanto livre de predicados, pois está para além dos modos de determinação. Entretanto, quando o Eu age sobre o mundo parece ser marcado pela determinação de um outro, pois quando age, o faz sobre um objeto ou uma consciência. Ou seja, quando age, o indivíduo faz a ação do desejar, já que o desejo é o que possibilita o movimento do agir. O desejo deseja o que o faz movimentar-se, ou seja, o outro.

Temos aqui, então, uma figuração da passagem da consciência a consciência-de-si, quando a consciência percebe que o *Eu é um objeto*. A propósito, o Eu figura-se

enquanto parte da estrutura social. Não há aí uma divisão do que seria um modo de vida social e a unidade do sujeito enquanto ser autônomo, mas justamente o contrário: a gênese do processo de formação do Eu é a imbricação deste na estrutura social, transpassada pelo desejo em geral<sup>34</sup>.

O desejo, enquanto figura da consciência-de-si, aparece tanto em relação a modos de interação social quanto relacionado aos objetos. Todavia, o desejo é marcado fundamentalmente pela falta<sup>35</sup>, que aparece intuída no objeto. A consciência-de-si não é um lugar de configuração de predicativos, mas é uma atividade posicional da consciência, marcada pelo movimento que é gerado a partir da falta. O sujeito é constituído por essa capacidade de sentir falta, em sentir excitação, que o conduz ao movimento. Além do mais, se o desejo é marcado pela falta, significa que porta em si sua própria negação, que constitui o processo de infinitude. Afinal, através do desejo a consciência procura tomar a si enquanto objeto, e é isso que movimentava a satisfação. Desse modo, acontece um processo muito interessante: a consciência deseja um objeto que é, em si mesmo, duplicado, duplicando a própria estrutura da consciência. O desejo é movimento por desejar um outro, mas que não é apenas outra consciência.

Dessa forma, o problema principal de Hegel é a relação entre *sujeito* e *fundamento*. Entretanto, em vez de uma fundamentação a partir de uma normatividade estrita de um campo de determinação, de um processo humano que opere somente de acordo com modos de regulação social, de um fundamento que realize operações sociais, ela se concretiza como corrosão dos modos de disposição desses próprios meios de regulação. Eis aí, então, um fundamento que se estrutura a partir de uma negatividade, não dependendo de figuras que se processam no Eu a partir de uma relação idêntica a si mesma. Se autorreferência é um conceito central na obra hegeliana, essa não corresponde à perspectiva de uma filosofia da consciência em que há uma posição de autoidentidade do sujeito, mas esta autorreferência é justamente a

---

<sup>34</sup> “A consciência-de-si faz a experiência da independência e seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionadas pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser”. (HEGEL, 1992, p. 140)

<sup>35</sup> “A consciência-de-si não pode assim suprasumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência (...). Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é” (HEGEL, 1992, p. 140-141)

possibilidade de romper com os modos de estruturação de experiências que regulam a vida humana<sup>36</sup>.

Para finalizar, é preciso explicitar melhor de que maneira Hegel trata a questão da negatividade. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que quando fala de negação não é apenas oposição a um modo determinado de ser positivo, mas refere-se a um movimento de passagem de um objeto da experiência a outro, construindo processos de relação na experiência. A negação determinada é o que constitui relações entre objetos, a partir de processos, através da dinâmica de conceitos. Assim, conceito não diz respeito a um modo de unificação de uma diversidade de experiência sob a forma de representação, mas através da compreensão de estruturas de relações operacionalizadas a partir de uma dimensão da negação determinada. Assim, não existe um objeto em si, mas apenas relações entre objetos<sup>37</sup>.

O conceito traz em si sua própria negatividade à medida que se vê limitado diante da compreensão de que o saber natural não corresponde ao objeto. Assim, há uma confrontação interna entre conceito e objeto, pois o conceito não consegue apreender a totalidade da dimensão do objeto a partir de um saber representacional. O negativo, então, não significa apenas negativo em relação intrínseca com um positivo, ou seja, a negação não quer dizer privação das causalidades do positivo. Há uma negatividade que ela é em si mesma<sup>38</sup>, fora da relação de oposição ao positivo, e isso significa que a própria dimensão ontológica da negação é recolocada.

Desse modo, *sujeito e negação* estão profundamente conectados, pois o sujeito aparece enquanto essa figura de fundamentar os processos de racionalização. No

---

<sup>36</sup> “A substância viva é o ser que, na verdade, é sujeito, ou – no que significa o mesmo – que é na verdade efeito, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é do novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto.” (HEGEL, 2012, p. 35)

<sup>37</sup> “A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e, em verdade, como objeto de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um outro – isto é, objeto de seu Si — e de suprasumir esse ser-outro” (HEGEL, 1992, p.46)

<sup>38</sup> “A desigualdade que se estabelece entre o Eu e a substância – que é seu objeto – é a diferença entre eles, o negativo em geral. Pode considerar-se como falha dos dois, mas é a sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o vazio como motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o negativo, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra ser essencialmente sujeito” (HEGEL, 1992, p. 47)



entanto, no interior desse modo de figuração referente aos processos de racionalização, há um princípio de negatividade que anima o Espírito. Hegel, então, realiza um deslocamento sobre a compreensão de sujeito na modernidade, pois está para além do que se apresenta enquanto unidade auto-fundante a partir de uma consciência. Ao contrário, o sujeito aparece enquanto espaço de negatividade, que faz resistência a modos de representação.

# O SUJEITO PSICANALÍTICO: DESEJO, PULSÃO E NÃO-TOTALIDADE

## 3.1. Lacan: o inconsciente como *locus* da indeterminação.

Se pensar a categoria de sujeito a partir de uma negatividade radical não parecia óbvia a partir do sistema hegeliano, essa também não parece ser uma tarefa fácil no que diz respeito à psicanálise lacaniana. Isso se deve ao fato de que à Lacan são destinadas uma série de críticas em relação ao modo de construção de sua metapsicologia no que se refere ao destino do conceito de Simbólico, pois este estaria atrelado a um fechamento dos processos psíquicos. É necessário salientar como o desenvolvimento de uma metapsicologia lacaniana é balizada pelas modificações nos modos de condução do processo analítico, sendo a categoria de pulsão de morte a referência central para essas modificações conceituais.

Primeiramente, a principal crítica dirigida à metapsicologia psicanalítica refere-se ao modo como Lacan, no início de seu ensino, enfatiza a dimensão intersubjetiva da palavra no processo de reconhecimento. A influência fenomenológica é visível, ao tematizar o simbólico emergindo do processo de historicização. A cura psicanalítica, então, corresponde a esse espaço em que a palavra é identificada com a significação, ao que Lacan vai referir que toda experiência analítica é uma experiência de significação. Trata-se, aqui, da tematização da palavra não enquanto mera representação da coisa, mas a própria coisa é internalizada no conceito sob a forma de palavra<sup>39</sup>. Há, então, a destruição da coisa em sua experiência imediata, estando presente no símbolo e não na realidade. Como se a coisa tivesse que perder sua experiência de imediatez para que emergisse enquanto símbolo<sup>40</sup>.

A pulsão de morte aparece nesse momento do ensino de Lacan como a destruição da coisa em sua realidade imediata, a partir do momento em que ela está inclusa no universo simbólico, ou seja, se algo se manifesta da coisa, é justamente sob a forma de representação simbolizada, e não “nela mesma”. O modo, então, como a coisa

---

<sup>39</sup> “Cada vez que estamos na ordem da palavra, tudo que instaura na realidade uma outra realidade, no limite, só adquire sentido e ênfase em função dessa mesma ordem. Se a emoção pode ser deslocada, invertida, inibida, se está engajada numa dialética, é que está presa na ordem simbólica. Donde as outras ordens, imaginária e real, tomam lugar e se ordenam.” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 310)

<sup>40</sup> “Qualquer experiência analítica é uma experiência de significação.” (LACAN, 1954-1955/2010, p.404)

se manifesta de forma imediata é aniquilada para que possa aparecer através do símbolo, por um ordenamento conceitual.

Após esse período fenomenológico da metapsicologia lacaniana, a fase que se segue é considerada estruturalista, principalmente com a introdução do texto de 1956/1998, *A Carta Roubada*. A tese principal de Lacan, nesse período, é que a estrutura significante funciona como um autômato, sendo o sujeito apenas ser passivo em relação à cadeia significante. Esta estrutura significante é conduzida por um jogo que produz efeito de significação, movimentada pela relação imaginária<sup>41</sup>. Nesse sentido, a pulsão de morte aparece enquanto identificada com a ordenação simbólica, ou seja, o que é da ordem imaginária do sujeito fica “alienada” a um tipo de automatismo da cadeia significante. O problema dessa fase é justamente que o sujeito fica impedido de se posicionar que não seja de outra forma senão excluindo a dimensão trágica da negatividade do inconsciente<sup>42</sup>.

A terceira etapa do pensamento lacaniano é a que mais nos interessa, pois Lacan abre um novo percurso em sua metapsicologia, para além de uma perspectiva que fosse ou fenomenológica da palavra ou estruturalista da língua. O salto teórico de Lacan refere-se ao fato de que, para além da articulação entre a palavra que compreende em si conteúdos de significação e uma estrutura da linguagem que se auto-completa, o “Outro barrado” é isso que possibilita a desarticulação dessa relação. Assim, esse Outro para quem o sujeito designa seu desejo não é de uma dimensão totalizada, mas assim como o sujeito, partilha de uma falta constitutiva. Se o Outro não é barrado, a possibilidade de relação do sujeito com a cadeia significante é através de uma alienação e pelo assujeitamento. Com a introdução desse conceito, o que Lacan faz é abrir uma ontologia que se quer do Não-Todo, do sujeito que aparece enquanto inacabado, de alguma coisa que circula na cadeia significante, mas que não é passível de simbolização.

---

<sup>41</sup> “Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser. A ilusão de que ele a formou com sua consciência provém de ter sido através de uma hiância específica de sua relação imaginária com o semelhante que ele pôde entrar nessa ordem como sujeito. Mas ele só pôde fazer essa entrada pelo desfilamento radical da fala, ou seja, o mesmo do qual reconhecemos, no jogo da criança, um momento genético, mas que, em sua forma completa, reproduz-se toda vez que o sujeito se dirige ao Outro como absoluto, isto é, como o Outro pode anulá-lo” (LACAN, 1936, p. 57)

<sup>42</sup> “A entrada em função do sistema simbólico em seu mais radical, mais absoluto emprego, acaba abolindo tão completamente a ação do indivíduo, que elimina, da mesma feita, sua relação trágica com o mundo.” (LACAN, 1954-1955/ 2010, p. 229)

A falta que o Outro produz significa que algo escapa dos modos de integração dentro do ordenamento simbólico, e que Lacan vai chamar de *objeto a*. Deste modo, a principal consequência dessa nova operação é que o sujeito realiza uma produção psíquica para além de uma alienação em relação ao ordenamento significativo. O conceito de *Outro barrado* transforma a compreensão dos modos de subjetivação, principalmente no que se refere à compreensão do que se opera no desejo. Não há sujeito se não há desejo, e não há desejo se não há Outro barrado. Desejo aqui é, então, não mais compreendido em referência a um Outro completo, autômato, participante de uma combinatória estrutural, mas o Outro é também desejante. Desse modo, quando o sujeito aparece ele é convocado por um Outro que lhe pergunta: “*Che vuoi?*”

A intenção dos próximos três tópicos é demonstrar como a constituição da subjetividade humana só é possível a partir de conceitos como o inconsciente, a pulsão, a fantasia etc, abrindo um campo da experiência humana não atrelada às figuras do Eu, como autonomia e autenticidade. A psicanálise lacaniana impulsiona a abertura da discussão de um campo onde o sujeito é fundamento e age no meio social a partir de indeterminações, não totalizadas no modo de expressividade do Eu. A insistência da psicanálise é compreender como essa dimensão irreduzível da subjetividade privilegia a figura do sujeito, tirando-lhe uma fundamentação a partir da identidade. O sujeito, na lógica psicanalítica, não compartilha da compreensão de fundação de processos de autodeterminação a partir de uma entidade substancial. Ao contrário, o sujeito é justamente o que é da ordem da não-identidade, do que não aparece enquanto unidade, da clivagem. Sujeito, então, é constituído a partir da negação, e no caso da psicanálise, essa negatividade se expressa através do corpo, da pulsão.

Em Lacan, em especial, a negatividade aparece como confronto entre sujeito e objeto, pois há uma possibilidade de não centralidade da experiência humana a partir de uma relação não narcísica. Dessa forma, não se trata aqui de compreender o modo de experiência humana a partir de projeções individuais, que estabeleceriam a dinâmica da realidade a partir de experiências particulares. O que se trata aqui é de reconhecer que no interior do sujeito há uma dimensão do que seria o núcleo do objeto. Assim, articular uma teoria do sujeito para além de uma positivação da subjetividade, em psicanálise, quer dizer que há um descentramento do sujeito a partir da teoria das pulsões, principalmente sobre o desenvolvimento da teoria da pulsão de morte.

Para tal finalidade, a chave de compreensão deste capítulo refere-se ao modo como a falta se instaura no processo de subjetivação, e como Lacan compreende esse processo ao longo de seu ensino. Dessa forma, a tentativa é demonstrar como: 1) a falta é instituída no processo de constituição do sujeito com o outro, através da relação imaginária que o sujeitos estabelecem com os objetos do mundo; 2) a falta apresenta-se como pulsão, pela capacidade dos sujeitos de se vincularem e desvincularem na relação com os objetos, abrindo para uma dimensão do que se instaura como negatividade; 3) a falta abre a dimensão de uma compreensão de uma ontologia que se inscreve como Não-Toda, a partir da tentativa de Lacan de dar uma formalização para a temática da diferença sexual.

Em primeiro lugar, é necessário levantar o problema da teoria do Imaginário na constituição do projeto lacaniano. Mas por que retornar a esse momento do pensamento de Lacan, sendo que ele o abandona por uma teoria do Simbólico? É necessário ressaltar como, no ensino de Lacan, não há uma univocidade sobre o problema do sujeito. A intenção aqui não é de demonstrar cada momento de Lacan no seu ensino, mas considero que seja essencial tentar articular como ele desenvolve a questão do sujeito. Devemos, então, nos perguntar: como a teoria do Imaginário contribui para uma teoria do sujeito? É necessário lembrar como Lacan estava preocupado com uma teoria da constituição dos objetos, tentando articular uma metapsicologia através de uma teoria do narcisismo (a compreensão de que uma fixação libidinal a um objeto empírico é possível a partir de uma não centralidade do narcisismo ainda não é uma questão para Lacan). Ou seja, o modo de constituição da subjetividade não se deve a forma de adequação da subjetividade aos objetos, mas como o objeto empírico aparece como submetido a uma ordem imaginária.

No entanto, o problema fundamental que fará rearticular a posição de Lacan em relação a centralidade do narcisismo é a compreensão de como os objetos são constituídos a partir de produções narcísicas do sujeito. Para isso, Lacan realiza a tarefa de “purificar o desejo” de todo objeto empírico, no sentido de tentar realizá-lo enquanto puro vazio. Há, então, alternativas para determinar os modos como experiência do objeto se inscreve antes mesmo da constituição do narcisismo. Essa, então, é de certa forma, a temática do segundo tópico, demonstrar como há uma identificação entre o sujeito e um objeto que faz resistência a modos de apreensão, de como o objeto aparece

como resto, como opaco. Esta estratégia de purificação do desejo guarda a compreensão de como o sujeito se apresenta como entidade não substancial, marcado por uma liberdade negativa em relação às representações.

Por fim, o último tópico que trata a relação do sujeito com os objetos a partir de uma indeterminação fundamental será articulado no que se refere à tematização de Lacan sobre o problema da constituição da realidade. Certamente, esse problema perpassa os tópicos anteriores, mas é só nos Seminários 19 e 20 que Lacan dará uma direção formal para esse problema. Se o axioma até agora apresentado de que o sujeito é isso que resiste aos modos de determinações, Lacan, com a formalização da universalidade e sua exceção, e com a lógica do Não-Todo, rearticula como essa indeterminação é possível.

### **3.2. O Eu é um outro: a constituição do conceito de sujeito.**

O problema do sujeito será abordado no pensamento de Lacan no modo como ele elabora a constituição do Eu a partir de uma *dependência constitutiva em relação ao outro*. De fato, o modo como Lacan organiza sua metapsicologia se modifica em relação ao modo como o sujeito é compreendido em sua dinâmica pulsional. Dessa forma, se nesse tópico a tentativa é articular uma teoria do sujeito em Lacan a partir da teoria do Imaginário, tendo como problemas a constituição, a dialética do senhor e do escravo, o estádio do espelho etc, o próximo tópico se referirá ao problema da constituição subjetiva a partir do modo de constituição da realidade como Não-Toda. Assim, a tentativa aqui não é realizar uma abordagem total de todo pensamento lacaniano, mas considerando como fundamental a articulação que ele realiza em relação ao problema da constituição do Eu a partir de identificações (tópico do Imaginário) para posteriormente tratar do sujeito tendo como problema a diferença sexual.

Em primeiro lugar, é necessário levantar a questão de como a divergência de Lacan em relação à concepção moderna de Eu refere-se ao modo de operação da subjetividade. Rompendo com uma compreensão freudiana de desenvolvimento da personalidade, o que Lacan faz é expandir a dimensão do Eu para além de uma funcionalidade a partir das faculdades psicológicas. A intenção de Lacan é mostrar como o Eu compartilha de uma gênese empírica ligada aos processos de socialização,

considerando este processo como *reconhecimento intersubjetivo entre consciências*. A pergunta essencial de Lacan é: como se constitui inicialmente o sujeito humano, considerando essa sua natureza particular de ser social?

Em *Para-além do “Princípio da Realidade”* (1936), a aposta de Lacan é que a constituição do Eu não se deve à relação com o mundo externo enquanto determinante para o desenvolvimento do Eu, mas ao que Lacan chama de “realidade específica das relações inter-humanas” (Lacan, 1936, p. 91). O deslocamento realizado por Lacan é que em vez de abordar o princípio de realidade na formação do Eu, a sua preocupação diz respeito a como se constitui as próprias relações intersubjetivas.

É notável reparar a influência de Kojève<sup>43</sup> sobre a metapsicologia lacaniana, pois este forneceria uma teoria sobre a formação social do Eu através do processo de intersubjetividade de reconhecimento entre as consciências, na qual o desejo<sup>44</sup> aparece como elemento que realiza uma mediação entre a relação social de uma consciência a outra. Com inspiração da leitura de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, o que Lacan organiza conceitualmente é que a estrutura do Eu é marcada por uma luta pelo reconhecimento, que se desvela enquanto conflito entre o Eu e a imagem especular. O verdadeiro conflito é entre o Eu e a imagem do Eu, ao que Lacan afirma do seguinte modo: “O Eu é este senhor que o sujeito encontra em um outro, e que se instaura em sua função de dominação no coração do si-mesmo” (LACAN, 1956, p. 107).

A tentativa de Lacan é retirar do Eu esse caráter de núcleo central da subjetividade, responsável pelas faculdades mentais, onde tanto ocorrem as patologias quanto a possibilidade de autonomia da ação. Com os seminários de Kojève, Lacan aprendeu com esse a reconhecer o processo de negatividade nas relações<sup>45</sup>, a começar pela mediação por uma alteridade interna, ou auto-afecção. Dessa forma, o modo de compreensão da alienação em Kojève é que a emergência do sujeito se dá através de

---

<sup>43</sup> “Compreender o homem pela compreensão de sua origem é compreender a origem do Eu revelado pela palavra” (KOJÈVE, 2002, p. 11)

<sup>44</sup> Para Kojève, a consciência tem a capacidade de dizer ‘Eu’ a partir de um vir-a-ser que realiza uma negatividade do Desejo. “O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – Desejo (KOJÈVE, 2002, p. 11)

<sup>45</sup> “É Kojève de Hegel quem fornece a Lacan o meio de formular a ideia de que a estrutura reacional do sujeito não está ligada a uma situação que a permitiu, de maneira ocasional, mas de maneira essencial, na medida em que ela já a contém em si mesma; o sujeito não é anterior a esse mundo das formas que o fascinam: ele se constitui, antes de tudo, nelas e graças a elas; o exterior não está fora, mas no interior do sujeito, o outro existe nele, ou ainda: só há exterioridade ou sentimento de exterioridade, porque antes de mais nada o sujeito recebe nele mesmo essa dimensão que o comanda em seguida a sua relação com toda exterioridade real” (OGILVIE, 1987, p. 110-111)

uma estrutura reacional, ou seja, a ideia de Lacan é construir um modelo de explicação em que a constituição da identidade acontece através de uma imagem que é constituída a partir da identificação em relação a um outro.

A questão fundamental para Lacan não é referente ao modo de organização do Eu no aparelho psíquico, mas na forma de construção da realidade enquanto tal. A inspiração central diz respeito à filosofia de seu tempo, principalmente com a leitura hegeliana sobre o processo de reconhecimento no interior da consciência, enquanto processo intersubjetivo de reconhecimento entre consciências, sendo que o desejo aparece como elemento que faz mediação entre essas consciências. O que interessa a Lacan na teoria hegeliana, no que se refere ao seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministrado por Kojève, diz respeito a dois conceitos: individualidade e desejo.

