

SUMÁRIO

<i>Apresentação d edição brasileira</i> OCTAVIO DE SOUZA	9
<i>Introdução: O impossível saber absoluto</i>	13
HECK, COM LACAN	
I. "O lado formal": a razão <i>versus</i> o entendimento História de uma aparição; Querer-dizer e dizer; Os paradoxos de Zenão; A verdade como perda do objeto.	19
II. A performatividade retroativa ou como o necessário surge do contingente O grão-a-mais, o cabelo-a-menos; <i>O Witz</i> da síntese; A contingência em Hegel; A necessidade como efeito retroativo; Do rei à burocracia.	30
III. Dialética, lógica do significante (1): O Um da auto-referência O "ponto de basta"; A referência-a-si dialética; O universal como exceção; A estrutura subjetivada; O "um Um" hegeliano.	44
IV. Dialética, lógica do significante (2): O real da "triad" A alingua e sua borda; Coincidentia oppositonun; O objeto é o fiasco; O impossível interdito; Tese-antítese-síntese.	62
V. Das Ungeschehenmachen: Onde é que Lacan é hegeliano? As três etapas do Simbólico; Das Ungeschehenmachen; O crime e o castigo; A "bela alma".	76
VI. A "astúcia da razão" ou a verdadeira natureza da teleologia hegeliana O fiasco austiniano ; Sujeito hegeliano <i>versus</i> sujeito fichteano; A "reconciliação"; "O espírito é um osso"; "A riqueza é o Si-mesmo".	89

Titulo original:
Les Plus Sublime Des Hysteriques — Hegel passe

Tradução autorizada da primeira edição francesa
publicada em 1988 por Point Hors Ligue, de Pads, França

Copyright C 1988, Point Hors Ligne
Copyright C 1991 da edição em lingua portuguesa:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031 Rio de Janeiro, RI

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Impressão: Tavares e Tristão Lida.

ISBN: 2-904821-20-1 (ed. orig.)
ISBN: 85-7110-153-1 (IZE, RI)

VII. "O supra-sensível é o fenômeno como fenômeno", ou como Hegel ultrapassa a Coisa-em-si kantiana Kant com McCullough; O ne expletivo; "O supra-sensível é o fenômeno como fenômeno".	103
VIII. Os dois <i>Witz</i> hegelianos permitem-nos apreender porque o saber absoluto é separador A reflexão significante; A falta no Outro; O ato simbólico; "... esse vazio integral que também se chama o sagrado"; O "saber absoluto" separador.	110

Para Renata

Os IMPASSES Pós-HEGELIANOS

IX. O segredo da forma-mercadoria: por que Marx inventou o sintoma? Marx e Freud: a análise da forma; O inconsciente da forma-mercadoria; Marx como inventor do sintoma; O caráter fetichista da mercadoria; Os "sujeitos supostos...".	131
X. A ideologia entre o sonho e a fantasia: primeira tentativa de delimitar o "totalitarismo" O real na ideologia; Mais-gozar e mais-valia; A fantasia totalitária, o totalitário da fantasia.	149
XI. Psicose divina, psicose política: segunda tentativa de delimitar o "totalitarismo" "Raciocina... mas obedecer; A obscenidade da forma; Kant com Kafka; "A lei é a lei"; A escolha forçada; O Mal radical; A pré-história divina.	159
XII. Entre as duas mortes: terceira e última tentativa de delimitar o "totalitarismo" A segunda morte; Benjamin: a revolução como repetição; A "perspectiva do juízo final"; O corpo totalitário; "O Povo não existe".	177
XIII. O bastreamento ideológico: por que Lacan não é "pós-estruturalista"? A "arbitrariedade" do significante; o Um e o impossível; Lacan versus o "pós-estruturalismo"; "Não existe metalinguagem".	195
XIV. A nomeação e a contingência : Hegel à anglo-saxônica Kripke hegeliano; Descritivismo versus antidescritivismo; Ato de linguagem, ato real; o performativo impossível; I e <i>a</i> .	208

<i>Bibliografia</i>	228
---------------------------	-----

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA

O interesse que Slavoj Žižek está destinado a despertar no público brasileiro ultrapassa em muito o círculo restrito dos iniciados na teoria psicanalítica de Lacan. Podemos mesmo afirmar que os efeitos de seu trabalho já se fizeram sentir, com grande repercussão, na abordagem crítica da realidade social brasileira.

Em seu artigo "Pouvoir Politique et Mécanismes Idéologiques", não incluído neste volume mas cujos argumentos teóricos são retomados quase na íntegra em vários artigos aqui presentes, o autor apresenta a *Crítica da Razão Cínica* de Peter Sloterdijk, onde é defendida a tese de que a definição clássica marxista de ideologia, que poderia ser definida de modo elementar por um "isso eles não sabem, mas eles o fazem", já não é mais capaz de dar conta do modo efetivo pelo qual a ideologia encontra sua eficácia em nossos tempos. A inocência ideológica que pressupõe uma diferença de nível entre as determinações efetivas da ação social e a representação que dela faz o agente em sua "falsa consciência" sucede-se, com uma evidência cada vez maior, um modo operatório da ideologia que procede segundo uma "razão cínica" que pode ser formulada nos termos de um "eles sabem muito bem o que fazem, e no entanto eles o fazem". Diferentemente da "falsa consciência" que poderia ser esclarecida por um esforço crítico-ideológico que desmascararia o verdadeiro sentido de uma prática ideológica, o cinismo atual mostrar-se-ia irredutível diante do argumento crítico, na medida em que busca sua legitimidade no próprio ato de tornar manifesta a discordância entre a prática e os princípios que procuram justificá-la.

Longe de aceitar a postura cínica como uma redução do desconhecimento inerente a toda ideologia — o que deixaria a razão desarmada diante de agentes sociais que se utilizam da ideologia

como simples meio de manipulação, em relação ao qual ocupariam uma posição soberana, na intenção declarada de obter poder e gozo —, Slavoj Žižek vai mostrar, retomando a lógica do significante através dos conceitos de sintoma e fantasia, como o cínico, apesar de desmascarar o sintoma ao encontrar justificativa para sua ação na inversão do sinal de valor da crítica marxista, ainda assim deixa aparecer o seu calcanhar de Aquiles ao desconhecer a fantasia que estrutura a realidade social. Desse modo, a vanglória do cínico demonstra ter fôlego curto, pois a realidade que ele acredita controlar e usufruir com o exercício arrogante do poder, na verdade lhe reserva o papel de instrumento de um gozo que lhe escapa, e que só pode ser indicado através dos desvios da astúcia da razão. Teríamos aqui um exemplo vivo, em outro contexto, da observação que Hannah Arendt fazia sobre o papel dos administradores do imperialismo capitalista nos domínios ultramarinos, onde os ideais cívicos da Europa não precisavam ser levados em consideração: "A mera exportação da violência transformava em senhores os servos — porque eram servos esses administradores—sem lhes dar a mais importante prerrogativa do senhor: a possível criação de algo novo".

É importante pensar na possibilidade de diferenciação entre uma ideologia e a modalidade de relacionamento que um sujeito pode entreter com ela. A novidade do cinismo está nesse segundo fator, enquanto a criação do novo está na produção de uma modificação do próprio edifício ideológico. Senhor infecundo, o cínico, diante de valores ideológicos que desmoronam, deixando vir à tona um aspecto de seus verdadeiros determinantes, comparece com uma postura de desistência de produção de uma novidade no campo político-ideológico que possa reordenar a sociedade, satisfazendo-se em prolongar um banquete que dá mostras de terminar.

Sabemos a função de **desmascaramento** que a noção de "razão cínica" desempenhou em nosso meio, através de Jurandir Freire Costa, principalmente em seu artigo "Narcisismo em Tempos Sombrios", onde junto à idéia de uma "cultura do narcisismo", teve papel fundamental para uma crítica de nosso momento social. Podemos considerar esse trabalho como um dos momentos maiores onde um psicanalista demonstra a potência de crítica dos impasses sociais que podem derivar de **sua disciplina, despertando** a sociedade para a busca de caminhos que possam evitar o pior. Prova disso é a repercussão por ele **encontrada** em meios muito mais amplos que os dos teóricos da psicanálise e afins — coisa rara no Brasil e praticamente inexistente no chamado primeiro mundo. É interessante notar nesse sentido que, iugoslavo, Slavoj Žižek é oriundo de um país onde o socialismo real da doutrina estatal provocava — pelo menos até bem pouco

tempo, antes dos novos ares que passaram a soprar do Leste europeu — uma situação comparável com a do Brasil. Tanto IS quanto aqui, os sistemas políticos colocados em xeque pela sociedade civil procuravam (ou procuram) encontrar os meios de sua sobrevivência através de uma prática político-social que tem no cinismo sua razão preponderante. Certamente esse fator é um importante componente da força que podemos extrair da leitura destas páginas.

O que também fica claro é que a relação da psicanálise com o estudo crítico da sociedade não se constitui como um subproduto obtido sob a forma de uma "contribuição" oriunda de uma disciplina que se ocuparia principalmente do indivíduo. Sua conexão com esse **campo** é direta, pois a lógica **que procede** à formação **dos fenômenos** clínicos é a mesma que informa os impasses com que toda sociedade se defronta, e é isso que o autor demonstra com uma ironia corrosiva e uma acuidade poucas vezes encontrada em trabalhos com o mesmo propósito.

O encontro de Hegel com Lacan, propiciado na primeira parte deste volume, é ocasião para adentrarmos numa exposição da lógica do significante rica em indicações para a saída dos impasses em que o senso insiste em nos acuar. A discussão da validade da tese avançada, a de um Hegel lacaniano, inédita tanto para hegelianos quanto para lacanianos, é um dos desafios maiores que este texto apresenta. A segunda parte é dedicada, principalmente, à apreciação do totalitarismo e à questão que ele coloca para o progresso da democracia. Na demonstração do impossível contra o qual a democracia se choca, encontramos outro desafio, este, certamente, muito mais difícil de ser enfrentado.

OCTAVIO DE SOUZA

INTRODUÇÃO :

O IMPOSSÍVEL SABER ABSOLUTO

Michel Foucault propôs identificar a filosofia como tal ao antiplatonismo. E precisamente por ter sido Platão o pensador cuja iniciativa destacou o campo da filosofia que todos os filósofos, a começar por Aristóteles, definiram seus projetos tomando distância em relação a Platão. De maneira comparável, poderíamos considerar que a filosofia dos últimos dois séculos constituiu-se por um distanciamento de Hegel. Hegel encarna o monstro do "panlogicismo", da mediação dialética total da realidade, da dissolução total da realidade no automovimento da Idéia; frente a esse monstro, afirmou-se de maneiras diversificadas o elemento que supostamente escaparia à mediação do conceito. Esse gesto já é discernível nas três grandes inversões pós-hegelianas opostas ao absolutismo da idéia, em nome do abismo irracional da Vontade (Schelling), em nome do paradoxo da existência do indivíduo (Kierkegaard) e em nome do processo produtivo da vida (Marx). Em sua identificação com Hegel, os comentaristas mais favoráveis se recusam a ultrapassar o limite que o saber absoluto constitui. Assim, Jean Hyppolite sublinha que a experiência pós-hegeliana teria permitido a inauguração irreduzível do processo histórico-temporal por uma repetição vazia, que teria feito explodir o quadro do progresso da Razão...; em suma, até entre os partidários de Hegel, a relação com o sistema hegeliano continua a ser a de um "sim, eu sei, mas mesmo assim": realmente sabemos que Hegel afirmou o caráter essencialmente antagônico da efetividade, o descentramento do sujeito etc., mas mesmo assim... a fissura acaba sendo anulada na autmediação da Idéia absoluta que vem suturar todas as feridas. A posição do saber absoluto, da reconciliação final, desempenha aqui o papel da Coisa fidei: o monstro ao mesmo tempo assustador e ridículo diante do qual mais vale guardar distância, coisa ao mesmo tempo impossível (o saber absoluto é claramente inacessível).

sível, um ideal irre realizável!) e proibida (o saber absoluto afugenta, pois ameaça mortificar toda a riqueza do vivo no automovimento do conceito!). Em outras palavras, toda tentativa que se esforça por se definir no âmbito da influência de Hegel implica um ponto em que a identificação fracassa — a Coisa continua a ter que ser sacrificada...

Para nós, essa figura do Hegel "panlogicista" que devora e mortifica a substância viva do particular *é o real de seus críticos*, o real no sentido lacaniano: a construção de um ponto que não existe efetivamente (um monstro sem relação com o próprio Hegel), mas que, não obstante, tem de ser pressuposto para que possamos legitimar nossa postura mediante a referência negativa ao outro, ou seja, um esforço de distanciamento. Esse horror que se apodera dos pós-hegelianos diante do monstro do saber absoluto, de onde vem ele? O que encobre essa construção fantasmática com sua presença fascinante? Um buraco, um vazio. É possível delimitar esse buraco se nos ativermos a ler Hegel *com Lacan*, isto é, tendo por base a problemática lacaniana da (dita no Outro, do vazio traumático em torno do qual se articula o processo significante). Nessa perspectiva, o saber absoluto revela ser o nome hegeliano do que Lacan tentou abarcar com a designação do "passe", o momento final do processo analítico, a experiência da falta no Outro. Se, segundo a célebre formulação de Lacan, Sade nos fornece a Verdade de Kant, ele mesmo nos poderia permitir aceder à matriz elementar que escande o movimento da dialética hegeliana: Kant com Sade, Hegel com Lacan. Que sucede, pois, com a relação entre Hegel e Lacan?

Hoje em dia, as coisas parecem estar claras: embora ninguém negue que Lacan tem uma certa dívida para com Hegel, aceita-se a idéia de que todas as referências que ele lhe fez se limitam a certos empréstimos teóricos, feitos numa época bem circunscrita. Entre o final dos anos quarenta e o início dos anos cinquenta, Lacan tentou articular o processo psicanalítico nos termos próprios da lógica intersubjetiva do reconhecimento do desejo e/ou do desejo de reconhecimento. Já nesse momento, Lacan teve o cuidado de tomar distância em relação ao fechamento do sistema hegeliano no tocante ao saber absoluto, que ele assimilava ao ideal inacessível de um discurso perfeitamente homogêneo, consumado e fechado em si mesmo. Mais tarde, a introdução da lógica do não-todo e do conceito do Outro barrado tornaria caduca essa referência inicial a Hegel. Aliás, acaso é possível imaginar oposição mais incompatível do que a existente entre o saber absoluto hegeliano - "círculo dos círculos" fechado — e o Outro barrado lacaniano, saber irreduzivelmente furado? Não será Lacan o anti-Hegel por excelência?

São sobretudo os críticos de Lacan que ressaltam sua dívida para com Hegel: Lacan teria permanecido prisioneiro do logo-falocentrismo, graças a um hegelianismo subterrâneo que reteria a disseminação textual

no círculo teleológico... A essa crítica os lacanianos responderiam, como convinha, acentuando a ruptura do lacanismo em relação ao hegelianismo — esforçando-se por salvar Lacan ao frisar que ele não é e nunca foi hegeliano. É hora de abordarmos esse debate sob um outro prisma, articulando a relação Hegel-Lacan de maneira inédita. A nosso ver, Lacan é essencialmente hegeliano, mas sem o saber; certamente não o é, não se espera, ou seja, em suas referências explícitas a Hegel, mas precisamente na última etapa de seus ensinamentos, na lógica do não-todo, na ênfase colocada no real, na falta no Outro. E inversamente, a leitura de Hegel à luz de Lacan fornece uma imagem de Hegel radicalmente diferente da que é comumente aceita, do Hegel "panlogicista". Ela faz surgir um Hegel da lógica do significante, de um processo auto-referencial articulado como a positividade repetitiva de um vazio central.

Essa leitura, portanto, modifica as próprias definições dos dois termos, destacando um Hegel resgatado dos aluviões do panlogicismo e/ou do historicismo, um Hegel da lógica do significante. Em contrapartida, torna-se possível discernir claramente o núcleo mais subversivo da doutrina lacaniana, onde uma falta constitutiva no Outro. Eis porque este livro, no fundo, é dialógico: é impossível desenvolver uma linha de pensamento positiva sem englobar as teses que lhe são opostas, ou seja, no caso, os já mencionados lugares-comuns sobre Hegel, que vêm no hegelianismo o exemplo por excelência do "imperialismo da razão", uma economia fechada em que o automovimento do Conceito dispensa todas as diferenças e toda a dispersão do processo material. Esses lugares-comuns também se encontram em Lacan. Mas se avizinham de uma outra concepção de Hegel que não se encontra nas afirmações explícitas de Lacan a propósito de Hegel — razão por que nos silenciaremos sobre a maior parte dessas afirmações. Em nossa opinião, Lacan "não sabia onde era hegeliano", pois sua leitura de Hegel inscreveu-se na tradição de Kojève e Hyppolite. Assim, para articular o vínculo entre a dialética e a lógica do significante, convém colocar entre parênteses, num primeiro momento, qualquer referência explícita de Lacan a Hegel.

