

O sujeito como estrutura do curto-circuito. A partir de uma concepção psicanalítica do sujeito: Lacan, Fichte, Platão

Charlotte Coulombeau

Universidade Blaise Pascal – Clermont-Ferrand – França

charlotte.coulombeau@gmail.com

resumo É possível distinguir ao menos três etapas principais nas abordagens filosóficas da noção de sujeito: na etapa metafísica a estrutura do sujeito é pensada em termos de substância; na etapa transcendental (Kant e Fichte), o sujeito é visto como polaridade unificadora de horizontes; na etapa psicanalítica, o sujeito é definido como estrutura vazia. O sujeito transcendental é uma estrutura para o mundo, enquanto o sujeito psicanalítico precisa ter uma estrutura em si mesmo para estruturar sua ausência ontológica. Para Lacan, essa ausência ontológica se torna manifesta mediante a linguagem. A estrutura do sujeito é concebida como uma estrutura de significação. Este artigo compara esses três pontos de vista sobre o sujeito e discute que relevância a idéia de estrutura pode ter para a compreensão do conceito.

palavras-chave Sujeito metafísico; sujeito transcendental; sujeito psicanalítico; estrutura; Platão; Kant; Fichte; Lacan

A história da noção de sujeito percorre um circuito bem singular, mesmo se parece simples assinalar suas grandes etapas: noção antiga de sujeito como “*suporte*”, segundo a etimologia da “sub-stância”, noção moderna de sujeito como *pólo de unificação*, noção contemporânea do sujeito como estrutura de *horizonte* – para inserir apenas caracterizações muito rápidas e mesmo embrionárias em um desenvolvimento problemático.

A última ruptura de paradigma no que concerne ao sujeito é sua concepção psicanalítica. Nosso propósito é, em primeiro lugar, pôr em perspectiva o sujeito descoberto pela psicanálise e as concepções prece-

Recebido em 20 de dezembro de 2007. Aceito em 27 de janeiro de 2008.

Tradução de Ana Carolina Soliva Soria¹. Revisão de Bento Prado Neto.
dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, p.223-247, abril, 2008

dentes. Isso poderá, por outro lado, caminhar junto com uma certa reinterpretação das aberturas promovidas pela psicanálise. A ruptura de paradigma parece radical, Lacan inverte o fundamento cartesiano: “eu penso, eu sou”, tornando-o “ou eu não sou, ou eu não penso” (LACAN, 2003, p. 64). É tão indispensável entender qual linha de pensamento subjacente permite compreender tal afirmação que aniquila, no sentido próprio, o sistema precedente da subjetividade, como necessário se interrogar em primeiro lugar: uma ruptura de paradigma é mesmo uma ruptura até o fim? Ou, na verdade, o simples fato de que nos encontramos perante uma *mudança* de paradigma implica que se possa, ao contrário, procurar ainda uma *lei* para a mudança: uma maneira de dar conta da mudança de coordenadas, de referencial de pensamento quanto à categoria do sujeito, em um ordenamento superior que procura, ao menos a título heurístico, ou as linhas de problemática comuns subjacentes às rupturas ou, pelo menos, as *razões* da mudança?

Metafísica

Dialegethai: algumas sinalizações na história da filosofia do sujeito

A noção de *estrutura* é precisamente uma daquelas que permitirá um tal ordenamento. Ela é, com efeito, bastante englobante para constituir, de modo genérico, um quadro que é modulado por cada uma das concepções modernas: nestas, a subjetividade sempre é *um certo tipo de* estrutura. Certamente, poder-se-ia dizer: isso é tudo? Ou às avessas: isso é verdadeiramente uma proposição que não nos ensina nada? Dizer de alguma coisa não que ela possui, mas que é uma estrutura, não é desprovido de ensinamentos, pois a noção de estrutura não é, ela própria, uma noção vazia. Se se retoma a analogia do suporte, admitamos, com efeito, que o *upokeimenon*, enquanto fundamento, é a antítese da estrutura: como pedra de fundação ou como fecho da abóbada, é aquilo *sobre* o que ou a partir do que *seedifica* uma estrutura. Ainda não é sequer aquilo que estrutura (um mundo, um objeto), como no caso em que o sujeito se torna, bem mais tarde, transcendental. Entretanto, temos consciência de que esta afirmação continuará contestável, a menos que

precisemos imediatamente a definição da estrutura sobre a qual desejamos nos basear: segundo uma caracterização tirada da analogia com as estruturas físicas, uma estrutura será primeiramente considerada como uma reunião que edifica o ordenamento de elementos em torno de certo número de *ocos* [*creux*]. Ora, nessa ótica, a substância, ainda como *upokeimenon*, não é oca [*en creux*], mas é precisamente o pólo de consistência absoluta do qual se supõe necessitar tudo o que não adquire de si próprio a sua própria consistência. Desse ponto de vista, poder-se-ia dizer também que a substância não tem estrutura, já que sua densidade ontológica absoluta proíbe-lhe esta diferenciação entre o pleno e o oco?² A perspectiva que melhor convém aqui é ainda a imagem leibniziana do *átomo* espiritual onde o fundamento de toda realidade se dá sob a analogia do inseparável, indiviso, portanto perfeitamente homogêneo na densidade absoluta³. Assim, em todo o caso, qualquer que seja a imagem retida, o que é *colocado sob* tem por única função assegurar, por sua consistência absoluta, a consistência relativa do que suporta. O *subjectum* como substância é o sujeito do *ser*.

Tudo muda radicalmente quando o sujeito deixa de ser o que *suporta* para tornar-se aquilo a que se *reporta*. Por tal transformação, não se estaria apenas *dissipando* a analogia do suporte, no que ela pode ter de sensível, para chegar a seu verdadeiro centro lógico? De suporte ontológico, o sujeito torna-se ordenador lógico. Como assinala perfeitamente Descartes, seu estatuto é manifestar um ser dependente do pensamento. “Eu penso, eu sou, isso é certo, *ao menos enquanto eu penso...*”. Mas o ser não se torna frágil por essa idealidade? O sujeito moderno é o sujeito da *representação*, e a constituição dessa noção diz o que ele é: o reino do pensamento moderno implica, com efeito, o hiato que separa, ao menos como um ponto de partida, ser e representação. Nesse caso, podemos compreender que a equação cartesiana finalmente tenha dado lugar a dois desenvolvimentos inversos: a retomada fenomenológica do lado da idealidade, que define o sujeito como estrutura de horizonte que constitui a si e ao mundo pela intencionalidade, da qual a representação é uma das facetas; mas também, como prolongamento da própria estrutura de representação, a dúvida lançada sobre a *exceção de coincidência*, coincidência entre ser e representação que se supõe constituir o sujeito cartesiano: *aqui* se insere a negação lacaniana da fórmula do *cogito*. O Sujeito revela-

se indizível desde o momento em que todo ato de pensar (e também, conseqüentemente, de formular-se) o reconstitui como uma simples imagem deslocada dele próprio. O sujeito lacaniano não tem acesso a si próprio, a não ser no imaginário e no simbólico: duas estruturas pelas quais o hiato entre ser e representação⁴ e nuncia-se duplamente no coração do próprio sujeito, recuando os limites da vertigem à qual a elaboração cartesiana tinha posto fim. Ao invés de ser uma estrutura de coincidência, o sujeito torna-se, de modo totalmente invertido, uma estrutura de desapossamento.