Nesse sentido, a influência hegeliana aparece no modo como este retrata o problema da individualidade, pois longe de se manifestar enquanto determinação imediata, o homem aparece como o que é capaz de recusar uma relação imediata com a exterioridade empírica. Para Hegel, a individualidade aparece enquanto resistência a modos hegemônicos de submissão a uma exterioridade empírica. Dessa forma, apresenta-se, num primeiro momento, como negatividade. A noção de Kojève sobre a transcendência negativa do desejo foi o que possibilitou a Lacan dar um passo adiante em relação à noção freudiana do *Wunsch*. Para Freud, o desenvolvimento da personalidade refere-se ao modo de constituição do Eu enquanto núcleo dos processos das faculdades patológicas, ou seja, o Eu enquanto princípio da individualidade, autonomia e auto-determinação. Afinal, Freud balizava-se por uma gênese empírica de constituição da falta e do desejo, posto que esta acontece pela interdição paterna em relação ao desejo materno. O que o sujeito perde é o objeto materno. Para Lacan, a constituição do Eu não se dá pela relação com o mundo externo, mas diz respeito ao modo de compreender a formação da própria realidade.

A partir dessa premissa, pode-se concluir que o homem não se satisfaz com os objetos do mundo, mas sim com outro desejo. Essa chave de leitura hegeliana utilizada por Kojève influenciou fortemente o pensamento lacaniano, ao passo que a transcendência negativa retira a empiricidade freudiana do desejo, que o considera enquanto falta em relação à perda do objeto materno através de uma intervenção paterna. Dessa forma, a discussão sobre o problema do reconhecimento necessariamente



passa pela questão do desejo, pois o desejo sinaliza a possibilidade de ausência de operacionalizar a partir de um processo natural de objetificação, posto que é essencialmente sem objeto, o desejo é desejo de nada. Incapaz de encontrar satisfação completa nos objetos empíricos, esse não se realiza no objeto, ao que opera a partir de uma transcendência negativa, pois transcende todo objeto, restando ao homem uma falta constitutiva incapaz de encontrar um objeto que o torne completamente determinado.

A natureza do conflito está em justamente que no processo do desejo seja necessário querer ser o objeto de desejo de outro desejo, ou seja, que o outro reconheça enquanto o sujeito que deseja, ao que Kojève chama de alienação, pois o desejo arrisca-se para ser reconhecido enquanto negatividade que não se subjeta a nenhuma determinidade. Hegel tratará dessa temática na figura dialética do Senhor e o Escravo, ao passo que o conflito entre as consciências acaba na servidão de uma das consciências, e não na sua anulação. Essa servidão se caracteriza por ser uma alienação de si diante do outro, pois se uma das consciências se aniquilar, não há possibilidade de reconhecimento. A resolução do conflito se dá quando uma consciência reconhece uma outra consciência. No entanto, essas duas consciências estão em situações distintas: uma consciência cede diante de outra consciência, por temer a morte.

Para a consciência que é reconhecida – o Senhor – estabelece uma relação com o escravo como pura negatividade, à medida que o escravo não tem uma essência em si. No entanto, o Escravo reconhece o Senhor sem uma relação de reciprocidade, posto que não é reconhecido pelo Senhor, se encontrando no processo de ser coisa para um outro. A partir da dialética entre o Senhor e o Escravo, Lacan utilizará essa fórmula para pensar a relação conflitual entre consciências no processo de identificação, como na relação entre o eu e a imagem especular, entre o conflito do sujeito e a imagem do eu<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> “A dimensão intersubjetiva deve ser como de domesticação do homem pelo homem. Isso não pode bastar. Então, o que é que funda essa relação? Não o fato de que aquele que se confessa vencido peça mercê e grite, é que senhor se tenha engajado nessa luta por razões de puro prestígio, e que tenha arriscado sua vida. Esse risco estabelece a sua superioridade, e é em nome disso, não da sua força, que é reconhecido como senhor pelo escravo. Essa situação começa por um impasse, porque o seu reconhecimento pelo escravo não vale nada para o senhor, já que é apenas um escravo que reconhece, quer dizer, alguém que ele não reconhece como homem. A estrutura da partida dessa dialética hegeliana parece, pois, sem saída. Vocês vêem por aí que ela não deixa de ter afinidade com o impasse da situação imaginária. Entretanto, essa situação vai se desenvolver, seu ponto de partida é mítico, porque imaginário. Mas os seus prolongamentos nos introduzem no plano simbólico. Os prolongamentos, vocês os conhecem — é o que faz que se fale do senhor e do escravo. Com efeito, a partir da situação mítica, uma ação se organiza, e se estabelece a relação do gozo e do trabalho. Uma lei se impõe ao escravo, que é a de satisfazer o desejo e o gozo do outro. Não basta que ele peça mercê, é preciso que vá ao trabalho. E

O fim da dialética entre Senhor e Escravo se dá quando o Senhor se encontra num dilema: o Senhor só é reconhecido por uma consciência sem essência. Diante disso, acredita-se estar em uma ilusão, posto que sua liberdade depende de um outro sem essência. Entretanto, o inverso não acontece com o Escravo, pois este experimentou a angústia de ser nada. Então, compreendeu que o desejo de ser pura negatividade só se realiza na morte. Como pensar que se o desejo se realiza somente enquanto pura negatividade, como ele vai operar no mundo? Como pensar sua realização sem necessariamente uma auto-destruição?

Essa questão só pode ser respondida pelo lado do Escravo, pois é somente através do trabalho que o escravo encontra a verdadeira liberdade, pois o escravo, com seu vir-a-ser para o outro, com o processo de modificar a natureza das coisas, opera e transforma o mundo, negando a imediaticidade da coisa<sup>47</sup>. Para Kojève, somente através do trabalho é possível dar objetivação para a pura negatividade impulsionada pelo medo da morte. Por isto, o trabalho é *desejo refreado*, desejo que constitui o homem.

O escravo cria as condições que unificam o saber sobre si e o saber do mundo através do discurso, que é o modo objetivo que o homem encontra para transformar em palavra o ser-para-a-morte. Aqui acontece uma operação muito interessante para a dialética, pois é a partir da consciência de uma finitude absoluta, de que o problema da angústia da morte é resolvido através da palavra e do trabalho, pois o homem depara-se com o fato de que para além da pura imanência, não há nada além. Dessa forma, somente quando a palavra se transforma em morte encarnada, objetivada, que o desejo enquanto pura negatividade pode satisfazer-se. O escravo, então, ganha a condição de ser aquele que encara a negatividade, pois consciente de si por ser capaz de encarar a angústia do nada, a negatividade em estado puro, é capaz de demorar-se junto dela.

Aí está a forte influência do pensamento de Kojève em relação a metapsicologia lacaniana, pois o reconhecimento do desejo enquanto falta, da relação conflitual entre sujeitos e a função do desejo enquanto mediador entre o sujeito e o outro, leva Lacan a construir uma teoria da constituição do Eu. O desejo não diz respeito aos objetos

---

quando se vai ao trabalho, há regras, horas— entramos no domínio do simbólico. (LACAN, 1953-1954/2009, p. 290)

<sup>47</sup> “(...) ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte. (...) Portanto, a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim sua verdade.” (KOJÈVE, 2002, p. 31)

empíricos, a um processo de naturalização dos objetos, mas é fundamentalmente sem objeto, posto que é desejo de nada, constituído no vazio, ou pura negatividade em relação aos processos de naturalização ou constituição imaginária, impossibilitado de se satisfazer com os objetos fenomenais, além de toda relação objetal.

Assim, não é o princípio da realidade que constitui o Eu através de um processo adaptativo, mas através da formação social do Eu, através de um processo intersubjetivo de reconhecimento entre consciências, na qual o desejo emerge enquanto elemento mediador da relação social entre consciências. A influência reconhecidamente hegeliana<sup>48</sup>, em Lacan, dá-se no momento em que este teoriza o desejo enquanto processo de reconhecimento em que a consciência carrega a necessidade de uma liberdade que aparece enquanto negatividade e enquanto indeterminação. Desejo esse que se apresenta enquanto pura negatividade, como desejo que não pode ser nomeado, e que não encontra satisfação.

O desejo só se realiza em outro desejo. Há, então, o processo pela qual o outro o reconheça, que é a luta em que a consciência arrisca a si mesma pela possibilidade de ser reconhecida enquanto negatividade livre de toda aderência positiva. Como podemos ver, a luta é travada por duas consciências, sendo que uma precisa ceder para ser reconhecida, e não destruída, pois se assim o fosse não haveria processo de reconhecimento. O final da luta é a servidão como alienação de si diante de um outro. Desse modo, o desejo torna-se um conceito central para demonstrar como o reconhecimento pode aparecer enquanto pura negação, que irá potencializar a articulação entre a questão da identidade na relação do sujeito consigo. Se o desejo não é passível de objetivação, aparecendo enquanto pura negatividade, esse, no entanto, só pode encontrar satisfação em outro desejo.

A partir dessa leitura, a formação do Eu é compreendida através do reconhecimento de si enquanto imagem especular, ou seja, que o infans se reconhece no outro através de uma identificação imagética. O estádio do espelho é justamente essa possibilidade de emergência do Eu a partir de identificações sociais, a partir da assunção

---

<sup>48</sup> “O trabalho (...) é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*. A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou *agir* formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”. (HEGEL, 1992, p. 150)

de papéis e imagens ideais. Interessante essa compreensão, pois deixa clara a postura que circula em toda a metapsicologia lacaniana: o ser não é algo auto-fundante, que por conter estruturas subjetivas ativas pode fundar algo do mundo. A intenção de Lacan é de mostrar como a formação do Eu é profundamente dependente de rearranjos sociais, de uma nomeação<sup>49</sup>, e de um outro que se dirige ao sujeito enquanto sujeito. Então, no processo de adentramento do funcionamento social, o bebê organiza seu pensar e agir a partir da imitação de imagem que se encontra enquanto tipo ideal. O sujeito, além de ter um balizamento nos modos de orientação de funções cognitivas, também baliza processos de socialização futuras do sujeito.

É a partir da elaboração da sua Tese, juntamente com os textos produzidos sob o título de *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/1987) e *O estádio do espelho como função do Eu, tal como nos é revelado na experiência psicanalítica* (1949) que Lacan aborda o problema da natureza humana como sendo essencialmente social, demarcando um espaço na espécie humana de desenvolvimento psíquico a partir dos modos de organização da cultura. Eis, então, um problema fundamental no pensamento lacaniano: o da constituição. O que Lacan estaria fazendo é relacionar o problema da constituição com a determinação dos objetos enquanto tais, pois o problema da constituição poderia permitir a dissolução de uma série de antinomias<sup>50</sup> que criam obstáculos para o pensamento analítico.

Uma pergunta crucial é: que tipo de formação do Eu está comprometida com formas negativas de experiência? A inspiração propriamente freudiana se dá na seguinte direção: o Eu aparece enquanto uma instância de um princípio de realidade na formação do aparelho psíquico, enquanto mediador entre as exigências pulsionais e as operações

---

<sup>49</sup> “É aí que intervém a relação simbólica. O poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção. O *percepti* do homem só pode manter-se dentro de uma zona de nomação. É pela nomação que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência. Se tivessem apenas uma relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instântanea. A palavra, a palavra que nomeia, é o idêntico. Não é à distinção espacial do objeto, sempre pronta a dissolver-se numa identificação ao sujeito, que a palavra responde, mas sim à dimensão temporal. O objeto, num instante constituído como uma aparência do sujeito humano, um duplo dele mesmo, apresenta, entretanto, uma certa permanência de aspecto através do tempo, que não é indefinidamente durável, já que todos os objetos são perecíveis. Esta aparência, que perdura um certo tempo, só é estritamente reconhecível por intermédio do nome. O nome é o tempo do objeto. (LACAN, 1954-1955/ 2010, p. 231)

<sup>50</sup> “Antinomias que se manifestam na forma de uma oscilação perpétua entre as tentações inversas no monismo e no dualismo, assim como na forma de um obstáculo ao estabelecimento de uma indispensável teoria da consciência” (PRADO, 2003, p. 237)

de demanda da cultura, mas que também opera enquanto *lócus* de resistência em relação a uma identificação do Eu a uma identidade.

No entanto, a argumentação de Lacan quanto à formação do Eu, desenvolvida no Seminário 1 (1953-1954/2009), é essencial para demonstrar que só é possível um reconhecimento de si a partir de uma formação especular de uma imagem de um outro. O estágio do espelho, então, é uma operação em que o Eu é formado pela introjeção de uma imagem que vem do outro, através do processo de identificação. O bebê, essa “bola de carne”, como diria Lacan, orienta-se a partir de um aprendizado dos modos de agir, desejar etc. O Eu, então, não é uma instância que opera no sujeito desde sempre, mas a partir de identificações sucessivas com tipos ideais, absorvidas na vida social.

A construção da teoria lacaniana do imaginário coincide com as elaborações sobre o estágio do espelho<sup>51</sup> (1936-1949). O problema da formação do Eu estava intrinsecamente associado aos estudos de Lacan sobre uma clínica das psicoses, tomando como temas essenciais a questão da agressividade, a criminologia e uma reformulação da teoria do narcisismo, justamente com a construção de teorias relacionadas a identificações alienantes, o problema do delírio, e a relação entre o eu enquanto encarnação de um outro. Preocupado com uma clínica das psicoses, a construção de uma teoria da gênese do Eu pretende romper com uma concepção de ego vigente na sua época, enquanto instância intrapsíquica objetiva, para uma teoria da constituição do sujeito, ou seja, para uma teoria da origem do humano.

Em Lacan, a gênese do Eu não está situada num núcleo dos processos de autonomia e individualidade (conceitos tão caros à compreensão moderna de sujeito), mas o Eu é uma figura marcada pelo processo de dependência em relação ao outro<sup>52</sup>. O Eu não é essa instância que configura modos de representações psíquicas, mas é marcado pelo desconhecimento constitutivo na relação de dependência. O caráter social do indivíduo não é parte de um processo positivo de socialização, ou seja, como se a espécie humana fosse capaz de reproduzir a si mesma. O que acontece é justamente o

---

<sup>51</sup> “Basta compreender o estágio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*” (LACAN, 1949, p. 97)

<sup>52</sup> “Desde o artigo sobre *Os complexos familiares*, uma ideia nova, ausente na Tese, é introduzida: o ser humano não é apenas, por essência, um ser social, mas é um ser social na medida em que não é outra coisa. Em outros termos, o caráter social do ser humano não vem se acrescentar, de maneira essencial, a um conjunto de determinações próprias ao reino dos seres vivos, em geral, mas vem ocupar o lugar de uma carência, de uma ausência caracterizada e específica.” (OGILVIE, 1987, p. 92)

contrário: a espécie humana se produz na relação de dependência, a partir de uma ausência específica.

A partir desses pontos, podemos compreender o Imaginário como uma instância em que um conjunto de imagens conduz tanto a relação do homem com o meio ambiente, quanto a relação com ele mesmo. A imagem tem uma função formadora, enquanto princípio de organização e desenvolvimento da libido em relação às suas escolhas objetais. O sujeito investe sua libido em imagens que consigam apreender o seu desejo, num circuito narcísico em que a imagem tem a possibilidade de captar os arranjos em que circulam o seu próprio processo de socialização do desejo. As imagens dizem respeito ao drama do desejo do sujeito. É necessário lembrar que uma teoria do Imaginário não é simplesmente a explicação de como o sujeito se apropria, numa dimensão psicológica individual, das funções relacionadas à imaginação, mas como a imagem tem uma função formadora da subjetividade em que, através do narcisismo, o sujeito consegue se guiar no processo de socialização.

O problema central de Lacan sobre a formulação da gênese do Eu é que a dependência do sujeito não se acrescenta a nenhum caráter positivo e primeiro, ou seja, o caráter social da constituição humana se deve a uma falta e deficiência primordial, pois o humano não é outra coisa senão este ser inscrito no social enquanto uma constituição primeira. Em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (1938/1987), Lacan já sinaliza que o modo de socialização se refere a um processo de ausência específica. Assim, a constituição do sujeito é de auto-afecção, ou seja, as interpretações sobre a subjetividade não passam por uma estrutura “interna” de como elas funcionariam, mas de como a constituição se dá por dois meios: a partir da realidade e pela constituição do Eu.

Sobre a constituição da realidade, esta opera por meio de imagens que condensam objetos que interessam ao indivíduo, e a constituição do Eu acontece através de identificações no qual o sujeito se reconhece. O problema da constituição, então, funda-se a partir da relação entre imago e identificação, na qual o papel determinante cabe à forma ou à imagem. O sujeito, então, se expõe ao laço social, pois esse é parte do processo de “adentramento” na cultura a partir de uma impossibilidade estrutural, ou seja, “que a auto-afecção constitutiva do sujeito é uma relação interna e negativa” (ARANTES, 2003, p. 46).

O conceito central de Lacan sobre a constituição do Eu é o de imago, à medida que esse circula entre o psíquico e o social. A imago não diz respeito a um eu psicológico individual que cria imagens do mundo, mas é justamente o lugar que o sujeito ocupa na estrutura do funcionamento psíquico, que articula psíquico e social. A intenção de Lacan não é articular uma gênese do sujeito a uma dinâmica familiar, mas mostrar como as imagos contribuem para a construção dos sentimentos sociais. Para que isso ocorra, inicialmente há uma relação conflitiva em relação a um outro, pois há aí o que Lacan chama de *complexo de intrusão*, pois o outro ocupa um lugar traumatizante e constituinte para a formação do Eu. Traumatizante à medida que o sujeito abdica de sua condição de relação simbiótica com a mãe e é impulsionado para um processo de sublimação. Entretanto, é também constituinte, pois a intrusão oferece um certo modelo de Eu. Isso quer dizer que o surgimento do sujeito acontece de modo traumático.

Uma teoria da constituição do Eu considera que, se num primeiro momento não há relação dialética entre o eu e o outro por uma falta de reconhecimento do próprio sujeito em relação a seu corpo, a representação do corpo se constituirá na relação imaginária com o outro, que surge como imagem especular que vem de fora. Uma determinação social é essencial para o sujeito, pois este sofre de um vazio originário, ao que prevalece um modo predominante do imaginário no homem.

Fazendo uma forte crítica ao modo de compreensão do Eu na modernidade, o direcionamento da teoria psicanalítica converge com a ideia de que o núcleo do ser não está no Eu, e a experiência psicanalítica gira exatamente em torno desse núcleo de descentramento em relação ao próprio Eu. A experiência analítica não se baliza pelas motivações do Eu, na medida em que está envolvido num jogo de símbolos, própria do processo de tornar-se humano, o homem é um sujeito descentrado<sup>53</sup>. Daí a importância do narcisismo<sup>54</sup> como conceito central na metapsicologia, pois a compreensão do sujeito

---

<sup>53</sup> “O eu, não é [eu], não é um erro, no sentido em que a doutrina clássica faz dele uma verdade parcial. Ele é outra coisa – um objeto particular dentro da experiência de sujeito. Literalmente, o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária.” (LACAN, 1954-1955/ 2010, p. 66).

<sup>54</sup> “A experiência de Lacan ter constituído objetos a partir da centralidade do narcisismo possibilitou dois fatores: o caráter constitutivo do Eu na ligação do diverso da intuição sensível em representações de objeto; a gênese empírica da função do Eu a partir de uma lógica de identificações narcísicas.”(SAFATLE, 2007, p. 168).

a partir de uma constituição descentrada, através de uma intervenção da alteridade, condiciona a uma constituição dos objetos<sup>55</sup>.

É a partir disso que Lacan pretende construir uma teoria da constituição da realidade através da ideia de narcisismo, pois tanto os objetos quanto os outros indivíduos são projeções do Eu. Todas as relações de objeto fazem parte de um narcisismo fundamental, que contém tanto as relações de objeto estabelecidas pelo Eu quanto a crítica ao primado do objeto na determinação do desejo. Dessa forma, Lacan construiu uma teoria do narcisismo baseado na teoria da constituição dos objetos a partir da centralidade do narcisismo. Ele reconhece que o Eu se constitui a partir da ligação do diverso da experiência em representações de objeto; e que o Eu tem por função a lógica de identificações narcísicas.

O imaginário, então, organiza o que é percebido<sup>56</sup>. Essa categorização do Imaginário é a forma que Lacan encontrou para uma “categorização espaço-temporal que funcionaria pela submissão do diverso da intuição e da sensibilidade à imagem” (SAFATLE, 2007, p. 80). Assim, essas categorias construídas pelo Imaginário tentariam dar conta de objetos que se apresentam como uma identidade fixa e substancial, e que bloqueia a possibilidade que essa mesma identidade transforme um caráter positivo para negativo da identidade. Por isso, a teoria do Imaginário lacaniana não diz respeito a um modo de apreensão das estruturas psicológicas ligadas à imaginação. De fato, o interesse de Lacan é de demonstrar como a imagem tem uma função formadora e de caráter narcísico para a experiência humana sustentada sob a forma de imagens.