Ora, parece que hoje em dia o debate filosófico está modificado em seus próprios termos. Já não se alimenta dos temas "pós-estruturalistas" do descentramento do sujeito, mas de uma certa reatualização do Político (direitos humanos, crítica do totalitarismo) mediante o retorno teórico a uma posição que poderia ser globalmente **designada** como kantiana, em suas diferentes versões (até a ética da comunicação de Habermas). Essa reatualização de Kant permite reabilitar a filosofia, salvá-la das "leituras sintomáticas" que a reduzem a um efeito ideológico-imaginário.

rio, e portanto conferir uma nova credibilidade ao tema da reflexão filosófica, evitando, ao mesmo tempo, o "totalitarismo da Razão" (identificado, segundo essa perspectiva, com o desenvolvimento do idealismo pós-kantiano), isto é, conservando em aberto o horizonte do processo histórico. Por isso, num segundo momento, nossa obra travará um diálogo implícito com essa orientação, e o fará em vários níveis, mediante uma referência a três campos filosóficos:

— primeiro, o próprio campo **kantiano**: a partir de **lacan**, tentaremos articular a dimensão de um Kant desconhecido em sua reatualização, o Kant cuja verdade é Sade, o Kant de um imperativo supereu-bico impossível que oculta a ordem de gozar, o Kant radicalizado por Schelling em sua teoria do Mal originário.

—sob a influência dessa reatualização da filosofia kantiana, Marx está atualmente esquecido; que podemos resgatar de Marx após a experiência do "totalitarismo"? Resta aqueleque inventou o sintoma (**Lacan**, seminário "R.S.I."), o que ainda nos pode trazer alguns ensinamentos sobre a condição necessariamente inconsciente da ideologia, a relação entre o sintoma e a fantasia etc.

— de conformidade com *a doxa*, a filosofia analítica é percebida como o oposto mais radical de Hegel; ora, a nosso ver, o núcleo inédito da dialética hegeliana é mais atuante em certas orientações da filosofia analítica (no antidescritivismo de Kripke, por exemplo) do que nas diferentes versões do hegelianismo patente.

Com base nesse tríptico diálogo, a segunda parte do livro se empenha em esboçar os contornos de uma teoria lacaniana do campo político-ideológico que permite diagnosticar o chamado fenômeno "totalitário" e, ao mesmo tempo, discernir o estatuto essencialmente paradoxal da democracia.

A tese final do livro é que a doutrina lacaniana contém os esboços de uma teoria do campo político-ideológico. Esses esboços não têm sido plenamente empregados: aí está um dos grandes enigmas do pensamento contemporâneo; quem sabe a solução desse enigma coincida com a do outro enigma: por que a verdadeira dimensão do hegelianismo de **lacan** foi desconhecida?

Hegel com Lacan

Este livro apresenta o texto reelaborado da tese de doutoramento intitulada "A Filosofia entre o Sintoma e a Fantasia", preparada sob a orientação de **Jacques-Alain Miller** e defendida em novembro de 1986 no Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris-VIII. Meus agradecimentos a ele e aos demais colegas do Campo Freudiano que incentivaram este trabalho.

"O LADO FORMAL":
A RAZÃO *VERSUS* O **ENTENDIMENTO**

História de uma aparição

E a primeira "inversão materialista de Hegel"? Podemos localizá-la com precisão: ocorreu em 26 de maio de 1828 na praça central de Nuremberg. Nesse dia, surgiu no coração de Nuremberg um rapaz singularmente vestido; sua postura e seus gestos eram marcados pela rigidez; pronunciava a cada palavra alguns trechos decorados do *Padre Nosso* e, com erros gramaticais, a enigmática frase "quero me tornar um cavaleiro como era meu pai", começo de uma identificação como Ideal do Eu; por fim, segurava na mão esquerda um papel que trazia seu nome — Kaspar Hauser — e o endereço de um capitão de cavalaria de Nuremberg. Mais tarde, tendo aprendido a falar, Kaspar contou sua história: passara a vida solitariamente numa "caverna sombria" onde um "homem negro" lhe levava bebida e comida, até o dia em que este o levou a Nuremberg, ensinando-lhe pelo caminho as poucas frases que ele era capaz de emitir... Confiado à família Daumer, "humanizou-se" depressa, aprendeu a falar "no sentido próprio" e se tornou uma celebridade: objeto de pesquisas filosóficas, psicológicas, pedagógicas e médicas, e até mesmo alvo de especulações políticas relativas a sua origem. Passados alguns anos de vida tranqüila, foi encontrado na tarde de 14 de dezembro de 1833 mortalmente ferido a faca; em seu leito de morte, informou que o assaltante fora "o homem negro" que o tinha levado para a praça de Nuremberg. (CL *"ich möchte..."*, 1979.)

Embora a súbita aparição de Kaspar tenha provocado o encontro abrupto com um real-impossível que rompeu o circuito simbólico das causas e efeitos, o mais surpreendente é que, num certo sentido, a ocasião *O esperava*: surpreendentemente, ele havia "chegado na hora

certa". Kaspar realizou o mito milenar do filho de origem real abandonado em local selvagem, e depois encontrado na idade da adolescência: logo se espalhou o boato de que ele era o príncipe Baden. O fato de os únicos objetos da caverna de que se lembrava serem animais de brinquedo feitos de madeira realizou pateticamente o mito do herói salvo por animais que cuidam dele. Acima de tudo, porém, por volta do final do século XVIII, o tema da criança vivendo fora da comunidade humana tinha-se tornado objeto de obras literárias e científicas cada vez mais numerosas, como encarnação pura da questão da distinção entre o papel da "natureza" e o da "cultura" no homem.

O encontro de Kaspar foi, portanto, do ponto de vista "material", fruto de uma série de acidentes imprevistos, mas, do ponto de vista *formal*, era essencialmente necessário: a estrutura do saber da época havia preparado seu lugar de antemão. Pelo fato de já se haver construído um lugar vazio, seu aparecimento causou sensação, quando, um século depois ou um século antes, teria passado despercebido. Apreender essa *forma*, esse lugar vazio preexistente ao conteúdo que vem preenche-lo, nisso reside o desafio da *razão* no sentido hegeliano, isto é, da razão enquanto oposta ao entendimento, onde a forma exprime um conteúdo positivo e previamente dado. Em outras palavras: longe de ser ultrapassado por suas "inversões materialistas", Hegel é aquele que fornece antecipadamente a razão delas.

Querer-dizer e dizer

Segundo a vulgata dialética, supõe-se que o entendimento trate as categorias, as determinações conceituais, como momentos abstratos, cristalizados, cindidos de sua totalidade viva e reduzidos à particularidade de sua identidade fixa, enquanto a razão ultrapassa o nível do entendimento, expondo o processo vivo da (auto)mediação subjetiva cujos momentos abstratos, "mortos", cristalizados, cujas "objetivações" são as categorias do entendimento. Ali onde o entendimento vê apenas determinações rígidas, a razão vê o movimento vivo que as gera. Assim, apreende-se a distinção entendimento/razão no sentido da oposição bergsoniana entre o *élan vital* móvel, flexível, e a matéria inerte como seu produto acessível ao entendimento.

Tal concepção deixa escapar completamente o verdadeiro desafio da distinção entendimento/razão: 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. Ficamos no nível do entendimento enquanto pensamos haver "além" dele alguma coisa que lhe escapa, uma força extra-entendimento, uma incógnita inacessível ao "esquematismo rígido" das categorias do entendimento, *e a esse além* chamamos "*razão*"! Ao darmos o passo rumo à razão nada acrescentamos ao entendimento, mas, antes, *delestrafamos* algo (posto que o fantasma do objeto persiste além de sua forma), ou seja, reduzimo-lo a seu processo formal: "ultrapassamos" o entendimento ao perceber que ele já é em si esse movimento vivo da automediação que era procurado em seu mais-além.

Isso já nos pode ajudar a dissipar um mal-entendido quanto à crítica hegeliana do "pensamento abstrato". (Cf. Hegel, 1983.)

Habitualmente, retemos dela apenas a idéia de que o senso comum, o entendimento, procede abstratamente, abarcando toda a riqueza do objeto numa determinação particular. Isolamos um traço da rede concreta, da plenitude do vivo — um homem, por exemplo, é identificado com a determinação "ladrão", "traidor" etc. —, e a abordagem dialética deve supostamente ressarcir-nos dessa perda, ajudando-nos a recompor toda a riqueza do vivo concreto. Ora, como sublinhou Gérard Lebrun (Cf. Lebrun, 1972), não é bem assim: a partir do momento em que se está no *logos*, a perda é irremediável, o que está perdido está perdido; dizendo-o com Lacan, a partir do momento em que se fala, a distância entre o real e sua simbolização é irredutível. Longe de chorar essa perda, o gesto fundamental de Hegel é, antes, um elogio a esse imenso poder do entendimento que é capaz de "abstrair", isto é, de fragmentar a unidade imediata do vivo:

A atividade de dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, da maior e mais espantosa potência que existe, ou antes, da potência absoluta. O que repousa em si, fechado em si, e que, como substância, contém todos os seus momentos, é a relação imediata que, assim, não suscita nenhum espanto. Mas que, como tal, separado de seu contorno, o que só é ligado e efetivamente real em sua conexão com outra coisa, obtenha um ser-*aí* próprio e uma liberdade distinta, nisso consiste a potência prodigiosa do negativo, a energia do pensamento, do puro eu. (Hegel, 1975, I, p. 29.)

Dito de outra maneira, o concreto do pensamento é inteiramente diferente do concreto imediato da plenitude do vivo: o "progresso" do pensamento dialético em relação ao entendimento não consiste numa reapropriação dessa plenitude pré-Linguística, mas se reduz à experiência de sua nulidade essencial — a riqueza perdida com a simbolização já é em si mesma algo de evanescente... O erro do entendimento não está em querer reduzir a riqueza do vivo às determinações abstratas de

pensamento; seu erro supremo é a própria oposição entre a riqueza do concreto e a rede abstrata das determinações simbólicas, isto é, a crença numa plenitude originária do concreto vivo que supostamente escaparia à rede das determinações simbólicas. 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 de todo o conteúdo do pensamento à imanência do entendimento. Mas 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*.

A "contradição como móvel do movimento dialético" é, mais uma vez, um lugar-comum que permite evitar, na maioria dos casos, o esforço de dar uma definição exata dessa contradição. Qual é, pois, *stricto sensu*, a "contradição" que "impulsiona" o processo dialético?

Numa primeira abordagem, poderíamos dizer que se trata da contradição de uma universalidade *com ela mesma*, com seu próprio conteúdo particular: cada totalidade universal, colocada como tese, contém necessariamente entre seus elementos particulares "pelo menos um" que nega o traço universal definidor da totalidade em questão. Esse é seu "ponto sintomático", o elemento que, dentro do campo dessa universalidade, faz as vezes de uma exterioridade, de um ponto de exclusão a partir do qual se estabelece esse campo. Não se compara a universalidade de uma tese, portanto, a uma Verdade-em-si à qual ela supostamente corresponde, mas se a compara a ela mesma, a seu conteúdo concreto. Explorar o conteúdo concreto de uma tese universal subverte-a retroativamente, pela necessidade estrutural de um elemento que "se destaca" e funciona como sua exceção constitutiva. Tomemos O *Capital*, de Marx: a sociedade da propriedade privada (isto é, a sociedade em que os produtores individuais são, ao mesmo tempo, os proprietários de seus meios de produção), desenvolvida ao extremo, levada a suas conseqüências radicais, fornece-nos sua negação imanente, o capitalismo, que implica a expropriação da maioria dos produtores, forçados a vender ao mercado sua própria força de trabalho e não os produtos de seu trabalho; o capitalismo, levado a suas conseqüências radicais, dá-nos o socialismo (a expropriação dos próprios expropriadores).

Num segundo momento, convém especificar o caráter dessa comparação da **universalidade** com ela mesma, com seu conteúdo concreto: trata-se, em última instância, da comparação entre o que o sujeito que **enuncia uma tese universal queria dizer** e o que efetivamente **disse**. **Subverte-se** uma tese universal de maneira a demonstrar ao sujeito que

a enunciou como foi **que, com sua própria enunciação, ele** disse algo totalmente diverso do que "queria dizer": como sublinha Hegel, a coisa mais difícil do mundo é enunciar, articular o que "efetivamente se disse" ao enunciar uma proposição. A forma mais elementar da subversão dialética de uma proposição através de sua auto-referência, de seu relacionamento com seu próprio processo de enunciação, é-nos oferecida pela abordagem hegeliana da proposição da identidade: o sujeito "quer dizer" que a identidade nada tem a ver com a diferença, que é radicalmente outra em relação à diferença — pois bem, ao faz@-lo, ele diz o oposto exato do que quer dizer, determina a identidade como radicalmente *diferente* da diferença, mediante o que a diferença se descobre inscrita no próprio núcleo, *na própria identidade* da identidade:

... essa é a identidade vazia a que permanecem firmemente ligados os que têm o costume de total-1a como tal por algo de verdadeiro e de continuar a propor que a identidade não é a diversidade, mas que a identidade e a diversidade são diversas. Não vêem que já al eles mesmos dizem que a identidade é algo diverso, pois dizem que a identidade é diversa em relação à diversidade. (Hegel, 1976, p. 41)

Eis porque, *et*, Hegel, a verdade está sempre ao lado do dito, e não do que se "queria dizer": já no começo da *Fenomenologia do Espírito*, na "certeza sensível", a literalidade do dito subverte a intenção de significação (a consciência "queria dizer" o aqui-e-agora absolutamente particular; pois bem, diz a maior abstração, qualquer que seja o aqui-e-agora). Hegel sabe, pois, que sempre dizemos demais ou de menos: em suma, *algo diferente* em relação ao **que queríamos dizer**, é essa discordância que constitui a mola do movimento dialético, é ela que subverte toda proposição.

Essa distinção crucial entre o que o sujeito "quer dizer", o que "pensa (*meint*)", e o **que** "efetivamente diz" — distinção que corresponde perfeitamente à efetuada por Lacan entre *a significação e a significância* — merece ser explicada a propósito da dialética da essência e da apar@ncia. "Para nós", para a consciência dialética que observa o processo na posterioridade, a essência *é a aparência como aparência* (*die Erscheinung als Erscheinung*), isto é, o movimento de auto-ultrapassagem da **aparência**, o movimento por meio do qual a aparência é colocada como tal, como algo que justamente "não passa da apar@ncia". Ora, "para a consciência", para o sujeito engajado no processo, a essência é algo além da **apar@ncia**, uma entidade substancial ocultada pela **aparência enganosa**. A "significação" da ess@ncia, o que o sujeito "quer dizer" ao falar da ess@ncia, é pois uma **entidade transcendente** mais além da **apar@ncia**, porém o que ele "efetivamente diz", a "significância", reduz-se ao movimento de auto-abolição da apar@ncia: a aparência não tem consistência própria, é uma entidade quimérica em vias de dis-

solução. A "significância" da essência reduz-se, portanto, ao próprio caminho percorrido pelo sujeito, ao processo por meio do qual a aparência se torna, para ele, a aparição da Essência.

Essa dialética se destaca exemplarmente a propósito da interpretação hegeliana das aporias mediante as quais Zenão de Eléia tenta demonstrar a inexistência do movimento e do Múltiplo. Zenão "queria dizer", é claro, que o movimento não existe, que existe somente o Um, o Ser imutável, indivisível etc.; pois bem, o que faz, efetivamente, é demonstrar a natureza contraditória do movimento: o movimento só *existe ao se autodissolver*, o que não é equivalente a não *existir* movimento. O ponto crucial é captar o caráter *auto-referencial* do movimento: o movimento coincide com (o movimento de) sua própria dissolução — o Um infinito, o Absoluto imutável, não é uma entidade transcendente além da multiplicidade do finito, mas é, ao contrário, o movimento absoluto, auto-referente, o próprio movimento da autodissolução do finito, do Múltiplo.

Os paradoxos de Zenão

Os paradoxos mediante os quais Zenão tenta refutar a hipótese do movimento e da existência do Múltiplo, ou seja, por meio dos quais tenta demonstrar a *contrário* a existência do Um, do Ser imutável, através das conseqüências absurdas que resultam da afirmação do movimento, esses paradoxos possuem, adicionalmente, um interesse especial na perspectiva que aqui nos é própria. Que os quatro argumentos de Zenão (Aquiles e a tartaruga, a flecha imóvel, a dicotomia, o estádio) decorrem, não de um processo lógico puramente formal, mas de uma certa técnica literária, é o que ficou demonstrado pela brilhante "detecção fictícia" de Jean-Claude Milner (cf. Milner, 1985). Examinemos a natureza exata, específica, dos exemplos literários que servem de referência a Zenão. Tomemos o paradoxo mais célebre, o de Aquiles tentando em vão pegar a tartaruga (ou Heitor); segundo Milner, esse paradoxo se refere à seguinte passagem da *Ilíada*:

Tal como, no sonho, um homem não consegue perseguir um fugitivo, e nem este por sua vez consegue escapar-lhe nem o outro alcançá-lo, nem pode Aquiles, nesse dia, alcançar Heitor na corrida, nem pode Heitor escapar-lhe. (XXII, v. 199-200.)

Como não reconhecer, nessa relação paradoxal do sujeito com o objeto, a cena do famoso sonho em que nos aproximamos inces-

santemente do objeto que; não obstante, guarda distância? Como já o sublinhou Lacan, o objeto é inacessível, não porque Aquiles não possa *adiantar-se à* tartaruga (ele bem pode ultrapassá-la e deixá-la para trás), mas porque não pode *unir-se a* ela. O objeto é um certo limite sempre faltoso, situado entre um "cedo demais" e um "tarde demais"; recordemos o célebre paradoxo da felicidade na *Opera dos Três Vinténs*, de Brecht: ao persegui-la com demasiado ardor, passa-se adiante dela e a felicidade fica para trás... Numa palavra, a topologia desse paradoxo de Zenão é a topologia paradoxal do objeto do desejo que nos escapa, que se furta ante nossa própria aproximação. E podemos facilmente demonstrar a mesma conjuntura a propósito dos outros paradoxos de Zenão. Assim, para o paradoxo da flecha voadora que não consegue se deslocar porque ocupa a cada instante um lugar determinado no espaço, Milner encontra o modelo na *Odisséia* (XI, v. 606-607):

Ele [Héracles] empunhava o arco desnudo, na corda uma flecha disposta, a tudo lançando olhares ameaçadores, sempre parecendo disparar.