Até aqui, não comentamos ainda essa etapa em termos de estrutura. Todavia, isso nos interessa em função da definição proposta para o termo: a estrutura constitui a base [*assisē*] de um ser, de uma coisa, por ordenamento de diferenças internas – e, especialmente, pela diferenciação entre o “pleno” e o “oco” da própria estrutura: o que a faz ser (“manter-se” [*tenir*]), manter-se de pé [*tenir debout*]) e o que constitui sua falta-a-ser [*manque à être*] (isso no qual ela é, no entanto, não seria senão sucumbência sobre si). Apenas o abandono da perspectiva que faz do sub-jectum uma consistência absoluta permite, portanto, colocá-lo como estrutura. A estrutura, *sustentando* [*soutenant*] do interior o ser próprio da coisa, funciona como um tipo de introjeção da noção prévia de suporte⁵: um “suporte” não mais sub-jacente, mas interior. Definitivamente, o sujeito não é mais sub-stância a partir do momento em que é necessário pensá-lo como essa estrutura paradoxal que sustenta sua própria falta-a-ser – ou então a partir desse momento cabe repensar inteiramente a própria noção de substância para vê-la abandonar sua determinação unívoca de “consistência”, e tornar-se ela própria sujeito (mas sujeito absoluto)⁶. Ao contrário, em uma perspectiva que rompe com aquela do absoluto, a *estrutura de horizonte* fenomenológica pode igualmente funcionar quando ela é de fato “introjetada” para já não visar tanto a constituição do objeto quanto, por meio dela, a constituição do sujeito. A *intencionalidade* é essa trama que sustenta ou envolve com malhas convergentes o que visto em mim para vê-lo emergir do desconhecido ainda informe, ao qual, aliás, ela oferece uma face ainda apenas provisória.

A estrutura psicanalítica, por seu lado, será outra, mesmo se baseada sobre o mesmo postulado do sujeito incapaz de se alcançar numa evidência primeira. Mas o que falta [*manque*] a essa evidência não é mais um ser

que se desvelará progressivamente segundo a estrutura de horizonte e de perfis – o fundo contínuo sobre o qual esse horizonte se eleva. A deficiência [*défaul*] do sujeito na estrutura fenomenológica não é interpretável como simples deficiência do conhecer, sem que permita dar ainda acesso à questão de uma deficiência no ser? Procedendo por perfis, o sujeito fenomenológico não sabe com certeza *o que ele é (quid)*, mas por que iria ele recolocar em questão que ele tenha de se descobrir como *algo que é*?

Aliás, sobre esse ponto, certamente não se pode opor simplesmente psicanálise e fenomenologia. A concepção freudiana do inconsciente permanece compatível com a idéia de que o que nele se descobre para o sujeito é o seu ser (“o inconsciente é o psíquico em sua realidade essencial”). Pelo contrário, aprofundar a compreensão da estrutura intencional de início determinada como preenchimento de perfis, para sublinhar também a dimensão *ex-tática* (a etimologia do *ex-tase* faz dele precisamente o oposto da *sub-stância* do ponto de vista da consistência em si), implica um circuito onde o sujeito não emerge a não ser *saindo* de si – entregando-se para identificar-se enquanto tal primeiramente como exterior a ele próprio. Nesse caso, entretanto, impõe-se a idéia de que o seu ser não é o seu *ser*, de que é um certo vazio que é sentido como seu e que o projeta no exterior dele próprio.

Mas é imperativamente necessária uma estrutura para sustentar essa falta-a-ser. Partindo ele também da mesma dialética do Mesmo e do Outro, Lacan não remaneja o inconsciente para fazer dele o lugar do saber – paradoxalmente não sabido – do sujeito em sua “essencial irrealidade”?

Que o sujeito não seja *nada que não passe pelo Outro*, é, com efeito, o conteúdo essencial desse saber que se vê imperativamente recalcado. Que esse Outro deixe escavado [*en creux*] no sujeito um vazio que será ou o vazio do outro (desejo e estrutura imaginária: o que se encontra em comum com a fenomenologia) ou, de modo mais profundo, o vazio de si (significante e estrutura simbólica), isso tem por consequência que, definitivamente, o sujeito não possa se experimentar originalmente senão como não sendo *ele próprio Nada*. O que Lacan designa por meio da imagem do sujeito “furado” [*troué*] é, por consequência, esse saber impensável, portanto, insuportável: que o sujeito não tenha base [*assis*], que ele seja, na origem, somente um lugar vazio, que somente as significações que emanam do Outro virão preencher. O insuportável é, pois,

também “o insuportado”, não ter esse “suporte” que nos pareceria a evidência de nós mesmos. À distância das metáforas espaciais implicadas pela estrutura de horizonte na fenomenologia, pela “tópica freudiana”, assim como, aliás, anteriormente, pela concepção da sub-stância como fundamento, Lacan poderá então, por seu lado, glosar o símbolo do “não-lugar”. O sujeito não *tem* lugar – não lhe cabe *ser*..⁷ E, assim, é realmente porque ele não tem ser em si (que funciona para ele, por outro lado, como uma fatalidade ou um destino) que o sujeito psicanalítico é o sujeito da *significação*.

Heuresthai: estrutura do circuito

É aqui, pois, o lugar para se deter sobre a estrutura da significação. Ou melhor, visto que é nisso que desemboca a análise, sobre a estrutura simbólica, enquanto *não* equivalente à estrutura direta e primeira de significação. A intenção de nosso segundo momento é a de examinar como, nessa perspectiva, desembocamos efetivamente em uma noção de estrutura que, de fato, funda-se a partir da categoria fundamental de falta. A partir disso, o interesse é o de compreender como a estrutura do símbolo (como estrutura de *significância* e não de significação, portanto estrutura semiótica abstrata), e a estrutura do sujeito podem se superpor dando à abstração semiótica o valor de um quadro doravante transcendental.

A estrutura desse tipo de signo particular, a saber: o símbolo, é em seu próprio fundamento dependente daquela da falta – e não somente da *ausência* [*absenc*], como todo signo em geral. É precisamente a ausência da coisa que dá lugar à sua simples significação, a coisa vendo-se *representada* pelo signo. Mas o símbolo traduz, além disso, a *deficiência* [*défaut*] correlativa do *saber* disso que falta ; e não é precisamente essa deficiência de saber que converte a ausência em falta?

Detalhemos a estrutura semiótica da significância. Enquanto a relação de significação saussuriana instaura a representação de um significado por um significante (analogicamente colocados nos papéis de fim e de meio, num processo que é o da expressão e da compreensão), a relação de significância é a perversão fundamental dessa relação: poder-se-ia dizer que nela o significante (símbolo) *não permite mais* o acesso ao significado. Acaso seria ela somente o efeito de um processo contra-produtivo, anti-

teleológico – um “efeito perverso” que designa somente o fato de que o meio põe em xeque a sua função? Entretanto, a teoria do inconsciente nos ensinou a sondar o duplo fundo da teleologia psíquica: “um ato falho [*acte manqué*] é um ato bem-sucedido”. Assim também para o ato de significação, *falho* [*manqué*] pela opacidade súbita do significante? No quadro de uma teoria do sujeito a que se aplicaria agora a compreensão dessa estrutura semiótica e hermenêutica, a primeira interpretação dessa “falibilidade” [*manquement*] é a de que ela seria propriamente *necessária* em função dos limites da vontade de expressão real do sujeito: a teoria freudiana quer aqui que esses limites sejam aqueles do recalçamento que o sujeito se impõe para evitar seu próprio desprazer. Ora, a partir, mas também para além do próprio Freud, pôde-se procurar generalizar o conteúdo desencadeador do recalçamento: o que genericamente não quer ser exprimido, não é justamente a própria falta [*manque*]? O fato de que, enquanto sujeito, eu não repouso senão sobre essa falta do Outro que se torna, correlativamente e de modo muito mais abissal, a falta qualquer de uma essência que seja minha. Falho [*manqué*] como significação, ao mesmo tempo o processo teve êxito como significância e simbolização: nesse sentido, o significado do significante é a falta – a estrutura de significância advém, no entanto, justamente do fato de que essa falta *não será significada*. O significante dá-se finalmente como a falta da falta – máscara dialética perfeitamente eficiente do que eu sou.