Desse modo, a imagem diz respeito a uma forma de conhecimento através do corpo, pois o corpo está em contato com a dimensão da sensibilidade, e é a partir disso que é possível uma interiorização dos afetos, gerando, a partir disso, a categorização espaço-temporal do diverso da experiência através de um sistema de imagens. Assim, a imagem é isso que se apresenta enquanto modos de afecção no corpo. No entanto, a insistência de Lacan é que o corpo já traz em si um mundo. A imagem não é uma instância de segunda ordem, mas é fundante no que se refere à constituição do sujeito, pois abre acesso à realidade e se confunde com uma imagem unificadora de si mesmo.

---

<sup>55</sup> “Para que haja relação de objeto, é necessário que haja anteriormente relação narcísica do eu ao outro. Ela é, aliás, a condição primordial de toda objetivação do mundo exterior – tanto da objetivação ingênua espontânea, quanto da objetivação científica” (LACAN, 1954-1955/ 2010, p.133)

<sup>56</sup> “Toda relação imaginária se produz em uma espécie de *você ou eu* entre o sujeito e o objeto. Ou seja — *Se for você, não sou. Se for eu, é você que não é*” (LACAN, 1954-1955/2010, p. 230)



Há, então, uma relação primordial, um drama da alienação, que é irremediavelmente uma relação com o outro. Uma relação primordial que é da ordem do finito, pois é, ao mesmo tempo, constituição e perda. Para Lacan, o Imaginário é essa instância de conhecimento que precisa ser atravessado pelo corpo. Entretanto, o corpo, em seu fundamento, já é atravessado pelo mundo (postura anti-realista de Lacan). Essa é uma compreensão inspirada nos estudos de Von Uexküll sobre como o organismo vivo é composto por duas dimensões: um mundo interno e uma relação com o ambiente próprio de cada espécie. Desse modo, é preciso especificar que cada espécie tem um meio ambiente próprio, se estendendo essa mesma lógica no que diz respeito ao universo particular.

Sobre essa questão, a referência principal de Lacan serão as formulações de Von Uexküll, que insiste no caráter formador da imagem. Nesse sentido, a teoria principal é que comportamento animal e o universo humano compartilham de modificações estruturais advindas de imagens, tanto no que diz respeito as alterações fisiológicas quanto morfológicas, pois é a partir das imagens que é possível responder a formas visuais captadas.

O ponto fundamental das elaborações lacanianas sobre a gênese do Eu consiste na relação entre organismo e realidade, ou na relação entre a *Innenwelt* e a *Umwelt*<sup>57</sup>. A ideia fundamental da *Umwelt* diz respeito ao modo como um “narcisismo animal” carrega em si um elemento que o transcende: a esfera da pura imagem. Com isso, a ideia de Uexküll é sobre a relação a uma imagem pretendida na constituição dos mundos próprios<sup>58</sup>. O que interessa a Lacan é que apesar do círculo funcional do instinto ser impulsionado por uma rede causal, o mesmo implica um certo deslocamento em relação ao real, que produz fissuras. Ou seja, no processo de constituição do Eu acontece uma passagem de um narcisismo a outro, onde a sexualidade se desfuncionaliza, distancia-se de uma finalidade teleológica, neutraliza a dimensão da falta constitutiva, que é

---

<sup>57</sup> “O mundo humano não é de maneira alguma estruturável como um *Umwelt*, encaixado num *Innenwelt* de precisões, ele não é cerrado, porém aberto a uma multidão de objetos neutros extraordinariamente variados, objetos que inclusive não tem mais nada a ver com objetos, em função radical de símbolos.” (LACAN, 1954-1955/2010, p. 141)

<sup>58</sup> “Há pouco, Mannoni falava dos dois narcisismos. Há inicialmente, com efeito, um narcisismo que se relaciona à imagem corporal. Essa imagem é idêntica para o conjunto dos mecanismos do sujeito e dá sua forma ao *Umwelt*, na medida em que é homem e não cavalo. Ela faz a unidade do sujeito, e nós a vemos se projetar de mil maneiras, até no que se pode chamar a fonte imaginária do simbolismo, que é aquilo através do que o simbolismo se liga ao *Selbstgefuhl*, que o ser humano, o *Mensch*, tem de seu próprio corpo” (LACAN, 1953-1954/2009, p. 169)

preenchida através da imagem. A operação que acontece por um outro narcisismo é impulsionada pelo outro<sup>59</sup>.

Lacan vê nas elaborações sobre a *Umwelt* a especificidade que consiste em que cada sujeito seria o centro de seu próprio universo, construída a partir de relações identificatórias a partir do núcleo familiar. Não apenas determinado pela experiência da espécie, nem somente auto-determinante, o homem transita entre o ambiente social de que é constituído. A experiência humana não se reduz à problemática da relação entre *Innenwelt* e *Umwelt*, afinal de contas, há aí uma anterioridade em que o sujeito está inserido. Em estado inicial de desamparo e de incompletude, o sujeito busca a partir de uma introjeção de imagem que dá uma certa estrutura totalizante para aquilo que aparece como sem sentido.

Antes mesmo do controle de sua musculatura e da motricidade, a imagem permite que o sujeito organize uma situação inicial de insuficiência. Todavia, esse processo acontece ao custo do aparecimento de algo que possibilite um certo enrijecimento da estrutura, ao que Lacan chamará de Eu. Mesmo com essa instância que possibilita o sujeito dar uma organização a uma experiência de incompletude, o eu não consegue fechar o que seria uma fantasia do corpo despedaçado. Para Lacan, mesmo que na experiência humana haja a emergência do Eu enquanto instância que organiza em imagens um mundo despedaçado, restando uma impossibilidade que impede que uma certa experiência de indeterminação ganhe positividade.

O *Umwelt* é o que marca a especificidade do universo de cada ser vivo, ou seja, diferencia o mundo equanto tal e o mundo daquele ser vivo, como se fosse uma bolha que envolve o mundo particular de cada espécie. Assim, o corpo é produzido através dos modos de um *Umwelt*. O corpo, então, realiza um duplo movimento, constituindo objetos ao mesmo tempo em que os percebe pelo sensível.

A imagem a que se refere Lacan não é uma representação passiva que teria a função de ser um dado de conhecimento, mas esta é verdadeiramente o núcleo central da subjetividade. É através da imagem que é possível organizar objetos simultâneos no espaço, pois este tem a capacidade de fazer rearranjos no que diz respeito ao campo do sensível. Além do mais, como já foi dito antes, uma teoria do imaginário não pretende

---

<sup>59</sup>“A identificação narcísica – a palavra identificação, indiferenciada, é inutilizável –, a do segundo narcisismo, é a identificação ao outro que, no caso normal, permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral.” (LACAN, 1953 – 1954/ 2009, p. 169)

compreender a relação com os objetos de maneira passiva, pois não existe um mundo já pré-estruturado em que a subjetividade seria apenas o modo de apreensão desse. A imagem é essencialmente ativa, ou seja, ela determina o grau de visibilidade daquilo que é.

Aí está, então, uma premissa fundamental na constituição subjetiva: o Eu é fruto do processo de identificação e separação em relação a uma alteridade. O processo de autonomia e individualidade necessariamente passa por uma dependência, que é constitutiva e inerente ao humano. Todavia, algo de interessante aparece nesse processo: há uma impossibilidade de assumir o lugar do outro no processo de constituição do próprio Eu. O que não aparece enquanto submissão a uma identidade, revela-se sob forma de conflito, sintoma, inibição e angústia.

Entretanto, o que Lacan faz com a teoria do Imaginário é considerar que a imagem resguarda as relações que se compõe de modos de projeção e introjeção do Eu. Desse modo, o objeto empírico aparece necessariamente submetido ao Imaginário, à medida que essa imagem unifica o diverso da experiência a partir de uma unidade de identidade a partir do próprio Eu, como se funcionasse a partir de uma unidade sintética e auto-idêntica. Mesmo que Lacan tente instituir uma teoria do sujeito para além dos modos de representação, com a teoria do Imaginário fica impossível distinguir narcisismo, Imaginário e representação.

O que se pode retirar dessa tópica do Imaginário como essencial para pensar uma teoria do sujeito em Lacan é que, através dessas elaborações sobre a teoria do desejo, torna-se possível para Lacan pensar o problema da pulsão vinculada à noção de gozo. A temática que envolve o gozo diz respeito ao modo de produção que ultrapasse o princípio do prazer, ou seja, para além das representações. E é através da temática entre automatismo de repetição e significante que isso aparecerá, pois o processo de negatividade vinculado à pulsão de morte produz condensação e deslocamento, que configuram o modo de dinâmica dos significantes. É necessário lembrar como o conceito de pulsão de morte serviu inicialmente à Lacan para distinguir a dimensão do Imaginário do Simbólico, pois a repetição não funciona na lógica de maximização do prazer-desparazer, mas a ultrapassa. A pulsão, então, aparece como elemento estranho na cadeia significante, pois atua como energia livre em relação a uma cadeia que tem por pretensão fazer rearranjos ordenadores próprios à uma construção simbólica.

Aparentemente, *significante* e *pulsão* são elementos estranhos que não coincidem por seu caráter interno a cada um. No entanto, a virada lacaniana está justamente aí: o universo sócio-linguístico partilhado intersubjetivamente não tapa o que é da ordem de uma particularidade da *pulsão*, justamente porque a *pulsão* é constitutivamente vinculada ao processo de socialização através da linguagem. O processo de socialização não reduz a *pulsão*, mas funciona justamente de modo contrário, pois permite que os sujeitos possuam uma condição particular de funcionamento da linguagem.

### **3.3. Uma teoria da sexualidade: a pulsão de morte como elemento ontológico fundamental.**

Como foi exposto no tópico anterior, o projeto psicanalítico tem como principal referência a intrínseca relação entre direção do tratamento e formulação de uma metapsicologia. Desse modo, através das problemáticas que emergiram da clínica, tanto Freud como Lacan construíram teorias que fundamentam a constituição do sujeito a partir de princípios de indeterminação, que pensam o sujeito para além dos esquemas identitários formulados pela representação. Apesar desses dois autores terem perspectivas distintas sobre o modo de funcionamento do inconsciente, o que os unifica é justamente essa ideia fundamental de que no processo de subjetivação, há algo que sempre permanece da ordem do excluído, não passível de ser ordenado conforme as regras de determinação da consciência.

A operação realizada pela sexualidade, numa perspectiva psicanalítica, refere-se ao processo de descentramento do sujeito em relação à apreensão subjetiva por meio da representação. Para esclarecer melhor, ao longo do texto será apresentado como a sexualidade realiza esse descentramento, através de conceitos-chave como *pulsão* e *libido*. Além do mais, o tema da sexualidade está constituído dentro de uma problemática maior, que se refere ao modo de funcionamento da realidade. A sexualidade não poderia operar como um mecanismo de descentramento se o modo de estruturação da realidade não o permitisse.

Assim, a sexualidade é o elemento central para a psicanálise, pois ela não é simplesmente uma atividade de operação do humano, mas é o elemento abarcante de

toda experiência humana<sup>60</sup>. O ponto essencial da teoria freudiana é que a sexualidade não tem um lugar natural, mas tem por característica essencial esse aspecto de descentralização da experiência, ou seja, ela se apresenta enquanto fragmentada e só se constitui enquanto desviante, não tendo um objeto específico de satisfação. Desse modo, o que Freud faz é tirar da sexualidade esse caráter de substância, de pensar o sexual para além de uma dimensão biológica, para além de uma função finalística.

O motivo da teoria da sexualidade ser tão importante para a reflexão sobre modos de operação no (in) humano é pelo fato de que essa não é uma substância que, *a priori*, já está manifesta na representação, mas que realiza justamente o contrário, pois o que a caracteriza é a impossibilidade de circunscrição e delimitação. O sexual, então, se manifesta enquanto algo que persiste como desequilíbrio constitutivo do ser humano<sup>61</sup>.

Nesse sentido preciso, não existe uma direção teleológica da sexualidade; ela não serve a nenhum propósito específico, mas se torna autônoma através do investimento do desejo em objetos parciais. O interesse de Freud se direcionou para o funcionamento e os mecanismos envolvidos nas consideradas “patologias sexuais”, tais como: fetichismo, sadismo, masoquismo etc. O que é interessante nesse tipo de comportamento sexual, para Freud, é que essas “patologias” aparentemente desligam-se da sua possível finalidade de encontrar um alvo sexual. Todavia, o que essas “patologias” demonstram é a autonomia do objeto sexual, pois nesses casos mostram-se como objetos fragmentados, sem uma finalidade específica. É a partir desse momento que Freud começa a construir uma relação essencial para sua metapsicologia: entre sexualidade e pulsão<sup>62</sup>.

O interesse de Freud pela teoria sexual se dá no momento em que, no processo terapêutico, há um fracasso no que corresponde ao deciframento do sentido no que se

---

<sup>60</sup> A sexualidade é, então, não uma experiência propriamente empírica, mas a condição *a priori* para a constituição do sujeito, ou seja, toda e qualquer experiência é atravessada pela sexualidade, não por ela ser uma esfera de força, mas justamente por não ter uma esfera própria, por estar marcada por uma lacuna. A ideia que atravessa a obra lacaniana é que a sexualidade não é apenas mais uma esfera ôntica da realidade, mas um estrato fundamental, abarcante, de toda experiência humana. É preciso lembrar, então, que o sujeito é sempre já marcado pelo trauma sexual, pois a entrada na esfera simbólica, a possibilidade do surgimento humano, é atravessada pela experiência sexual.

<sup>61</sup> “Por mais estranho que pareça, creio que devemos levar em consideração a possibilidade de que algo semelhante na natureza da própria pulsão sexual é desfavorável à realização da satisfação completa.” (FREUD, 1912/1906, p.171)

<sup>62</sup> “É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste. É por isso que no sentido psicanalítico, portanto, o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é também um problema que exige esclarecimento, e não é uma evidência indiscutível que se possa atribuir a uma atração de base química.” (FREUD, 1905/2006, p.139).

manifesta enquanto sintoma do paciente. Por mais que interpretações fossem realizadas no consultório clínico, o sintoma voltava a aparecer. As consequências para a teoria psicanalítica são fundamentais: Freud não só desenvolveu uma teoria do inconsciente, como a pensou em articulação com uma teoria das pulsões. Apesar do processo de desvelamento que acontecia no consultório, as conexões que conduziriam a cura terapêutica sofriam de um obstáculo: o sintoma insistia em aparecer.

Freud, então, elabora um tipo de argumentação em que uma teoria do sexual não existe sem referência à constituição desviante da pulsão. O que caracteriza a pulsão é exatamente o seu modo de composição fragmentado, sem alvo e independente de um objeto, desde sua formação. Dessa forma, não é que em algum dado momento haja um desvio da pulsão, mas a pulsão em si é essencialmente desviante, ou seja, sua função é condenar o investimento sexual a não ter um objeto específico<sup>63</sup>.

Em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1996), Freud inaugura o termo pulsão para designar o modo de operação das fontes internas de excitações inerentes ao organismo. Dentre essas fontes, a sexualidade aparece como um elemento importante para a compreensão do aparelho psíquico, apesar de não ser o elemento exclusivo, pois assim como no *Projeto de uma Psicologia Científica* (1895/1977), Freud considera que a fome e a respiração são processos que também são fontes de excitação para o organismo. Considera, então, que esses elementos são fontes vitais primordiais. Todavia, a especificidade da sexualidade, enquanto fonte de excitação, é que essa não está atrelada a modos de satisfação de algum objeto, mas é uma força constante que opera no organismo. Eis, então, como Freud transforma o conceito de pulsão num elemento central de sua metapsicologia, pois se num primeiro momento ele tenta encontrar um conceito explicativo para os processos causais do aparelho psíquico, que compreende a excitação como um fato vital, posteriormente sua proposta é fazer uma distinção libidinal da sexualidade para outras formas de energia, como a de autoconservação.

A partir do conceito de libido, em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/ 1996), Freud articula como o problema do desequilíbrio pulsional é constitutivo da natureza humana, pois a satisfação não se completa pela realização de um desejo,

---

<sup>63</sup> Na teoria da sexualidade, é importante relembrar que o sexual não corresponde à genitalidade. Desse modo, Freud retira o problema da sexualidade na discussão da normatividade, a partir do momento em que compreende o modo de funcionamento da sexualidade como essencialmente desviante.

mas ocorre sempre como uma satisfação a mais, desviada do objeto e de um determinado alvo. Constitui um desvio que aparece enquanto disfuncional, mas que na verdade é a essência do funcionamento sexual. Esse desvio constitutivo não só impulsiona aquilo que é considerado um desvio da norma sexual, como também é responsável pelo aparecimento da cultura enquanto tal<sup>64</sup>. A proposta de Freud caminha na seguinte direção: a sexualidade produzida pelo acontecimento humano é um desvio de uma norma que não existe.

A teoria das pulsões, então, é um passo fundamental na elaboração freudiana sobre a composição do aparelho psíquico, aparecendo como método clínico capaz de operar sobre a composição das relações, compreendendo relações negativas de objeto. Para além de um debate sobre o pertencimento das pulsões enquanto fenômenos culturais ou parte do campo biológico, o fato de incluir a categoria de pulsão na dimensão psíquica abriu espaço para um problema fundamental: o da determinação e da indeterminação<sup>65</sup>.

Freud pensa o problema da energia livre, própria da libido, para além de ligações a determinados modos de representação. A tentativa de Freud é pensar as possibilidades de constituição subjetiva para além de uma manifestação reflexiva sobre as representações da consciência. A sexualidade, assim, não mais submetida ao campo da reprodução, encontra-se propriamente num lugar não finalístico. Daí porque a libido é inicialmente uma propriedade auto-erótica, inicialmente inconsciente por sua submissão aos processos primários, mas por fim torna-se perversa, por não ter propriamente um *télos*, encontra-se na ordem do que é desvio, fragmento.

Ainda sobre os *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905/1996), Freud declara que a libido é essa desorganização original e irreduzível da natureza humana, pois se há satisfação, esta não se encerra na relação com o objeto, mas a transpassa, pois

---

<sup>64</sup> “A fonte geradora da cultura é sexual, neste sentido preciso de pertencer a uma satisfação suplementar que não serve a nenhuma função imediata e não satisfaz a nenhuma necessidade imediata” (ZUPANIC, 2008, p. 5).

<sup>65</sup> “A pulsão inclui qualidades plásticas e construtivas tais como a variabilidade (do objeto) e a combinatória (entre meio, meta, pressão e fonte), mas a pulsão conota também predicados coercitivos tais como pressão constante, incondicionabilidade da satisfação como meta, inalterabilidade (fixação) e inexpugnabilidade. A combinação entre determinação e indeterminação, a pulsão aparecerá no conceito de entrecruzamento pulsional, por meio do qual um objeto determinado se presta a satisfazer diferentes pulsões indeterminadas. Mas também um único objeto indeterminado chama a ligação com múltiplas, mas determinadas montagens da pulsão. Portanto, há uma identidade das pulsões que é, sobretudo, efeito da unificação ou da identificação de suas diferentes gramáticas, e que talvez não precise nos remeter a um regime ontológico positivo.” (DUNKER, 2013, p. 143)

sua operacionalização se dá justamente no desvio do objeto e do alvo de uma demanda. A cultura humana, dessa forma, é fundamentalmente sexual, na medida em que é gerada a partir de seu excedente, que não satisfaz a nenhuma função imediata.

Entretanto, é necessário lembrarmos que a teoria freudiana nem sempre segue uma regularidade conceitual, estando a libido entre um dos conceitos de maiores transformações na metapsicologia freudiana. Em *Além do Princípio do Prazer* (1920/1976), a noção de libido sofre uma transformação radical ao ser articulada com a potência de unificação do Eros<sup>66</sup>. O entrave em que está enlaçado o aparelho psíquico refere-se a uma constante disputa entre as forças de unificação do Eros e de destruição do Tânatos. A libido não seria mais uma energia que circularia livremente pelo aparelho psíquico, mas seu destino é compor o quadro de mecanismos de projeção e introjeção que transformam a pulsão em constante repetição dos modos de manifestação do Eu.

Nesses termos, o narcisismo ganha um caráter de poder unificador que articula o diverso da experiência a modos de representação de objetos. Todavia, o deslocamento fundamental da psicanálise não é realizar processos de subjetivação através da determinação, mas justamente o contrário<sup>67</sup>. Veremos melhor como isso se desenrola em *Além do Princípio do Prazer*.

É no texto *Além do Princípio do Prazer* (1920/1976) que Freud dará uma nova configuração ao problema do dualismo<sup>68</sup>. A partir da reconfiguração do conceito de libido, Freud conseguirá operar com a energia pulsional. É preciso esclarecer que se Freud trata a libido como uma força que varia quantitativamente e que opera na excitação sexual, pode-se interpretá-la como ligada a uma tradição pela qual Freud vincularia-se à psicofísica de Fechner; mas, na verdade, esconde-se aí um "vínculo da pulsão à dimensão de um solo irreflexivo (e ainda não estruturado) para a conduta e o pensar" (SAFATLE, 2007, p. 156), pois se Freud se refere à libido enquanto um campo

---

<sup>66</sup> "Eros é o que procura manter, preservar e mesmo aumentar a coesão e a tendência sintética tanto do ser vivo quanto da vida psíquica. Enquanto que, desde as origens da psicanálise, a sexualidade era, por essência, hostil à ligação, princípio de desligamento de desencadeamento que só se ligava através da intervenção do Eu, o que aparece como Eros é a forma ligada e ligadora da sexualidade, colocada em evidência pela descoberta do narcisismo" (LAPLANCHE, 1970, p.187)

<sup>67</sup> "A ideia mais crucial de Freud, raramente posta de maneira explícita exatamente por ser tão fundamental para toda a concepção freudiana, é a assunção da disjunção inevitável e irremediável entre o nível das excitações somáticas e de suas representações psíquicas. Sempre há um resto, algo que é irremediavelmente deixado, uma porção de energia corporal que não recebe registro adequado" (BOOTHBY, 2001, p. 286-287)

<sup>68</sup> Lembrando que Lacan soluciona o problema do dualismo quando reconhece que só existe uma pulsão: a de morte.



de energia, esta é essencialmente energia excedente, e não um outro tipo de energia qualquer.