Héracles dispara e a flecha parte, mas de maneira perpetuamente repetida, de modo que ela recomeça incessantemente a se mover e, nesse sentido, permanece imóvel em seu próprio movimento. Novamente, como não reconhecer aí a conhecida experiência do sonho, aquela do "movimento imóvel", na qual, apesar de uma atividade frenética, fica-se como que **bloqueado**, imobilizado, encurralado num ponto fixo em que, em seu próprio movimento, a coisa parece "não se mexer"? Repetimos incessantemente o mesmo gesto e, embora o ato seja sempre outra vez consumado, seu efeito é anulado. Como lembra Milner, o cenário desse episódio não é insignificante: estamos no Hades, e nele Ulisses encontra toda uma série de célebres figuras supliciadas, que repetem sem parar o mesmo gesto: Tântalo, Sísifo etc. Se deixarmos de lado a figura de Tântalo, cujo suplício inscreve na carne a distinção lacaniana entre necessidade e demanda (ao satisfazer a necessidade de beber, não se satisfaz a demanda contida na sede, e por isso a sede persiste até o infinito), veremos que o "rochedo de Sísifo" se relaciona diretamente com nosso tema:

Empurrava ele a pedra para o topo de um monte; mas, quando ia já ultrapassando o cume, a massa o arrastava para trás, e outra vez rolava até o plano a pedra impudente. (XI, v. 596-598)

— eis aí a referência literária do terceiro paradoxo, dito da "dicotomia": nunca se consegue percorrer o intervalo X, porque, antes de fazê-lo, tem-se de percorrer a metade desse intervalo etc., *ad infinitum*. Uma vez atingido, o objetivo (no caso de Sísifo, o topo do monte) se afasta e torna

a se deslocar; a totalidade do caminho, uma vez percorrida, revela-se apenas a metade: o verdadeiro objetivo da atividade de Sísifo é o próprio caminho, o movimento circular que consiste em levantar e deixar cair a pedra. Como não reconhecer aqui a conjuntura elementar da *pulsão*, de sua pulsação, de seu movimento circular? O verdadeiro objetivo da pulsão, seu alvo (*aim*) não é seu fim visado, a meta (*goal*), "não é outra coisa senão esse retorno em circuito" (Lacan, 1973, p. 163). Por fim, o último paradoxo:

movendo-se no estádio massas iguais em sentidos opostos e com igual velocidade, ao longo de outras massas iguais, com uma fileira começando no fim do estádio e a outra no meio,... a metade de um tempo dado é igual ao dobro. (Aristóteles, *Física*, VI, 9, 2396.)

ou então, para retomarmos a formulação generalizada de Platão: "A metade é maior do que o todo" (*República*, 466c). Onde encontrar uma experiência de tal ordem em que o impacto do objeto seja reforçado, aumente proporcionalmente a sua diminuição — quanto mais diminui, mais importante é o resto? Pensemos no funcionamento da figura do judeu — objeto libidinal por excelência — no discurso nazista: quanto mais eles são eliminados, aniquilados, mais perigoso é o resto... Quanto mais tentamos repelir o objeto aterrorizante do desejo, mais ele surge, assustador, diante do sujeito.

A conclusão geral que se impõe é que há um campo em que os paradoxos de Zenão adquirem seu valor pleno, um campo cujo funcionamento é perfeitamente homólogo aos paradoxos do movimento expostos por Zenão — o campo do objeto do desejo, da relação "impossível" do sujeito como objeto-causa de seu desejo, e da pulsão que descreve o circuito desse objeto: a topologia dos paradoxos de Zenão é a da relação do sujeito com o objeto-causa de seu desejo. O campo excluído — ficamos até tentados a dizer fora do — por Zenão como "impossível", para que se possa estabelecer o reino do Um, é o real da pulsão e do objeto cujo circuito ela descreve. Essa exclusão do *objeto a* é constitutiva do campo da filosofia como tal: "esse objeto é o que falta à consideração filosófica para ela se situar, isto é, para saber que não é nada" (Lacan, 1966a, p. 9). Por isso é que os paradoxos mediante os quais Zenão tenta provar a impossibilidade e, através dela, a inexistência do movimento, são a outra vertente da afirmação da existência do Um, do Ser imutável em Parmênides, "o primeiro filósofo".

O *objeto a* é simultaneamente o puro semblante, um ser quimérico "sem substância", a frágil positividade de um nada, e o núcleo duro real, a rocha sobre a qual a simbolização fracassa. Eis o que pode explicar o paradoxo da filosofia: ela deixa escapar o *real* no próprio gesto que tenta atingir o Ser verdadeiro mediante a exclusão, a colocação fora de jogo,

do *semblante*, da falsa aparência, isto é, ao se empenharem traçar a linha de separação entre o Ser verdadeiro e o semblante. A não-consideração do núcleo real assume a forma paradoxal do medo de ceder à falsa aparência, de sucumbir ao poder do semblante: o puro semblante tem um aspecto assustador; porque anuncia um real que ameaça fazer explodir a consistência ontológica do universo.

Voltando a Hegel, podemos pois reformular sua leitura dos paradoxos de Zenão da seguinte maneira: a "intenção" de Zenão é excluir o circuito paradoxal da pulsão, o estatuto paradoxal do *objeto a*, que aumenta com **sua própria diminuição, que** guarda distância em nossa própria aproximação; pois bem, no que ele "efetivamente faz", Zenão circunscreve de maneira muito concisa a topologia paradoxal do objeto real-impossível, a relação fantasística do sujeito com o objeto-causa do desejo (§ 0 a).

A verdade como perda do objeto

Essa leitura hegeliana de Zenão demonstra o caráter essencialmente errôneo da compreensão corrente da categoria do *Em-si* (*An-sich*). Costuma-se apreender o Em-si como um conteúdo substancial-transcendente que continua a escapar à consciência, que ainda não é "mediatizado" por ela — por conseguinte, segundo o modelo kantiano da Coisa-em-si. Ora, voltando a Zenão, qual é o Em-si de sua argumentação? Zenão toma seu processo argumentativo como prova *a contrario* da existência do Ser imutável, persistente em si, mais além da falsa aparência do movimento. Já é "para a consciência", portanto (para o próprio Zenão), que existe uma diferença entre o que só é "para ela", para a consciência comum, e o que existe "em si"; o movimento é uma falsa aparência que só existe para a consciência ingênua, pré-filosófica, ao passo que, "em si", existe somente o Ser único e imutável. Ai está a primeira correção a introduzir na referida concepção habitual: a diferença entre o que é "para ela" e o que existe "em si" é **uma distinção interna à própria consciência "ingênua"**. A subversão hegeliana consiste apenas em afastar essa distinção e demonstrar que ela *não está onde a consciência "ingênua"* (ou então "crítica", o que não passa da forma suprema da ingenuidade) *a coloca*.

"Para a consciência", para Zenão, estamos lidando com a distinção entre a aparência contraditória e autodissolvente do movimento e o Ser imutável, uno, idêntico a si, que existe em si; a "verdade" de Zenão, **seu** "em si ou para nós", é que todo o conteúdo desse Ser imutável, tudo o

que Zenão "efetivamente diz" dele, reduz-se ao movimento da auto-ultrapassagem do movimento — o Ser imutável, mais além da aparência, é o processo de autodissolução do movimento enquanto contraditório. Al está o ponto crucial: "para a consciência", para Zenão, esse processo, esse movimento argumentativo é concebido como essencialmente *externo à "coisa-mesma"*, não passa de *nosso* caminho para o Um, para o Ser **imutável que persiste em seu Em-si, não afetado por nosso processo**; empregando a conhecida metáfora — ele é como a escada de que temos que nos livrar após o uso. "Para nós", ao contrário, todo o conteúdo do *der* reside no **cântinho argumentativo que nos levou até ele, não sendo** o Ser imutável mais do que uma objetivação, uma cristalização do processo por meio do qual o movimento fora colocado como aparência enganosa. A passagem do que só é "para a consciência" ao que é "em si ou para nós" não corresponde, portanto, a uma passagem da aparência superficial, enganosa, para o Mais-além existente em si: trata-se, ao contrário, de experimentar que o que a consciência tomava por um caminho para a verdade, externo à verdade (o processo argumentativo de Zenão, por exemplo), *já é a própria verdade*.

Num certo sentido, "tudo está na consciência", o verdadeiro Em-si não está oculto num Mais-além transcendente: todo o erro da consciência consiste em não se aperceber de que o que ela toma por um processo externo ao objeto já é o próprio objeto. Aqui assume todo o seu peso a categoria do "lado formal (*das Formelle*)" introduzida por Hegel na *Introdução à Fenomenologia do Espírito*: a verdade de um momento do processo dialético consiste em sua própria forma, isto é, no processo formal, no caminho por meio do qual a consciência o atinge:

... O conteúdo do que vemos nascer é para ela [para a consciência imersa na experiência], e concebemos apenas o lado formal desse conteúdo ou seu movimento puro de nascer; para ela, o que nasce é apenas como objeto; para nós, é ao mesmo tempo como movimento e como devir. (Hegel, 1975, I, p. 77.)

Contrariamente à representação clássica da forma externa que supostamente dissimula o conteúdo verdadeiro, a abordagem dialética concebe o próprio conteúdo como "fetiche", como dado objetivo que, por sua presença inerte, *mascara sua própria forma*: a **verdade** do Ser dos eleatas é o processo formal por cujo meio se demonstrou a inconsistência do movimento. Por isso é que a dialética hegeliana implica a experiência da inutilidade essencial do "conteúdo" no sentido do X, no núcleo do Em-si do qual supostamente nos aproximamos através do processo formal: nesse X devemos reconhecer um efeito invertido do próprio processo formal. Se Hegel censura Kant por seu formalismo, é por ele não ser suficientemente "formalista", ou seja, por conservar o

postulado de um Em-si que supostamente escaparia à forma transcendental, não sabendo reconhecer nele uma pura "coisa-de-pensamento".

A passagem dialética para a "verdade de um objeto implica, portanto, a experiência de sua *perda*: o objeto, seu dado fixo, dissolve-se na rede das "mediações", dos processos formais. Que a "verdade" dialética de um objeto consiste na rede de suas mediações constitui, é claro, um lugar-comum — em regra geral, esquece-se a outra vertente dessa passagem do dado imediato do objeto para a rede de suas mediações, a *perda* do objeto. Apreendendo como "verdade" do Ser dos eleatas o próprio movimento da demonstração da inexistência, da autodissolução do movimento, *perde-se* "o Ser" como entidade existente em si. No lugar do Ser — ponto de apoio fixo, idêntico a si — não nos resta senão o turbilhão, o movimento vertiginoso, sem fundo, da autodissolução do movimento, processo inicialmente tomado por um caminho externo para o Ser: Heráclito como "verdade" de Parmênides (cf. Dolar, 1986).

A propósito do conceito da verdade, Hegel consumou sua famosa inversão: a verdade não consiste na correspondência entre nosso pensamento (entre a proposição ou o conceito) e a coisa, o objeto, mas na correspondência entre o próprio objeto e seu conceito; ao que Heidegger respondeu que essa inversão continuava prisioneira do mesmo contexto metafísico da verdade como correspondência (cf. Heidegger, 1950). Ora, escapa a essa censura heideggeriana o caráter radicalmente *não-simétrico* da inversão hegeliana: em Hegel, lidamos com *três* elementos, e não com dois: a relação dual, a de "conhecimento", entre o "pensamento" e seu "objeto", é substituída pelo triângulo composto pelo pensamento (subjeto), pelo objeto e por seu conceito, *que não coincide com o pensamento*. Poder-se-ia dizer que o conceito é justamente *a forma do pensamento*, a forma no sentido estritamente dialético do "formal" como verdade do "conteúdo": o "impensado" de um pensamento, não é o algo-a-mais transcendente, o X inapreensível de seu "conteúdo" objetual, mas sua própria forma. O encontro entre o objeto e seu conceito (o conceito no sentido estritamente dialético, e não a idéia **abstratamente-universal** platônica) é *pór_essa_razão*, necessariamente um *encontrofali_o*: o **objeto nunca pode corresponder a seu** conceito, porque *sua existência, sua própria consistência* prende-se a essa não-correspondência. O próprio "objeto", na **qualidade** de dado fixo, inerte, isto é, enquanto presença não-dialetizada, é, em certo sentido, *a não-verdade encamada*, e, por seu dado, veda o buraco na verdade; por isso é que a passagem de um objeto à verdade acarreta sua perda, a dissolução de sua consistência ontológica.

A PERFORMATIVIDADE RETROATIVA OU COMO O NECESSÁRIO SURGE DO CONTINGENTE

O grão-a-mais, o cabelo-a-menos

Acaso o processo dialético não acarreta uma dissolução total do objeto positivo na forma absoluta do conceito? E não é essa dissolução justamente o "panlogicismo" hegeliano em ato? Num raciocínio assim tão apressado, esquece-se que a totalidade-do-conceito hegeliana é essencialmente *não-toda*: ela implica um "grão de areia" que funciona como um corpo estranho. Esse grão, é claro, é o do paradoxo do grão-a-mais ou do cabelo-a-menos: qual é o grão que faz o monte, qual é o cabelo que se arranca para se ficar calvo? A única resposta possível comporta uma espécie de inversão da "certeza antecipada" lacaniana: o fato de já se ter diante de si um monte de areia só pode ser constatado *tarde demais*, na posterioridade — o momento nunca é exato. Num momento dado, simplesmente se constata que o que se tem diante de si já era, *pelo menos um grão antes*, o monte, ou seja, que a validade da constatação é retroativa, que ela também continuará válida se retirarmos um grão, se acrescentarmos um fio de cabelo... porquê? Estamos lidando com determinações *simbólicas*, e elas nunca se deixam reduzir às descrições dos dados positivos, das propriedades positivas; sempre implicam uma certa distância em relação à realidade positiva. Uma determinação simbólica (o "monte", por exemplo) nunca coincide com a realidade na sincronia pura; podemos apenas constatar, *na oostenoridndv*, que o estado de coisas em *questão* já estava dado *antes*. O paradoxo, é claro, está em que esse "antes", esse efeito de "já dado", resulta retroativamente da própria determinação simbólica. Esse grão-a-mais, supérfluo, que compõe o monte (supérfluo, porque o monte continuaria a ser o monte mesmo que lhe retirássemos o último grão),

encarna a função do significante na realidade: ficamos tentados a dizer que ele representa o sujeito para todos os outros grãos... Esse paradoxo do supérfluo inelutável, de um excedente necessário, articula o traço fundamental da ordem simbólica: a linguagem vem sempre a mais, acrescenta-se como um excesso — mas, se retirarmos esse excesso, perderemos o que queríamos discernir em "estado bruto", sem o elemento supérfluo, ou seja, a "realidade nela mesma".

Daí poderíamos aproximar-nos do paradoxo fundamental do processo dialético hegeliano: ele se caracteriza por dois traços que à primeira vista parecem contradizer-se, ou mesmo excluir-se mutuamente. O principal motivo da crítica hegeliana à teoria do conhecimento "ingênuo", à do "bom senso", consiste em censurá-la por apreender o processo do conhecimento segundo o modelo de uma descoberta, de uma penetração no domínio do já-dado: supõe-se que tomemos conhecimento de uma realidade tal como já existia antes desse processo. Essa teoria "ingênuo" desconhece o caráter constitutivo do processo de conhecimento quanto a seu objeto, a maneira como o próprio conhecimento modifica seu objeto, dá-lhe, através do ato de conhecimento, a forma que ele possui enquanto objeto de conhecimento.

A ênfase dessa crítica hegeliana refere-se a algo totalmente diverso do que aborda a crítica kantiana com sua exibição do papel constitutivo da subjetividade transcendental. Em Kant, o sujeito dá a forma universal a um conteúdo substancial de proveniência transcendente (a "Coisa em si"); ficamos, portanto, no contexto da oposição entre o sujeito (a rede transcendental das formas possíveis da experiência) e a substância (a "Coisa em si" transcendente), ao passo que, para Hegel, trata-se justamente de captar a substância como sujeito. O conhecimento não é uma incursão ao conteúdo substantivo, que em si seria indiferente ao processo de conhecimento, mas antes, o ato de conhecimento subjetivo está antecipadamente incluído em seu "objeto" substancial, o caminho para a verdade faz parte da própria verdade. Para esclarecer essa ênfase hegeliana, tomemos um exemplo, talvez surpreendente, que atesta a herança hegeliana no materialismo histórico e confirma a tese de Lacan de que o marxismo não é uma "visão do mundo" (Lacan, 1975a, p. 32). A afirmação fundamental do materialismo histórico é a do papel revolucionário e da missão histórica do proletariado; ora, o proletariado só se torna sujeito revolucionário efetivo mediante a apropriação desse conhecimento de seu papel histórico. O materialismo histórico não consiste num "conhecimento objetivo do papel histórico do proletariado", mas seu conhecimento implica a posição subjetiva do proletariado, e nesse sentido, ele é auto-referente, está incluído em seu objeto de co-

nhecimento. O primeiro ponto em questão, portanto, é o caráter "performativo" do processo de conhecimento: quando o sujeito penetra atrás da cortina da aparência em direção à essência oculta, pensa descobrir o que estava ali desde sempre e desconhece que, ao avançar para trás da cortina, ele mesmo levou para lá o que ali encontrou.