É necessário, aliás, acrescentar aqui o estatuto de origem do significante para compreender todas as implicações dessa estrutura: origem heterônoma, já que algo só se torna significante se herdado do Outro. O significante cristaliza-se a partir dos termos nos quais apreendo que se trata de mim, sujeito, no outro, sem contudo saber em quê, sem contudo compreendê-los. É também essa incapacidade de apreender o que eu sou em e para o outro, e a falta que decorre disso que se vêm recalçadas. Segundo essa origem, o significante difere não somente dos outros significantes, mas também de si próprio: como todo símbolo, ele não diz o que parece dizer – e até mesmo, não diz que diz alguma coisa ali onde parece nada dizer! É a diferença em relação à concepção ordinária do símbolo: mesmo opaco, este faz ao menos *sinal de que faz sinal* [*signe qu’il fait signe*]...

Mas, sobretudo, para além da estrutura de significância paradoxal do simbólico, a partir dos signos e do símbolo elabora-se a *linguagem como estrutura*. Com efeito, não somente a linguagem se define do ponto de vista lingüístico abstrato como estrutura (isto é, aqui, como “sistema” de diferenças), mas, do ponto de vista transcendental, a linguagem torna-se esta estrutura *que estrutura o sujeito* enquanto tal⁸. Essa questão é, então, uma glosa daquilo sobre o qual concluímos nosso primeiro momento pondo o sujeito com sujeito da significação: essa estrutura que *faz* o sujeito não é mais primeiramente o pensamento (como ato de unificação transcendental, por exemplo), não é mais a compreensão (como resumindo a perspectiva crucial da estrutura fenomenológica com sua intencionalidade). É a *linguagem* como *sub-jacente* às duas últimas operações, mas também enquanto está implicada na estrutura da *falta* que constitui o sujeito enquanto tal.

São, com efeito, os dois níveis da língua e da linguagem que estão aqui implicados. Pode-se, primeiramente, considerar que o ser humano é falante [*‘parlêtre’*]⁹ por essa falta-a-ser que o impele para além de seu desejo, efeito da falta; mas, por outro lado, Lacan mostrou que era também a estrutura da língua como “sistema de diferenças” que produzia em cadeia outros efeitos de falta¹⁰.

Com efeito, a retomada da lingüística saussuriana indica a Lacan que só esta diferença faz *sentido*¹¹. Eis aí a estrutura sincrônica da língua, daí, sua dimensão propriamente *estrutural*, se quisermos retomar o sentido da estrutura como arranjo diferencial de elementos, do ponto de vista estritamente formal. Esse arranjo, caso possa ser considerado como saturado, é o que o tornará um *sistema*. Ora, formalmente, a intervenção do operador lógico da diferença como constituindo o sistema da linguagem é justamente o elemento absolutamente essencial para o vir a ser do sujeito: precisamente, porque o valor da diferença não é senão *formal*; a diferença não é *nada*: nada senão a distância negativa que separa dois termos positivos.

É aqui que o cruzamento entre a ordem lingüística abstrata e a teoria do sujeito revela sua necessidade: se o sujeito entra originariamente na ordem da linguagem – antes mesmo de ser *constituído* e, em seguida, determinado por esta ordem –, é efetivamente por sua diferença em relação ao Outro¹⁵; é também na diferença que se aloja a falta; por outro lado, como rapidamente retraçamos, o significado último do significante

psicanalítico, o único diretamente passível de ser estabelecido, é a falta. Concluir-se-á que o sujeito (aliás, antes mesmo que se possa nomeá-lo sujeito?) experimenta a *relação dos seres* como um “sistema de diferenças” cuja única consistência é, por assim dizer, formal: meu Deus, diz para si aquele que está a germinar como sujeito, não sou “esse Outro”; mas “esse Outro” não sendo definido senão por diferença a mim e eu por diferença a “esse Outro”, nenhum saber é dado disso que são um e outro; nenhuma *referência* excede o quadro formal no qual nosso ser nos é dado a nós próprios naquilo que se nomeia “consciência”. Donde a formação da categoria do “Outro”, dessa vez genérica, vazia e indeterminada – e, para o sujeito, fundadora por esse vazio mesmo¹³.

A estrutura do sujeito como ser falante é, portanto, aquela da falta. Mas, como dissemos no começo por via de nossa tematização da idéia de estrutura, também no sujeito haverá *estruturas* que, para constituí-lo como tal, *asseguram-no* a partir da falta. O sujeito não é desabamento. Bem mais: o próprio sujeito poderá finalmente ser definido como tendo como essência geral ser constituição de “superestruturas” sobre essa *infra-estrutur* paradoxal da falta. Gostaríamos de introduzir aqui uma analogia (e, em seguida, veremos em que o paralelo da estrutura do sujeito e da estrutura da religião não é, a nosso ver, nem arbitrário nem simplesmente “estético”): em um fragmento inserido numa das muitas polêmicas teológicas das quais participou em 1778, Lessing recorre ao uso de uma metáfora arquitetural para descrever o edifício do cristianismo, sua eficiência e seus fundamentos:

Perdoe-me, caro arquiteto, por não querer saber mais nada sobre ele, para além de que ele é bom e sólido. Pois ele sustenta e desde há muito tempo. Nenhum muro, nenhuma coluna, nenhuma janela se afastou do esquadro: esse ângulo reto é, então, certamente uma prova manifesta de seu inabalável fundamento: mas, nem por isso é a beleza do conjunto. É dela, unicamente dela, que quero nutrir meu olhar; por ela, somente ela, eu quero te louvar, caro arquiteto! Louvar-te; mesmo *se fosse possível que toda essa bela massa não tivesse nenhum fundamento, ou ainda que repousasse unicamente sobre simples bolhas de sabão!* (LESSING, 1986, v. 8, p. 35).¹⁴

Assim como a solidez do edifício religioso, enquanto instituição moral ao longo dos séculos, parece inabalável para Lessing, segundo um tipo de

“prova pelos efeitos” (da qual ele defende a absoluta suficiência, a tal ponto que desembocamos nessa sugestão paradoxal de que, de certa maneira, é a própria suposição de um fundamento que se torna supérflua e até definitivamente contrária ao objeto de que se trata), do mesmo modo o sujeito pode ser um desses objetos paradoxais que *se asseguram sem fundamento*. Assegurar sem fundar: assim, justamente, poderemos enunciar sinteticamente a eficiência da estrutura em seu conceito (a diferença com o sistema aparece então, ao mesmo tempo, pelo fato de que esse último, por um regressivo fechamento sobre si, *volta* ao ato de fundamento que, seja dito, não mais possui a aparência da posição de uma *fundação* primeira, mas, doravante, a figura de um *acabamento* na circularidade).

Entretanto, a análise dialética poderia ser prolongada. Pois, se uma falta é definida, é sempre também *a partir* de uma estrutura: ou ainda, de uma *estruturacão* – operação que implica uma *divisão* do campo no qual o sujeito se inclui para se situar; nesse caso, para o sujeito, a partir desse ato primordial de divisão do ser que o estrutura como “eu” e “não-eu”. Não há, pois, falta, senão porque há primitivamente “outro” e relação ao Outro¹⁵.

Mas essa estruturacão, em Lacan, desta vez dá lugar, ao mesmo tempo, ao saber oculto de que “o Outro” *se introjeta* em mim como a categoria da *falta* de si. Eis aí o que rompe com a apresentação fichtiana, onde a liberdade absoluta do sujeito é, decerto, destinada, segundo a dedução das condições *a priori* da consciência de si, a se ver “travada” pela posição de seu próprio objeto, mas onde a necessidade de sintetizar e esse impedimento e a manutenção da causalidade absolutamente livre desembocam na determinação do *apelo* à liberdade do sujeito por outra subjetividade; o momento desse “apelo” daria verdadeiramente lugar, no sujeito, a título de implicação necessária, à categoria de uma falta do sujeito com relação à instância do *apelo*? A necessidade transcendental de uma síntese no conceito de um sujeito não é uma tal falta; se, em Fichte, o momento do *apelo* é o nó puramente *a priori* que perfaz o conceito de sujeito, genial síntese da liberdade e da determinação de si, em Lacan, terá o sentido de um *a posteriori* que, paradoxalmente, é igualmente “puro”, a saber, que, por ter de voltar incessantemente ao Outro, o sujeito vive-se a si mesmo sem o saber nesse “*a posteriori*”, do qual ele nunca conseguirá

alcançar a fonte, e que confunde com a enganosa evidência da originalidade do *cogito*, o sujeito é *posterior* ao apelo do outro, que se torna o Outro precisamente porque seu evento primitivo foi irrepresentável¹⁶.