Apesar de Freud ter considerado o aparelho psíquico a partir de uma perspectiva econômica, dinâmica e tópica, a libido<sup>69</sup> não opera no psiquismo como uma quantidade de energia que é mensurada pelos processos psíquicos. Se Freud pensa num quantum de energia, não quer dizer que esta seja direcionada a um objeto específico, mas justamente o contrário. A proposta freudiana é de considerar o ponto de vista econômico a partir de uma plasticidade da energia psíquica que se apresenta como desviada, recalçada, ou seja, incapaz de ser apreendida. É o que leva Freud a considerar uma plasticidade própria da energia psíquica. Essa capacidade de circulação da libido, com a possibilidade de deslocar-se constantemente, permite que essa transpasse obstáculos que impeçam esse movimento, ou seja, a libido tem como principal característica permitir que a pulsão não tenha como finalidade ligações a representações<sup>70</sup>.

Com a intenção de rearticular o funcionamento do aparelho psíquico a partir da libido, Freud reorganiza o problema das pulsões reintroduzindo a dimensão da sexualidade em que circula uma energia que é livre. O dualismo pulsional guarda, na verdade, um problema que se refere à capacidade de ligação e desligamento em relação às representações, ou seja, da capacidade do Eu realizar uma unidade sintética e da potência de circulação de uma energia livre que flui no aparelho psíquico. Freud abre espaço para pensar o plano da subjetividade para além de uma relação positiva de doação de sentido. O que Freud tenta demonstrar é que sua teoria das pulsões não está comprometida somente com relação à determinação, mas a natureza da energia psíquica

---

<sup>69</sup>“As células germinativas, provavelmente conservam a estrutura original da substância viva e após um certo tempo se destacam do organismo inteiro, com todas as suas disposições instintuais herdadas recentemente adquiridas. Talvez sejam precisamente essas duas características que lhe tornam possível a existência autônoma. Em condições favoráveis começam a desenvolver-se, isto é, a repetir o jogo a que devem sua gênese, e afinal uma parte de sua substância prossegue o desenvolvimento, como novo resíduo germinal. Assim, tais células germinativas trabalham contra a morte da substância viva e conseguem obter para ela o que deve nos parecer uma imortalidade potencial, embora talvez signifique apenas um alongamento do caminho para a morte. Altamente significativo, para nós, é o fato de ser a fusão da célula germinativa contra outra — a ela semelhante, porém diferente — que reforça ou mesmo permite essa operação. (FREUD, 1920/1976, p. 207).

<sup>70</sup>“De fato, ele quer mostrar como há, no sujeito, o que não se deixa determinar de maneira reflexiva como representação da consciência, há o que só se manifesta de maneira polimórfica, fragmentada, e que encontra seu campo privilegiado, necessariamente, em uma sexualidade não mais submetida à lógica da reprodução, mas encontra seu campo em um impulso corporal que desconhece *télos* finalistas, como é o caso da reprodução.” (SAFATLE, 2007, p. 157)

carrega em si uma impossibilidade de correspondência, ou seja, parte de um princípio de negatividade.

É a partir desse esquema que a divisão entre pulsão de vida e pulsão de morte será tratada. A introdução da divisão da pulsão entre vida e morte fundamentalmente refere-se a um tipo de reorganização da metapsicologia freudiana, pois obriga a reestruturar os elementos fundamentais que constituem o modo de operação no aparelho psíquico. Esse deslocamento refere-se ao modo como o conceito de pulsão no pensamento freudiano implica fundamentalmente “a distinção entre energia ligada em representações através da capacidade sintética do Eu/energia livre inauguradora da dinâmica psíquica” (SAFATLE, 2007, p. 160). A morte aparece enquanto essa potência de desligamento, pois ela será uma “pressão inerente ao organismo vivo em direção ao restabelecimento de um estado anterior (inorgânico) abandonado devido a influências perturbadoras de forças exteriores”. (FREUD, 1920/1976, p. 38)

Apesar de considerar que uma pulsão não pode transformar-se em objeto da consciência, pois apenas consegue-se representá-la<sup>71</sup>, é necessário também lembrar que o objeto “é o que há de mais variável na pulsão, ele não está originalmente vinculado a ela” (FREUD, 1915/2013, p. 149), podendo a pulsão tomar diversos objetos como investimento libidinal. O ponto central da teoria da sexualidade freudiana é demonstrar como o sujeito carrega essa possibilidade de não se deixar determinar a partir de representações da consciência, operando a partir de uma subjetividade atravessada pela descontinuidade, fragmentação, realizando no corpo uma dimensão da não totalidade.

É necessário lembrar que, mesmo que o conceito de “objeto” considere elementos que podem ser unificados a partir da consciência, que torna em representação as experiências da sensibilidade, a pulsão seria aquilo que se manifestaria a partir da relação com a representação de objeto. Entretanto, é exatamente esse ponto que marca a crítica da teoria do sujeito na psicanálise em relação à filosofia da consciência: apesar da pulsão se ligar a objetos, essa relação é tão frágil que permite que essa consista em uma variabilidade estrutural do que não pode se objetivar. Com a introdução da

---

<sup>71</sup> “Uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, somente a representação que representa a pulsão é que pode. Mesmo no inconsciente, uma pulsão não pode ser representada de outra forma, a não ser por uma representação. Se a pulsão não se prendeu a uma representação, ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ela. Não obstante, quando falamos de moção pulsional inconsciente ou de uma moção pulsional reprimida, não é senão por um inofensivo descuido de expressão. Podemos apenas referir-nos a uma moção pulsional cujo representante-representação é inconsciente, pois nada mais entra em consideração.” (Freud, 1915/2013, p. 28)

categoria de pulsão de morte, Freud configura a dimensão libidinal como aquela que é capaz de não se subjugar a modos estruturados de relações, ou seja, a representação é incapaz de dar conta das relações operadas pela pulsão de morte.

A morte aparece como essa potência de transposição da energia para além de individualizações produzidas por representações. Revela-se enquanto essa potencialidade de individualização e anulação da individualização, numa constante passagem entre energia livre e energia ligada. A introdução da dimensão do que seria o conceito de morte enquanto categoria fundamental no processo de análise clínica abre um campo de conhecimento que não somente diz respeito à constituição do aparelho psíquico, mas corresponde a uma determinada narrativa sobre a compreensão da natureza humana<sup>72</sup>.

A partir de 1920, Freud travará uma discussão importante com a tradição do idealismo alemão, principalmente no que se refere ao pensamento de Schopenhauer, quando esse trata do conceito de *Trieb*. Tanto em Schopenhauer quanto em Freud, a morte não possui esse caráter de destruição do organismo humano, mas é fundamentalmente aquilo que impossibilita um “acoplamento” em relação a princípios identitários, operacionalizados enquanto unidade sintética em operação no Eu. A pulsão de morte aparece mais como essa figura de não submissão a configurações de ordenação. Desse modo, a natureza não é esse lugar de doação positiva de sentido, mas justamente o contrário; essa possibilidade dela se pensar não enquanto parte de um ciclo vital unificado, mas manifestar-se enquanto resistência a princípios delineadores de uma totalidade teleológica.

Essa problematização sobre o princípio da pulsão é conivente com os modos de manifestação da sexualidade. É necessário ressaltar que a sexualidade não tem como finalidade fazer uma espécie de unidade corpórea, no sentido de construir um Eu a partir de Um indivisível, mas o sexual é essa impossibilidade teleológica, organizando-se em torno de pulsões parciais que constituem atividades próprias e circulares. O fundamental na obra freudiana é justamente esse não-lugar em que a sexualidade se funda, não sendo nem propriamente de uma ordem empírica, constituída a partir de rearranjos biológicos,

---

<sup>72</sup>Para Freud, inicialmente o que se tem é um estado inanimado, sem dinamismo e determinado, sem qualquer tensão. No entanto, a emergência da vida aparece como uma intervenção externa, que se sobrepõe ao inanimado. A seguinte passagem revela bem essa ideia freudiana: "em algum momento, pela intervenção de forças que ainda se nos afiguram totalmente inimagináveis, foram suscitadas na matéria inanimada as propriedades da vida". (FREUD, 1920/1976, p. 149).

nem tampouco advinda de organizações culturais, mas ocupando esse lugar de impossibilidade de circunscrição, à medida que a libido é esse excedente causal do desequilíbrio constitutivo humano.

A sexualidade, enquanto esse lugar vazio, carrega uma potência de desfiguração, no sentido de que não há nada relacionado a ela enquanto uma realidade objetiva pura, de modo que ela sempre se encontra distorcida. Esse modo de operação que caracteriza o humano a partir dessa configuração que opera o sexual faz uma dobra em relação à realidade: ao mesmo tempo que abre uma lacuna em relação a essa, ela própria é a possibilidade de ancoramento em relação à realidade. "A sexualidade é o modo como o impasse ontológico, a incompletude da realidade em si, inscreve-se na subjetividade" (ŽIŽEK, 2013, p. 433). Nesse sentido, a operação que realiza a sexualidade não é humana, mas carrega a potência do inumano, no sentido de que só operacionaliza a partir de uma realidade que é Não-Toda, que aparece enquanto inconsistente. Corresponde a esse espaço de impossibilidade de simbolização, sendo o sujeito justamente esse fracasso em relação à sua própria efetivação.

O estatuto da sexualidade não se refere ao modo como o animal humano realiza suas necessidades, nem mesmo o horizonte final de uma irreduzibilidade humana, mas fundamentalmente é um operador do inumano, ou seja, o processo de desumanizar ou desantropologizar os modos de experiências de subjetivação. Uma teoria do sujeito, em psicanálise, não carrega em si o conceito de pessoa, essa instância idêntica a si mesma. A propósito, o inumano refere-se a um ponto singular realizado por uma contradição já presente na subjetivação, ou seja, o modo de subjetivação não opera somente com a determinação, mas há algum aspecto da subjetividade que é indeterminada. É uma experiência essencialmente inumana, porque é o processo de gravitar em torno do não-antropomórfico, que possibilita novas formas de ser homem para além de determinações. No entanto, ao mesmo tempo que é singular, o sexual como operador do inumano abre espaço para o universal, à medida em que não é pela redução do universal ao particular, mas que é pela dialética entre particular e universal que se dá a emergência do sujeito (sendo esse o tema do próximo tópico).

É justamente aqui que a introdução da metapsicologia lacaniana se faz necessária, justamente por Lacan ser esse que radicaliza a hipótese freudiana levando-a até as últimas consequências, introduzindo o conceito de Real. Antes disso, é necessário

lembrar como Lacan trata o problema da sexualidade como operador do inumano. Em seu *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964/2008), Lacan, ao tratar do conceito de pulsão, defende a ideia de uma única pulsão: a de morte.

Assim, Lacan inclui um avanço notável sobre o desdobramento da sexualidade a partir da psicanálise: o sexual é um conceito próprio de um impasse ontológico radical, pois o inconsciente pertence a algo do não-realizado. Dessa forma, não é que o projeto psicanalítico vise, então, tornar realizado o não-realizado, pois o problema de uma falha constitutiva não está num sujeito específico, mas sim em como o próprio modo de constituição da realidade já é problemático em si; a distorção não está do lado do sujeito, mas na própria realidade objetiva. Há, então, uma falha que é fundamental, pois refere-se ao próprio modo de constituição ontológica incompleta da realidade.

O inconsciente não é algum tipo de instância subjetiva individual, mas é essa distorção subjetiva no mundo objetivo, pois a própria realidade já é marcada por uma lacuna fundamental. Se a realidade objetiva fosse plenamente constituída não haveria inconsciente, pois esse aparece justamente onde há lacuna. A partir dessa discussão que a leitura de Lacan sobre a sexualidade é modificada, pois aparece não como uma esfera ôntica da realidade, mas como distorção da forma. Entretanto, mesmo com as devidas considerações em relação a metapsicologia freudiana, a inspiração que Freud causa é visível, pois ao considerar o problema da sexualidade, não lhe atribuiu um lugar específico. As consequências disso para o modo de constituição da sexualidade, do ponto de vista de Lacan, é que esta não é apenas uma esfera da realidade humana, mas é a esfera que impulsiona todas as outras, justamente porque é marcada por uma lacuna intransponível.

Esse princípio de negatividade legitima toda a psicanálise lacaniana, inclusive no que se refere ao problema da pulsão de morte. A morte, por sua vez, aparece como modo de romper com a unidade pretendida pelo Eros, através da projeção e introjeção do Eu, aparece como imaginária e narcísica, como destruição e estruturação de uma nova reflexão sobre as figuras do negativo na clínica.

A pulsão de morte, então, está profundamente articulada com a potência negadora da linguagem. Dessa forma, Lacan reordena a noção de simbolização como submissão à potência organizadora da representação. A consequência fundamental desse processo é que o sujeito aparece como modo irreduzível de negatividade própria à

pulsão de morte, articulado com uma noção de negação manifesta como modo ontológico. Aí está a ontologia<sup>73</sup> de Lacan, onde pulsão e ontologia se articulam profundamente.

Nesse sentido, se a realidade “objetiva” fosse plenamente totalizada, constituída a partir de um sistema identitário completo, não haveria inconsciente, pois esse emerge de uma fissura na realidade objetiva. Esse hiato não é somente uma questão de responsabilidade da subjetividade, enquanto um modo de operação problemática no seu processo de constituição. O impasse entre sujeito e realidade objetiva não está no modo como o sujeito não consegue se adequar à realidade, mas de como a realidade objetiva é parte de um impasse ontológico.

Desse modo, segundo a análise de Žižek (2013), Lacan articula um tipo de ontologia a partir de um duplo axioma: não há nenhuma realidade que não seja material; e a realidade material é Não-Toda. E talvez essa seja uma das intuições mais importantes para se compreender o pensamento psicanalítico, pois há uma constante dobra do sujeito em relação a si. Assim, se a realidade é tudo que existe sendo, então, uma condição transcendental, ela é ao mesmo tempo Não-Toda, pois há aí uma inclusão da exceção na própria realidade. Se o axioma de que a realidade é tudo que existe parece elevar o material a uma condição transcendental, a afirmação de que é Não-Toda inclui uma exceção na própria realidade. A diferença fundamental não é entre o Todo e seu Exterior, mas daquilo que faz do próprio domínio dos seres o Não-Todo.

A inspiração propriamente dialética no que se refere a uma metapsicologia no campo psicanalítico é a evidência de que não há uma diferenciação absoluta em relação a um Universal, como se houvesse uma distinção radical entre o transcendental e os particulares, mas é justamente aí que opera o materialismo psicanalítico: o universal funciona como um dos particulares, como elemento paradoxal que é a própria falta. O ponto paradoxal é que um significante não simplesmente difere de outro significante, mas dele mesmo. O particular não é tão somente a contrapartida do universal, mas o

---

<sup>73</sup> “Ontologia não mais como o regime de discursividade positiva do ser enquanto ser, regime que, ao ser posto, tende a normatizar os campos da práxis ao determinar a priori a configuração de suas possibilidades. Ora, ao problematizarmos a relação entre positividade e ontologia, talvez se abra a possibilidade de pensá-la, ao contrário, como o regime que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva. Nesse sentido, uma ontologia negativa, ou seja, um regime de pensar assentado sobre a realidade ontológica das experiências de negação, poderia ser o que estaria orientando as decisões clínicas lacanianas, assim como a direção que ele procura impor ao tratamento” (SAFATLE, 2007, p. 175).

universal é Não-Todo, e o que lhe escapa é precisamente o particular. É esse encontro faltoso, fundamentado pela contradição, que constitui sua força motora. Nesse sentido, o particular, em relação ao universal, sempre se apresenta como excesso ou falta, pois nunca há nada suficiente que preencha o universal.

A insistência de Lacan, nesse sentido, é de que o sexual é um conceito de um impasse ontológico radical, na medida em que o inconsciente está atrelado à ordem do não-realizado, pois “a realidade do inconsciente é a realidade sexual” (LACAN, 1964/2008, p. 143). O inconsciente não é uma distorção subjetiva de um mundo objetivo, mas refere-se a uma falha fundamental na própria realidade. Ou seja, não há uma divisão estrita entre sujeito e mundo, objetivo e subjetivo, visto que a própria realidade se constitui por uma incompletude ontológica. Não há propriamente o puramente subjetivo.

A postura propriamente materialista da psicanálise refere-se ao fato de que: 1) o inconsciente não é uma distorção subjetiva de um mundo objetivo, mas que a própria realidade é fundamentalmente marcada por uma inconsistência fundamental, que permite e gera suas próprias distorções subjetivas; 2) o inconsciente designa uma zona da realidade objetiva onde é constituída como excesso de si mesma. Isso quer dizer que Lacan faz uma distinção entre estrutura de uma hiância e estrutura do inconsciente, para dizer que o recalque preenche as hiâncias da realidade. A ideia aqui é que o inconsciente faz um curto-circuito na realidade objetiva.

As distorções subjetivas não querem dizer que existe algo que pode ser objetivamente não distorcido, mas que as distorções fazem parte do que é da ordem da realidade. O que afeta o próprio sujeito não é um fragmento da realidade que sofreu algum tipo de alteração nos seus processos, mas este é um vazio inerente à própria realidade como tal. A inconsistência do ser, em psicanálise, não é uma multiplicidade de objetos parciais, que se comportariam de forma caótica, mas refere-se a uma certa paralaxe da realidade (Žižek, 2008). Se a articulação ontológica pode ser realizada no pensamento lacaniano, esta não se refere a uma discursividade própria de uma posição positiva, mas justamente a uma ontologia que se quer negativa, ou seja, por suportar a realidade de experiências de negação, que bloqueia o esgotamento do ser.

Diante das questões colocadas, podemos concluir que o sexual, na teoria psicanalítica, não diz respeito à constituição irreduzível do humano, mas justamente o

contrário: está comprometido com a operação do inumano, dessa operação que se realiza para além de figuras antropomórficas do Eu. Nesse sentido, abre espaço para uma teoria do sujeito que não está comprometida com a figura de indivíduo, como uma teoria abstrata de um sujeito universal distante das particularidades, mas uma teoria que dá conta do universal em sua concretude, que tem possibilidade de abarcar as contradições inerentes ao humano. Desse modo, não é o sexual que nos faz propriamente humanos, mas antes o sexual é o que nos faz sujeitos, ou propriamente o que possibilita a emergência do sujeito. Apesar do sexual ser uma especificidade humana, não é um acontecimento da ordem do natural, e é justamente o que possibilita o aparecimento do sujeito, é o que o faz gravitar em torno do não-antropomórfico.

### **3.4. A negação como operador do Não-Todo**

Até agora vimos como a constituição subjetiva, em Lacan, passa necessariamente pela necessidade de uma falta constitutiva, como isso se dá na relação entre eu e o outro, e como a pulsão de morte é fundamental para a compreensão de uma indeterminação constitutiva. Agora vamos discutir sobre como a lógica do Não-Todo modifica o modo de estruturação do sujeito e da realidade na metapsicologia lacaniana.

Em primeiro lugar, nos perguntemos: como, segundo uma perspectiva psicanalítica, podemos afirmar uma lógica da universalidade do Édipo mantendo como ponto central do pensamento psicanalítico o espaço para a singularidade? Dessa forma, como é possível, dentro de uma estrutura maior de subjetivação, dizer que o modo como o sujeito se estrutura, mantendo mesmo assim a inscrição psíquica do singular?

O problema fundamental de Freud ao realizar, no *Totem e Tabu* (1912-1913/2006), a descrição do pai primevo<sup>74</sup> como esse lugar que possibilita a inscrição subjetiva, determinando o modo como nos balizamos na vida social, através dos modos

---

<sup>74</sup>Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem-sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (FREUD, 1912-1913/2006, p. 91)



de julgar, agir e desejar. Isso só é possível através da culpa instaurada pelo fato dos filhos terem assassinado o pai, pois se, ao realizarem esse crime, os filhos compartilham de uma “força” em comum, apenas Um é capaz de ocupar o lugar do pai. Assim, ou eles estabeleciam um contrato que alguém ocupasse o lugar do pai morto, ou todos deveriam renunciar a esse lugar. Entretanto, o que os torna iguais é a culpa pela morte do pai, pois se o ódio era gerado entre os irmãos pelo lugar de autoridade do pai, o lugar que ele ocupava também era de amor. O supereu, então, realiza essa função de socialização, mas a partir de uma interdição do acesso ao gozo. O lugar, então, do pai é interditado, e o lugar é ocupado pelo pai morto.