Mas, por outro lado, recaímos em Hegel numa tese que, à primeira vista, opõe-se diretamente à do caráter "performativo" do processo dialético; enquanto a "performatividade" já é hoje um lugar-comum das exegeses hegelianas, essa outra tese é muito menos sublinhada pelos intérpretes. Quando Hegel descreve a inversão decisiva do processo dialético, ele utiliza constantemente a mesma figura de estilo, a do "já ali", do "desde sempre", e portanto, da *constatação* de um estado de coisas já dado: a inversão reduz-se à constatação de que "já é assim" — aquilo que procuramos, *já o temos*, águilo a que *se aspira já está realizado*. A passagem da cisão à síntese dialética não é uma "sintetização" qualquer de opostos, um ato produtivo que reconcilie os opostos, apagando a cisão; ela reduz-se à constatação de que, no fundo, a cisão *nunca* existiu, de que era um efeito de nossa perspectiva. Isso não implica uma posição de identidade abstrata que anule todas as diferenças, aquele abismo em que "todos os gatos são pardos"; a ênfase de Hegel recai, antes, no fato de que é a própria cisão que une os pólos opostos: a "síntese" que se buscava mais além da cisão *já é realizada pela própria* cisão.

Tomemos a figura da "consciência infeliz" na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1975, I, pp.176-192): ela se sente cortada do Em-si divino que persiste na transcendência inacessível, é "infeliz" na medida em que tem que suportar a dor da cisão entre o Absoluto e ela mesma, consciência finita, excluída do Absoluto. Em que consiste a superação dessa cisão? Como consegue a "consciência infeliz" vencer essa cisão? Não é **conseguindo**, afinal, atingir o Absoluto transcendente, satisfazer sua aspiração fervorosa e fundir-se com o Absoluto; a "superação" da cisão consiste na simples constatação de que a "consciência infeliz" já é ela mesma o meio, o campo de mediação, a unidade dos dois momentos opostos, porque os dois momentos *recaem nela*, e não no Absoluto. Dito de outra maneira, o próprio fato de a "consciência infeliz" suportar a dor da cisão prova que ela mesma é a unidade dos dois momentos opostos, dela própria e do Absoluto, que não é um Absoluto que persista em sua serenidade indiferente.

Como, então, pensar juntas as duas vertentes do processo dialético, seu caráter "performativo", de um lado, que não deve ser apreendido como a aproximação de um Em-si previamente dado, e seu caráter "constatador", por outro lado, segundo o qual, no movi-

mento dialético, a cisão é superada por nunca ter existido, e o obstáculo é vencido por nunca ter sido um obstáculo? Nisso reside a prova de que a dialética hegeliana não é outra coisa senão a lógica do significante: na unidade paradoxal desses dois traços, no paradoxo da *performatividade retroativa*, define-se o conceito do significante. Voltemos a nosso exemplo do monte de grãos: a constatação de estarmos lidando com o monte é de natureza performativa, isto é, a determinação "monte" não é redutível a uma descrição de propriedades positivas; ora, ao mesmo tempo, como vimos, essa constatação, por uma necessidade estrutural, só pode vir depois, com um retardo de "pelo menos um grão", e implica que o que temos diante de nós *já* seria o monte "um grão antes". Eis aí a "malha temporal" da performatividade do significante, *que retroativamente* faz da coisa em questão (o monte, por exemplo) *o que ela já era*.

O Witz da *síntese*

Será que essa estrutura da performatividade retroativa não nos oferece a chave do paradoxo fundamental do processo dialético? Realiza-se o objetivo infinito ao constatar que ele já está realizado, suprime-se a cisão ao constatar que ela já foi suprimida, que, num certo sentido, nem sequer jamais existiu, e a antítese passa à síntese pela constatação de que já é, nela mesma, essa síntese erroneamente buscada em seu mais-além... Tomemos como referencial um *Witz* muito hegeliano: Rabinovitch (figura lendária nos chistes judaicos da União Soviética) apresenta-se ao Escritório de Emigração em Moscou e declara que quer emigrar. O funcionário encarregado quer saber por que motivo. Rabinovitch responde: "Há duas razões. A primeira é que tenho medo de que o poder comunista na União Soviética venha a desmoronar e de que, após a chegada da reação ao poder, todos os erros do socialismo sejam imputados aos judeus, os bodes expiatórios habituais. Então haveria pogroms novamente..." O funcionário o interrompe: "Mas isso é um absurdo — o poder comunista na União Soviética é invencível, durará para sempre, nada pode mudar na União Soviética...". "Essa é a segunda razão", responde tranquilamente Rabinovitch.

O essencial é que esse chiste só funciona por meio de sua economia dialógica: se Rabinovitch simplesmente enumerasse as duas razões (1. porque, no caso de ruína do poder socialista, haveria pogroms, e 2. porque o poder socialista jamais ruirá), teríamos um contra-senso próximo do

célebre "argumento da chaleira freudiano, sem o efeito de reviramento próprio de nosso Witz. Na verdade, toda a astúcia de nosso chiste consiste em incluir a reação do ouvinte à primeira razão: há duas razões; propõe-se a primeira, o outro protesta, fornece argumentos contra a primeira razão, e pronto, produz justamente com isso a segunda razão. E essa a lógica da tríade tese-antítese-síntese em sua forma pura: a tese é o primeiro argumento ("quero emigrar por medo dos pogroms após a queda do poder soviético"), a antítese é a objeção do burocrata ("o poder soviético é indestrutível"), e a síntese *é precisamente a mesma* que a antítese — a réplica do burocrata transforma-se em seu contrário, é o verdadeiro argumento. A síntese é a antítese, e o que se passa entre as duas é apenas uma reviravolta da perspectiva, uma constatação retroativa de que a solução há de ser encontrada ali onde se via tão-somente o problema, de que o passe já é o que se apresentou como impasse: o performativo hegeliano faz com que o desafio de que se trata seja, na posterioridade, o que foi desde sempre. Dessa performatividade retroativa encontramos um caso exemplar em Jean Claude Milner, em sua observação sobre a problemática leninista-maoísta do "elo mais fraco" e da "contradição principal":

O impossível para elas é que um gesto possa criar condições que, retroativamente, o tornem justo e oportuno. Verifica-se, no entanto, que é isso o que acontece, e que a finalidade não é ver, mas cegar-se suficientemente para cortar sem dó, isto é, da maneira que dispersa. (Milner, 1983, p. 16.)

A idéia de que primeiro se analisaria o estado das coisas, determinando mediante uma abordagem "objetiva" a contradição principal e o elo mais fraco, e então, armado do conhecimento exato, se golpearia nesse ponto, constitui um erro de perspectiva: cada ato e cada intervenção têm o caráter de um golpe às cegas; em última instância, fundamentam-se apenas neles mesmos, e é através desse próprio ato, dessa própria intervenção, que o ponto em que se golpeia comprova ser "o elo mais fraco". Já Hegel, em sua interpretação da tragédia, enfatizava o vínculo entre o ato e a cegueira: é por essa razão que o ato é essencialmente

* A referência do autor é à passagem de *A Interpretação dos Sonhos* em que Freud, ao abordar a questão da ausência de contradição na análise do sonho da injeção de Irma, menciona "a defesa apresentada pelo homem acusado por um de seus vizinhos de lhe haver devolvido danificada uma chaleira tomada de empréstimo. O acusado asseverou, em primeiro lugar, ter devolvido a chaleira em perfeitas condições; em segundo, que a chaleira tinha um buraco quando a tomam emprestada; e, em terceiro, que jamais pedira emprestada uma chaleira a seu vizinho. Tanto melhor se apenas uma dessas três linhas de defesa fosse aceita como válida, o homem teria que ser absolvido". *A Interpretação dos Sonhos*, 2ª ed. revista por Vera Ribeiro, Rio, Imago, 1987, p. 139. (N.R.)

trágico e só pode realizar sua verdadeira finalidade através de seu fracasso, através do malogro de sua pretensão mediata.

Que o citado erro de perspectiva não deixa de se relacionar com a transferência, que ele coincide com a ilusão retroativa da suposição ("... suposto saber") própria do fenômeno da transferência, é o que se comprova pelo caráter retroativo do amor: quando nos apaixonamos, somos necessariamente vítimas da ilusão de que, num certo sentido, *estivemos apaixonados desde sempre*. Toda a vida anterior assume a aparência de um caos que esperava apenas pelo gesto criador do amor, **passa** a já não ser legível senão a partir do advento do amor que lhe confere retroativamente sua significação, ou seja, que nos permite detectar nela os presságios de sua chegada. Dá-se com o amor o mesmo que com o herói de um dos contos das *Mil e Uma Noites*, que erra aqui e ali pelo deserto e entra por puro acaso numa caverna onde três sábios despertam de seu sono eterno e o saúdam: "Ah! aí estás! Há mais de trezentos anos que te esperamos!" Se o situarmos na seqüência linear dos acontecimentos, o encontro da pessoa amada se afigurará totalmente acidental, como o resultado de uma série de meros acasos, mas, posteriormente, temos de fato a sensação de que, desde o começo, ele estava previsto pelo destino, e não podemos evitar o assombro, como na famosa historinha: "Minha mãe nasceu em Brest, meu pai em Marselha e eu em Paris — como é maravilhoso que nos tenhamos encontrado!"

A contingência em Hegel

Já podemos perceber como esse paradoxo da performatividade retroativa nos permite questionar a miragem do "panlogicismo" hegeliano, de uma Necessidade conceitual que reja a contingência dos acontecimentos. Contrariando esse pretensão "panlogicismo" de Hegel, afirma-se habitualmente o dado irreduzível da existência: como já sublinhou Schelling, a necessidade lógica só pode apreender as *condições de possibilidade* da realidade, isto é, a realidade sob o aspecto do possível — o que lhe escapa é seu dado positivo, seu *quod est*, o resto que persiste quando se subtrai a forma racional. O argumento mais tristemente célebre é o da **"pena de Krug"**: Krug, um filósofo sem importância contemporâneo de Hegel, lançou ao idealismo especulativo este desafio: deduzir do movimento lógico do Absoluto a pena com que ele estava escrevendo naquele momento. Ao que Hegel retrucou: longe de pretender deduzir todo o conteúdo individual, a filosofia especulativa é, de fato, a única teoria

filosófica que admite a noção de *acaso absoluto*, incluindo a contingência na própria noção de essência.

O reino do acaso por excelência é a *natureza*: haver 122 e não 123 raças de cães etc. é um acaso — a necessidade lógica é aí ultrapassada pela contingência não-conceitual, o que é a consequência necessária do desenvolvimento da Idéia que se exterioriza e dá livre curso a seus momentos particulares. Aqui intervém a famosa réplica de Hegel a um de seus alunos, que censurava ao Mestre o fato de um detalhe empírico não concordar com sua teoria: "tanto pior para a natureza". A ultrapassagem incessante, a transgressão das formas naturais em relação à ordem racional, a produção incessante de híbridos, os cruzamentos entre as diversas espécies, nada disso exprime o poder criativo da natureza, mas justamente sua *impotência* essencial, sua incapacidade de chegar ao nível do conceito. O conceito, em seu autodesenvolvimento, *divide-se e situa* necessariamente sua exterioridade *como o* campo do acaso:

O necessário é a contingência... e não o contingente, e é por isso que o conteúdo determinado particular não constitui objeto de um interesse teórico substancial. (Heinrich, 1971, p. 168.)

Aí está a distância de Hegel em relação à posição de Kant e Fichte, em que o sujeito está fadado à tarefa infinita de dominar a contingência, reduzi-la e impregná-la pela necessidade racional:

Não na pulsão infinita para dissolver o contingente no conceito, mas precisamente na renúncia a esse tolhimento, é que se encontra a atitude própria do sujeito para com o acaso, que é, enquanto conteúdo natural, deixado livre, já superado pela idéia e com isso situado como indiferente. (Ibid., p. 169.)

Esse deslocamento efetuado por Hegel em relação à posição kantiana-fichteana pode ser apreendido com base na lógica lacaniana do não-todo. A posição kantiana é a de um certo Todo, da Universalidade das condições formais-transcendentais de toda experiência possível, e com isso dos objetos da experiência; essa Universalidade acarreta uma Exceção — há algo que escapa ao âmbito universal da forma transcendental: o número, a Coisa-em-si transcendente. Segundo a concepção habitual da passagem de Kant a Hegel, supõe-se que este "radicalize" a citada posição de Kant-Fichte, devendo sua célebre formulação "o real é racional" significar que, dali por diante, "tudo sem exceção" estaria preso no círculo da automediação racional, toda contingência seria suprimida-retomada como momento na necessidade do movimento do conceito. Ora, como vimos, é perder completamente de vista o que está em jogo na formulação "o real é racional" ver nela o projeto de uma dissolução total do real contingente na necessidade do *logos*.

"O real é o racional" (e vice-versa) não deve ser lido como "tudo o que é real é racional", mas antes como "não há nada real que não seja racional", sendo o preço desse sem-exceção, justamente, que *nem tudo é racional*, que existe o domínio da contingência, que escapa à dedução conceitual...

Ao *excluir* o contingente da necessidade, ao *renunciar* à dedução conceitual do contingente, Hegel dá, à primeira vista, o passo inverso, apresenta-nos o caso exemplar da lógica do Todo e da Exceção: se Tudo é racional, deve-se excluir algo do movimento necessário da Totalidade racional — o contingente. Essa leitura, no entanto, confere ao contingente um peso incompatível com a conceituação hegeliana: o contingente se transforma num pólo oposto, num correlato equivalente ao necessário. Mas a ênfase de Hegel recai em que, pelo fato de "nem tudo ser racional", não decorre daí a existência positivo-substancial de algo que constitua uma exceção, que "não seja racional". O que escapa autodeterminação do conceito, aquilo em razão de que "nem tudo é racional", é justamente o contingente; ora, o contingente enquanto tal é precisamente nulo, um momento prescrito, que em si mesmo desaparece, se autodissolve, sem nenhum peso substancial.

Essa diferença em relação a Kant e Fichte faz-se notar sobretudo no domínio ético: ao contrário da visão kantiana de que a atitude ética implica uma batalha incessante contra o que é inerte, não-racional e contingente no homem, como suas inclinações "patológicas", isto é, um elfo ço incessante e infinito de *reduzir* a parte contingente, Hegel afirma **que** devemos *excluir o acaso sem nos opormos a ele*; se nos opomos ao acaso "patológico", se fazemos dessa oposição o campo principal da batalha ética, atribuímos ao acaso um peso excessivo, tomamo-lo precisamente pelo que ele não é, pelo essencial, e não pelo indiferente. A única atitude apropriada frente ao acaso como inessencial é, portanto, *colocó-lo como tal*, como indiferente, *exercer* uma "renúncia-sem-oposição ao contingente". Deixar-se levar pelo contingente e apreender como fundamento da vida ética a batalha infinita contra o contingente é, tanto num caso como no outro, colocar o contingente como o essencial.

Qual é, entretanto, a diferença entre essa posição hegeliana e o estoicismo, que também afirma a indiferença perante o curso contingente do mundo? Segundo Hegel, o *logos* estoico é uma identidade formal e vazia, sem conteúdo, não consegue se especificar, alienar-se no conteúdo particular — dito de outra maneira, ele ainda não é a "universalidade concreta". Por isso é que o estoicismo leva à homeostase de um indivíduo isolado, abstrato, ao passo que, para Hegel, o dever ético assume uma forma especificada a cada vez pela situação histórica da comunidade social, da polis. Há, portanto, um desenvolvimento interno

do campo ético; esse campo é a "batalha do espírito contra si mesmo", e desemboca no conflito necessário dos deveres (por exemplo, o confronto entre duas posturas éticas, a de Antígona e a de Creonte, na *Antígona*). Por meio disso, a particularidade "patológica" ressurgiu no próprio cerne do edifício ético: o Bem, colocado como exclusivo, coincide com o Mal absoluto.

A necessidade como efeito retroativo

O conceito que, em seu autodesenvolvimento, divide-se e situa necessariamente sua exterioridade como o campo do acaso, tudo isso evoca a figura de uma Necessidade essencial que se realiza, se automediatiza, se "exprime" através da multiplicidade das condições contingentes. Basta lembrar aqui dois exemplos que constituem um lugar-comum na teoria marxista: o desenvolvimento do capitalismo segue a necessidade de sua lógica interna, mas se realiza, não obstante, através da multiplicidade das circunstâncias contingentes da "acumulação primária", diferentes de um país para outro; durante a Revolução Francesa, havia a necessidade histórica da passagem ao império, e portanto, de um personagem *como* Napoleão, mas foi por acaso que essa necessidade se realizou precisamente na pessoa de Napoleão... Habitualmente, reduzimos a teoria hegeliana do acaso a isto: a necessidade se realiza através da série das condições contingentes; a contingência, portanto, é a forma de aparição da necessidade oculta, e a necessidade é que constitui a unidade dela mesma e de seu contrário, engloba e anula (*au/hebt*) o acaso — como não reconhecer aí os motivos básicos da crítica "pós-estruturalista" (derridiana, por exemplo) de Hegel: a dialética hegeliana como o ponto extremo da "metafísica da presença" em que a identidade mediatiza e suprime toda a diferença, onde a necessidade mediatiza e suprime toda a contingência?... A idéia hegeliana de uma necessidade que instaura retroativamente suas condições pressupostas possibilita uma outra leitura, bem mais interessante, do ponto de vista lacaniano:

A contingência é a maneira pela qual a possibilidade é colocada como realizada. Alguma coisa que só existe sob a forma do possível é — quando chega a existir efetivamente —, no tocante apenas a essa possibilidade, efetuada de maneira contingente. (Heinrich, 1971, p. 162.)