Conceber-se-á, pois, simultaneamente, que a comparação da categoria fichtiana com a categoria lacaniana implica a disjunção feita em torno do estatuto da intersubjetividade e da existência do outro sujeito: no primeiro caso, *deduzida a priori* do próprio conceito do sujeito – no segundo, concebida como sua *condição* irrepresentável. Mas esse ponto de separação não marcaria, ao mesmo tempo, o ponto de articulação entre as duas abordagens? Pois, em última análise, teríamos aqui de tratar de uma diferença no *teor* – ou eventualmente só no *modo de exposição* da concepção do sujeito? Noutros termos, poder-se-ia pensar, em ligação com o momento *a priori* exposto pela *Doutrina da ciência*, um momento da *fenomenologia* que precedesse ou repetisse, como em Hegel, o momento sistemático quanto à exposição da essência da consciência de si. E não seria então nesse sentido que se poderia pôr a tematização lacaniana do sujeito como propriamente articulável àquela de Fichte (e, nessa articulação, com sua formulação precisa, estamos portanto realmente além da *analogia* do início): situada na orbe desse momento *fenomenológico* onde o sujeito descobre pela experiência o que ele é (mesmo se aqui essa experiência é também a daquilo que ele *não* descobre)? Se assim for, essa aproximação não seria chamada a ser *completada*, *esclarecida* e não refutada pela apresentação sistemática, em que a categoria da falta não tem mais de ser evocada? Talvez se tenha então de reconsiderar, sob o ângulo da dualidade da apresentação fenomenológica e sistemática, a tese primeiramente afirmada segundo a qual a falta de si vale como condição para que o que se constitui a partir disso seja realmente da ordem de um *sujeito*.

Essa questão poderia ser recolocada quando a metafísica se torna uma teologia, isto é, aborda a questão do absoluto. Mas, noutro plano e na expectativa, a consequência tirada de um lado ou de outro da alternativa é, contudo, da mesma ordem: o sujeito carente [*manquant*] dele próprio ou que só põe o que ele é quando é posto um outro que ele não é, e que nisso apela a ele, não pode, a partir de então, sair em sua própria busca ou se pôr a si mesmo senão na ordem de uma *intersubjetividade*. É isso que, agora, funda a posição do sujeito pelo viés de uma *ética*¹⁷.

No que é proposto como busca do fundamento para o sujeito, tudo “depende” [“*tient*”], no final das contas, da intersubjetividade: e tomá-la em consideração renova finalmente o conceito que podemos ter de um fundamento *nessa* matéria. A própria intersubjetividade está, de fato, agora, em posição de fundamento? Entretanto, é visível que ela não poderia sê-lo sem *circularidade*: mas resta, entretanto, saber como interpretar essa última. Trata-se de um esquema clássico de circularidade “viciosa”, no sentido de que a intersubjetividade, colocada no fundamento da subjetividade, no entanto suporia, em compensação, como suas condições, as subjetividades que seriam os elementos do próprio meio intersubjetivo? Aqui se vê, todavia, que desembuçar univocamente o lugar do sofisma não é uma tarefa tão simples. A simples idéia de meio pôde ser fortemente avançada, na fenomenologia, para adiantar que, aqui, é o próprio argumento que denuncia um círculo que será ele próprio sofisticado: pôr o problema em termos de elementos já não é compatível com a noção fundamental do próprio meio. Finalmente, no que diz respeito à intersubjetividade, trata-se portanto realmente de uma circularidade, mas de uma outra circularidade, que já não é vista como viciosa: a intersubjetividade oferece a figura de uma *estrutura circular do fundamento*. O próprio fundamento desenvolve-se necessariamente em sua noção: pensar para o fundamento uma estrutura circular é advertir para o fato de que o fundamento já não deve ser concebido como *fundação* – o que coincide novamente com nossa fórmula precedente: “assegurar sem fundar”. Trata-se de aceitar, como em Lessing e como na religião, a idéia de que esse tipo de relação que é o sujeito não tem *fundação* atribuível, no sentido de um princípio anhipotético absoluto, mas *se assegura* apenas na circularidade de uma relação: o fundamento paradoxal do sujeito é *circuito*. O que está em jogo é, pois, enfim, conceber, dessa vez, o *fundamento* não mais como *ponto* de ancoragem e de referência absoluto, mas *ele próprio como estrutura: a da circularidade fundadora*¹⁸.

Ética

Circuito e curto-circuito

A estrutura metafísica da subjetividade contém, portanto, nela própria sua passagem para a posição de uma ética. Proporemos algumas dessas consequências éticas da estrutura fundadora do sujeito como circuito, de maneira, aliás, a apresentá-las como finalidade real da exposição.

A essa altura, é também nossa genealogia histórica que caberá, enfim, completar, tornando mais precisa, para o sujeito, a confrontação da estrutura psicanalítica e da estrutura transcendental. O circuito necessário ao sujeito para se constituir de maneira necessariamente descentrada dele próprio com relação ao vazio do outro parece, num certo sentido, poder invalidar a hipótese de uma subjetividade transcendental concebida como estrutura de referência puramente autocentrada: ou, pelo menos, ela incita decisivamente a tentar pensá-la de outro modo que não como estrutura de unificação de si em direito absoluto.

Nessa confrontação, Baldine Saint-Girons já sublinhou que a estrutura de unificação transcendental responsável pela emergência de um sujeito kantiano implicava, contudo, também uma “interdição” – precisamente aquela que a psicanálise denunciará: ali onde o sujeito, “eu” [*j*], é concebido como pólo de unificação de todas as representações, uma representação permanece impensável, ponto cego de todo o edifício ou estrutura do conjunto doravante subjetivo das representações: a própria representação do pólo, condição de unificação, “sujeito transcendental ... = X”.

O essencial está no modo em que conceberemos a função de *unificação* como estrutura de emergência do sujeito: é essa função que a abordagem psicanalítica do sujeito relativiza como sendo, em parte, apenas imaginário. E isso em dois sentidos: primeiramente, porque, segundo a introdução simbólica da falta como constitutiva do sujeito, ver operar até o fim, absolutamente, essa operação de unificação, de identificação do eu-sujeito [*moi-sujet*], pertence à alçada da impossibilidade ou da utopia; e, em segundo lugar, porque essa utopia é aquela que o sujeito se compraz precisamente em manter a seu respeito: ela se torna assim *ficção* do eu [*moi*], e não verdade do sujeito. Eis aí a identificação perfeitamente ressituada, segundo a ordem psicanalítica e a estrutura RSI, no nível sempre potencialmente enganador do Eu [*Moi*] imaginário e não mais do sujeito simbólico.

Para precisar em termos de *estrutura* essas categorias da identificação e da unificação em sentido lacaniano, poder-se-á falar de estrutura *suturante*

e não polarizante no que diz respeito à estrutura de identificação psicanalítica, o que acentua perfeitamente a dimensão irreduzível de falta tanto na origem quanto no fim do processo¹⁹. Se pudesse haver “unificação” para o Sujeito refundado em sua própria falta, constituído sobre a estrutura do Outro, seria precisamente uma unificação não apenas por si, mas pelo Outro. Assim, a identificação já procede, segundo Freud, quando dá lugar ao sintoma substituindo-se ao outro como objeto de amor, ao qual “eu” [*je*] me identifico pela redução de um “*einzigster Zug*” (traço unário). A unificação que se tornou identificação não será senão parcial: paradoxalmente, tornou-se momento de *alienação*.