A lógica do pai primevo é a de formular que, no modo como *agimos*, é *como se existisse um mito* em que há um lugar de exceção próprio à soberania, em que gozo e poder estão interligados. Então, todos os sujeitos estão submetidos a uma função fálica porque existe pelo menos Um que não a ocupa: o pai primevo. Assim, para Freud, o Édipo se valeria da lógica da exceção como constituição psíquica. No entanto, em 1925, no texto *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud levanta um problema fundamental para o complexo de Édipo: parece que nas meninas a lógica da exceção não funciona tão bem como no caso dos meninos. Por que isso acontece? Uma formulação interessante já estava na seguinte observação de Freud: “em ambos os casos, a mãe é o objeto original, e não constitui causa de surpresa que os meninos retenham esse objeto no complexo de Édipo. Como ocorre, então, que as meninas o abandonem e, ao invés, tomem o pai como objeto?” (FREUD, 1925/2006, p. 280).

A operação psíquica pela qual percorre a menina no Édipo diz respeito ao modo da relação delas com os meninos sustentada sob a forma de inveja do pênis. Tem-se, então, um aspecto comparativo dos órgãos genitais, ou seja, o órgão sexual feminino era pequeno e imperceptível em relação ao órgão sexual masculino, e é por esse motivo que ela passa a ter inveja do pênis. Todavia, se ela assume, num primeiro momento, uma identificação com a posição masculina, ao assumir que não tem o pênis, ela aceita que não o tem, mas deseja tê-lo. Assim, é só após esse deslocamento edipiano que a menina passa a formular uma triangulação: o amor ao pai e ciúmes da mãe. É justamente por isso que Freud afirma como o complexo de Édipo na menina é uma construção, pois sua identificação primeira é em relação à posição masculina.

Entretanto, o que Lacan realiza é uma inversão no modo de compreensão do Édipo feminino, se atendo a esse problema em seus seminários *Ou pior* (1971-1972) e *Mais ainda* (1972-1973). O que Lacan tenta realizar é uma formulação lógica para a castração, partindo de três tempos lógicos. O primeiro tempo lógico se refere a função do falo. Isso quer dizer que nesse primeiro momento existe pelo menos um elemento que determine as ações e o modo como o sujeito organiza sua fala dentro de uma ordem simbólica, ou seja, a criança tem um significante que a baliza dentro de uma ordenação simbólica. O modo como o sujeito possui o significante refere-se à forma de circunscrição do sujeito em relação ao lugar vazio: o pai morto, que mantém uma realidade psíquica pelo ato de julgar, mas sem ter uma presença física.

Nesse primeiro tempo da lógica da castração, ou fase pré-edipiana, ambos os sexos são o *falo imaginário materno*, ou o desejo do desejo da mãe. No entanto, é necessário que uma terceira instância atue como interdição dessa relação, constituindo, assim, a segunda tópica da lógica da castração. Todavia, no caso da menina, quando há a intervenção do pai, ela busca o que não tem: o falo. A inversão propriamente de Lacan opera aqui: o menino se identifica com o pai, aceitando a privação da mãe, e buscando se identificar com aquele que supostamente possui o falo.

A menina, então, entra na relação edipiana a partir de uma identificação amorosa com o pai, procurando obter o falo por outros caminhos, como a fantasia do pai de lhe dar um filho-falo. Ambos os sexos têm em comum a mesma lógica: a função fálica. Entretanto, quando diante *do que deseja uma mulher?* Lacan passa a questionar esse modo de resolução do complexo de Édipo. Esse parece, então, ser a questão fundamental de Lacan, pois mesmo considerando que ambos os sexos gravitam em torno da função fálica e do gozo fálico, parece haver um modo distinto de estruturação das duas posições. O gozo feminino, então, parece seguir uma outra lógica, não ligada ao gozo fálico, mas a um outro gozo.

Se, então, existe algum tipo de ligação entre os sexos, isso não implica necessariamente em uma relação simétrica de modos de subjetivação. Eis algumas inquietações de Lacan: “tudo que não é homem é mulher? Tenderíamos a admitir isso. Mas como a mulher é *não-toda*, porque tudo o que não é mulher seria homem? (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 99). Então, essa formulação de que a mulher é Não-Toda parece bastante interessante e ao mesmo tempo problemática para o pensamento

psicanalítico, pois pressupõe um tipo de universalidade para pensar uma relação diferenciada entre homem e mulher.

A partir desse problema, o que Lacan tentará fazer é realizar uma proposta lógica para um modo de articulação mitológico, compreendido por Freud. Ele utiliza-se da teoria dos conjuntos para dizer o seguinte: há uma universalidade negada na posição feminina. Desse modo, toda a reunião de elementos num conjunto implica, necessariamente, a exclusão daquilo que não está dentro do conjunto e, assim, o esse pode ser delimitado e formalizado. É, então, pela exclusão que há uma universalidade<sup>75</sup>, ou seja, a falta é o que marca o universal<sup>76</sup>. Lacan, com isso, modifica a própria ideia de totalidade, ao considerar justamente que o conjunto se fundamenta numa exceção, e não em aspectos predicativos. É, então, necessário que algo funcione como elemento ao Um para que o conjunto se fundamente. Uma teoria da contradição, baseada na teoria dos conjuntos, aceita uma afirmativa como essa: é só porque alguém não é castrado, que é possível a castração. A possibilidade de todos serem castrados só é possível à medida que Um é excluído.

Assim, é possível se pensar um conjunto que é indeterminado por uma totalidade que não se encontra limitada. Assim, afirmar que uma *não-toda mulher* é castrada, implica em afirmar que, no caso da mulher, o que permanece excluído do conjunto não pode ser determinado, pois é indeterminado que exista ou não esse Um.

---

<sup>75</sup> “Aqui Lacan levanta um debate em relação à universalidade proposta do quadrado lógico de Aristóteles, em que um conjunto implica a reunião de todos os homens, através da identificação dos elementos a partir de uma função. Ao contrário disso, a proposta de Lacan a partir da teoria dos conjuntos é que: “a partir do momento em que se trata de fundá-lo, o estatuto do Um só pode partir de uma ambiguidade. Ou seja, que o suporte da teoria dos conjuntos se sustenta inteiramente nisso que o Um que há, de conjunto, é distinto do Um do elemento. A noção do conjunto repousa sobre o fato de que há conjunto mesmo com um único elemento.” (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 104)

<sup>76</sup> “O Um começa no nível em que há Um que falta” (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 107)

$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$
$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x} \Phi x$

Existe pelo menos um  $x$  em que a função fálica não opera, pois, esse elemento existe como exceção. A formalização que Lacan dá a isso a partir da teoria dos conjuntos é que o  $x$  está fora do conjunto, exercendo uma função fundamental, a de que só existe um conjunto de “todos homens são castrados” a partir da exclusão do  $x$ . É o que significa, então, essa primeira linha da tabela. No entanto, a segunda linha da tabela se aplica dessa forma: para todo  $x$ , a função fálica se aplica. Ou seja, é um universal que só pode existir a partir de uma exceção; é a exceção que determina e dá borda ao universal. O que é fundamentalmente *necessário* é a exceção, e o universal existe como *possível*. Interessante essa formulação de Lacan, pois o universal é justamente a reunião dos possíveis, enquanto que a exceção é o que realmente é necessário. Só é possível o universal a partir da exceção.

Entretanto, e aí está uma discussão importantíssima, essa lógica apresentada por Lacan da universalidade e sua exceção parece não funcionar no caso da posição feminina. Se no mito há uma possibilidade de unificação de todos os homens, o mesmo não acontece com a reunião de todas as mulheres. O que propriamente Lacan quer demonstrar é que o pai da ordem primeva reúne, mas não o conjunto de todas as mulheres. Dessa forma, se a função propriamente masculina se inscreve subjetivamente a partir dessa lógica da exceção, o mesmo não acontece com a posição feminina. *A mulher não existe* quer dizer que existem mulheres, e não um conjunto que é determinado nominalmente por “a” mulher<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> “Se não todas as mulheres têm relação com a função fálica, será que implica que há aquelas que tem a ver com a castração? Bom! É muito precisamente o ponto por onde o homem tem acesso à mulher. Quero o dizer, eu o digo para todos os analistas, aqueles que se arrastam, aqueles que rodam, enredados nas relações edípicas do lado do pai; quando não saem daquilo que acontece do lado do pai, isso tem uma causa muito precisa, é que seria preciso que o sujeito admitisse que a essência da mulher não seja a

Se a primeira linha implica em dizer que só existe x a partir da função fálica, a segunda linha diz que para não-todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica. Trata-se, pois, de uma universalidade de um conjunto não-todo<sup>78</sup>. Se no caso da posição masculina, a exceção é que permite a existência do universal, isso não acontece na posição feminina, pois não há uma exceção que fundamente um conjunto. Assim, de forma contratuitiva, o conjunto feminino permanece aberto. Existe, então, um conjunto que é não-todo<sup>79</sup> e que não é delimitado pela exceção. “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal” (LACAN, 1972-1973/2008, p.79). Então, o que Lacan quer afirmar é que existe algo que funciona como excesso em relação a lei fálica. “Seria preciso que o sujeito admitisse que a essência da mulher não fosse a castração” (LACAN, 1971-1972/ 2003, p.43).

Todavia, isso não quer dizer que a posição feminina é constituída independentemente da função fálica, ou simplesmente que a função fálica não organize a posição feminina, mas que essa relação é indeterminada justamente pelo gozo feminino ser uma experiência que não se reduz à significação fálica<sup>80</sup>. A impossibilidade da relação sexual é justamente uma não oposição simétrica entre o feminino e o masculino, pois não é a função fálica que funda a relação fálica que organiza a função sexual<sup>81</sup>.

---

castração e, para dizer tudo, que seja a partir do Real, isto é, colocado à parte um pequeno nada insignificante – não digo isso ao acaso – elas não são castráveis. Porque o falo, sobre o qual sublinho que disse ainda o que é, pois bem, elas não o tem. É a partir do momento em que é do impossível como causa que a mulher não esteja ligada essencialmente à castração, que o acesso à mulher é possível na sua indeterminação” (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 43)

<sup>78</sup> “É essa a lógica da diferença sexual: o conjunto das mulheres é um conjunto particular, não-totalizado, não-universal; essa multidão adquire sua universalidade (precisamente a universalidade do gênero humano) a partir do momento em que se exclui um elemento que começa a funcionar como encarnação imediata do gênero humano: o homem. A passagem para a universalidade do gênero humano introduz ao mesmo tempo, portanto, a diferença entre duas espécies: o homem representa o momento da cisão da coleção feminina não-diferenciada, ao mesmo tempo que encarna, frente a seu oposto feminino-particular, o momento da universalidade.” (ŽIŽEK, 1991, p.53)

<sup>79</sup> “A negação cai sob o quantificador a ser lido *não-todo*, isto quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica” (LACAN, 1972 – 1973/2008, p. 78)

<sup>80</sup> “A mulher se situa pelo fato de que é como não todas que podem ser ditas com verdade em função de argumento no que se anuncia da função fálica. O que é esse não todas? É muito precisamente o que merece ser interrogado como estrutura, pois, contrariamente função do particular negativo, a saber, que há algumas que não são, é impossível extrair do não-todas uma tal afirmação. É reservado ao não-todas indicar que a mulher tem alguma relação à função fálica, e nada mais” (LACAN, 1971-1972/ 2003, p. 41)

<sup>81</sup> “A verdade verdadeira seria justamente o que não se escreve, o que aqui pode se escrever senão sob a forma que constesa a função fálica, a saber, não é verdade que a função fálica seja o que funda a relação sexual” (LACAN, 1971 – 1972/ 2003, p.101)

A afirmação de que “não existe relação sexual” (LACAN, 1971-1972/ 2003, p. 9) é justamente a de que não existe complementaridade entre os sexos. A contradição não se dá entre os sexos, mas dentro de cada um dos sexos, entre o universal e o particular de cada proposição sexual. A diferença sexual, então, não se dá somente em relação ao seu par, mas, fundamentalmente, a diferença corta o próprio sexo.

Desse modo, apesar de parecer contraintuitivo, uma operação interessante acontece na relação entre universal e particular: um determinado particular paradoxal ocupa o lugar de um universal. O particular a-mais encara o universal na forma negativa, preenche o vazio, a falha do particular em relação ao universal: o excedente, o excesso, é assim a forma da aparição da falta, e é somente aí que “se torna legítimo introduzir a fórmula do sujeito – esse excesso, esse elemento – a-mais que preenche a falta, é o significante que representa o sujeito” (ŽIŽEK, 1991, p. 55). A lógica da universalidade e sua exceção é que existe pelo menos Um que, enquanto lugar de exceção, constitui o Todo. Entretanto, essa operação não se dá enquanto opostos, mas enquanto participantes de uma “mesma superfície”. Não há um externo que suprassuma a exceção, mas é justamente pela totalidade de se apresentar enquanto inconsistente e desprovida de um exterior, o “Um em dois”. É uma universalidade que opera enquanto concreta, por ser uma totalidade sem exterior, e conseqüentemente, contraditória.

## O SUJEITO POLÍTICO: IDEOLOGIA, LIBERDADE, EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO

### 4.1. A ideologia como fantasia social.

Dentro de um quadro geral, as instituições têm vivenciado uma profunda crise que ocupa o cenário contemporâneo, e a educação faz parte do que se poderia chamar crise contemporânea de legitimação. Na tentativa de adequação às exigências feitas pelo mercado de trabalho, as práticas educacionais oficiais têm procurado corresponder à lógica mercadológica, não assumindo a posição de garantir uma certa formação cultural qualificada. As práticas educativas estão desarticuladas em relação a uma abordagem crítica no que diz respeito às contradições e catástrofes sociais, sendo pautada por uma dinâmica privatizante, dirigida por empresas que mantêm um currículo que tem por intenção perpetuar as contradições sociais justamente como elas são, no sentido de garantir a formação de produtores do saber-fazer. Uma educação que se restringe a atender as exigências do mercado de trabalho encontra-se em profunda crise, pois desarticula-se com a problemática maior que são os graves problemas sociais vigentes. É necessário, então, pensarmos de que forma o modelo da própria forma de crítica pode ser rearticulado através de uma teoria do sujeito.

Desse modo, a tentativa desse capítulo será articular a possibilidade de constituição de um sujeito político através de uma teoria de sujeito. Em primeiro lugar, será analisado como a crítica pode ser implicada num modelo ideológico, tendo em vista que o modo de funcionamento social atual vem se dando a partir de uma ideologização com traços cínicos. Posteriormente, esta crítica será articulada como uma ética a partir da indeterminação, que é fundamental para uma constituição subjetiva para além do humano, aparecendo como o inumano. E, por fim, ela será articulada com a perspectiva de uma educação que se pretende emancipadora.

Inicialmente, é necessário relembrar – como exposto na Introdução – como a modernidade é esse momento marcado pela disjunção da vida substancial<sup>82</sup>, ou seja, nada mais é capaz de organizar a vida social, com suas diferentes esferas e dimensões, fundamentado em um poder. Há, então, uma indeterminação implícita no processo de

---

<sup>82</sup> “Sociedades que aparentemente não fariam mais apelos à reificação de metanarrativas teleológicas enquanto fundamento para processos de legitimação de estruturas de racionalização social” (SAFATLE, 2008, p. 11)

organização social que produz modos de vida a partir de um desenraizamento. No entanto, há consequências para esse tipo de produção na vida social e na subjetividade: uma refere-se ao modo como a indeterminação se apresenta na operação social, com a ausência de vínculos entre subjetividade e princípio de identidade, sendo possível uma construção ética a partir do reconhecimento de sujeitos não substanciais; no entanto, outra consequência que se pode tirar é a produção de modos cínicos de organização.

A normatividade interna que rege o capitalismo contemporâneo implementa modos de conduta regidos por uma forma cínica de racionalização. Isso quer dizer que a partir de um determinado momento histórico, o modo de funcionamento das diversas esferas sociais e seus respectivos valores começaram a se realizar a partir de uma racionalidade, aparecendo como discurso de um certo modo hegemônico na vida social, conjuntamente partilhando de sistemas de ordenamento das diferentes esferas sociais. O cinismo<sup>83</sup>, enquanto categoria de análise da normatividade interna do capitalismo, funda-se a partir de um padrão de racionalidade, encarnado em instituições, modos de conduta e valoração, que realizam o processo de reprodução da vida material.

Safatle (2008) define o cinismo<sup>84</sup> como um problema geral no modo de operação das estruturas de racionalidade, que aparece em épocas marcadas pela crise de legitimação. Dessa forma, a partir de um determinado momento histórico do capitalismo, os regimes de racionalização passaram a configurar-se por uma racionalidade cínica, ou seja, o cinismo aparece como posição discursiva, tomando a si mesmo como figura de racionalidade. Desse modo, o cinismo passa a ser, no capitalismo, uma forma hegemônica de socialização e de condução das práticas sociais. Sua especificidade, enquanto prática social, é oferecer uma torção da lei, reduzindo a força de enunciação da norma sem que quebre as regras da própria norma. Isso quer

---

<sup>83</sup> “Quando definimos o cinismo como modo de racionalização das múltiplas esferas de interação social, devemos inicialmente lembrar que tal multiplicidade pode ser unificada através do conceito de ‘forma de vida’. Chamamos ‘forma de vida’ um conjunto socialmente partilhado de sistemas de ordenamento e justificação da conduta nos campos do trabalho, do desejo e da linguagem (...) Nesse sentido, trata-se de demonstrar como o “cinismo” é a categoria adequada para expor a normatividade interna da forma de vida hegemônica no capitalismo contemporâneo. Falar de forma ‘hegemônica’ implica, nesse contexto, admitir que, mesmo não sendo aquela que numericamente cobre a maior parte dos casos, ela tem a força de determinar a tendência de desenvolvimento de todas as demais. Tal hegemonia vem do fato de essa forma de vida implementar modos de conduta e valoração que realizam a normatividade intrínseca ao processo de reprodução material da vida na fase atual do capitalismo” (SAFATLE, 2008, p. 12)

<sup>84</sup> “Se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura de racionalidade. Para o cínico, não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico. E, enquanto processo de racionalização, o cinismo pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social (e não apenas no campo dos julgamentos morais)”. (SAFATLE, 2008, p. 13)



dizer que o cinismo produz algo interessante: quando ele fala sobre algo, inclui em si mesmo a sua própria negação, ou seja, quando fala, ele age como se não houvessem conflitos no âmbito do seio social. O cínico está desconectado com a consequência do próprio ato de fala.

Diante disso, podemos problematizar como o cinismo não trata apenas de um caso de encobrimento da verdade, mas quando esta é enunciada, produz um efeito de mentira, ou seja, a enunciação da verdade anula a força da própria enunciação, mas sem transgredir as regras sociais. Assim, a enunciação da verdade não é simplesmente um modo de adequação que se refere ao campo gramatical da língua, mas que compreende contextos de enunciação<sup>85</sup>.

A análise que Sloterdijk (2012) faz do cinismo, na obra *Crítica da Razão Cínica*, é justamente que seu modo de funcionamento se dá através de uma *falsa consciência esclarecida*, ou seja, não é que existe uma macroestrutura que determine a ação, e a ruptura em relação a essa daria-se no momento de tomada da consciência do que determina a ação dos sujeitos. No entanto, o que acontece é que os sujeitos sabem exatamente o que os determina, e mesmo assim continuam orientando suas ações *como se* não o soubessem. Desse modo, a ideologia é esse processo em que o registro da enunciação encarna em si a própria negação, produzindo um efeito de que ela não é uma unidade que pode ser criticada, pois tem uma dupla face: essa negação "despedaça" as formas de críticas a ela dirigidas<sup>86</sup>. Negação, aqui, não se refere ao processo de movimento produzido por uma negatividade radical – como foi apresentado no Capítulo sobre Hegel — mas diz respeito à negação do que está sendo enunciado, ou seja, o poder da enunciação cínica é carregar uma ambivalência do próprio conteúdo que está sendo enunciado.

---

<sup>85</sup> “A linguagem produz performances que não deveriam produzir, como no caso dos sintomas (que indicam a existência de duas regras de conduta linguisticamente estruturadas contrárias que constituem uma mesma representação mental), ou não produzem performances que deveriam produzir, mesmo estando perfeitamente adequadas em relação aos critérios normativos partilhados de maneira intersubjetiva. Essa distorção performativa paradoxal ou esse bloqueio da força perlocucionária deve ser chamado de cinismo. Maneira de insistir que o cinismo só pode ser alçado à condição de lógica de racionalização social quando a linguagem passou por um processo peculiar de desagregação”. (SAFATLE, 2008, p. 26)

<sup>86</sup> “Cinismo é a falsa consciência esclarecida. Ele é a consciência infeliz modernizada, da qual o Esclarecimento se ocupa ao mesmo tempo com êxito e em vão. Ele aprendeu sua lição sobre o Esclarecimento, mas não a consumou, nem a pôde consumir. Ao mesmo tempo bem instituída e miserável, essa consciência não se sente mais aturdida por nenhuma crítica ideológica; sua falsidade já está reflexivamente conformada ” (SLOTERDIJK, 2012, p. 34)

O cinismo aparece como isso que transforma em contradição modos de indexação, ou seja, distância entre critérios de normas instituídas – a lei enquanto tal – e consequências da ação. Assim, o cinismo perpetua o princípio de identidade como modos sociais de subjetivação, a partir do momento em que a consciência não toma as contradições sociais completamente a sério, não levam a cabo sua efetividade, mas desenvolvem um mecanismo de destruir todo modo de negação.