Como, então, passar do contingente ao necessário? Se estamos lidando com uma possibilidade que se realizou, as condições de sua realização são de fato contingentes, no entanto, se apreendemos o processo da efetuação/realização *a partir de seu resultado*, existe a neces-

sidade, ou seja, o resultado efetivo, nascido da possibilidade realizada, surge como necessário enquanto algo que instaura, ele mesmo, suas condições pressupostas, enquanto algo que as determina como condições de sua efetuação:

O possível transformado em efetivo não é contingente, mas necessário, porque é ele que instaura suas próprias condições. (Heinrich, 1971, p. 163.)

Quando, a partir da série das condições contingentes, uma coisa se realiza, produz-se o efeito *retroativo* de lidarmos com uma necessidade teleológica, como se tal desenvolvimento estivesse prescrito desde o começo: a partir do resultado, suas condições se afiguram como que estabelecidas pelo próprio resultado. A chave da "teleologia" hegeliana deve, portanto, ser buscada no movimento retroativo do significante em que o surgimento de um novo significante-mestre confere significação, retroativamente, à cadeia precedente — a "necessidade" hegeliana é precisamente a de um Si que transmude "miraculosamente" o caos **numa** "nova harmonia", que transforme a série *lawless* na série *lawlike*. A "dialética" é, em última instância, a ciência do "como a necessidade nasce da contingência": a "unidade dialética do acaso e da necessidade" consiste simplesmente em que o surgimento do Si, o gesto que dá origem à Necessidade, é em si *radicalmente contingente* — não em que a Necessidade seja a unidade englobante dela mesma e de seu contrário, o acaso, mas em que a própria Necessidade depende de uma contingência radical. Tcd o esforço da abordagem dialética se empenha em não sucumbir à ilusão retroativa de que o resultado final estava prescrito desde o começo, e portanto, em não perder de vista a contingência de que depende a chegada da Necessidade. É por esse aspecto que o "estranhamento (*Verfremdung*)", no sentido brechtiano do termo, é parte integrante da análise dialética: o mais "familiar", o mais "natural" deve aparecer como uma ordem totalmente contingente e factícia.

Como fazer ver essa contingência? Do caráter retroativo da necessidade não devemos tirar a conclusão de que o desenrolar de uma história se afigura necessário quando o apresentamos a partir de seu resultado final, nem de que sua contingência se destacaria se apresentássemos os acontecimentos em sua sequência linear, do começo ao fim. Na *peça O Tempo e os Conways*, J.B. Priestley apresenta em três atos o destino da família dos Conways: o primeiro ato os mostra numa noite comum — cheios de entusiasmo, fazem projetos para o futuro; o segundo ato se passa vinte anos depois, quando eles se acham novamente reunidos — uma confrontação dos fiascos, das vidas desesperadas; o terceiro ato nos desloca outra vez para vinte anos antes, na continuação da noite do primeiro ato. O efeito extremamente deprimente não se deve

à passagem do primeiro para o segundo ato (os projetos apaixonados, seguidos da desilusão), mas à do segundo para o terceiro, quando, depois de ter visto o resultado final (o fracasso completo), vemos as mesmas pessoas cheias de esperança, sem saber o que as aguarda...

Longe de produzir o efeito de um fatalismo no estilo do "tudo já está decidido de antemão, não passando os personagens de bonecos que, sem o saberem, marcham ao encontro de seu destino", esse processo de inverter a sucessão linear e contar a história do fim para o começo dá a perceber a contingência essencial desse fim. Que apenas esse saber antecipado sobre o fim pode descaracterizar a aparência de um contínuo orgânico dos acontecimentos é algo que podemos demonstrar, *a contrario*, a propósito de um filme célebre, *Casablanca*. É fato bastante conhecido que, mesmo durante a filmagem, os autores demoraram a escolher entre diversas variações possíveis do desenlace final: deveria Ingrid Bergman partir com o marido ou ficar com Bogart? Devia Bogart morrer? etc. Ao vermos o filme, o final escolhido (Bergman parte com o marido) parece-nos "natural"; é como se resultasse logicamente dos acontecimentos precedentes — mas um final diferente (a morte do marido de Bergman, por exemplo) não seria menos "convincente", estaríamos lidando com o mesmo efeito de "contínuo orgânico" que se produz a partir do momento em que a história nos é apresentada na ordem linear: o "basteamento" final confere automaticamente aos acontecimentos anteriores esse caráter "natural". Se, no entanto, conhecêssemos o final de antemão, a cada reviravolta da história surgiria a pergunta angustiante: será que o que tem de acontecer acontecerá? e se as coisas correrem de outra maneira? — estaríamos numa cisão do tipo "sei o que vai acontecer, mas mesmo assim..." Tal como a teleologia se apóia no evolucionismo (tese de Lacan em *A Ética da Psicanálise*), a contingência essencial tem sua melhor dissimulação na narrativa linear.

Do rei à burocracia

Essa dependência que a necessidade-de-estrutura tem de uma contingência deve ser tomada literalmente: é somente através de um elemento contingente, através de seu dado material, inerte, positivo, que a estrutura formal pode se efetuar. A rede dispersa e ainda não estruturada dos elementos articula-se como estrutura "racional" através da irrupção de um elemento essencialmente "irracional" que é, em sua função, o Si, o significante-mestre, sem significado, e em seu-dado material, a imbecilidade pura do real, um dejetivo contingente — o monarca hegeliano, por

exemplo, essa pontinha do real inteiramente arbitrária, determinada pela lógica totalmente não-racional da hereditariedade, que, não obstante, "é", em sua própria presença, a efetividade, a atualização do Estado enquanto totalidade racional, ou seja, *na* qual o Estado atinge seu ser-aí. Essa coincidência paradoxal da totalidade racional com um momento absolutamente particular, inerte, não-dialético, é visada pelo "juízo especulativo" hegeliano: o espírito é um osso; Napoleão, esse indivíduo arbitrário, é o "espírito do mundo"; Cristo, esse indivíduo miserável crucificado entre os dois salteadores, é Deus; ou então, para fornecer a matriz geral: o significante, essa pontinha insensata do real, é o significado, a riqueza exuberante do sentido. O maior "mistério especulativo" da dialética não é a mediação de qualquer conteúdo particular no processo da totalidade racional, mas a maneira como *essa totalidade racional, para se efetuar, tem de se encarnar novamente num momento absolutamente particular, no resíduo puro...* — em suma, o "mistério da especulação" é a dependência da Necessidade conceitual perante essa "pontinha do real" da Contingência radical. Hegel tinha toda razão em sublinhar, a propósito do conceito do Monarca, desse indivíduo particular que é o Estado, que esse era "o conceito mais difícil para o raciocínio, isto é, para a observação reflexiva do entendimento" (Hegel, 1968, p. 272).

É provável que Hegel tenha sido o último pensador clássico a desenvolver, em sua *Filosofia do Direito*, a função necessária de um ponto simbólico, puramente formal, da autoridade infundada, "irracional": a monarquia constitucional é um Todo racional à testa do qual há um momento estritamente "irracional" — a pessoa do monarca. O essencial, aqui, é o abismo irreduzível entre o Todo racional, organicamente articulado, da constituição do Estado, e a "irracionalidade" da pessoa que encarna o Poder supremo, pela qual o Poder recebe a forma de subjetividade. A censura de que o destino do Estado ficava assim entregue à eventualidade da disposição psíquica do monarca (a sua sabedoria, honestidade, coragem etc.), Hegel respondeu:

... É O pressuposto de que se trate da particularidade do caráter, que não tem importância aqui. Trata-se apenas, numa organização acabada, da ponta do processo da decisão formal, e para monarca só se necessita de um homem que diga 'sim' e que ponha os pingos nos ii; porque a ponta *deve* ser de tal ordem que a particularidade de caráter não seja o importante....Numa monarquia bem ordenada, o aspecto objetivo pertence apenas à lei, à qual o monarca só tem que acrescentar o 'quero' subjetivo. (Hegel, 1968, p. 276.)

A natureza do ato do monarca, portanto, é inteiramente formal; o âmbito de suas decisões é determinado pela constituição, e o conteúdo concreto de suas decisões lhe é proposto por seus conselheiros-especia-

lizados, de modo que, "muitas vezes, ele nada tem a fazer além de assinar seu nome. Mas é esse *nome* que importa: ele é a ponta que não podemos ultrapassar" (Hegel, 1968, p. 275). No fundo, aí já se disse tudo: o monarca é o significante "puro", o significante-mestre "sem significado"; toda a sua "realidade" (e autoridade) repousa no *nome*, e por isso é que sua "realidade efetiva" é arbitrária, pode ficar entregue à contingência biológica da hereditariedade. O monarca é o Um que — como exceção, ápice "irracional" — compõe da massa amorfa ("não-toda") do "povo" a totalidade dos hábitos concretos. Com sua existência de significante "puro", constitui o Todo em sua "articulação orgânica (*organische Gliederung*)" — é o excedente "irracional" como condição da Totalidade racional, o significante "puro", sem significado, como condição do Todo orgânico do significante-significado:

O povo, considerado *sem* seu monarca e sem a articulação do Todo que lhe está necessária e imediatamente ligada, é uma massa amorfa que já não é um Estado e à qual não pertence nenhuma das determinações presentes unicamente num Todo formado em si. (Hegel, 1968, p. 273.)

Dessa maneira, a autoridade do monarca é puramente "performativa", não se fundamenta em alguma qualidade "efetiva" de sua pessoa; os conselheiros, os ministros, toda a burocracia do Estado, em suma, são escolhidos, ao contrário, segundo o critério das capacidades (sabedoria, habilidade etc.). Assim se conserva a *distância* decisiva entre os empregados do Estado, que funcionam segundo suas capacidades, e o próprio ápice, o monarca como ponto puro de autoridade significativa — uma distância que impede o curto-circuito entre a autoridade (simbólica) e as capacidades "efetivas", isto é, a fusão ilusória de uma "autoridade racionalmente fundada":

a multidão dos indivíduos, a massa do povo, faz frente ao indivíduo Único, ao monarca; aqueles são a multidão movimento, a fluidez; este é imediato, *onawall* — apenas ele é o *natural*, ou seja, nele a natureza encontrou refúgio; ele é seu *ikimo resto*, enquanto *resto positivo* — a família do príncipe é a única família positiva; quanto às outras famílias, é preciso deixá-las — o outro *indivíduo só vale enquanto despojado*, enquanto faz a si mesmo. (Hegel, 1984, p. 268.)

O paradoxo do monarca hegeliano é, portanto, que em certo sentido ele é o ponto da loucura do sistema social: o rei é definido por sua origem real, por um dado biológico, e é pois o único entre os indivíduos que, "por sua própria natureza", já é o que é — todos os demais têm que se fazer, isto é, dar um conteúdo a seu ser-á por sua atividade. Saint-Just tinha razão — como sempre — quando, em sua célebre acusação, pediu a execução do rei, não em razão deste ou daquele

de seus atos, mas *porque ele era rei*. De um ponto de vista radicalmente republicano, o crime supremo já consiste no fato de *ser* rei.

Aqui, o desafio hegeliano é muito mais ambíguo e até cínico do que se supõe; sua conclusão é mais ou menos a seguinte: se o Senhor é indispensável na política, não se deve condescender no raciocínio do bom senso que nos diz "que ele seja ao menos o mais capaz, sábio, corajoso..." — deve-se, ao contrário, conservar ao máximo possível a distância entre as legitimações simbólicas e as habilitações "efetivas", localizar a função do Senhor num ponto rejeitado do Todo em que pouco importe que ele seja um asno... Exatamente no ponto em que parece proferir um elogio à monarquia, Hegel efetua uma espécie de *separação* entre Si e *a*: se o poder de fascinação do Rei decorre de uma superposição do Si e do *a* (notação lacaniana da definição freudiana da hipnose), Hegel os separa e nos permite ver, de um lado, Si em sua parvoíce tautológica de nome vazio, sem conteúdo, e de outro, o corpo do monarca como puro resíduo, apêndice desse nome.

Em outras palavras, Hegel diz aqui a mesma coisa que Lacan em *O Avesto da Psicanálise* (seminário de 1969-1970): a distância entre a burocracia de Estado e o monarca corresponde à que existe entre a bateria do "saber" (S2, a "habilidade" burocrática) e o ponto de basta (Si, o significante-mestre 'unário'). O "saber" burocrático precisa de um ponto unário que "basteie" seu discurso, que o totalize de fora, que tome a si o momento da decisão e confira a esse discurso a dimensão performativa. Nossa única chance é isolar Si o máximo possível, fazer dele o ponto vazio da decisão formal sem nenhum peso concreto, ou seja, guardar a máxima distância entre Si e o registro das habilitações capacitadoras; quando falta esse ponto de exceção, o saber burocrático "enlouquece", a neutralidade própria do saber assume um ar de "maleficência", e sua própria "indiferença" provoca no sujeito, na ausência do "basteamento", o efeito de um imperativo supereu-bico — em suma, chegamos ao reino da burocracia totalitária.

Compete à lógica do significante captar a necessidade desse Um, desse ponto de exceção de um nome vazio.

DIALÉTICA, LÓGICA DO SIGNIFICANTE (1): O UM DA AUTO-REFERENCIA

O "ponto de basta"

No primeiro ato de *Athalie*, de Racine, às lamentações de Abner sobre a triste sina reservada aos adeptos de Deus no reinado de Atália, Joad responde com os célebres versos

*Celui qui met un frein à la fureur des flots
Sait aussi des méchants anéter les complots.
Soumis avec respect à sa volonté sainte
Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte,*

que promovem uma verdadeira conversão de Abner: de um *devoto* **impaciente**¹ e, **precisamente nessa medida, inquieto** e inseguro, eles fazem um *fiel* calmo, seguro de si e da onipotência divina. Como consegue essa evocação do "temor a Deus" exercer tal "conversão" milagrosa? Antes dessa conversão, Abner sóvia no mundo terrestre a multiplicidade de perigos que o enchiam de medo, e esperava do pólo oposto, de seu Deus e dos representantes dele, que lhe trouxessem socorro e lhe permitissem vencer as múltiplas dificuldades deste mundo. Diante dessa oposição entre o reino terrestre dos perigos, da incerteza, dos temores etc. e o reino divino da calma, do amor e da segurança, Joad não tenta simplesmente convencer Abner de que as forças divinas, apesar de tudo, são suficientemente poderosas para sobrepujar a desordem terrestre; apazigua-lhe os temores de maneira bem diferente: apresentando-lhe

seu próprio oposto, Deus, como algo mais assustador do que todos os temores terrestres. E — é esse o "milagre" do ponto de basta — esse temor-a-mais, o temor a Deus, modifica retroativamente o caráter de todos os outros temores.

realbaopasse de mágica de transformar, de um minuto para outro, todos os temores numa coragem perfeita. Todos os temores — Não tenho *outro temor* — são trocados pelo que se chama temor a Deus, que, por mais constrangedor que seja, é o inverso de um temor. (tacan, 1981, p. 303.)

A formulação marxista habitual — a consolação religiosa como "compensação imaginária" pela miséria terrestre — deve portanto, ser tomada literalmente: estamos lidando com uma relação dual, *imaginária* entre o aquém terrestre e o além celeste, sem outra "mediação" *simbólica*. A operação religiosa consistiria, segundo essa concepção, em nos recompensar pelos horrores e incertezas terrestres através da beatitude que nos espera no outro mundo — todas as célebres formulações de Feuerbach sobre o além divino como imagem especular invertida da miséria terrestre... Para que essa operação "tenha sucesso", no entanto, há que intervir um terceiro momento que "mediatize" de certa maneira os dois pólos opostos: por trás da multiplicidade dos horrores terrestres deve transparecer o horror infinitamente mais assustador da cólera de Deus, de tal sorte que os infortúnios terrestres assumam uma nova dimensão e se tornem manifestações da cólera divina. Temos a mesma operação no fascismo: que faz Hitler em *Mein Kampf* para explicar aos alemães os infortúnios de sua época, a crise econômica, a "decadência" moral etc.? Constrói, por trás da multiplicidade desses infortúnios, um novo tema infinitamente mais aterrorizante, uma causa única do mal, o "complot judaico" que "explica tudo", de modo que todas as infelicidades terrestres, desde a crise econômica até a crise familiar, tornam-se manifestações do "complot judaico": o judeu é o "ponto de basta" de Hitler.

O "caso Dreyfus" exhibe de maneira paradigmática esse efeito de "reviramento miraculoso" do campo discursivo, produzido pela intervenção do ponto de basta. Desde logo seu papel na história política francesa e européia se assemelhou ao de um ponto de basta — o caso reestruturou o campo inteiro e desencadeou, direta ou indiretamente, toda uma série de deslocamentos que ainda hoje determinam o cenário político: a separação final entre a Igreja e o Estado nas democracias burguesas, colaboração socialista no governo burguês e a subsequente cisão da social-democracia em socialistas e comunistas, o nascimento do sionismo, a elevação do anti-semitismo ao momento-chave do "populismo de direita" etc. Mas aqui tentaremos apenas indicar a virada decisiva em seu **desenvolvimento**, a intervenção que fez de uma **disputa** judiciária relativa à legalidade e à equidade de um veredicto o pivô de uma batalha

¹ "Aquele que um freio põe ao furor das enchentes / Sabe também as tramas deter dos maledicentes. / Submetido com respeito à sua santa vontade, / Temo a Deus, caro Abner, e outro temor não me invade." (N. T.)

política pela qual toda a vida nacional foi abalada. Esse ponto não deve ser buscado, como se costuma acreditar, no célebre "J'Accuse", publicado no *Aurore* de 13 de janeiro de 1898, onde Zola retomou todos os argumentos da defesa de Dreyfus e denunciou a corrupção dos círculos oficiais; essa intervenção ficou no âmbito do liberalismo burguês, da defesa das liberdades e dos direitos dos cidadãos etc. A verdadeira virada só se deu na segunda metade do ano de 1898: em 30 de agosto, prendeu-se o tenente-coronel Henry, novo chefe da Segunda Seção [de Estatística], suspeito de haver falsificado um dos documentos secretos com base nos quais Dreyfus fora condenado por alta traição. No dia seguinte, Henry suicidou-se em sua cela.