É então uma reflexão sobre esse último termo que, entretanto, torna manifesta a urgência de uma reconsideração dos problemas éticos em tal estruturação psicanalítica dialética do sujeito. Sabemos que, enquanto *alienado*, o sujeito perde em liberdade a tal ponto que a noção de autonomia poderia, em primeira análise, verificar-se factícia – terceira “ferida narcísica” do homem, última “suspeita” lançada sobre o humanismo pela psicanálise. Mas, em qual medida a realização ética do sujeito, ou antes, dos sujeitos, dependerá estritamente dessas duas categorias: liberdade – autonomia? Ou, se a ética não é possível sem liberdade, é então a conjunção (de novo kantiana) da liberdade como autonomia que deve ser posta à prova?

Numa perspectiva que vise renovar as implicações tradicionalmente reconhecidas da psicanálise com relação à história da subjetividade, a questão da ética nos parece, assim, o quadro de um possível aprofundamento e remanejamento das conclusões habituais. Sabemos que uma dialética pode ser truncada. A dialética, tendo incitado a psicanálise a restituir ao sujeito sua componente no Outro, estaria ela apenas a meio caminho de um acabamento dialético se essa dimensão de alteridade restituída ao sujeito não existisse senão como dimensão de *alteração/alienação* (o sujeito analisando tendo de ser “curado” da “induração” despercebida dos significantes do Outro nele)? Mas, para tirar desde agora todas as implicações do problema, e se a cura psicanalítica deve, por outro lado, ser pensada de outro modo: como pensar não mais apenas a liberdade como outra coisa que a autonomia estrita, mas realmente como o momento de uma perda de autonomia *como liberdade* e elevação possível a um plano de subjetividade inédito ou superior?

Do ponto de vista kantiano, é a noção de intersubjetividade que se vê invetrada pela perturbação psicanalítica. Poder-se-ia distinguir dois “sentidos” da intersubjetividade (quase na acepção de direção, direção em que se estende sua transcendência): intersubjetividade exógena numa concepção kantiana em que a ordem de comunicação, de compreensão e de colaboração ética dos sujeitos se estende *sobre a base* de uma subjetividade pessoal já estabelecida como o “a montante” de um Reino dos fins; e uma intersubjetividade “endógena”, que corresponde a essa introjeção do Outro no Sujeito como a evocamos precedentemente para definir a perspectiva psicanalítica²⁰. A subjetividade não é mais uma propriedade de sujeitos já constituídos como entidades, mas uma *estrutura de relação* que faz apenas emergir essas entidades como sujeitos, isto é: apenas tomados nessa relação. Assim, o sujeito não se assegura de si mesmo senão nesse elemento de transcendência endógena – mesmo se essa segurança paradoxal só pode então consistir em um *desprendimento* [*dessaisissement*]. Temos aí outra acepção do *inter-esse* a que significa que o ser não é “senão entre”, e não o estabelecimento de uma relação *entre* os seres.

As implicações dessa concepção da inter-subjetividade ocorrem tanto para o modelo da comunicação quanto para o de uma ética. Se falamos, diria Lacan, não é justamente porque nos sabemos ser nada – e aliás porque não queremos sabermos-nos como tal? O sujeito “fala-ser” [*parlêtre*] é, pois, o equivalente do sujeito como “nada-ser” [*rienêtre*]. Poderíamos continuar aqui no filão dos jogos de palavras lacanianos para tentar evidenciar o que pede aqui para ser pensado conceitualmente: em que condições, entretanto, o “nada ser” [*rienêtre*] pode tornar-se um “bem-estar” [*bien-être*] – isto é, em que condições a *estrutura lacunar do sujeito* pode propriamente fundar uma ética?

Com tal questão, temos propriamente a expressão invertida da inter-rogação do início acerca da ética: em que esse reenvio quase fatal do Sujeito ao Outro, na psicanálise, não é, todavia, fatalmente um *desapossamento*? Ou melhor: em que o eventual desapossamento *de nós próprios* não é o desapossamento *de nossas capacidades éticas*?

Lacan teria ainda adorado dizer que o bem está na conversa²¹. Como a subjetividade, o bem que constitui a substância da ética (o elemento no qual se move aquele que está na ética²²) é o interstício entre aqueles que se apreendem como sujeitos; e não há outra razão para isso senão a que já

foi enunciada a propósito da subjetividade: é a própria subjetividade que está em, ou melhor, que é esse interstício²³. Seria o bem outra coisa que conhecer a subjetividade, como dissemos acima, não como propriedade dos sujeitos, mas como esse interstício entre sujeitos que não emergem senão conforme a ela? Pois nós poderíamos dizer que é voltando a esse espaço *indiferenciado* que se realiza o *reconhecimento*: reconhecimento do outro, como na ética da subjetividade clássica, kantiana e, em seguida, hegeliana, segundo o modelo igualmente clássico da intersubjetividade descrita acima; mas, reconhecimento na realidade muito mais profundo que esse reconhecimento tão somente do alter *ego*: com efeito, não estão mais em jogo os “eu” [*moi*], “ig-uais” [*ég-aux*]²⁴ – na medida em que estes são ainda apenas imaginários como pólos de identidade e de diferenciação absolutos. Mas sim os *sujeitos* que tomam então essa dimensão inédita de um certo grau de indiferenciação: no espaço indiferenciado da subjetividade, vive-se o reconhecimento do outro como simples *dimensão* de mim mesmo [*moi-même*] e, sem nenhuma hierarquia, de mim mesmo como dimensão do outro. Podemos pensar na fita de Moebius que, do ponto de vista topológico, Lacan explorou muito bem para significar essa ausência de interioridade e de exterioridade quanto à face consciente e à face inconsciente do psiquismo: a especificidade topológica da “fita de Moebius” é que seu avesso é ao mesmo tempo seu lado direito. Com a ressalva de que essa figura já não designaria *um* sujeito, mas o espaço intersubjetivo que liga indissociavelmente os sujeitos como as duas simples faces da dimensão de subjetividade²⁵.

Doravante, seria pois inadequado falar de “laço” ou ainda de “nó” [*noeud*] (desses nós que entrelaçam [*nouen*] a angústia do Sujeito com relação ao Outro na apresentação habitual da teoria psicanalítica): é desenlaçada [*dénouée*] dessa angústia que a subjetividade se lê, doravante, como ética. Despossuídos *de si próprios* na estrutura profunda da subjetividade, é apenas nisso que os sujeitos se reencontram em posse da *subjetividade* – como ética.

Poder-se-ia retomar uma fórmula célebre – mas para invertê-la: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, pontuou Freud ao fim de uma teoria das pulsões e do Eu [*Moi*] como instância mediatriz, ele que também fez surgir desse modo a subjetividade como tarefa ética, mas de modo inteiramente diferente: numa perspectiva que ainda pressupõe, todas as contas feitas, a idéia

de *personalidade* kantiana e, por essa razão, a visa como a finalidade do processo de construção do sujeito. Mas onde Lacan difrata os registros do Eu [*Mo*] e do Sujeito, a fórmula não pode evidentemente mais valer como tal: a identificação imaginária do Eu [*Mo*] não é senão um anteparo cômodo da subjetividade. Se, por outro lado, nos for concedido o gesto de separar o termo “Es” da referência freudiana ao Isso, lugar da pulsão, para fazê-lo designar esse espaço indiferenciado que é a subjetividade como meio-lugar [*mi-lieu*]²⁶, poderemos, com efeito, e nunciar a fórmula invertida dessa outra ética: “*Wo Ich war, soll Es werden*”.