Surgem, dessa forma, as sociedades que se querem como pós-ideológicas, pois nenhum modo de determinação social consegue apreender e reconhecer manifestações individuais. Dessa forma, apesar de continuarem sendo usadas de forma recorrente na legitimação e justificação de condutas e valores sociais, atuam como construções que se manifestam sob a forma de cinismo. Na identificação dos sujeitos com os vínculos sociais, estes não são mais convocados a assumirem identidades fixas e determinadas, mas a distanciarem-se em relação a papéis sociais<sup>87</sup>.

Assim, essa constituição de modos de orientação da consciência a partir de uma não-substancialidade das formas de vida, na verdade não radicaliza isso que seria uma indeterminação radical, ou seja, isso demonstra como o modo de organização social não conseguiu, no contexto da modernidade capitalista, sustentar formas de legitimação que não se façam pela identidade, provocando uma espécie de vontade do retorno a uma unidade nos modos de julgamento da consciência. Ou seja, o que a experiência moderna proporciona são modos de agir que não partem da substancialidade, mas que não sabem conduzir os modos de ação que não sejam por essa unidade, que se encontra como bloqueada, ou seja, ela permanece não-realizada, apenas existindo como potência, pois ainda não encontrou um sistema de organização social em que pudesse ser manifesta.

O modo cínico de organização social seria uma espécie de consequência dessa unidade que se encontra como bloqueada. Dessa forma, o que nos interessa propriamente sobre o tema do cinismo é como ele coloca como questão fundamental para o pensamento crítico os modos de organização conceitual. O que Sloterdijk faz é partir da afirmação de Marx (1978), n' *O Capital*, "disso eles não sabem, mas o fazem"

---

<sup>87</sup> "Eis aqui a diferença do marxismo: na perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar parcial, que deixa escapar a totalidade das relações sociais, ao passo que, na perspectiva lacaniana a ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impassibilidade. Essa diferença corresponde a que distingue as noções de fetichismo em Freud e em Marx: no marxismo, o fetiche oculta a rede positiva de relações sociais, ao passo que, em Freud, o fetiche oculta a falta ('castração') em torno da qual se articula a rede simbólica." (ŽIŽEK, 1996, p. 327)

(p. 72), como se tratasse, no final das contas, do modo como a consciência não soubesse dos processos que determinariam sua ação. Ou seja, há uma distância essencial entre o que aparece e o que determina os modos de aparição.

A afirmação de Marx diz respeito a uma espécie de crítica que foi construída sobre a relação entre a consciência e as estruturas materiais de determinação. Alienação e crítica, então, são conceitos que compreendem como a consciência é incapaz de apreender a totalidade das estruturas causais constituídas na história. A crítica serviria como uma espécie de “esclarecimento” para a apropriação reflexiva dos modos como as ações são determinadas, servindo como uma espécie de desvelamento da história do desenvolvimento do processo de produção, ou seja, que as diferenças sociais são mantidas pela incapacidade dos sujeitos reconhecerem-se nos próprios processos de perpetuação dos conflitos<sup>88</sup>.

A crítica, então, estaria pautada em mostrar como a alienação e a falsa consciência estão no domínio das relações reificadas. Sendo assim, a alienação seria isso que aparece como incapacidade de compreender como a totalidade das estruturas causais determinam modos de reprodução da vida material. A crítica, dessa forma, serviria como modo de desvelamento dessa reprodução, a partir da apropriação e reflexão dos pressupostos que determinam a ação. No entanto, a racionalidade cínica abre a seguinte questão: como realizar a crítica dentro de um modo de um sistema normativo em que a própria negação é absorvida?

Diante dessa questão, é necessário demonstrar que o cinismo revela a faceta da *falsa consciência esclarecida*, ou seja, os sujeitos até podem encontrar um esclarecimento sobre a totalidade da estrutura dos modos de reprodução da vida material, mas não encontram razões para reorientarem seus modos de conduta. A ideologia reflexiva, então, é justamente uma ideologia que consegue compreender os modos de determinação da ação, mas na qual essa “tomada de consciência” porta em si sua própria negação. Desse modo, essa crítica sustentada sobre o edifício da alienação e da falsa consciência não pode mais fazer apelo a uma verdade que se encontra escondida sob o véu de uma ideologia, a qual esconde os pressupostos. Assim, o capitalismo desenvolveu um mecanismo no mínimo interessante para seu próprio modo

---

<sup>88</sup> “A existência da burguesia pressupõe sua incapacidade de chegar à compreensão clara de seus pressupostos sociais.” (LUKÁCS, 2012, p. 417)

de reprodução: o poder ri de si mesmo; dessa forma, pode-se revelar os mecanismos “ocultos” pelos quais ele funciona, e mesmo assim continuar existindo, pois, o cinismo tenta dar conta do poder e da ação social no que diz respeito a modos de legitimidade intersubjetiva, ou seja, tenta dar conta da norma.

Diante dessa problemática levantada pelo padrão de racionalidade cínico, se as insatisfações derivadas do modo de organização social levam ao processo de crítica, então nosso tempo é o mais apropriado para as formulações dessa tal crítica. No entanto, o que se encontra é na verdade o contrário: a tensão entre aquele que critica e aquilo que é criticado é por demais excessiva, sendo realizado o fenômeno de uma autorenúncia da própria crítica. Ou seja, como tudo se tornou problemático, tudo se apresenta com indiferença. É necessário, então, refletir sobre esse próprio conceito de crítica. Em primeiro lugar, crítica significa realizar juízos e fundamentá-los, ou seja, levar em conta a investigação das bases no próprio ato de julgar. No entanto, o problema do cinismo é que justamente essa fórmula está protegida pela sua duplicidade<sup>89</sup>.

O problema da crítica construída a partir dessa compreensão de desvelamento de uma macroestrutura está no fato de que o cinismo mina seu próprio modo de articulação dos conflitos. Assim, parece interessante o modo como Žižek (1996), no texto *Como Marx inventou o sintoma?* tenta reposicionar essa questão: o problema não está do lado do objeto que é criticado, mas no próprio modo de compreensão da realidade social. Assim, para que a categoria de crítica sirva como análise das condições sociais de legitimação e dos modos de organização das instituições, é necessário posicioná-la a partir de uma certa perspectiva que compreende a ideologia a partir de uma fantasia social. Dessa forma, a ideologia não é compreendida a partir de uma noção clássica a respeito da alienação e da falsa consciência, mas parte-se do pressuposto de que a ideologia não é um processo de encobrimento das reais condições que determinam a vida social, que impediria os sujeitos de enxergarem uma estrutura marcada pela essencialidade. Para Žižek, a ideologia não mascara um estado de coisas, mas estrutura

---

<sup>89</sup> “O cinismo moderno apresenta-se como o estado de consciência que se segue às ideologias ingênuas e ao esclarecimento dessas ideologias. Nele, o esgotamento gritante da crítica ideológica tem a sua razão de ser. Tal crítica permaneceu mais ingênuo do que a consciência que ela quis desmascarar; em sua racionalidade bem-comportada, ela não acompanhou as mudanças da consciência moderna rumo a um realismo múltiplo e refinado. A sequência de formas da falsa consciência até agora – mentira, erro, ideologia – está incompleta; a mentalidade atual força o acréscimo de uma quarta estrutura – a do fenômeno cínico. Falar de cinismo significa tentar adentrar a antiga estrutura da crítica à ideológica por um novo acesso.” (SLOTTERDIJK, 2012, p. 31)

a própria realidade social, e o modo de funcionamento cínico é uma forma de estruturação da fantasia ideológica.

A propósito, o que Žižek justamente faz em vez de modificar os alvos a quais a crítica é direcionada, é analisar o papel da esquerda em reestruturar o próprio modo de compreensão de como funciona a estrutura social. Um dos elementos-chaves para compreender a ideologia, segundo Žižek, é articular a realidade enquanto estruturada como fantasia. O tipo de elaboração estabelecida por esse autor para pensar o modo de inteligibilidade contemporânea, utilizando-se de uma teoria do sujeito articulado pela psicanálise, tem como consequência o seguinte fato: apesar da razão cínica atravessar a discursividade com a ideia de uma pós-ideologia, de que sujeitos políticos estão tomados por uma impossibilidade crítica, o nível fundamental da fantasia ideológica permanece intacto.

Para exemplificar melhor, usarei uma imagem utilizada por Lacan n' *Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008), e lembrada por Žižek no texto *Como Marx inventou o sintoma?* (1996)

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, foi deitar-se no quarto ao lado, mas deixou a porta aberta, de modo a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, cercado por velas altas. Um velho fora encarregado de velá-lo e sentara-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que o filho estava de pé junto a sua cama, puxava-o pelo braço e lhe sussurrava em tom de censura: "Pai, não vês que estou queimando?" Ele acordou, notou um clarão intenso vindo do quarto ao lado, correu até lá e constatou que o velho vigia pegara no sono, e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que caíra sobre eles. (LACAN, p. 37)

Esse trecho revela justamente a diferença entre Freud e Lacan, pois refere-se ao problema do sonho. O que encontramos em Lacan é a seguinte questão: a interpretação freudiana de que o sujeito não acorda quando há estimulação externa, pois, ele constrói imagens oníricas para fugir da realidade, não parece contemplar a verdadeira questão do desejo. Para Lacan, o que aparece no sonho é a realidade de seu desejo, que é mais aterradora que a própria realidade da vida cotidiana, pois o que o sonho revela é justamente o Real de seu desejo. "A 'realidade' é uma construção fantasiosa que nos permite mascarar o Real de nosso desejo" (ŽIŽEK, 1996, p. 323). A lógica da ideologia segue essa mesma sequência: a ideologia não é uma construção que serve para que

possamos escapar da realidade traumática, mas ela é uma construção da fantasia que serve de suporte para a própria realidade. Sendo assim, a ilusão estrutura nossas relações reais para sermos capazes de suportar o núcleo Real impossível.

Desse modo, o que acontece propriamente na fantasia é a tentativa de dar conta do desejo do outro. Assim, o desejo que circula na fantasia não diz respeito a um modo interno de funcionamento subjetivo do sujeito, mas surge como tentativa de responder à pergunta: *che vuoi?* Ou seja, é a tentativa do sujeito de responder ao desejo do outro com o qual ele se relaciona. Assim, a pergunta inicial e fundamental não é *o que eu quero?* mas *o que os outros querem de mim?*, pois o lugar que a ocupa é justamente como um catalisador de desejos dos pais e das pessoas que convivem com ela<sup>90</sup>.

Dessa forma, a ideologia não é um tipo de dimensão ilusória que construímos para lidar com a realidade, mas se não fosse pela fantasia, a realidade não seria possível. Ou seja, não é que a ideologia reúna anseios coletivos que sirvam como guia para o sentido da experiência humana, como se ela tivesse a capacidade de representar um anseio coletivo para lidar com um real traumático, mas a realidade é uma construção fantasiosa que permite mascarar o Real do nosso desejo. Sendo assim, o aspecto importante da fantasia, o que a torna tão essencial para o processo de subjetivação, é a ruptura com a oposição entre subjetivo e objetivo, ou seja, ela não é nem uma coisa que acontece fora do sujeito, independente de suas percepções, mas também não é parte de uma interioridade particular à qual somente o sujeito tem acesso a partir de suas percepções sobre si. A fantasia é, antes de mais nada, objetivamente subjetiva, ou seja, o que acontece no humano é que a experiência opera a partir de um descentramento.

Esse descentramento quer dizer que mesmo na relação mais íntima que o sujeito tem consigo, ele está privado da sua própria experiência subjetiva, pois a subjetividade não tem um em-si que pode ser experimentada como é, mas é regulada por uma distância em relação ao próprio sujeito. Desse modo, não é a experiência que tem em si mesma a garantia da existência de um sujeito de experiência, mas sim que toda relação que o sujeito estabelece, tanto em relação a si mesmo como em relação ao outro, é

---

<sup>90</sup> “A mãe envia uma mensagem para o pai através de seu desejo desvelo pelo filho. Embora sendo perfeitamente ciente desse papel, a criança não consegue penetrar exatamente que tipo de objeto ela é para esses outros, que tipo de jogos eles estão jogando com ela. A fantasia fornece uma resposta para esse enigma: em seu nível mais fundamental, a fantasia me diz o que eu sou para meus outros.” (ŽIŽEK, 2010, p. 63)

articulada por uma fantasia fundamental. Assim, a fantasia torna-se inacessível ao sujeito, e é essa inacessibilidade que torna o sujeito vazio.

A experiência permanece como descentrada justamente pelo fato de o sujeito não ser capaz de experienciar imediatamente os estados interiores, restando aí uma relação estranha entre o sujeito vazio e os fenômenos que permanecem inacessíveis a ele. Isso não significa que o sujeito não participe dos modos de experiência dos fenômenos, mas que essa experiência opera através do sujeito como exclusão, ou seja, o sujeito enquanto dividido. Diante disso, se a realidade é estruturada como fantasia, e se a fantasia serve como proteção que impede que o sujeito seja esmagado pelo Real, a consequência disso é que a realidade funciona como fuga de um encontro com o Real. Sendo assim, a oposição entre sonho e realidade faz-se fundamental: a fantasia está do lado da realidade, e é pelo sonho que há o confronto com o Real traumático<sup>91</sup>. A fantasia contribui para que o sujeito não ficar exposto demais ao desejo do Outro, pois ela é justamente a possibilidade de construção de respostas a esse desejo.

Žižek, então, abandona a compreensão de que o sentido do sintoma emerge de uma possibilidade de produção subjetiva em relação ao confronto entre exigências inconscientes e leis morais. Desse modo, o sintoma possibilita ao sujeito operacionalizar no mundo sem ser tomado por nenhuma das partes. As consequências políticas de uma leitura sintomal se dá na seguinte forma: à medida que estas relações forem reveladas, o que há de oculto no sujeito será desvendado, havendo uma possibilidade de deslocamento. É como se aquilo que houvesse de oculto ganhasse um caráter de revelação. No entanto, a categoria de fantasia proposta por Lacan se dá numa outra direção: não é que o sintoma seja da ordem do oculto, mas o próprio sujeito é o lugar de vazio. Não há possibilidade de algo ser revelado, justamente porque, no ato mesmo de desvendar, o que se revela é o nada.

A fantasia ideológica é, fundamentalmente, a operacionalização da seguinte tese: o sujeito existe enquanto vazio, pois não há nenhuma substancialidade que o determine. Sendo assim, a emergência do sujeito só é possível através de uma fantasia, que possibilita que o processo de subjetivação realize um certo encobrimento de uma falta constitutiva. No entanto, a consequência radical desse modo de compreensão em relação

---

<sup>91</sup> “Não é que os sonhos sejam para aqueles que não conseguem suportar a realidade, a própria realidade é para aqueles que não conseguem suportar (o real que se anuncia em) seus sonhos.” (ŽIŽEK, 2010, p.73)

à constituição do sujeito não está no fato de que, justamente por não ter uma essencialidade, o sujeito estaria completamente imerso numa rede de relações intersubjetivas, numa alienação radical em relação a um outro. Se assim o fosse, a constituição subjetiva só poderia acontecer através de uma identificação simbólica a uma rede significativa, funcionando como uma determinidade positiva. O que propriamente interessa a Lacan na compreensão de constituição do sujeito como um vazio, é que o sujeito pode obter algum tipo de constituição fora do grande Outro, através da fantasia. A consequência que se pode tirar para a ideologia é que “a ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade” (ŽIŽEK, 1996, p. 327)

Desse modo, devemos nos perguntar: mas afinal, onde está a ilusão ideológica? Voltando ao modo como Žižek compreende a ideologia, a ilusão ideológica não está situada no *saber*, mas justamente no *fazer*, ou seja, não é que as pessoas não *saibam* o que estão fazendo, mas *agem* como se não soubessem<sup>92</sup>. Desse modo, o que não se considera na análise ideológica é como a ilusão estrutura a própria realidade. Eles sabem muito bem do funcionamento das relações, mas continuam a agir como se não o soubessem. A ilusão, dessa forma, tem um caráter duplo: não considera a ilusão que estrutura a própria realidade, não considerando o aspecto inconsciente dos modos de relação e a fantasia ideológica. Assim, no próprio ato de encenação, de construção de uma realidade fantasiosa, é onde opera o simbólico, pois “aqueles que não se deixam apanhar na ficção simbólica, são os que se enganam” (ŽIŽEK, 2010, p. 45).

## 4.2 . O lugar ético do inumano

A subjetividade humana tem esse caráter de possibilidade de romper com a rede simbólica alienante e com suas coordenadas sistêmicas. Para isso, é fundamental recorrer a uma determinada tradição lacaniano-freudiana envolvendo a categoria do

---

<sup>92</sup> “Quando os indivíduos usam o dinheiro, eles sabem muito bem que não ha nada de mágico nisso – que o dinheiro, em sua materialidade, é simplesmente uma expressão de relações sociais. A ideologia cotidiana espontânea reduz dinheiro a um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui o direito a uma certa parte do produto social. Assim, no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que fazem, eles agem como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática, e não na teoria. O que ‘não sabem’, o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato da troca de mercadoria –, estão sendo guiados pela ilusão fetichista.” (ŽIŽEK, 1996, p. 314 -315)



“inumano”. O que propriamente essa tradição trouxe de fundamental para o debate político é considerar que a humanidade do homem não está completamente realizada nas categorias forjadas pelas figuras operadas em determinados momentos históricos, mas que na subjetividade pulsa uma indeterminação constitutiva, o inumano. É justamente este aspecto que pode alimentar a capacidade de reconhecer sujeitos sociais para além de categorias como autonomia, identidade e autenticidade (figuras forjadas na modernidade) possibilitando a instauração de outro modo de inteligibilidade.

Uma política que tem por horizonte a emancipação deve realizar um tipo de ruptura na compreensão do homem a partir dessas figuras. Desse modo, estabelecer uma humanidade liberada da categoria de “humano” possibilita novos rearranjos políticos. O “inumano”, então, seria precisamente essa dimensão do impessoal e do despersonalizado, o que não pode ser singularizado através de reconhecimento dos processos psicológicos individuais. O impessoal, dessa forma, é precisamente o que permite o si mesmo para além da individualização da pessoa jurídica e do Eu psicológico.

A categoria de inumano faz uma dobra na compreensão da subjetividade: nem humano, nem não-humano, mas justamente aquilo que aparece enquanto excesso, e que é imanente ao próprio ser humano. Para Žižek (2008), a potência de indeterminação do inumano é justamente a possibilidade de resistir a uma inclusão numa narrativa em torno das figuras do humano. A figura do inumano aparece como negatividade da representação da humanidade do homem construída a partir de figuras elementares como autonomia, autenticidade e unidade. Dessa forma, a potência que o inumano carrega diz respeito a uma irregularidade que constrange o modo unitário de compreensão do humano sem, no entanto, formar uma outra unidade<sup>93</sup>.

Não se pode esquecer o paradoxo de que toda determinação normativa do “humano” só é possível contra uma base impenetrável de “inumano”. Ou seja, de algo que permanece opaco e resiste à inclusão em toda e qualquer reconstituição narrativa do que conta como “humano”. Desse modo, uma possibilidade de crítica que estaria sustentada numa negatividade é de uma “condição transcendental de possibilidade e

---

<sup>93</sup> “...o mesmo acontece com o inumano: ‘ele não é humano’ não é o mesmo que ‘ele é inumano’; ‘ele não é humano’ significa simplesmente que ele é externo à humanidade, é animal ou divino, ao passo que ‘ele é inumano’ significa algo totalmente diferente: o fato de que ele não é humano nem inumano, mas marcado por um excesso aterrorizante que, embora negue o ‘eu’ entendemos como ‘humanidade’, é inerente a ser-humano” (ŽIŽEK, 2008a, p.38)

impossibilidade de todas as formas de subjetivação contingentes” (ŽIŽEK, 2006, p. 12). A experiência da negatividade demonstra como o sujeito não é redutível às postulações de identidades fixas amparadas em concepções míticas e teleológicas. Sob este prisma, o sujeito é inerentemente político, no sentido de que ele denota uma partícula de liberdade, já que ele não fundamenta suas raízes em uma substância firme qualquer, mas que se encontra em uma situação sempre aberta.

Dessa forma, a lógica da compreensão dessa figura — que é a autonomia — diz respeito a como, justamente por serem autônomos, os sujeitos podem se reconhecer no interior de um sistema jurídico como sendo sujeitos particulares, ou seja, cada sujeito tem a possibilidade e capacidade de se autogovernar, de instituir a si mesmo uma autodeterminação e de legislar sobre suas próprias condutas. O homem, então, nesse movimento de autodeterminação<sup>94</sup>, é causa de si mesmo, pois suas ações dizem respeito a uma liberdade que já é condição de sua existência. Além do mais, por serem sujeitos autônomos, são capazes de deliberar sobre os próprios atos, ou seja, o homem é capaz de criar juízos sobre as próprias ações, podendo, por escolha própria, se distanciar das paixões patológicas, e se guiar por uma Lei.