Essa notícia provocou um choque na opinião pública: se Henry assim confessara sua culpa — e que outra significação se poderia dar a seu suicídio? —, o processo de acusação contra Dreyfus, em sua totalidade, devia carecer de solidez. Todo o mundo esperava pela reabertura do processo e pela absolvição de Dreyfus. Nesse momento — retomamos aqui a descrição "poética" de Ernst Nolte—,

Nesse momento, surgiu um artigo de jornal que mudou completamente a situação. Seu autor era Charles Maurras, um escritor de trinta anos até então conhecido exclusivamente em estreitos círculos literários. O artigo se intitulava 'O Primeiro Sangue'. Encarava as coisas de uma maneira como ninguém se lembrara ou tivera a audácia de encara-las. (Nolte, 1969, p.85.)

Que fez Maurras? Não trouxe nem informações suplementares, nem refutação, mas apenas fez uma reinterpretação global porcujo meio todo o "caso" apareceu sob um prisma diferente. De Henry ele fez uma vítima heróica que havia preferido o dever patriótico à "justiça" abstrata: depois de ver como o "Sindicato de Traição" judaico havia explorado um pequeno erro judiciário para minar as bases da vida francesa e abalar a força do Exército, Henry não tardara em cometer uma pequena falta patriótica para deter a marcha rumo ao precipício. O que estava verdadeiramente em jogo no caso não era a equidade de uma sentença, mas o abalo, a degeneração da força vital francesa imputável aos financistas judeus que se escondiam por trás do liberalismo corrupto, da liberdade de imprensa, da autonomia da justiça etc. Por conseguinte, a verdadeira vítima não era Dreyfus, mas antes o próprio Henry, o patriota solitário que arriscara tudo pela salvação da França e a quem seus superiores, no momento decisivo, tinham voltado as costas: o "primeiro sangue" derramado pelo complot judaico... Essa intervenção modificou subitamente toda a perspectiva: a direita uniu suas forças, a unidade "patriótica" sobrepujou rapidamente a desordem. Maurras provocou essa inversão ao forjar o triunfo, o mito da "primeira vítima", a partir dos próprios elementos que, antes de sua intervenção, despertavam a desorientação e o

estupor (a falsificação dos documentos, a iniquidade da sentença etc.), e que ele ficou longe de tentar contestar. Não surpreende que, até a morte, ele tenha considerado esse artigo a melhor proeza de sua vida.

A operação elementar do "ponto de basta" deve ser buscada nessa reviravolta "milagrosa", nessa confusão por meio da qual o que era, num dado momento, a própria fonte da desordem, transforma-se mais ou menos na prova e no testemunho de um triunfo — exatamente como no primeiro ato de *Athalie*, onde a intervenção do "temor-a-mais", o Deus, transforma de um só golpe todos os outros temores em seu oposto. Trata-se de um gesto de criação no sentido estrito: do gesto que converte o caos numa "nova harmonia" e torna subitamente "legível" o que até então não passava de um transtorno absurdo e até apavorante. Como não evocar aqui o cristianismo, não tanto no ato de Deus que fez do caos um mundo ordenado, mas antes na reviravolta decisiva da qual resultou a forma definitiva da religião cristã, forma exaltada na tradição que nos é própria — refiro-me ao corte pauliniano —? S. Paulo centrou todo o edifício cristão justamente no ponto que até então se afigurava aos discípulos de Cristo como um trauma horripilante, "impossível", não-simbolizável e não-integrável em seu campo de significação: sua morte vergonhosa na cruz, entre os dois salteadores. Dessa derrota final de sua missão terrestre, que aniquilara a esperança da libertação (dos judeus da dominação romana), S. Paulo fez o próprio ato de sua salvação: com sua morte, Cristo havia redimido, salvo o gênero humano.

Podemos esclarecer ainda mais a lógica dessa operação mediante um pequeno desvio através da narrativa policial: qual é o principal "encanto" da narrativa policial no que concerne à relação entre a lei e sua transgressão, a aventura criminal? Temos, de um lado, o reino da lei, da tranquilidade e da certeza, mas também da banalidade, do tédio da vida cotidiana, e de outro lado, o crime, como — já dizia Brecht — a única aventura possível no mundo burguês. Os relatos policiais fazem nesse ponto um verdadeiro passe de mágica, já identificado por Gilbert Keith Chesterton:

Ao velho Adão, que resmunga incessantemente diante de um fenômeno tão universal e automático quanto a civilização, e que continua a preconizar a fuga ou a revolta, eles ensinam que a civilização é a fuga mais emocionante e a mais romanesca das revoltas.... Mostrando-nos o policial solitário e destemido num covil de bandidos, cercado por punhais e punhos cerrados, eles nos lembram que esse agente da justiça social é uma figura original e poética, ao passo que os arrombadores e os gatunos não passam de frios conservadores do atavismo dos macacos e dos lobos. Assim, o romance da polícia é o próprio romance do homem. Baseia-se na constatação de que a moral é a mais obscura e a mais audaciosa das conspirações. (Chesterton, 1983, pp. 40-41.)

A operação fundamental da narrativa policial consiste, pois, em

apresentar o próprio detetive — aquele que trabalha em defesa da lei, em nome da lei, para restabelecer o reinado da lei — como o maior dos aventureiros, como uma pessoa em relação a quem os criminosos é que se afiguram pequenos-burgueses indolentes, conservadores prudentes... Novamente, é um passe de mágica milagroso: existe, é claro, uma multiplicação de transgressões da lei, de crimes, aventuras que quebram a monotonia da vida cotidiana, Leal e tranqüila; ora, a única verdadeira transgressão, a única verdadeira aventura, a que transforma todas as outras aventuras numa prudência pequeno-burguesa, é a aventura da civilização, da defesa da própria lei.

E é mais ou menos a mesma coisa com Lacan: também para ele, a maior transgressão, a coisa mais traumática e mais absurda é a própria lei: a lei louca, supereu-bica, que inflige, que ordena o gozo. Não temos, de um lado, a pluralidade das transgressões, das perversões, das agressividades etc., e de outro uma lei universal que regularize, normatize o beco sem saída das transgressões, que possibilite a coexistência pacífica dos sujeitos — a coisa mais louca é o outro lado da própria lei apaziguadora, a lei enquanto incompreendida, enquanto imposição estúpida do gozo. Podemos dizer que a Lei se desdobra necessariamente numa lei apaziguadora e numa lei louca; a oposição entre a Lei e suas transgressões se repete no interior da própria Lei. Assim, temos aqui uma operação idêntica à de *Athalie*: em Chesterton, a lei aparece, frente As transgressões criminais corriqueiras, como a única verdadeira transgressão; em *Athalie*, Deus aparece, frente aos temores terrestres, como a única coisa a ser verdadeiramente temida, desdobra-se num Deus apaziguador, Deus do amor, da serenidade e da graça, e num Deus feroz, encolerizado, o que provoca no homem o mais terrível temor.

Essa reviravolta, esse ponto de inversão em que a própria lei aparece como a única verdadeira transgressão, corresponde exatamente ao que se chama, na terminologia hegeliana, a "negação da negação": vimos inicialmente a oposição simples entre a afirmação e sua negação — em nosso caso, entre a lei positiva, apaziguadora, e a multiplicidade de suas transgressões particulares, dos crimes; a "negação da negação" é o momento em que nos apercebemos de que a única verdadeira transgressão, a única verdadeira negatividade é a da própria Lei, que transforma todas as transgressões comuns, criminais, numa positividade indolente. Por isso é que a teoria lacaniana é irreduzível a qualquer variação do transgressionismo, do anti-edipianismo etc: o único verdadeiro anti-Édipo é o próprio Édipo, seu avesso supereu-bico... Podemos tastear essa economia "hegeliana" até as decisões organizacionais de Lacan: a dissolução da Escola Freudiana de Paris e a constituição da Causa Freudiana podem ter dado a impressão de um gesto libertário — acabaram-se a burocratização e a regulamentação próprias da escola;

agora, sb é preciso ocupar-se da própria Causa, liberta de todos os entraves terrestres... Pois bem, logo se percebeu que esse gesto acarretou o restabelecimento de uma Escola da própria Causa, muito mais severa do que todas as outras escolas, assim como a superação dos temores terrestres pelo amor divino implica o temor a Deus, mais terrível do que todos os medos terrestres.

A referência-a-si dialética

Essa tríade, essa estrutura ternária em que a universalidade, confrontada com seu conteúdo particular, desdobra-se em positiva e negativa, englobante e exclusiva, "pacificadora" e "destrutiva", fornece-nos a matriz elementar do processo dialético: confrontada, mediatizada com a multiplicidade das diferenças particulares, a afirmação inicial revela-se como a diferença pura; confrontada, mediatizada com a multiplicidade das negatividades particulares, a afirmação inicial revela-se como negatividade pura, absoluta; ou então, para dar dois exemplos mais "concretos": confrontada com a multiplicidade dos crimes particulares, a Lei universal revela-se como o Crime absoluto, universalizado; confrontado com a multiplicidade dos horrores terrestres, o próprio Deus, beatitude da calma e do amor, revela-se como o horror, o furor absoluto.

A primeira vista, essa matriz confirma a análise derridiana (cf. Derrida, 1974): então não é por essa coincidência da positividade com a negatividade absoluta, da identidade com a diferença absoluta etc., que a diferença se reduz ao automovimento da identidade, a negatividade à automediação da positividade? O círculo parece fechar-se: partimos da identidade, passamos à diferença e, quando levamos a diferença até seu ponto de auto-referência, a diferença é recuperada pelo *idêntico*... Tal leitura, entretanto, deixa de lado a ênfase decisiva do movimento dialético: não é a diferença que se reduz ao automovimento da identidade, mas a identidade que se reduz à diferença absoluta, isto é, auto-referente — *"identidade" é o nome da diferença levada a seu ponto de auto-referência*. Ou então, para retomarmos o exemplo da Lei universal e do crime particular, não é que o *crime* universalizado coincida com a Lei, mas a *"verdade" da própria Lei é não ser outra coisa senão o crime universalizado*. A "verdade", portanto, está do lado do crime, e não do lado da Lei: o crime não é retomado no automovimento da Lei e reduzido a um momento subordinado de sua automediatização, mas é a própria Lei que se divide na medida em que é tomada no *movimento* do crime particular, na medida em que surge de sua auto-referência: a "Lei" é o crime

universalizado. Em *Luttes des Classes en France*, em meio a uma análise concreta do processo revolucionário, Marx elabora o caso exemplar de um desses desdobramentos do Universal frente a seu conteúdo particular; trata-se do papel do "partido da ordem" durante os acontecimentos revolucionários de meados do século XIX:

... O segredo de sua existência, a *coalizão dos orleanistas e dos legitimistas* em um partido..., o reino anônimo da república, era o único em que as duas facções podiam manter com igual poder seu interesse de classe comum, sem renunciar a sua rivalidade recíproca... Se cada uma de suas facções, considerada isoladamente, era realista, o produto de sua combinação química tinha de ser necessariamente *republicano*. (Man, 1873, pp. 58-59.)

O republicano, portanto, dentro dessa lógica, é uma espécie interna no género do realismo, faz as vezes desse próprio género em suas espécies, que ficam assim subordinadas, passando o género realismo a se dividir em três espécies: os legitimistas, os orleanistas e os republicanos. Podemos apreender essa conjuntura também como uma questão de escolha: o realista vê-se diante de uma opção entre o legitimismo e o orleanismo — pode ele escolher o realismo em geral, o próprio termo intermediário da escolha? A resposta de Man é: sim, se ele optar por ser republicano, por se colocar na própria intersecção dos dois conjuntos, os orleanistas e os legitimistas:



Esse elemento paradoxal, o terceiro excluído da escolha, é o ponto inquietante em que o género universal *esbarra em si mesmo* entre suas espécies particulares; dito de outra maneira, a proposição "o realista é um republicano" constitui uma tautologia cuja estrutura corresponde Rerfeitamente à proposição "Deus é Deus", desmascarada por Hegel como a contradição pura:

Se alguém abre a boca e promete indicar o que é Deus, a saber, Deus é... Deus, a expectativa se frustra, porque contemplava uma *determinação diferente*. *!...!* quando se considera mais de perto o efeito de tédio que tem tal verdade, o começo a *planta* é... prepara-se para dizer algo, para produzir uma outra determinação. Mas quando

o que retorna é apenas a mesma coisa, é antes o contrário que acontece, *nada* se produz. Esse discurso *idêntico*, portanto, contradiz *si mesmo*. (Hegel, 1976, p.44.)

A chave desse paradoxo — Hegel o diz em seguida — está em que lidamos com *a forma da proposição*: uma dada forma produz a "expectativa", na segunda parte da equação, de uma determinação-especificação da universalidade neutra inicial. Ela exige que a segunda parte da equação forneça realmente uma *espécie* do género, uma *determinação* da universalidade abstrata, uma *marca* inscrita no Lugar, um *elemento* do conjunto. E o que se obtém em vez disso? — A identidade, o ponto fastidioso em que o conjunto tropeça em si mesmo entre seus elementos, onde o género encontra a si mesmo como sua própria espécie. Mais precisamente, em vez de se encontrar consigo mesmo, o momento inicial esbarra em sua própria ausência, o conjunto esbarra em si mesmo enquanto conjunto vazio. Se o primeiro Deus ("Deus é...") é o Deus positivo, o género que compreende todas as suas espécies, todo o seu conteúdo particular, o Deus da calma, da reconciliação e do amor, o **segundo** Deus ("... Deus") é o Deus negativo, o que *exclui* todos os seus predicados, todas as suas especificações, todo o seu conteúdo particular, o Deus do ódio e da fúria destruidora, o Deus louco — tal como, na proposição "o realista é um republicano", o "republicano" encarna o realista em geral, excluindo todo o seu conteúdo particular (as diferentes espécies do realismo). A única maneira de ser *efetivamente* o realista *em geral* é proclamar-se republicano. Ai está o que quer dizer, em Hegel, "a identidade dos contrários": longe de se reduzir a uma identificação aberrante de predicados que se excluem mutuamente (no estilo de "esta rosa é simultaneamente branca e azul"), ela visa apenas a citada *auto-referência do universal* — o universal é o contrário de si mesmo na medida em que se refere a si no particular, na medida em que chega a seu ser-para-si sob a forma de seu contrário.

Esse efeito de contradição só se pode produzir no contexto de uma economia dialógica: a primeira parte ("Deus é...") provoca no interlocutor a *expectativa* determinada pela própria forma da proposição (espera-se um predicado *diferente* do sujeito, uma determinação específica da universalidade divina: Deus é onipotente, infinitamente bom e sábio etc.); essa expectativa é *frustrada* pela segunda parte ("...Deus"), onde retorna o mesmo termo. Essa economia dialógica implica a *temporalidade* lógica, um corte temporal, um retardo entre a primeira e a segunda partes da proposição tautológica, entre o momento da expectativa e o momento de seu desencanto; sem essa temporalidade e essa economia dialógica, a proposição A=A permaneceria como uma simples afirmação da identidade e não poderia ser apreendida como contradição pura.

O universal como exceção

Tal funcionamento auto-referente, onde o género universal depara consigo mesmo entre suas espécies, onde o conjunto esbarra em si mesmo entre seus elementos, implica que podemos reduzir a estrutura do conjunto a um "caso limite",

ode um conjunto com um elemento: o elemento não consegue se desunir senão do conjunto como vazio, que não passa de sua própria falta (ou de seu lugar como tal, ou da marca de seu lugar — o que equivale a dizer que ele é clivado). O elemento tem que sair para que o conjunto exista, tem que excluir, excetuar-se, virem déficit ou a mais. (L.A. Miller, 1975, p. 6.)

A diferença específica não mais funciona como a diferença entre os elementos contra o fundo neutro-universal do conjunto, mas se converte na própria diferença entre o conjunto universal e seu elemento particular: o conjunto é, por assim dizer, *posto no mesmo nível que seus elementos*, funciona como um de seus elementos, como o elemento paradoxal que é a própria ausência, o elemento-falta. A partir do momento em que lidamos com uma rede diferencial dos significantes, temos de inserir na rede de diferenças também a diferença entre o significante e sua ausência como uma oposição significativa, ou seja, *temos de considerar como parte do significante sua própria ausência*: temos de postular a existência de um significante que é a própria falta do significante, o que coincide com o lugar da inscrição do significante. Essa diferença é, de certo modo, auto-reflexiva: o ponto paradoxal, se bem que necessário, em que o significante não difere simplesmente de um outro significante, mas dele mesmo como significante.

Por tudo o que dissemos, já estamos no próprio cerne da dialética hegeliana: o traço fundamental da relação hegeliana entre o Universal (conjunto) e o Particular (seus elementos) deve ser buscado em que o Universal tem apenas um único Particular, em que o género tem apenas uma única espécie, isto é, no que a diferença específica coincide com a diferença entre o género e a espécie. No princípio tem-se a Universalidade abstrata, e se chega ao Particular não porque a Universalidade abstrata requeira como sua contrapartida o Particular, mas porque *ela já é particular em si mesma*: ela não é toda, e o que lhe escapa (na medida em que ela é abstrata, ou seja, a universalidade a que se chega pela abstração do particular) é precisamente o Particular.