O termo *Es* nos coloca de volta numa ordem da neutralidade, de uma decisiva impessoalidade. Há, pois, uma ética que não passa mais pela autonomia, tomando, por sua vez, a personalidade como fundamento. Mas, aqui, é a própria oposição entre a auto e a heteronomia que não faz mais sentido, na falta de uma segurança da noção de pessoa que não se superpõe mais àquela de subjetividade. No espaço intersubjetivo, é “aderindo” ao outro e descobrindo essa aderência, não como uma “determinação” a mais, mas como uma liberação do que eu *posso* ser, que se desdobra um campo que por ser impessoal (neutro) não perde, muito pelo contrário, nada do que tem de humano. A subjetividade não é mais a pessoa, mas o humano em sua indiferenciação.

Para o sujeito, trata-se da experiência, duramente adquirida caso não deva ser abstrata como o estrito enunciado lógico equivalente, de que “um sujeito é estritamente idêntico a todo outro sujeito”; enquanto *experiência*, uma tal proposição de fato confronta o sujeito com uma real *despersonalização*; se até agora a estrutura da subjetividade era estrutura do circuito, nós nos autorizamos a evocar aqui o “curto-circuito”: momento (e não mais lugar) em que o sujeito parece abolir-se ele próprio ao experimentar a implosão dos lugares habituais de sua diferenciação, vetores de sua constituição segundo as categorias da *personalidade*. A subjetivação absoluta põe-se como *curto-circuito na estrutura do circuito*.

Perturbadora, a experiência permite no entanto vislumbrar como o desapossamento anunciado do sujeito pode, dessa vez, ser vivido como libertação, e não mais como alienação: pois libertação, justamente, da alienação que constituía para o sujeito sua suspensão insuportável no vazio dos significantes, separados dele próprio; libertação do mesmo gesto pelo qual o Outro não podia senão aparecer em sua diferença sem signifi-

cação. Certamente, de agora em diante não há tampouco significação: mas de agora em diante o sujeito sabe que o outro também está suspenso nesse vazio. Lugar vazio das significações, esse “não-lugar” [*non-lieu*] do sujeito pelo menos parou de suspendê-lo nas significações já postas (ou supostas) como desconhecidas; o sujeito recupera doravante toda a *latitude* do vazio como *liberdade de se realizar*. Tocáramos aqui o lugar do Absoluto, *tal qual pode ser vivido por um sujeito?*

A bem da verdade, no entanto, esse retorno do sujeito à indiferenciação, após a fase constitutiva em que ele não emerge justamente senão na medida em que toma consciência de si próprio como pura estrutura vazia de *diferença* em relação ao Outro, não deixa de ser surpreendente; poderia até suscitar a suspeita do próprio sujeito sobre o que lhe advém e, conseqüentemente, o “curto-circuito” correria o risco de reduzir-se a uma nova “tirada bombástica do Absoluto”: da parte do sujeito, não seria apenas *a expressão de seu mais caro desejo*, não consciente, retornar a uma tal indiferenciação – que ele, no entanto, nunca foi? Chegar a esse ponto, não poderia isso ser a pura e simples *ilusão* do sujeito acerca do seu ser mítico? Não é típico da alienação do sujeito que ele veja sua *liberação* no lugar mesmo de sua neurose?

Esse “lugar” ambíguo, “sem lugar”, da “deslocalização” e da despersonalização do sujeito poderia então valer tanto como lugar do divino como lugar da neurose. Mas, se a correlação entre a experiência religiosa e as estruturas neuróticas já foi fundada por Freud da maneira que todos conhecemos, então importa aqui completar essa análise de maneira a revelar que a suspeita sobre a atitude religiosa não é fatalmente a única solução. Que manipulação “miraculosa” forneceria assim a própria possibilidade de salvar o lugar do divino, evitando que desabe no lugar da neurose?

Se a dialética nada tem de “miraculoso”, ela, no entanto, nos oferece essa nova superação possível em uma analogia com o mito de uma Caverna redobrada – como já o haviam feito Strauss e Heidegger –, mas, sobretudo, dessa vez trabalhada em espelhamento, de modo a conceber a própria descida de volta como uma outra “saída”. Se a primeira Caverna na qual o sujeito se vê de início confinado é a das sombras que ele toma por outros sujeitos, na medida mesma em que elas estão separadas

dele, colocadas em posição “espetacular” diante dele, portanto, o mundo em que ele se aliena, tanto em relação ao outro como a ele próprio, por não conceber o co-pertencimento do si-mesmo e do outro (a consciência nada sabendo de sua dependência inconsciente em relação ao outro), a saída dessa Caverna (digamos, a Caverna da “consciência pura transcendental”) será o desembocar na luz ofuscante da despersonalização, que devolve os sujeitos à sua in-diferença, ou, para exprimir de maneira não negativa, à consciência de seu co-pertencimento em uma unidade que a própria transcendência do lugar platônico permitirá qualificar como “divino”. Mas a equivocidade do termo “indiferença” que cruzamos em nosso caminho pode agora nos prender como mais do que um simples jogo de palavras sem significação: para permanecer “divino” e, por outro lado, como dissemos acima, humano, o lugar onde o sujeito não é mais personalidade distinta daquela do outro não deve ter por saldo uma indiferença para com o outro; o não-lugar deve fazer-se o momento da ética.

Vê-se, de resto, no plano da clínica, a que aberrações poderia conduzir o momento de uma tal despersonalização que não supera a si mesmo: tendências suicidas do indivíduo que, dessa vez, desaba inequivocamente por ter atingido esse fundamento em abismo²⁷, na falta de uma re-estruturação que o reprojete a partir desse fundamento vazio na sustentação de um *edifício* intersubjetivo. O momento da despersonalização como isolamento e recolhimento do sujeito é agora a segunda Caverna, na qual o sujeito se ilude de novo com a realidade de sua fundação mítica. Mas o momento platônico da descida de volta à Caverna inicial é agora investido de um poder singular: se a “saída” deve ser acompanhada de uma “descida de volta”, por analogia, poder-se-á pensar que o momento do acesso à consciência de indiferenciação não terá valor estruturante e não terá eficiência ética senão acompanhado da “descida de volta” ao *reino das personalidades* assim, se de início invertemos o “*Ich*” da personalidade no “*Es*” da indiferenciação, não pretendemos aniquilar o reino da primeira e da autonomia que fará seu modo de ação ético; muito pelo contrário, trata-se de refundar a autonomia, num segundo instante, sobre essa subjetividade não auto-noma [*auto-nome*] e não pessoal –vê-la emergir dali como uma figura emerge de um fundo, destacando-se dele –, a subjetividade não pessoal tomando ela própria seu fundamento transcendente da

indiferenciação “divina”, na qual o sujeito tocara de fato “o absoluto”, segundo a etimologia do termo: ab-solvido, desligado e “descondicionado” das cadeias da diferença em relação ao outro sujeito. O “sujeito” da personalidade verdadeira e desligada da alienação imaginária tanto quanto simbólica não emergirá senão de sua dialetização, *Aufhebung* como “Es” (“*Wo Ich war, soll Es Werden*”) voltando em seguida de sua indiferenciação em direção ao terreno doravante possível de uma diferenciação (“*Wo Es war, soll Ich werden*”), onde antes não havia senão diferenças; de uma comunicação ética como ajuda à *Aufhebung* do outro – sabendo sempre que a *Aufhebung* não abole, mas refunda – onde antes não se reconhecia senão encadeamento recíproco.

Com os riscos que conhecemos de querer tirar o outro de sua caverna: o de ser tomado por um louco.