Uma segunda dimensão do que se apresenta como a humanidade do homem é o que diz respeito à autenticidade<sup>95</sup>, que compreende modos singulares de expressão do humano em suas práticas sociais. Desse modo, por ter uma individualidade somente sua, o homem é capaz de realizar-se enquanto único no mundo. Além do mais, é capaz, também, de ter um reconhecimento no sistema jurídico a partir dessa condição.

Uma terceira dimensão dessa figura representativa do humano refere-se ao modo como a humanidade do homem se expressa como unidade reflexiva, que é capaz de ser auto-consciente. Ou seja, além de reconhecer que as representações mentais operam de modo particular, cabe observar que o pensamento guarda em si a capacidade de que estas mesmas representações mentais se expressem no “para-mim”; mas, também a unidade opera com o modo de coerência de uma personalidade, que é reflexo da própria

---

<sup>94</sup> “Essa ideia de autodeterminação é central, pois traz para dentro do humano um movimento próprio àquilo que conhecemos por ‘substância primeira’, a saber, o movimento de ser causa de si mesmo, *causa sui*” (SAFATLE, 2012, p. 223)

<sup>95</sup> “A autenticidade permite aos sujeitos se reconhecerem na exterioridade como individualidade insubstituível capaz de produzir e se expressar a partir de estilos singulares” (SAFATLE, 2012, p. 224)

unidade<sup>96</sup>. Diante disso, o comportamento humano é, de certa forma, consequência dessa unidade, em que o Eu consegue garantir que o sujeito se compreenda como uma unidade.

Esses três procedimentos operam como modo regulador do que a modernidade criou como projeto de compreensão da subjetividade. No entanto, como foi apresentado na Introdução e no Primeiro Capítulo, a análise que Hegel faz em relação ao pensamento moderno é que se ele se constituiu a partir de um tipo de determinação subjetiva, essa determinação emerge a partir de uma indeterminação que se encontra bloqueada, pois a indeterminação não consegue se realizar, tanto nos modos de organização social quanto no modo de organização do Estado. Por isso que a ideia de infinito para Hegel é tão fundamental, por demonstrar como a indeterminação infinita diz respeito a modos de rompimento em relação às determinações, e que proporciona que o infinito se inscreva em modos de operação do existente.

Desse modo, a consequência que se pode tirar é que o surgimento de uma experiência humana a partir da autonomia, autenticidade e unidade nada mais é do que modos de defesa ao que aparece como indeterminado. Assim, a constituição da compreensão da figura do homem enquanto manifestação de expressividade através da autonomia, autenticidade e unidade derivados do Eu permite construir normatividades que orientam os modos de agir e julgar. No entanto, a tentativa desse tópico é demonstrar como um outro lugar ético é possível através de uma não-submissão da dimensão do humano a figuras forjadas pela modernidade. A proposta, então, é pensar um lugar ético para a figura do inumano, ou seja, por essa figura que não está reduzida a uma dimensão da individualidade, que se expressa num para-além das dimensões do humano.

Uma figura interessante para pensar o inumano como ato é o lugar ético que Lacan<sup>97</sup> dá ao enigma apresentado por Antígona, de ser aquela que se coloca como para

---

<sup>96</sup> “Essa unidade assegura os sujeitos no solo estável da autoidentidade capaz não apenas de garantir que todas as minhas representações mentais sejam, de fato, reconhecidas como minhas, mas também de fundar a coerência da personalidade que faz do desenvolvimento psicológico um movimento em que cada momento singular é o desdobrar de uma mesma identidade.” (SAFATLE, 2012, p. 324)

<sup>97</sup> “Em contraste com Althusser, Lacan efetua a passagem do anti-humanismo teórico para o *anti-humanismo prático*, isto é, para uma ética que vai além da dimensão do que Nietzsche chamou de “humano, demasiado humano” e confronta o núcleo inumano da humanidade. Isso não significa apenas uma ética que não mais nega, mas que corajosamente leva em conta a latente monstruosidade que há no ser humano, a diabólica dimensão que explode em fenômenos comumente cobertos pelo nome-conceito

além dos limites do humano. Filha da relação incestuosa entre Édipo e Jocasta, Antígona tinha por irmãos Etéocles, Ismênia e Polinice. Quando Édipo foi expulso da cidade, Antígona ficou ao seu lado até sua morte. No entanto, quando retornou à Tebas, seus dois irmãos se encontravam em uma luta de sangue para ocupar o lugar no trono, sendo os dois mortos na batalha. Sem vencedor, Creonte (tio de Antígona) herda o trono, enterrando com todas as honras Etéocles, mas deixando Polinice onde caiu, para que o cadáver ficasse exposto à degradação e ao dilaceramento, proibindo qualquer um de enterrá-lo, sob pena de morte.

No entanto, a ação de Antígona é singular nesse sentido. Ela, num primeiro momento, tenta convencer seu tio a enterrar seu irmão, pois, segundo a lei da pólis, o cidadão que morresse sem os rituais fúnebres seria condenado a vagar cem anos nas margens do rio que levava ao mundo dos mortos, sem poder ir para o outro lado. A ação de Antígona, então, é roubar o cadáver de Polinice, que estava jogado às traças, e tentar enterrá-lo com as suas próprias mãos. No entanto, durante o processo de sepultamento, é pega em flagrante. A condenação que Creonte lança sobre Antígona é que ela seja enterrada viva<sup>98</sup>.

Antígona, num ato de paixão<sup>99</sup> ao seu irmão, faz o rito de enterrar aquele que tinha sido morto numa batalha. Considerado indigente, este foi proibido de ser enterrado como um nobre, pois foi considerado um traidor do reino. No entanto, Antígona desobedece a Lei, enterra seu irmão, e por esse ato ela é enclausurada. O ato de Antígona demonstra como a autonomia<sup>100</sup>, no seu caso, confronta-se com a necessidade de resguardar sua integridade física para uma ação se realizar. Desse modo, o cálculo subjetivo realizado por ela faz uma sutura na necessidade de autoconservação, pois o que ela realiza justamente é a ação de relativizar uma certa integridade física e moral.

---

“Auschwitz” – uma ética que ainda seria possível depois de Auschwitz, para parafrasear Adorno. Essa dimensão inumana é, para Lacan, ao mesmo tempo, o suporte último da ética.” (ŽIŽEK, 2008b, p.16)

<sup>98</sup> “Seu suplício vai consistir em ser trancada, suspensa, na zona entre a vida e a morte. Sem estar ainda morta, ela já está riscada no mundo dos vivos. E é somente a partir daí que se desenvolve sua queixa, ou seja, a lamentação da vida...para Antígona a vida só é abordável, só pode ser vivida e refletida a partir desse limite em que ela já perdeu a vida, em que ela está para além dela – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido”. (LACAN, 1959-1960/2008, p. 331)

<sup>99</sup> “Não é simplesmente a defesa dos direitos do morto e de sua família, nem tampouco o que quiseram representar para nós de uma santidade de Antígona. Antígona é levada por uma paixão.” (LACAN, 1959-1960/2008 p. 302)

<sup>100</sup> “Antígona não evoca nenhum outro direito senão este, que surge na linguagem do caráter indelével do que é – indelével a partir do momento em que o significante que surge a detém como uma coisa fixa através de todo o fluxo de transformações possíveis. O que é, e é nisso, é nessa superfície que se fixa a posição inquebrantável, intransponível de Antígona.” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 329)

Desse modo, quando Lacan aborda a figura de Antígona no *Seminário 7* (1959-1960/2008), ela representa uma dimensão do que seria o inumano por justamente não condizer a um cálculo racional e utilitarista que compreende a dimensão da moral: prazer e desprazer. Ao enterrar seu irmão, o que ela realiza é uma explosão na compreensão do que seria a identidade da mulher grega e, por esse ato, é expulsa de um universo simbólico que resguarda o funcionamento do Estado ou, no caso, a *pólis*<sup>101</sup>.

A ação de Antígona está para além do princípio do prazer, pois diz respeito a uma ação que não calcula. O ato de Antígona revela a necessidade de reconhecimento da posição de sujeito para além das determinações contextuais. Desse modo, o que se aprende com o ato de Antígona é que a Lei não consegue cumprir uma função de reconhecimento dos sujeitos e dos imperativos de universalidade que ocupam a posição de enunciar a universalidade a partir do particular<sup>102</sup>. Ou seja, Antígona demonstra como a Lei da *pólis* não consegue operar com nenhuma outra figura que não seja aquela instituída a partir de um contrato social. Não consegue reconhecer nada mais além do que as figuras sociais já previamente ordenadas no espaço da *pólis*<sup>103</sup>. Isso quer dizer que quando Lacan diz “não ceder em seu desejo” está se referindo a essa vinculação entre desejo e universal<sup>104</sup> não no sentido de acoplamento do desejo a uma universalidade positiva, mas de como o inumano pensa a dimensão do universal a partir de uma posição de demonstrar como este pode se instituir a partir da própria indeterminação.

---

<sup>101</sup> “A *differentia specifica* que define um ser humano não é a diferença entre homem e animal (ou alguma outra espécie real ou imaginária, como dizem os deuses), mas sim a diferença inerente, a diferença entre o humano e o excesso inumano que é inerente a ser-humano.” (ŽIŽEK, 2008a, p. 169)

<sup>102</sup> “O não arriscar a vida pode produzir o reconhecimento como pessoa, mas não como consciência-de-si autônoma e independente. Como se a verdadeira autonomia da consciência-de-si só pudesse ser posta num terreno para além (ou mesmo para-aquém) da forma da pessoa jurídica portadora de direitos positivos e determinações individualizadoras. Por isso, tudo nos leva a crer que Hegel insiste que se trata de mostrar como a constituição dos sujeitos é solidária da confrontação com algo que se põe em experiência de negatividade e desenraizamento e que se assemelham à confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo.” (SAFATLE, 2012, p. 25)

<sup>103</sup> “Mas Zeus não foi o arauto delas (as leis enunciadas por Creonte) para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram.” (SÓFOCLES, 2006, p. 219)

<sup>104</sup> “Não se trata mais de leis, nomos, mas de uma certa legalidade, consequência das leis ágrapta – traduzindo sempre por não escritas, porque isto efetivamente quer dizer isso – dos deuses. Trata-se aqui da evocação do que é, com efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significativa, em nada.” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 328)

Dessa forma, isso demonstra como Lacan tem a preocupação de articular a forma como a construção do eu autônomo e autoidêntico está necessariamente vinculada ao problema de associar o gozo e o resto do que o sujeito precisou se separar para daí surgir o eu autônomo. *Das ding*, então, é justamente o processo de algo que não se submete à figura do indivíduo, resistência ao modo de operação da Lei. Desse modo, o ato de Antígona guarda, no fundo, a limitação da política como uma dimensão da vida humana que tem por princípio criar as condições institucionais para o reconhecimento dos sujeitos, de reconhecer figuras para além da dimensão de uma humanidade; ou seja, que exclui e renega o que aparece como inumanidade.

A ação de Antígona revela uma vinculação que insiste em denunciar e se comprometer com aquilo que não se submete ao campo de obrigações civis em que a Lei ordena, e o que surge é a demonstração de uma posição psíquica que revela uma dinâmica pulsional em que o desejo não alcança completude a partir do consumo de objetos produzidos por uma projeção narcísica. Assim, o que a figura do inumano revela é que existe uma dinâmica pulsional que só se realiza a partir de objetos expulsos do campo das representações. Desse modo, se há circulação da pulsão de morte como autodestruição em Antígona, essa se revela como destruição dessa categoria tão cara à modernidade: a noção de pessoa. No entanto, essa categoria revela justamente que o que se apresenta como identidade realiza, no sujeito, um ordenamento jurídico determinado. Assim como essa temática foi trabalhada no segundo capítulo destinado ao problema da pulsão de morte em psicanálise, a função da morte não é destruir o organismo, mas realizar uma ruptura violenta, sendo que a instância do Estado não dá conta do que aparece como excesso. Dessa forma, o que a pulsão de morte realiza é uma potência para a ação que não está enraizada nos interesses individuais<sup>105</sup>.

No entanto, se a ação de Antígona revela esse caráter, também esta ação demonstra como Creonte está sob a obediência de uma Lei que não reconhece as dimensões do inumano. Desse modo, o julgamento de Antígona é que ela seja “enterrada viva”, condenada a um cárcere isolado, pois está presa nos muros da pólis. Antígona, então, é incapaz de se realizar como pessoa, pois sua ação revela quão

---

<sup>105</sup> "Antígona se apresenta como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos... Nada menos dionisíaco do que o ato e a figura de Antígona. Mas Antígona leva até o limite a efetivação do que pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna" (LACAN, 1959-1960/2008, p. 333)

particularista é a Lei da pólis, incapaz de absorver para dentro de si o que não lhe é semelhante. Dessa forma, a história de Antígona não só revela que esta não se direciona à lei, mas que ela guarda uma humanidade que está por vir.

### **4.3. O ato a partir de uma liberdade negativa**

A constituição de um sujeito político compreende o modo como se organiza: 1) o espaço de ação, ou ideologia; 2) o lugar ético da ação; 3) o modo como é compreendida a liberdade. Como foi citado acima, a liberdade que será apresentada aqui não está comprometida com um eu autônomo capaz de deliberar racionalmente sobre os próprios atos porque tem uma liberdade positiva para isso. Vamos verificar que a liberdade negativa tem uma outra dimensão de organização do humano em relação às determinações sociais.

Em primeiro lugar, é necessário demonstrar contra quem Hegel nega uma noção de liberdade constituída sob uma positividade: a partir da moralidade kantiana. Kant, principalmente na *Crítica da Razão Prática* (2008), realiza uma disjunção entre a lei moral – os deveres dos cidadãos – e modos patológicos de paixão. Assim, se o homem é um ser fenomenal, que está preso num modo causal, estabelecendo relações com outros homens a partir também dos afetos, ele é também numenal, pois tem a capacidade de se autodeterminar e agir livremente. Kant, então, toma a liberdade enquanto esse processo de supressão do sensível a partir de uma razão prática. No entanto, essa disjunção é o que de fato impede o homem de agir a partir de um ato puramente formal, pois os afetos patológicos em que o humano está às voltas o impedem de agir puramente pelo dever.

Esse aspecto do ato é fundamental: a partir do momento em que age, o homem perde a capacidade desse movimento transcendental em direção a uma moral pura. E é em reação a essa ideia que surge o caráter da Bela Alma. Em vez de ação, o que ela produz é uma fala sobre o mundo. A Bela Alma fala sobre o modo como se o mundo se organizasse de maneira trágica, e não quer se submeter a esse modo prosaico de organização social. É em *Confissões de uma Bela Alma*, que Goethe (2006) justamente trata dessa Bela Alma que vivencia um universo particular, preservada em sua pureza e inocência.

No entanto, a crítica hegeliana justamente se dá ao encantamento pela Bela Alma: as modificações estruturais de uma vida não passam pelo ato de refletir apenas, mas se definem a partir de um modo de agir no mundo. Ao se compreender como ponto de distorção e exclusão desse mundo cruel e insensato, o que a Bela Alma revela é justamente o contrário de sua intenção: uma adaptação a esse funcionamento mundano, e mais ainda, pois ajuda-o a ser como ele é. Desse modo, esse é um problema de nível estrutural, pois à medida que a crença numa inatividade pode produzir um efeito de exceção, na verdade o que ela está produzindo é a própria forma da atividade de consentimento de reprodução da vida material<sup>106</sup>.

O aspecto do ato para a dialética hegeliana tem um caráter fundamental: à medida que agir não é somente modificar a rede de relações intersubjetivas anteriormente partilhadas, mas é também o ato antecipado de estruturação simbólica da realidade. Desse modo, agir é articular, num primeiro plano, o modo de estruturação da rede simbólica, para que o próprio ato encontre um espaço em que possa agir. Dessa forma, o que a Bela Alma faz é uma descrição dos aspectos de funcionamento da vida social, agindo como se fosse de um outro lugar, a partir de uma metalinguagem. No entanto, o que ela se esquece é de que há uma posição propriamente subjetiva em que não se pode se excluir.

A contribuição de Hegel (1995) para esse debate atual, principalmente na *Ciência da Lógica*, é que o homem, com um mínimo de liberdade, determina de antemão a maneira pela qual se é determinado pelo ambiente, até o nível mais elementar das percepções sensíveis. A maneira pela qual o sujeito se relaciona consigo e com o meio não é pré-determinado por um agente externo, mas se dá no modo único com que cada sujeito escolhe relacionar-se. O sujeito é, dessa forma, uma terceira instância, é puramente performativo, no sentido de que não tem um ser essencial, e que não pode ser reduzido à interação entre entidade biológica e meio ambiente. O sujeito é, dessa forma, uma instância maior que as pré-determinações, propriedade que é puramente virtual e relacional, sem nenhuma substância que feche o campo ontológico.

---

<sup>106</sup> “A rede de relações intersubjetivas em cujo contexto ela desempenha o papel de vítima passiva, de alguém que não consegue se adaptar às exigências da realidade vulgar, a totalidade dessa rede já é obra sua: não pode se reproduzir sem que ela consinta em desempenhar esse papel. A aparência de uma constatação dos fatos (‘esses fatos estão aí, prendem-se na realidade...’) dissimula a cumplicidade, o consentimento ou a vontade ativa de endossar esse papel e, dessa maneira, permitirá que a situação deplorada que se reproduza” (ŽIŽEK, 1991, p.85)



Desse modo, há uma articulação fundamental entre pulsão de morte e liberdade, ao passo que a pulsão não corresponde aos critérios lógicos e utilitários de satisfação do prazer. "O gesto ético elementar é um gesto negativo, é bloquear nossa tendência direta" (ŽIŽEK, 2008, p. 273). O ato livre, então, é capaz de realizar uma ressignificação em relação ao modo de organização sistêmico, ou seja, pelo motor da ação é possível que o passado seja ressignificado, que o valor das preposições modais sobre o passado seja modificado retroativamente. Desse modo, a concepção histórica implicada aqui é a de que esta não opera de acordo com relações sucessivas de tempo e espaço, mas que, em cada momento, há possibilidades múltiplas que podem se realizar, e quando uma delas se realiza, as outras não aparecem. Não apenas um tempo histórico que permita a realização de escolhas, mas a compreensão que "uma escolha/ato que dê origem retroativamente a sua própria possibilidade" (ŽIŽEK, 2011 p. 126).

A liberdade, então, não se refere nem às contingências determinantes, nem as causas que o precedem, mas tem a ver com um espaço de liberdade em que há a possibilidade de determinar de modo retroativo quais causas irão me determinar. Desse modo, um ato livre que age sobre um vínculo causal que opera nas determinações sistêmicas do capital não é necessariamente livre, pois o ato verdadeiramente livre é aquele capaz de retroagir sobre a própria cadeia causal. Assim, é pelo excesso sobre os efeitos na própria causalidade que se produz uma ação de contravenção, pois o efetivo sobre a causa gera retroativamente a causa de sua causa<sup>107</sup>.

A liberdade é a potência interior ao humano onde se é capaz de determinar o modo como a normatividade se aplica ao próprio sujeito<sup>108</sup>, mas que opera como ação social, ou seja, a ação só pode ser considerada como livre a partir das suas consequências, a partir de um *a posteriori* da ação<sup>109</sup>. Desse modo, as consequências da ação só podem ser averiguadas com os resultados da ação.

---

<sup>107</sup> "A liberdade, portanto, não é um simples ato que, do nada, inicia uma nova ligação causal, mas é, ao contrário, um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades que nos determinará... a necessidade não é simplesmente 'necessidade reconhecida/conhecida', mas necessidade reconhecida/assumida, a necessidade constituída/efetivada por meio desse reconhecimento" (ŽIŽEK, 2013, p. 53-54).

<sup>108</sup> "O primeiro gesto político fundamental consistiria então em sustentar esta liberdade negativa dos sujeitos permitindo que ela se inscreva no campo do reconhecimento político. Isto significaria, por exemplo, sustentar os modos de manifestação da resistência do sujeito aos processos de instrumentalização social do gozo." (SAFATLE, 2003, p. 184)

<sup>109</sup> "A liberdade é um impulso individual graças ao qual determino, através de uma ação social, o modo de aplicação de normatividades que se querem universais. Como se trata, acima de tudo, de uma ação

Sendo assim, apesar da passividade do sujeito diante das determinações realizadas pelo passado no presente, há a potencialidade produzida pela liberdade que pode definir de que maneira essa determinação determina o passado que nos determina. Desse modo, o princípio de liberdade dialética não corresponde a uma perspectiva que compreende uma causalidade linear que produz um evento a partir da razão. Devemos compreender o processo dialético não como um avanço sucessivo de estágios do desenvolvimento histórico. Uma perspectiva dialética, ao contrário, revela como cada novo estágio tem a capacidade de reescrever o passado, dando uma nova dimensão ao estágio anterior. Assim, o momento histórico não se restringe somente aos acontecimentos no presente, mas inclui uma dimensão do passado, e também do futuro, ou seja, o modo como cada tempo aparece para e a partir desse momento.