Assim, no próprio cerne da dialética hegeliana encontramos uma discordância constitutiva entre o Universal e o Particular, um encontro sempre faltoso entre eles, e é essa "contradição" entre o Universal e seu Particular que constitui sua verdadeira força motora. O Particular sem-

pre se acha, em relação ao Universal, em déficit e/ou em excesso; em excesso porque escapa ao Universal, porque o Universal, enquanto abstrato, não o engloba; em déficit — e isso equivale à mesma coisa numa outra perspectiva — porque nunca há o bastante dele para "preencher" o Universal. A "contradição" entre o Universal e o Particular seria "resolvida", atingiria o repouso do encontro bem-sucedido, se a disjunção, a divisão do género universal em suas espécies particulares, fosse *exaustiva*, se fosse uma divisão *sem resto*; ora, a disjunção/divisão de um conjunto significativo nuns é completa, exaustiva, sempre sobra um lugar vazio ocupado pelo elemento "excedente", que é o próprio conjunto enquanto conjunto vazio. A "classificação" significativa difere, com isso, da classificação habitual: nela encontramos, ao lado das espécies "habituais", "normais", o género, uma espécie suplementar que faz as vezes do género como tal.

Dessa maneira, já nos aproximamos da 16.ª lição do não-todo: para fazer de uma coleção de elementos particulares uma totalidade, devemos acrescentar-lhe (ou subtrair-lhe, o que dá no mesmo: colocar na posição de exceção) um elemento paradoxal que, em sua própria particularidade, encarna a universalidade do género, funcionando ao mesmo tempo como sua negação — o género universal do "realismo" só se totaliza quando lhe acrescentamos o republicanismo como encarnação do realismo em geral. A universalidade da função realista implica, pois, a existência de "pelo menos um" que funcione como exceção. O que quer dizer que *a cisão, a divisão está do lado do universal, e não do lado do particular*. Contrariamente à representação corrente de que o conteúdo particular introduz a cisão, a divisão, a diferença específica no contexto neutro da universalidade, é o próprio universal, em Hegel, que se constitui com a subtração, com a "abstração" de um particular que o encarna como tal: o Universal surge numa cisão radical, a cisão entre a riqueza Particular e o elemento que, em meio ao Particular, encarna o Universal. 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 género humano) a partir do momento em que se *exclui* um elemento que começa a funcionar como encarnação imediata do género humano: o homem. Se a mulher não existe, o homem é justamente a mulher que pretende existir. A passagem para a universalidade do "género humano" introduz ao mesmo tempo, portanto, a diferença entre suas 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*.

O ponto comum entre o idealismo pré-hegeliano e o nominalismo

materialista consiste no desconhecimento dessa diferença, que, longe de se deixar reduzir a uma diferença específica contra o fundo da universalidade neutra do gênero, constitui essa própria universalidade. E a esse paradoxo que visa a categoria da *sobredeterminação*, embora se costume ver nela uma conjuntura que supostamente escapa à dialética hegeliana: cada totalidade contém um elemento particular paradoxal que, em sua particularidade mesma, "dá o tom" à totalidade inteira e a tinge com uma coloração "específica"; eis um exemplo extraído de Marx:

Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção que designa todas as outras, são as relações geradas por ela que designam a todas as outras sua categoria e sua importância. É uma iluminação universal em que estão imersas todas as outras cores e (que) as modifica no seio de sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta. (Marx, "Grundrisse", pp. 69-70.)

Isso é o que é a *sobredeterminação*: a determinação do Todo por um de seus elementos, que, conforme a ordem da classificação, supostamente desempenha apenas um papel subordinado — um particular paradoxal que faz parte da estrutura, mas que ao mesmo tempo estrutura o todo da estrutura. Quando, na totalidade da produção, distribuição, troca e consumo, Marx confere esse lugar à produção, serve-se, para isso, justamente da categoria hegeliana da "determinação oposta" (*gegensätzliche Bestimmung*): "a produção tanto ultrapassa a si mesma em sua determinação oposta como ultrapassa os outros momentos" (ibid., p. 58).

A "determinação oposta" é, portanto, o ponto em que, no âmbito do particular, o Universal esbarra em si mesmo: a produção depara com ela mesma entre suas quatro espécies. Por isso é que o lema hegeliano "o Todo é o Verdadeiro" pode nos induzir em erro se o interpretarmos no sentido do "holismo" tradicional, segundo o qual todo conteúdo particular não é mais do que o momento passageiro e subordinado de uma Totalidade integral. O "holismo" hegeliano é bem mais paradoxal, é um "holismo", por assim dizer, auto-referente: em Hegel, o *Tudo sempre faz pare dele mesmo*, figura sempre entre seus próprios elementos. O "progresso" dialético, portanto, nada tem a ver com uma simples diferenciação de uma totalidade inicial indiferenciada em que ele seria apenas uma ramificação numa rede de determinações concretas cada vez mais ricas; seu mecanismo é, antes, o de um Todo que sempre toma a si acrescentar a suas próprias partes, como na piada evocada por Lacan: "tenho três irmãos, Paul, Ernest e eu."

A estrutura subjetivada

\$ por esse "elemento a mais" que encarna a universalidade na forma negativa, por esse elemento em que a universalidade esbarra nela mesma em sua "determinação oposta", que a estrutura se subjetiva: o sujeito só existe nessa discordância entre o Universal e o Particular, nesse encontro faltoso entre eles. O Particular está sempre em falta, nunca é suficiente para preencher a extensão do universal, e ao mesmo tempo é excedente, demasiado abundante, supérfluo, já que sempre se acrescenta como o elemento a mais que faz as vezes do próprio Universal. A partir do momento em que abolimos esse curto-circuito entre o Universal e o Particular, essa articulação da tira de Moebius em que o Universal e o Particular acham-se "do mesmo lado", a partir do momento, portanto, em que há uma estrutura de classificação pura em que o Universal se divide em seus Particulares sem o resto paradoxal, estamos lidando com uma estrutura "objetiva", plana, sem a representação do sujeito.

Aí poderíamos julgar reconhecer a fórmula lacaniana do sujeito do significante: esse Particular paradoxal que ocupa entre os outros Particulares o lugar do Universal, não é ele o significante que representa o sujeito para os outros significantes? Por exemplo, a propósito do realismo e do republicanismo: o republicanismo representa o realismo-em-geral para as (outras) espécies do realismo... Ora, não é bem assim: nessa leitura simplista, o que fica dissimulado é a dialética da falta e do excesso. O Particular-a-mais encarna o Universal *na forma negativa*, preenche a falta, o vazio, a falha do Particular em relação ao Universal: o excedente, o excesso, é assim a forma de 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. Tomemos, por exemplo, este trecho do terceiro livro da *Ciência da Lógica*:

Realmente *tenho* conceitos, isto é, conceitos determinados; entretanto, o *Eu* é o próprio conceito puro que chegou ao ser-al (rum *Dasein gekommen in*) enquanto conceito. (Hegel, 1966, II, p. 220.)

O Eu (para Hegel, aqui, sinônimo do sujeito) é colocado, portanto, no ponto de cruzamento entre o ser e o ter. Se o conceito universal apenas *tivesse* predicados, essa ainda seria uma universalidade substancial, ainda não seria a universalidade própria do sujeito — uma universalidade bastante paradoxal: o sujeito é, por um lado, realmente a universalidade negativa pura, e enquanto identidade-a-si abstrai todo o seu conteúdo determinado (não sou nenhuma de minhas determinações,

sou a universalidade *que as engloba e que, ao mesmo tempo, nega-as todas*); entretanto, ele é *ao mesmo tempo a abstração vinda no set-at no próprio campo dessas determinações, e enquanto tal, é o próprio contrário da identidade-a-si universal, é um ponto evanescente, o outro de si mesmo, que escapa a qualquer determinação, e portanto, é um ponto da singularidade pura. É precisamente essa "pulsção" entre a universalidade abstrato-negativa (abstração de qualquer conteúdo determinado) e a pontualidade evanescente da singularidade pura, "essa Universalidade absoluta, que é também imediatamente a Singularidade absoluta", que compõe, segundo Hegel, "a natureza do Eu como conceito" (ibid.). A individualidade hegeliana, longe de se situar simplesmente em oposição ao Universal, designa precisamente esse ponto paradoxal da "pulsção", esse ponto em que a pontualidade pura evanescente coincide com a universalidade que abstrai qualquer conteúdo determinado.*

Também podemos destacar o *sujeito* voltando ao que *"faz funcionar"* o processo dialético. No *começo*, temos a *inscrição da marca unária*; fora dela, *"nada"*, isto é, o lugar da *inscrição*. Essa *oposição entre a marca e o lugar já é uma oposição no nível da marca, ou seja, uma oposição entre a marca unária e a falta da marca (a marca unária não é apenas "uma", mas precisamente unária — por isso é que sua contrapartida não é um outro significante "uno", mas o \$ vazio)*. *Sea marca e o lugar (a falta) não fossem assim colocados no mesmo nível, se o lugar não fosse interno ao campo do \$ (significante) como \$, não haveria razão para que a cadeia progredisse para um outro significante: a cadeia das inscrições é "impelida para adiante" precisamente pelo fato de que a inscrição inicial e unária já é, em si mesma — em termos hegelianos —, mediatizada por \$, pelo fato de que sua identidade já representa a diferença pura. Assim a inscrição inicial contém em si a discordância, digamos, "absoluta" entre a identidade da marca unária e a diferença pura, entre o significante unário e o sujeito; essa discordância "absoluta" impele o processo para as inscrições ulteriores: todos os outros significantes são apenas tentativas de tapar essa discordância, de inscrever numa marca o próprio lugar, de inscrever na identidade de um significante a diferença pura (cf. J. A. Miller, 1975).*

Aos três momentos — o Universal *positivo* (o *realismo como gênero*), o Particular (*suas diferentes espécies: orleanismo, legitimismo etc.*) e a Exceção *que encarna o Universal na forma negativa* (o *republicanismo como a única maneira de ser realista em geral*) —, portanto, devemos acrescentar o quarto, *um nada, um vazio* preenchido pelo elemento paradoxal, "reflexivo", que *encarna o Universal no seio do Particular*. Esse *vazio*, já o detectamos a propósito da subversão hegeliana da proposição da identidade: a *identidade-a-si, a tautologia, é em si mesma a contradição pura, a falta da determinação particular (ali onde*

se espera uma determinação específica, um predicado, obtém-se o nada, a ausência de determinação). Longe de indicar uma plenitude *auto-suficiente, a tautologia cava um vazio que é preenchido em seguida pelo elemento-exceção: esse vazio é o sujeito, e o elemento-exceção o representa para os outros elementos*. Se afirmo *"Deus é Deus"*, com isso *acrescento aos predicados divinos* (onipotência, sabedoria, bondade etc.) *um "nada", uma falta de determinação que o subjetiva — por isso é que apenas o Deus judaico-cristão, o da tautologia "sou o que sou", é que é sujeito*.

O ponto de partida do processo dialético *não é, pois, a plenitude de uma substância auto-suficiente, idêntica a si, mas, por assim dizer, a contradição absoluta: a diferença pura já é sempre o "predicado" impossível da tautologia, da identidade-a-si. Essa contradição absoluta se "resolve" pela exclusão de um elemento "reflexivo" que encarna o vazio, a falta de determinação própria da tautologia. O sujeito lesse vazio, essa falta de predicado da "substância" universal — o sujeito é o "nada" introduzido pela auto-referência tautológica da "substância", o quarto momento intermitente que se esvaece no resultado, na tríade acabada. No último capítulo da grande Lógica, ao articular a matriz elementar do processo dialético, Hegel sublinha que os momentos desse processo podem ser contados como três ou como quatro — o sujeito é o momento a mais que "não conta nada":*

... O conhecimento volta, em sua marcha, ao ponto de partida. Enquanto contradição que se suprime, essa negatividade equivale ao restabelecimento da primeira imediação, da generalidade simples; porque o imediato do outro do outro, o negativo do negativo, o positivo, a identidade, o geral. Se fizermos questão absoluta de contar, esse segundo imediato seria o conjunto do percurso, o terceiro em relação ao primeiro e ao mediatizado. Mas é igualmente o terceiro em relação ao primeiro negativo, ou negativo formal, e em relação à negatividade absoluta ou segundo negativo. Ora, como esse primeiro negativo constitui o segundo termo, o terceiro pode ser considerado como o quarto, e a forma abstrata pode ser considerada quádrupla, e não tríptica; mas o negativo ou a diferença é assim contado como uma dualidade. (Hegel, "Logique du concept", p. 565.)

O primeiro momento é a positividade imediata do início; o segundo, a mediação, *não é simplesmente o pólo oposto, o contrário do imediato — é justamente produzido na medida em que tentamos captar o imediato "em sie porsì", "como tal"; dessa maneira, já o apreendemos como o outro da mediação, e portanto, como mediatizado pela mediação. Mais precisamente, o segundo momento não é o negativo ou o outro do primeiro, mas é o primeiro momento como o outro de si mesmo, como seu próprio negativo: a partir do momento em que tentamos captar o primeiro momento "como tal", ele se torna seu outro (a partir do momento em que tentamos apreender o ser "como tal", ele se evapora*

em nada etc.).² Por isso é que a negatividade tem que ser contada duas vezes: se quisermos o segundo momento em seu "para si", e não apenas como a alteridade do primeiro, teremos de refleti-lo nele mesmo, e essa referência-a-si da negatividade nos fornecerá a negatividade absoluta, a diferença pura — o momento paradoxal que é *terceiro* porque já era o *primeiro* momento, que, ao tentarmos apreendê-lo como tal, tornou-se seu próprio *outro*. O primeiro "como tal" já é "o outro do outro" (essa é a única maneira de apreendê-lo conceitualmente), e por isso é que o segundo é, em seu para si, o terceiro, e a identidade mediatizada final, o quarto. Ora, se contarmos apenas os momentos "positivos", veremos que eles não passam de três: o imediato, a mediação e a síntese final, a imediação mediatizada — perdenjos justamente o excesso, o excedente inapreensível dá diferença pura\$, que "não conta nada", mas assim mesmo se acrescenta ao fazer o processo caminhar, o "vazio" da substância que é, ao mesmo tempo, o "receptáculo" (*Rezeptakulum*) para todos e para cada um" (Hegel).

O "um Um" hegeliano

Aqui nos devemos ater a um dos momentos decisivos da lógica hegeliana, a passagem do ser-aí (*Dasein*) acabado ao ser-para-si (*Fürsichsein*) e ao ser-para-um [*Seira für-Eines*] como sua especificação. Hegel parte da figura mediante a qual se indaga, em alemão, sobre a qualidade de alguma coisa: *Was für einer?*, por exemplo, *Was für ein Ding ist das?* (o que para uma coisa é isso?). Lendo o um (*elner*) não como o artigo indefinido, mas como o um da unidade, o um como oposto ao outro, ele se pergunta qual é esse "um" para quem a coisa em questão é. Sua primeira resposta consiste em sublinhar que esse Um não coincide com Alguma-coisa (*Elwas*): o correlato de Alguma-coisa é Alguma-outra-coisa (*ein Anderes*); deslocamo-nos aqui no nível da realidade acabada, de sua rede de determinações recíprocas em que uma coisa está sempre ligada às outras coisas, entrelaçada com elas, limitada por elas, em suma, mediatizada por outra coisa. Alguma-coisa, portanto, é sempre um ser-para-outra-coisa (*Sein für anderes*); só se atinge o Um quando esse outro, a outra-coisa para a qual alguma-coisa é, se reflete nessa coisa-mesma como sua própria unidade ideal: quando alguma-coisa já não é para uma outra-coisa, *mas para ela mesma* — assim passamos do ser-para-outra-coisa ao ser-para-si (*Fürsichsein*). O Um é a unidade ideal da coisa além da multiplicidade de suas propriedades reais: a coisa como elemento da realidade é suprimida (*aufgehoben*) no Um. A passagem de

Alguma-coisa ao Um coincide com a da realidade à idealidade: o Um *para o qual* a coisa como alguma-coisa-do-real é ("o que é que *para* ulna coisa é isso?") é essa própria coisa em sua idealidade.

É desnecessário lembrar que essa passagem implica a entrada da ordem simbólica: ela só é possível quando o Um, a unidade ideal da coisa além de suas propriedades reais, é novamente encarnado, materializado em seu significante. A coisa enquanto elemento da realidade é "morta", anulada, suprimida e simultaneamente elevada em seu símbolo, que a coloca como Uma além da multidão de suas propriedades, reduzindo-a a um único traço, o traço unário, a sua marca significante. Dito de outra maneira, a passagem do ser-para-outra-coisa ao ser-para-si acarreta um descentramento radical da coisa em relação a ela mesma: esse "si" do para-si, o núcleo mais íntimo da coisa, é ao mesmo tempo exteriorizado numa marca significante arbitrária. O ser-para-si quer dizer o ser da coisa para seu próprio símbolo: a coisa é "mais ela mesma" em seu símbolo externo do que em sua realidade, em seu dado imediato.

Se o correlato de alguma-coisa é alguma-outra-coisa, qual seria, então, o correlato do Um? Não devemos esquecer que, no que concerne à articulação da lógica hegeliana, ainda nos achamos no nível da *qualidade*: o Um em questão ainda não é o da quantidade, o Um a que podemos, por meio da conta, acrescentar o segundo, o terceiro etc. E por essa razão que o correlato do Um não é o Outro, mas o *vazio* (*das Leere*): o correlato do Um não pode ser o Outro, alguma-outra-coisa, porque o Um já é a unidade refletida em si mesma, com seu outro; ele é a própria coisa enquanto *seu próprio outro* — o outro para o qual é a coisa, é ela mesma enquanto Uma, sua unidade ideal. Por isso, o correlato do Um só pode ser o vazio: o Um é a unidade ideal, a reflexão-em-si de alguma-coisa, e o vazio é a reflexão-em-si da alteridade, isto é, uma alteridade pura que já não é "alguma-outra-coisa".