Conclusão

Por sua relação constitutiva com a falta, a estrutura do sujeito real, isto é, do sujeito vivido, não pode se fechar num sistema. Que uma subida dialética de volta ao anhipotético do sujeito e a seu pertencimento ao absoluto não seja, contudo, possível, não será nossa conclusão: não tanto apenas do ponto de vista sistemático seguindo o ponto de vista “fenomenológico” do sujeito integrado em sua própria história, quanto no sentido em que a subida de volta platônica se faz *a partir* da Caverna, fora da Caverna. Lugar de transcendência, entretanto, muito pouco platônico, este em que desembocamos: onde o Absoluto, assim como o sujeito, não seria substância (e isso, seja dito de passagem e pensando em Hegel, mesmo que se quisesse no caminho pôr o Absoluto como sujeito). O absoluto que sucumbe ele próprio à vertigem de sua ausência de fundamento é absoluto enquanto abertura da ética. Mas uma ética fundada no Absoluto do sujeito é uma teologia. Que a psicanálise e sua marcha regressiva em direção aos fundamentos da estrutura do sujeito nos abra à perspectiva propriamente teológica, não é então a menor de suas revelações iconoclastas.

¹ A tradutora gostaria de agradecer o professor Jean Briant pelos valiosos esclarecimentos sobre a língua francesa.

² Ainda que muitas concepções da substância tornem esse ponto bastante discutível: se se vai além do estrito ponto de partida tirado apenas da idéia de *upokeimenon*, as coisas se revelam diferentes. A substância spinozista é articulada; e a substância aristotélica? Não articulada como matéria, é articulada como forma quando se torna essência; em Leibniz, a dimensão de estruturação lógica é perfeitamente central no primeiro conceito de substância (noção completa).

³ E, entretanto, o átomo espiritual, do ponto de vista ontológico, é, ele próprio, tomado em uma rede de relações... lógicas: a mônada reflete a estrutura do mundo, e o mundo é conjunto estruturado de mônadas.

⁴ Com o duplo valor desse termo: na *Vorstellung*, estamos sempre adiante de nós mesmos tanto quanto deixamos como que atrás de nós o *cogitatum*? Talvez pela consciência não façamos, por outro lado, senão nos engajar num processo de *Repräsentation* em que uma instância do sujeito se representa *para uma outra*.

⁵ [O texto joga com as expressões anteriores “tenir” (manter-se), “tenir debout” (manter-se em pé) e “soutenir” (sustentar) que preserva a idéia anterior ao mesmo tempo em que reintroduz a idéia do que está sob (*sous-tenir*). (N.T.)]

⁶ Que seria descritível como estrutura que sustenta sua própria falta-a-ser em uma diferenciação interna, mas (enquanto absoluto) que consegue se fechar para fazer da falta apenas o momento resolvido de uma *dinâmica* interna. Pode-se pensar em Fichte? Mas não se pode, por outro lado, evitar a questão de saber se, no que é absoluto, haverá ainda possibilidade da *falta*.

⁷ [O texto joga com duas expressões “avoir lieu” (ocorrer) e “avoir lieu de” (ter cabimento) que não têm significação espacial embora empreguem a expressão *lieu* (lugar). (N.T.)]

⁸ É aliás o que faria passar do termo de “sistema” àquele de estrutura, a estrutura sendo também caracterizada como aberta em relação ao fechamento do sistema: assim, supor “fechado” o sistema paradigmático da língua será falso, já que reenvia à abertura de um sujeito que o renova em função de suas faltas e desejos de expressão próprios. O sujeito, ou melhor, a ordem subjetiva (para além dos sujeitos empíricos e singulares) estrutura a língua tanto quanto vice-versa (nisso se evitará o círculo vicioso se distinguirmos ambos como entidades abstratas e concretas, e a própria constituição/estruturação como processo transcendental ou empírico: o sujeito constitui transcendentalmente a língua, a língua constitui empiricamente o sujeito). Insaturado, o “sistema” de diferenças guarda ainda, em todo caso, nesse duplo sentido, a força de “hiância (*béance*) produtiva” da subjetividade: isto é, a potência de *produzir* empiricamente a subjetividade fundando-se sobre essa abertura *que ele obtém* transcendentalmente da subjetividade.

⁹ [A palavra parlêtre aparece nos textos de Lacan e pode ser decomposta nas seguintes sentenças: *par l'être* (pelo ser), *par lettre* (pela letra), *eparle-être* (ser que fala ou, mais literalmente, fala-ser). (N.T.)]

¹⁰ A respeito de tudo o que concerne à língua como estrutura, ver também, ao término do processo da investigação feita aqui acerca da noção de fundamento, o complemento dado na nota 20 sobre a passagem da língua à fala.

¹¹ Entretanto, deslocar-se-á essa estrutura de diferença: como aqui o significado é mascarado, inacessível, é o significante que se encontra afetado por essa diferença que “assinala” (*signe*) o comportamento dos signos na língua. É o significante que não significa nada além do reenvio a outros significantes em uma “cadeia” que, na ordem da significância, será o análogo do sistema dos significados na significação. É pois finalmente essa deportação que fará com que não emergja mais *manifestamente* o “sentido” dessa diferença, mas, ao contrário, a estrutura de sujeito determinado por essa privação de sentido. Por sua vez, Lacan simboliza essa estrutura auto-diferenciada do significante pela figura topológica da fita de Moebius: “espaço onde os pontos são ao mesmo tempo intimamente ligados uns aos outros e diferentes deles próprios”, pois, com efeito, nesse laço, cada ponto do avesso é, ao mesmo tempo, um ponto do lado direito, uma vez que as duas faces não se distinguem mais. É a inerência da face “consciente” e da face “inconsciente” do psiquismo que se faz pensar por esse artifício topológico. Assim, o significante tem identicamente uma face consciente e uma face inconsciente (que seria portadora de sua significação, se o seu acesso não estivesse justamente “barrado”).

¹² Como a psicanálise o estabelece particularmente acerca da diferença dos sexos. Desse ponto de vista, gostaríamos de pôr a questão: é então a consciência um efeito da sexuação, ou então a consciência que se acrescenta *independentemente* à sexuação para produzir uma subjetividade humana? Assim, o animal é sexuado, mas o simples fato biológico de sua sexuação não lhe abriu os caminhos do simbólico. Qual elo falta, pois, aqui, para passar do biológico ao psíquico?

¹³ Em nosso caminho, a consciência foi implicitamente definida como divisão: diferenciação do si e do não-si. Seríamos aqui tentados a convocar uma analogia aparentemente iconoclasta, para confrontar com a concepção psicanalítica, por *sobre-imposição*, o modelo de gênese transcendental puramente formal da subjetividade proposto por Fichte. Seria uma simples tentação, na medida em que a analogia se perderia na mais completa opacidade em razão de seus limites evidentes (limites, entretanto, constitutivos de *toda* analogia) quanto ao estatuto divergente do transcendental? Entretanto, Jean-Christophe Goddard avalizaria essa opção ao menos heurística, se nos fiarmos num tema de reflexão percorrido por ocasião de sua conferência sobre Fichte: “*Naître à soi dans l’aliénation. Lacan. Fichte*” (conferência feita por ocasião das jornadas de estudos *Psicanálise e filosofia*, da Universidade de Strasbourg, 14 de abril de 2004 e 4 de janeiro de 2005). Abriria o processo fichtiano, por outro lado, as vias do complemento dialético sobre o qual se funda a compreensão psicanalítica: que o Outro se posicione não apenas como momento constitutivo do sujeito, mas ainda como *ocupando o lugar do sujeito*? Não se ~~compre~~enderá, a não ser sob essa condição, por que o Outro é uma componente oculta do sujeito, nem como o sujeito não se pertence a si próprio e, portanto, não é apenas atravessado por um não saber em relação ao que ele é ou por uma simples negatividade dialética que não seriam acompanhados necessariamente pela reinterpretação de uma *falta* no *que é* o sujeito.