Desse modo, essa concepção muda radicalmente a compreensão do que seria o ato autêntico. Enquanto o ato, no sentido comum, diz respeito à realização de algo a partir das coordenadas da identidade, o ato, a partir de uma perspectiva dialética, diz respeito a um movimento que transforma as determinações causais “transcendentais”, criando não só uma realidade nova, como modificando as condições necessárias para o ato. O problema da liberdade convive com o problema da realidade, pois não se trata apenas da modificação do que seria o problema em si, ou seja, não se refere apenas a uma dimensão subjetiva, ou somente ao sujeito que tenta resolvê-los, mas o que o processo dialético revela é que justamente o que é problemático é o próprio nível da realidade, inscrito na coisa em si, ou que o problema está na própria realidade.

#### **4.4. Ato educativo: apontamentos para uma emancipação.**

As conseqüências políticas de orientar um horizonte de emancipação a partir de uma teoria do sujeito, considerando a constituição da humanidade do homem como uma indeterminação, é fundamental. A premissa básica que suporta essa afirmação deve-se ao fato de que o sujeito é, antes de tudo, como isso que resiste continuamente à processos de auto-reflexão, sendo o lugar do qual só se pode aparecer como

---

social, seu sentido só pode ser dado *a posteriori*, através do desdobrar de suas conseqüências no interior da vida social. Só sei que o modo de aplicação do objeto de minha decisão foi ‘bem-sucedido’ quando avalio o desdobrar de suas conseqüências no interior da vida social. Essa é uma maneira mais rebuscada de dizer que, de certo modo, só sei que agi livremente *a posteriori*, da mesma forma que só sei que agi moralmente *a posteriori*.” (SAFATLE, 2012, p.219)

irredutivelmente negativo. A conclusão política a partir de uma ontologia negativa se dá justamente nessa idéia de sujeito.

Desse modo, Žižek entra no debate atual justamente por essa premissa básica, onde o desejo não se satisfaz com modos de identificações, ou seja, a via política emancipatória não está em reservar a grupos específicos modos determinados de organização jurídica. Assim, o que o Capital quer é justamente a possibilidade de universalizar o que não pode ser universalizado, pois justamente essa universalização é falsa. O que permanece excluído deve permanecer como indeterminado. A verdadeira emancipação diz respeito a um modo de fazer política em que a negação pode abrir uma via de perspectiva de universalidade que não está fixada em um modo de substancialização do homem, ou seja, o universal não se realiza porque o homem é em si um sujeito de direitos, mas realiza-se justamente por uma indeterminação que não pode ser reduzida a identidades fixas. Para Žižek, eis o ponto central do que é próprio a um pensamento de esquerda que não quer fazer o jogo do capitalismo, e que acredita numa política de universalidade da indeterminação.

Como foi apresentado nesse capítulo, há uma crença fundamental na liberdade negativa que permite aos sujeitos se inscreverem no campo do reconhecimento político. Há, então, modos de manifestação de resistência em relação à dinâmica social de instrumentalização de funcionamento subjetivo. Esse, talvez, seja um primeiro ponto fundamental. Um segundo ponto refere-se ao modo como Žižek faz o elogio ao modo como Lênin anuncia uma violência criadora, que transforma o ato revolucionário em capacidade de romper com o ciclo de repetições, que permite cessar o modo de organização do ordenamento jurídico vigente, e que produz um efeito de exceção. Dessa forma, o verdadeiro ato político realiza como efeito uma suspensão do ordenamento simbólico no qual o sujeito inscreve o sentido do seu ato<sup>110</sup>.

A possibilidade emancipatória não é uma condição intrínseca ao homem, mas diz respeito a uma espécie de ato político – e, em consequência, também o ato educativo

---

<sup>110</sup> “Este ato não só está enraizado em suas condições contingentes, como são essas mesmas condições que fazem dele um ato: o mesmo gesto, realizado num momento errado – cedo ou tarde demais –, [deixa de ser, ou] não é mais um ato. Aqui o paradoxo propriamente dialético é que aquilo que torna o ato ‘incondicional’ é sua própria contingência: se o ato foi necessário, isso significa que foi totalmente determinado pelas condições, e pode ser deduzido a partir delas (como versão ótima a que se chegou pelo raciocínio estratégico, (...)). O vínculo entre a situação e o ato político [e pedagógico], portanto, é claro: longe de determinado pela situação (ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso), os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação.” (ŽIŽEK, 2011, p.311).

com vistas à emancipação. A emancipação é uma postulação subjetiva em que pensamento e ação fazem uma espécie de ruptura com a rede simbólica alienante. Alienação aqui compreendida não a partir de uma perspectiva de desvelamento, em que os sujeitos, a partir do momento em que conhecem os processos que os determinam, passam a agir contrários a essas determinações. De fato, a influência propriamente psicanalítica na compreensão de uma emancipação é que a realidade se estrutura como ordem social não-totalizada. Desse modo, operar enquanto coletividade, traduzindo-se em ação educativa e política soberana, deve transpassar as exigências institucionais que funcionam a partir da manutenção das diferenças sociais. Pois estas tendem a travar a emergência e a potência de uma linguagem, de um discurso e de uma práxis efetivamente emancipatória. Assim, o ato político-pedagógico crítico instaura sua própria legalidade, suspendendo a Lei do poder opressor imperante, abrindo espaços para a criatividade e a instauração de um processo de emancipação econômico-social, cultural e política. Como aponta Rech (2013):

O ato educativo, por excelência, é aquele que é, ao mesmo tempo, um ato político individual e coletivo de ruptura com situações opressoras cristalizadas, de injustiça, de marginalização social, enfim de falta de liberdade e de emancipação social. O autêntico ato pedagógico é também um ato político de subjetivação criativa, de redesenho simbólico em que o sujeito faz valer aquela partícula do Real e aquela dinâmica pulsional que funciona nele como um espinho na garganta da linguagem, inserindo-o corajosa, arriscada e incomodamente em uma dinâmica coletiva e intersubjetiva de transformação profunda e criativa da sociedade. (p. 18)

Desse modo, a tentativa aqui é de demonstrar como o espaço da escola é o verdadeiro local de acontecimento político da educação. Em primeiro lugar, lembremos como no Seminário *Mais ainda* (1972-1973), Lacan tenta demonstrar como a relação com o saber é fundamental para a constituição subjetiva: não aprendemos porque existe uma certa “pulsão do saber”, mas se o humano é tão profundamente ligado ao saber, isso diz respeito à pressupostos do desejo. Isso quer dizer que o impulso ao saber, na verdade, carrega em si uma outra peculiaridade: quando nos aproximamos do saber, na verdade estamos nos afastando de outra coisa, ou seja, não simplesmente o conhecimento como objeto do desejo.

O núcleo fundamental desse problema é que não há uma movimentação para o desejo de aprender, mas que a satisfação no horizonte desse desejo em si não assume a

forma de um conhecimento. Desse modo, há aqui um problema fundamental referente à educação: instituição e possibilidade emancipatória. Compreendendo a instituição como essa entidade que organiza a vida social conforme regras de determinação, como pensarmos a educação emancipatória, que contém isso que é da ruptura, dentro de uma instituição?

Apesar dessas ideias não serem completamente desenvolvidas aqui, abrindo um espaço para uma futura pesquisa, é necessário, por hora, demonstrar como a defesa de Žižek é, no mínimo, interessante: o modo de organização institucional não necessariamente exclui a emancipação. A ideia é que a instituição, que é um espaço de duração, e a emancipação, que é um espaço de ruptura, produzem efeitos educativos. A aposta, então, é que a escola é um espaço de um Outro lugar, ou seja, há um conflito imanente entre a relação de continuação e ruptura. A escola, então, é o lugar de suportar uma tarefa emancipatória no próprio espaço institucional. A manutenção da contradição é justamente o lugar político inerente à educação. É interessante observar como a intervenção política tenta lutar para manter a escola estruturada como esse Outro lugar. Esse Outro lugar refere-se ao fato da escola ocupar na vida do sujeito um lugar de interrupção da vida cotidiana com outra forma de duração. A escola, então, é esse espaço em que o sujeito aprende um aspecto fundamental: o que é uma sequência.

Além do mais, essa relação entre instituição e emancipação possibilita afirmar como o conhecimento pode ser inútil e sem propósito — que é o próprio papel da escola — ou seja, nenhum campo de conhecimento opera senão na dinâmica relação entre professor e aluno. A escola, então, é esse espaço que suspende o uso e o valor de todas as formas de conhecimento, uma suspensão que só pode revelar a distinção entre conhecimento e saber conhecer.

A leitura de Žižek (2008a) a respeito do ato político (com sua consequência educacional) se apóia sobre a negatividade hegeliano-laciana que, a princípio, não encarna nenhuma substância positiva inicial. Ela parte, antes, da irreducibilidade negativa do inconsciente que no sujeito se define por resistir aos processos de identidade e de auto-reflexão. Ou seja, sob este prisma, o sujeito denota uma partícula

de liberdade, que é intrinsecamente política e pedagógica, se encontrando em uma situação sempre aberta de não-adequação plena a seus papéis e identificações sociais<sup>111</sup>.

A negatividade tem um caráter de uma universalidade não-substancial, no sentido de uma não adequação em relação a uma falsa universalização identitária. Uma educação que vincula polícias educativas com valores identitários participa de ideologias conectadas com o Capital, e as suas manutenções de diferenciações sociais.

Ou seja, o ato político [e educativo] por excelência é justamente a suspensão desse universal simbólico que nos é dado pelo Capital. E, desse modo, o ato político<sup>112</sup> se reveste de uma verdadeiramente autêntica radicalidade pedagógica, pois não se trata de uma atividade falsa de impotência política que se restringe em de fato apenas reproduzir a constelação sócio-simbólica do capitalismo global existente. E, sob este prisma, todo ato político e pedagógico radical se localiza além de toda a sua condicionalidade, ou seja, ele é incondicional. Assim, não se trata de um “ato incondicional” situado fora da história e fora do simbólico, mas de um surpreendente ato que é irreduzível ao parâmetro e à moldura das condições opressivas dadas.

Assim, o ato político (e também educativo)<sup>113</sup> é o que opera como aquilo que resiste aos modos de apreensão da realidade sob a forma de representação, ou seja, refere-se a irreduzibilidade negativa em relação à identidade. Desse modo, o sujeito é justamente isso que carrega consigo a potência mínima de liberdade, pois a realidade em si é ontologicamente aberta e não submetida às figuras de humanidade. Assim, a negatividade, sob o modo de não redutibilidade substancial, guarda em si a não submissão ao processo de identidade do eu. Essa teoria do sujeito, dessa forma, guarda em si um princípio fundamental para uma teoria do social: a política de universalização do capital sob o prisma da identidade é marcada por um componente enganador quando

---

<sup>111</sup>Em Hegel, a primeira posição da subjetividade é a transcendência do para-si em relação a toda e qualquer determinidade empírica. Não se trata aqui de compreender a transcendência simplesmente como essa ilusão própria ao uso da razão e sempre presente quando procura acoplar um princípio efetivo para além dos limites da experiência possível. Hegel quer, na verdade, insistir na solidariedade entre a subjetividade e um ato de transcender que deve ser compreendido como negação capaz de pôr a não adequação entre o ser do sujeito e os objetos da dimensão do empírico, como apresentação de uma não saturação do ser do sujeito no interior do campo fenomenal. Tal transcendência não estabelece princípio efetivo algum para além da experiência possível. O que explica que devemos compreendê-la como transcendência negativa" (SAFATLE, 2007, p.30)

<sup>112</sup>Um ato, um verdadeiro ato, por dizer respeito a um real que não é evidente (LACAN, 1964/2008, p. 52)

<sup>113</sup>O ato político (e educacional) por excelência é justamente a suspensão desse universal simbólico que nos é dado pelo Capital" (CHEROBINI, 2007, p.2).

vinculada às instituições. Desse modo, um ato verdadeiramente autêntico e pedagógico refere-se a essa dimensão que não se submete ao modo como a organização sistêmica do Capital operacionaliza.

## 5. Considerações finais

O que é um sujeito? Qual perspectiva de sujeito pode abrir um horizonte político para a esquerda contemporânea? Essas, talvez, sejam as questões fundamentais dessa pesquisa, que encontrou em Hegel e Lacan a possibilidade de organização dessas questões, e em Žižek a possibilidade de releituras a partir de um campo político. Com Lacan e Hegel, a partir de categorias como desejo, pulsão, indeterminação, essência, infinito, o que se leva para a experiência pessoal e como pesquisadora é como investigar como certas categorias podem se apresentar a partir de imagens que não se encontram inscritas numa totalidade e univocidade, sendo mais importante do que uma circunscrição do conceito em que este se encontre em plenitude. Esse é um primeiro ponto fundamental.

Além do mais, é preciso reconhecer que as escolhas para demonstrar como é possível construir uma categoria de sujeito a partir da indeterminação não foi uma tarefa fácil, e talvez as escolhas das figuras de argumentação não tenham sido as melhores, afinal a linha argumentativa não seguiu uma linearidade, até mesmo por se tratarem de dois autores. A intenção não foi construir um diálogo, ou de demonstrar onde Lacan é hegeliano, mas de como as intuições filosóficas de Hegel não podem ser abandonadas, assim como a perpicácia clínica de Lacan. A escolha pelos dois autores foi justamente pela tentativa e problematização de não reduzir o sujeito a modos representativos, e de compreender a realidade como Não-Toda.

A escolha por Hegel se deu pelo fato de que ele consegue categorizar elementos fundamentais da atividade do movimento que possibilita a emergência do sujeito. Só é possível compreender o sujeito, em Hegel, quando se compreende como a estrutura da realidade é constituída a partir de rachaduras. A tentativa aqui foi de apresentar: 1) a consequência para uma perspectiva identitária do sujeito; 2) o que é a indeterminação; 3) o que é o sujeito indeterminado. É em relação a Kant que Hegel vai demonstrar como a compreensão de que o ser é auto-fundante a partir de um princípio de identidade que pode ser superado pela compreensão de uma imanência radical, onde o sujeito nada mais é fruto do que processo de práticas. No entanto, ele só pode fazer isso ao tematizar o problema da contradição, pois o princípio da contradição afirma que uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. Ela é ou não é. No entanto, a tentativa aqui é demonstrar que mesmo que isso se confirme numa dimensão da língua, por exemplo,



ela pode ser aplicada a uma dimensão metafísica. Há uma negatividade, então, que é sobra do que não pode objetivamente identificado. Interessante como mais tarde isso será problematizado sob a figura do inconsciente.

Interessante como Lacan vai seguir a problematização proposta por Hegel sem o saber. Na verdade, o que tentei apresentar no segundo capítulo foi como Lacan tenta dar conta do problema da falta. Primeiro, isso se apresenta em forma da relação do desejo com os objetos, pois o desejo deseja o nada. No entanto, num segundo momento, o que Lacan fará será avançar no que se refere ao desejo, pois a falta se apresenta como o modo como a pulsão estabelece uma relação de determinação, mas ao mesmo tempo é energia livre, capaz de se desligar dos objetos, permanecendo como indeterminada. Por último, a tentativa foi tematizar a questão da falta como formalização e virada matemática do que Lacan apresenta como realidade: por um lado temos a universalidade e sua exceção, e por outro temos uma universalidade não-toda.

Apesar da tentativa do texto não seja tornar em uma única teoria Hegel e Lacan, demonstrar que, sem o saber, Lacan, por exemplo, responde alguns temas tratados por Hegel. Por exemplo, quando Hegel tematiza o problema da contradição, introduzindo-a no que seria a possibilidade de um movimento dialético – tudo que se move se move por carregar dentro de si sua própria negação – é formalizado por Lacan na fórmula da sexualização. A pergunta, então, de Lacan seria algo como: é possível formalizar o princípio de contradição? Este o faz, então, a partir da matemática.

E o que isso traz de fundamental para uma teoria do sujeito? Talvez o aspecto mais importante seja compreender como se dá o processo de subjetivação e, conseqüentemente, a constituição da própria realidade. Desse modo, a realidade em si já está profundamente marcada pela indeterminação. Essa é o centro dessa pesquisa e todos os diálogos e figuras argumentativas convergiram para tentar demonstrar como isso é possível.

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2009.
- ARANTES, Paulo. **Hegel no espelho do dr. Lacan**. In: Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: ed. UNESP, 2003.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**, livro IV. São Paulo: Clássicos da Filosofia, 2007.
- BOOTHBY, Richard. **Freud as philosopher: metapsychology after Lacan**. Nova York: Routledge, 2001.
- CHEROBINI, D. **Internet e possibilidades de emancipação: uma reflexão a partir do pensamento de Slavoj Žižek** (Texto escrito e apresentado na DCG: Novas Tecnologias e Cibercultura – Julho de 2007). Disponível em: <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/demetrio.html>
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: ed. Martins fontes, 2011.
- DUNKER, Christian. **Uma gramática para a clínica psicanalítica**. In: As pulsões e seus destinos, ed. Autêntica, 2013.
- FREUD, Sigmund. **A dissolução do complexo de Édipo** (1924). In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: ed. Imago, 1976
- \_\_\_\_\_. **Além do princípio do prazer**. (1920) In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: ed. Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Algumas consequências psíquicas das distinções anatômicas entre os sexos**. (1925). In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: ed. Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. **O inconsciente**. (1905). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 08. Rio de Janeiro: ed. Imago, 2006
- \_\_\_\_\_. **Pulsões e seus destinos**. (1915). Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Projeto para uma psicologia científica**. (1895) In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: ed. Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor** (1912). In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. 11. Rio de Janeiro: ed. Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Totem e tabu** (1913-1914). In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII. Rio de Janeiro: ed. Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. (1905). In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira, v. 07. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GOETHE, Johann. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: ed. 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **Carta roubada** (1956). In: escritos. Rio de Janeiro, ed. Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade** (1932). Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária, 2011

\_\_\_\_\_. **O estágio do espelho como formador da função do Eu, tal como nos é revelado na experiência psicanalítica** (1949). In: Escritos. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1998

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 1: Os Escritos técnicos de Freud (1953-1954)**. Rio de Janeiro: Jorge ed. Zahar, 2009

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 2: O Eu na teoria e na técnica da psicanálise (1954-1955)**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2010

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 3: As psicoses. (1955-1956)**. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. (1959-1960)**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2008

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. Rio de Janeiro, ed. Zahar, 2008

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 19: ...Ou pior(1971-1972)**. Rio de Janeiro: ed: Jorge Zahar, 2012

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 20: Mais ainda. (1972-1973)**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 23: O sintoma**. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 2007

\_\_\_\_\_. **Os complexos familiares na formação do indivíduo: Ensaio de análise de uma função em psicologia**. In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 29-90.

\_\_\_\_\_. **Para - além do princípio da realidade**. In: Escritos. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1986

LAPLANCHE, J. **Vie et mort en Psychanalyse**. Paris: Flammarion, 1970.

LIMA VAZ, Henrique. **A significação da fenomenologia do espírito**. In: Fenomenologia do Espírito: ed. Vozes, 1992.

LUKÁCS, György. **Luta e consciência de classes: Estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2003

MARX, Karl. **O capital: Crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

HEGEL, Georg Wilhelm. **Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas: a Ciência da Lógica**. São Paulo: ed. Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Lisboa: ed. 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: ed. Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história**. Brasília, ed. UNB, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: ed. Vozes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2008

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: ed. UERJ, 2002.

PRADO, Bento. **Lacan: biologia e narcisismo: a costura entre o real e o imaginário**. In: Um limite renso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise, ed. UNESP, 2003

PINKARD, T. **Hegel's phenomenology: The sociality of reason**. Cambridge University Press, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo. Os desafios da ética contemporânea. **Themis**, Fortaleza, v. 6, n. 2, p. 15- 45 dezembro/ 2008.

SAFATLE, Vladimir. A teoria das pulsões como ontologia negativa. **Revista Discursos**, São Paulo, v. 3, n. 36, p. 148-189, agosto/2007.

\_\_\_\_\_. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: ed. Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Grande hotel abismo – por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **A política do real de Slavoj Žižek**. In: Bem-vindo ao deserto do Real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: ed. Boitempo, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. São Paulo: ed. Estação Liberdade, 2012.

SÓFOCLES. **Antígona**. In: A trilogia Tebana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

RECH, Hildemar Luiz . Slavoj Žižek: Sujeito, saber científico e do inconsciente e ato educativo. **Revista Dialectus**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 30-49, setembro/ 2012

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: ed. LTC, 1982.

ŽIŽEK, Slavoj e DALY, Glyn. **Arriscar o impossível: conversas com Zizek**. São Paulo: ed. Martins fontes, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **A Visão em Paralaxe**. São Paulo: ed. Boitempo, 2008a.

\_\_\_\_\_ **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: ed. Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_ **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2010

\_\_\_\_\_ **Como Marx inventou o sintoma**. In. O mapa da ideologia. ed. Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_ **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: ed. Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_ **O mais sublime dos histéricos, Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_ **Rodespierre: Virtude e Terror**. São Paulo: ed. Zahar, 2008b.

\_\_\_\_\_ **The ticklish subject**. Londres: ed. Verso, 1999.

ZUPANCIC, Alenka. Sexualidade e ontologia. **Revista Estudos Lacanianos**, São Paulo, v. 2 n.1, abril/ 2008.