¹⁴ A ocorrência dessa metáfora arquitetural enxerta-se na *parábola* muito mais ampla, posta em um fragmento do mesmo título (*Eine Parabel, nebst einer keiner Bitte und einem eventuellen Absagungs schreiben*, 1778), sempre com a mesma intenção: simbolizar a religião cristã e entrar no debate engendrado pela obsessão dos teólogos da época em querer exibir os fundamentos pela história e pela filologia, *como se* (na interpretação dos adversários de Lessing) esses elementos pudessem fundar-lhe a *verdade*. É precisamente como filósofo, por trás do estatuto da contro-

v é ria teológica e do brilho de seu estilo polemista, que Lessing trata a questão, recorrente em sua obra, da relação entre as verdades históricas, as verdades racionais e as verdades reveladas – cujo objetivo é o de mostrar quais não se reduzem à *nenhuma* das outras duas. A verdade de *fê pode e deve* ser fundada? É essa a pergunta da parábola, cuja resposta leva a pensar que a legitimidade e a absolutez própria desse tipo de verdade não perde absolutamente nada ao se excluir da lógica do fundamento: fundamento sempre *externo* pelo fato ou pela demonstração de razão, quando Lessing tentar remeter a legitimidade da proposição de *fê* a um critério novo que poderíamos remeter especificamente a um critério *hermenêutico*, e que ele nomeará sua “verdade interior” (*Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt; Gegensätze des Herausgebers* 1778). Toda essa reflexão se desdobra nos quadros de uma disputa feroz que ficou conhecida como “querela dos Fragmentos”, já que seu ponto de origem é a publicação de Lessing de um manuscrito heterodoxo e provocador, os *Fragmentos de um anônimo*. Lessing esteve engajado nisso durante os três últimos anos de sua vida e a “querela” durará ainda *post-mortem* envolvendo muitos atores da cena filosófica e intelectual alemã, pois prontamente, por uma razão ou por outra, Mendelssohn, Jacobi, Reinhardt, até Kant e Fichte, são arrastados por essa corrente. Sobre o conjunto dessa questão, pode-se ler em minha tese sobre Lessing o capítulo correspondente: COULOMBEAU, 2005, I, 3.1: “La vérité de la religion: vérité intérieure”, pp. 146-162.

¹⁵ Poderia o “não-eu” coincidir justa e exatamente com o “Outro”? Tentamos fornecer no parágrafo seguinte alguns breves elementos de reflexão que permitem sondar as razões para ir além da analogia, marcando mais claramente, ao mesmo tempo, a especificidade dialética de cada categoria.

¹⁶ Seria o caso de confrontar as categorias do “apelo” (Fichte) e da “demanda” (*demande*) (Lacan), entre as quais caberia então apontar a dissimetria. Na “demanda”, o sujeito é originalmente tomado nas significações do outro a seu respeito, isto é, ele é tomado por uma estrutura de linguagem mais do que é levado a *pô-la*: tomado pelo outro *antes* de ser *suscitado* pelo outro como o pôe, de seu lado, a significação do apelo. Entretanto, o que fica por pensar é o fato de que os dois são na verdade propriamente inseparáveis, e é por isso que será necessário interrogar o sentido do “antes de”. Nesse caso, ainda se poderia dizer do apelo e da demanda o que o parágrafo seguinte de nosso texto diz, de modo mais genérico, da posição do sujeito em Fichte, de um lado, e em Lacan, do outro.

¹⁷ Visto que falávamos de “expectativa”, poderia a ética ser vista como essa “expectativa”: antecipação somente *reflexionante* do “teológico”, concebido, de seu lado, como momento *determinante* da ciência do absoluto?

¹⁸ Para retomar também nossas observações precedentes sobre a língua, veremos também a estrutura do circuito na passagem da língua para a fala: a estrutura da língua torna-se circuito no momento em que, sendo a língua o que circula como fala, o sistema se vaza no lugar de uma falta real e perde sua rigidez para tornar-se flexibilidade na armação do que ele estrutura, a saber: o sujeito.

¹⁹ O que cabe pensar, portanto, a partir da “refenda” (*refente*), *Spaltung* e da clivagem do eu, que Lacan, a partir de Freud, tornou um fenômeno estrutural na medida em que a discordância deve ser reconduzida ao *coração* do sujeito: a *Spaltung* lacaniana generalizando precisamente a “clivagem do eu” em clivagem estruturante do sujeito por inteiro, em que o “eu” (*moi*)

aparece tão-somente como uma das instâncias clivantes. A refenda associada à castração em seu sentido específico é precisamente a estrutura da subjetividade que *se opõe* radicalmente à estrutura polarizante da identificação kantiana. Não há identificação possível entre masculino e feminino, separados por esse muro de refenda – e isso é a indicação de que essa “refenda” caracteriza intrinsecamente a estrutura do sujeito em sua relação a outrem: não há pertinência da sexualidade senão recolocada nessa relação primordial do sujeito não apenas a outrem, mas ao Outro.

²⁰ Para propor novamente uma dedução rápida: se o Sujeito, nessa perspectiva, não é *nada*, nada além da diferença com o Outro, que ele situa no interior de si mesmo – se, por outro lado, deve ser posta entre parênteses a ilusão de que, visto que não é nada além de falta, o Outro seja tudo, seja pois em toda a sua glória esse Sujeito do qual o primeiro só consegue assumir a falta (“Sujeito-suposto-saber”) –, a única conclusão possível é então que a subjetividade, não se encontrando nem no pólo do Um, nem no pólo do Outro, encontra-se necessariamente *entre um e outro*. Para antecipar o fim de nosso parágrafo, veremos aqui que as conclusões às quais Emmanuel Lévinas chega pelas vias da metafísica nos parecem articular-se, de modo particularmente adequado, à perspectiva psicanalítica.

²¹ [A autora escreve *entre-tien*, referindo-se à conversa (*entretien*), mas também ao que está entre aquilo que é próprio ao outro, ou literalmente, *entre-teu*. (N.T.)]

²² É a própria ética que aparece então como um “elemento”, ou antes, um “meio” no sentido físico: mas, a “ética” pensada como o “meio intersticial” entre os sujeitos (as almas?) deveria ela ser dissolvida, por sua vez, como um pressuposto metafísico inútil como a física o fez antes com a suposição do “éter” entre os corpos?!

²³ Há entre as duas formulações a diferença decisiva de que a segunda seria justamente essa “desconstrução metafísica” da ética como de um “meio intersticial”, onde viriam “inserir-se” os sujeitos e suas subjetividades.

²⁴ [A autora brinca com as palavras “iguais” (*égaux*) e seu homófono “ego”. (N.T.)]

²⁵ O que significa, seja dito de passagem, que o sujeito não é exterior a si e, por isso, *alienado* dessa exterioridade e dessa alteridade que o constitui.

²⁶ [Jogo de palavras intraduzível com *milieu*, “meio”, e *mi-lieu* que seria, literalmente, “meio-lugar” ou, talvez, “lugar do meio” (N.T.).]

²⁷ [Expressão calcada, de um lado, na expressão “*structure en abîme*” (“estrutura em abismo”, na qual uma figura se superpõe a si mesma infinitamente, como nossa figura em dois espelhos que se defrontam ou como uma boneca russa), e, de outro, no parentesco entre *Grund* e *Abgrund*, entre fundamento e sem-fundo, abismo (N.T.)]

Referências bibliográficas

COULOMBEAU, C. 2005. *Individu et vérité. Le philosophique chez Gotthold Ephraïm Lessing*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Wolfenbütteler Forschungen 105), 2005.

FREUD, S. *L'interprétation des rêves*, Presses Universitaires de France, 1967, p. 520.

KANT, I. 1993. *Critique de la raison pure*. Paris, Vrin.

LACAN, J. 1966. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, Discours de Rome, 1953 in: *Ecrits*. Paris, Seuil.

_____. 2003. *La logique du fantasme* [Séminaire XIV, 1966-67], édition de l'Association Lacanienne Internationale.

LESSING, G. E. 1968. *Eine Duplik*, § 2. In: *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, ed. p. Rilla, Berlin: Aufbau-Verlag, vol. 8.

SAINT-GIRON, B. 1997. “Sujeito”, in: *Dictionnaire de la psychanalyse*. Encyclopaedia Universalis. Paris, Albin Michel.