Pois bem, nesse nível, ainda persiste a possibilidade de um mal-entendido: costumamos apreender a relação entre o Um e o vazio sob a forma de uma coexistência externa, como por exemplo, os átomos e o vazio ao redor deles, entre eles — , e, na verdade, acaso a filosofia atomística de um Demócrito não é, para Hegel, a exemplificação histórica da categoria do ser-para-si? Nada disso: o vazio não é exterior ao Um, mas está em seu próprio cerne, o Um é em si mesmo vazio, o vazio, é seu único "conteúdo". Aqui podemos nos referir à lógica do significante: o Um é nela conceituado como o significante puro, sem significado, o significante que não designa nenhuma propriedade positiva, real, o significante cujo caso exemplar é o do nome próprio, o significante tautológico que só se refere à Unidade pura do objeto, a seu ser-um, à Unidade que, por sua vez, é performativamente constituída por esse próprio significante — e não é o vazio precisamente o *significado* desse

significante puro? Ficamos até tentados a determinar esse vazio, o significado do Um, do significante puro, como *o sujeito* no sentido do sujeito do significante: o Um representa o vazio (o sujeito) para os outros significantes — que outros? É somente tendo por fundo esse Um qualitativo enquanto ser-para-si que podemos chegar ao Um da quantidade, ao um como o primeiro elemento na cadeia de contagem. Não surpreende, portanto, que tanto em Hegel quanto em Lacan esbarremos na mesma expressão paradoxal do "um Um (*das eive Efns*)" (Cf. Lacan, 1973, pp. 129-130; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 164-165): primeiro é preciso termos o Um da qualidade, o traço unário, para então poder contá-los, para poder dizer "temos um um, temos outro um, temos três uns..."

A passagem do ser-para-outra-coisa ao ser-para-si apóia-se numa figura de estilo própria da língua alemã (*Was für eives?*), o que não pode deixar de desencadear comentários irônicos do tipo "segundo Hegel, portanto, o Absoluto fala alemão...!". E verdade que toda uma série de conceitos e elaborações hegelianos fundamenta-se em traços específicos do alemão: a *Aufhebung* depende dos três componentes da significação dessa palavra alemã (anular, guardar e levantar), a passagem à categoria da razão-fundamento (*Grund*) prende-se à leitura do verbo *zugrunde-gehen* (arruinar-se, decompor-se) entendido como *zu Grunde gehen* (chegar ao fundamento) etc. etc. O aspecto decisivo, no entanto, é que Hegel não faz disso nenhum privilégio no alemão: sublinha expressamente que estamos diante de encontros fortuitos em que se exprime, totalmente por acaso, já na significação de uma palavra (mais precisamente, na clivagem de sua significação), o sentido especulativo. A significação comum das palavras desloca-se no nível do "entendimento", e as pretensas definições exatas, científicas, não fazem mais do que consolidar e enrijecer o caráter essencialmente não-dialético da significação; o sentido especulativo, que, ao menos em princípio, não é próprio nem das palavras (conceitos) nem das proposições, mas só se destaca através do movimento inteiro do silogismo, esse sentido pode às vezes surgir no nível das palavras, por meio dos encontros fortuitos, único suporte da verdade especulativa.

Assim, Hegel está longe da imagem aceita do "panlogicismo": estranha "verdade especulativa" é essa que só se pode articular, no nível das palavras, nos encontros fortuitos! Hegel subverte radicalmente a oposição platônica (do *Cratilo*) entre o caráter natural e o caráter arbitrário da linguagem, a oposição que assume mais tarde, no pensamento moderno, a forma das duas concepções fundamentais concernentes à natureza da linguagem: a "racionalista", que reduz a Linguagem a um sistema de signos essencialmente arbitrário, exterior e disponível, cuja significação depende de um acordo livre e que é, por conseguinte,

desprovida de qualquer valor de verdade intrínseca, e, por outro lado, a concepção "romântica", segundo a qual a linguagem não se deixa reduzir a um simples utensílio ou meio, mas traz em si um valor de verdade intrínseco, uma significação originária e profunda, embora perdida com o desenvolvimento posterior. A postura de Hegel perante essa alternativa é paradoxal: a linguagem realmente contém uma verdade intrínseca, mas esta não deve ser buscada nas origens obscuras, num enraizamento originário dissipado por uma instrumentalização progressiva. Essa verdade resulta, antes, de um encontro fortuito que advém retroativamente: *em princípio*, a linguagem "mente", dissimula a verdadeira dialética dos conceitos, seu movimento especulativo, mas às vezes, *por* acaso, pode chegar aos encontros, às coincidências fortuitas (o duplo sentido, os jogos de palavras etc.) de deixar emergir o conteúdo especulativo. A verdade não deve ser buscada no nível da universalidade dos princípios, mas no nível da contingência do particular, e se articula por meio dos trocadilhos e dos duplos sentidos.

NOTAS

1. Em "A mulher não existe", portanto, a "existência" deve ser apreendida no sentido da *Lógica* hegeliana, onde ela não é um simples sinônimo do *ser* a categoria da existência é situada ao final da segunda parte da *Lógica*, onde se trata da essência. O termo correlato de existência não é essência (que é pareado com aparência), e sim fundamento (*das Grund*): a existência é fundada como o efeito, a aparência é um fundamento, de uma razão, de um princípio essencial e único, é *ser* que aparece engar no postulado e apreendido como efeito de um fundamento. E é precisamente nesse sentido que "A mulher não existe": ela não tem fundamento único, não é totalizável no quadro de um princípio único do qual seja a expressão. Decorre daí a incompatibilidade essencial do campo hegeliano-lacaniano com as recentes tentativas "pós-estruturalistas" ou "pós-modernistas" que consistem em opor à razão "totalitária", "monológica", "universalizante", "repressiva" etc. uma outra razão plural, policêntrica, dialéctica, barroca, feminina etc. Essa passagem para uma razão outra é simplesmente *superflua*: já é a primeira razão ("monológica") que revela ser *seu próprio outro*, desde que a tomemos como tal, em sua forma (no sentido estritamente dialético) no que ela "faz" e no nível de seu processo de enunciação.

DIALÉTICA, LÓGICA DO SIGNIFICANTE (2): O REAL DA "TRÍADE"

A aim gua e sua borda

Do caráter diferencial do significante decorre que há, em cada Todo, "pelo menos Um" que — na qualidade de exceção — constitui esse Todo. Em última análise, portanto, podem-se constituir tantos "Todos" quantos há significantes: cada significante pode desempenhar, por sua vez, o papel da exceção que mantém unido o Todo. Ou ainda, para evocar a frase irônica, trata-se de "falar de todos os assuntos possíveis e de uns outros a mais": cabe-nos falar justamente desse "a mais", do que tem que ser excluído para que o campo fechado de "todos os assuntos possíveis" possa se constituir. O que não se pode obter é o conjunto de todos os significantes *sem exceção, sem exterioridade* — esse conjunto total seria precisamente um conjunto inconsistente, furado, aberto, um conjunto "que não se mantém junto", um conjunto "não-todo".

A inconsistência dessa totalidade furada é a da tira de Moebius: o "Um em Dois" em que o Todo e a exceção, o interior e o exterior, acham-se na mesma superfície. Tal "totalidade" inconsistente é desprovida de exterior e, por isso, não-toda. E é este o lugar da "totalidade concreta" hegeliana: ela é precisamente esse "Um em Dois", a "totalidade absoluta", isto é, "contraditória e clivada" (J: A. Miller, 1975, p. 7) — e por isso é que as fórmulas da universalidade concreta coincidem tão facilmente com as da *alíngua*. Poderíamos dizer que a universalidade abstrata que exclui o Particular funciona como um Todo que se baseia na exceção, ao passo que a universalidade concreta seria uma totalidade sem exterior, "absoluta" e, por essa razão, contraditória.

Ora, se dizemos que não existe nada que constitua um limite à alíngua, é justamente porque devemos ver nesse sem-limite o índice de

um *movimento circular*: não tendo apoio fora dele, *o significante se refere, em última instância, a si mesmo*. É justamente essa a diferença entre o diferencial e o arbitrário: lidamos com o arbitrário na medida em que podemos conferir aos *signos* (e é exatamente isso que os faz signos) um *limite* externo em relação ao qual eles são arbitrários (realidade, pensamento puro, sensação imediata etc.), e quando esse limite desaparece, quando já não podemos construí-lo, encontramos-nos no abismo do movimento circular sem apoio que é próprio do diferencial. O significante não passa de sua diferença em relação a outros significantes, e, dado que a mesma coisa também se aplica a todos os demais, os significantes nunca formam um Todo consistente — o conjunto significante gira em círculos, tenta em vão atingir... õ quê? *ele mesmo* enquanto "puro", isto é, na qualidade de diferença pura. O inacessível não é — como na ordem do signo — a "realidade externa", "translingüística", mas, ao contrário, o próprio significante "puro", a diferença entre os significantes, seu *inter-dito*. É por causa dessa borda interna que o movimento do significante é circular, dobrado para dentro, o que nada tem a ver com a *exceção*: esta deve ser buscada justamente na expulsão (ou, se quisermos, na ex-pulsão), desse limite interno, na expulsão que permite ao conjunto "ics" (inconsciente/inconsistente, segundo a escrita de Jacques-Main Miller) e auto-referente "purificar-se" num conjunto total e consistente.

Assim, esbarramos — no movimento circular da alíngua, em sua própria ilimitação, isto é, em sua falta de apoio — num certo limite; esse limite tem um nome: *a diferença 'pura' /o significante "puro"* que mantém aberto o abismo da ordem significante como ordem diferencial, ou seja, sem apoio. Por conseguinte, não devemos confundir a relação entre a alíngua e esse significante "puro" (a própria Diferença) com a relação entre o Todo e a Exceção (o "pelo menos Um") que o constitui: a Diferença é justamente o que sustenta o caráter "ics" do conjunto não-todo, o que deve ser estritamente distinguido da Exceção que garante o fechamento do Todo e sua universalidade.

"Tudo não pode se dizer" — Caqui que melhor sobressai a diferença de que se trata. A filosofia, de Platão a Schelling, sempre fundamentou a possibilidade do *logos*, do dizer do Universal, em algum excedente inefável-transcategorial (em Platão, a Idéia do bem; em Kant, a Coisa em si etc.) que, na qualidade de exceção, garantiria a universalidade do dito; "tudo não pode se dizer" quer dizer isto: a condição do dizer racional é um excedente inefável. Na ordem da alíngua, ao contrário, o "tudo não pode se dizer" indica *a intransponibilidade* do campo da alíngua: na medida em que não existe nada que possa constituir-lhe um limite, a fala é um movimento circular de auto-referência sem apoio; está, por assim dizer, correndo atrás de sua própria cauda. O que escapa

incessantemente ao movimento significante da diferenciação não é a Identidade trans-simbólica que não conseguimos atingir, mas a própria diferença. O limite intransponível já atuante na ordem da alíngua é uma borda interna, dobrada para dentro: o que falta à palavra não é a coisa, mas a própria palavra. O limite (externo) da linguagem é a "realidade"; enquanto o limite (interno) da alíngua é a própria Diferença. O limite do signo é a "coisa", o limite do significante é o próprio significante "puro". (Não foi por acaso que **Man** produziu a mesma formulação do limite interno ao falar do capital: o limite do capital é o próprio capital, isto é, o modo mesmo da produção capitalista.) Só se atinge o Todo pela expulsão, pela exteriorização desse limite interno — o limiar interno do conjunto que faz dele um conjunto furado — na Exceção. Para não citar os exemplos habituais (por exemplo, o signo pode "significar tudo", sob a condição de não significar ele mesmo), mais vale nos voltarmos novamente para **Man** e sua crítica da economia política: a condição da universalização da função de mercadoria é o advento de uma mercadoria-exceção, a força de trabalho, cujo uso — outra auto-referência, o cruzamento do valor de troca com o valor de uso — consiste justamente em produzir o valor (de troca).

Essa operação de expulsão também poderia ser abordada no nível da distinção entre o interdito como inter-dito e o interdito como proibição: com a expulsão do limite, o inter-dito (o bloqueio imanente que impede a coisa de se "tornar ela mesma", de se realizar plenamente) transforma-se na proibição que interdita "algo": por exemplo, o interdito do incesto (o bloqueio, o impossível imanente da relação sexual) converte-se na proibição positiva de dormir com a mãe, como Exceção que constitui o conjunto universal das "mulheres com quem posso dormir". A proibição desfaz o beco-sem-salda, o impasse do inter-dito. Tomemos a verdade: ela pode ser "toda", podemos resolver o beco-sem-saída de seu "não-toda", mas somente no caso de ela ser compreendida como *adaequatio* a um objeto-limite exterior ("a coisa", "o conceito" etc.); dizer que a verdade é não toda" significa precisamente que ela não mais deve ser buscada na relação entre um significado e um referente, mas no próprio significante.

E o real, onde fica ele nesse movimento circular da alíngua? É nesse ponto que assume todo o seu peso a distinção entre a realidade e o real: a realidade é, como vimos, o limite externo que nos permite totalizar a linguagem como um sistema sempre já fechado e dado, ao passo que o real é o *limite interno da alíngua*, essa borda inapreensível que a impede de se tornar ela mesma, de atingir sua identidade consigo, essa dobra por causa da qual ela gira em círculos.

Alí está, portanto, o paradoxo fundamental da relação entre o simbólico e o real: a barra que os separa *é interna ao campo simbólico*, é

positivação do vazio: o objeto real possui toda a precariedade do objeto sublime, do objeto que encarna o buraco no Outro. Se ele não se deixa negar, se a negação não o afeta, é porque seu próprio dado positivo não é outra coisa senão a positivação de uma "negatividade" absoluta — não podemos negá-lo porque, na qualidade de "positivo", *ele já o é*, já é a negação encarnada.

— em terceiro lugar nessa série de oposições vem o fato de que, diversamente da realidade, captamos inicialmente o real como *o núcleo sólido*, o que "sempre retorna no mesmo lugar", a pedra em que a simbolização tropeça, ou então, para recorrer à terminologia de Kripke, o núcleo que seria o mesmo em todos os mundos, em todos os universos simbólicos possíveis. Por outro lado, sublinhamos a condição essencialmente precária da realidade (simbólica), que a todo momento pode se dissipar, perder sua consistência. Ora, no momento em que tentamos captar o objeto real em sua positividade, ele se evapora entre os dedos: *é um semblante puro* que só pode persistir na sombra, como malogrado, não-realizado, um ser puramente quimérico, a promessa de si mesmo, um lugar vazio rodeado pela estrutura. Essa coincidência das determinações contrárias ressalta mais claramente a propósito do trauma: o evento traumático, esse núcleo sólido que resiste à assimilação no simbólico, nunca é dado em sua positividade, toda sua consistência depende de um constructo fantasmatista que obstrui o vazio, toda sua efetividade consiste em seu efeito. Pouco importa se o trauma "teve lugar na realidade"; o decisivo são seus efeitos estruturais.

—é justamente o conceito de trauma que nos possibilita delimitar o quarto par de determinações opostas — a rigor, o primeiro de uma segunda série, o designado por Jacques-Alain Miller como a passagem da *contingência à consistência lógica* do objeto real. Na primeira abordagem, o real se identifica com o encontro fortuito, com a intromissão do contingente que faz descarrilar o automatismo simbólico, com o grão de areia que bloqueia o circuito da máquina; no entanto, precisamente como a intromissão de uma contingência que subverte o automatismo equilibrado da máquina simbólica, ele nunca se deixa aprisionar em seu dado positivo, e podemos apenas *construí-lo*, conferir-lhe a consistência puramente lógica de um X que escapa à estrutura, mas que ao mesmo tempo só é discernível a partir de seus efeitos na estrutura (as repetições, deslocamentos etc. produzidos por um X traumático).

— daí decorre a seguinte oposição: o real é, segundo a definição já clássica, o que não cessa de não se escrever, portanto, o impossível, *o que escapa ao escrito* (a relação sexual, por exemplo), mas ao mesmo tempo, segundo uma certa perspectiva, *é o próprio escrito* em sua diferença para com o significante. O escrito está do lado do objeto, e portanto seu estatuto é real e não simbólico: ele é identificável com o que, numa

língua, "sempre volta no mesmo lugar", além ou, mais precisamente, aquém das subjetivações possíveis — como tal, não representa o sujeito.

— finalmente, a última oposição da segunda série se apresenta da seguinte maneira: se tentamos determinar o real com base na problemática entabulada pela crítica kripkeana da teoria das descrições (a distinção entre *o quid e o quod*, entre as propriedades de natureza universal-simbólica que podemos predicar ao objeto e seu dado como um "isto" que escapa à rede das determinações simbólicas), o real aparece como o excedente do *quod* em relação ao *quid*, o *"isto" puro do objeto sem propriedades*. O exemplo do trauma, contudo, força-nos a inverter essa relação: acaso o real traumatizante não é precisamente um objeto paradoxal *sem existência e, a despeito disso, com toda uma série de propriedades*? A saber, o trauma — enquanto essencialmente quimérico, enquanto projeção fantasmatista no vazio do Outro simbólico — é certamente uma entidade a que devemos recusar a existência, que não suporta a "prova da realidade", o que não a impede de ter uma multidão de propriedades discerníveis a partir de seus efeitos no universo simbólico do sujeito.

Em Freud, é o crime primordial (o parricídio) que desempenha o papel desse real: embora não se encontrem vestígios dele na realidade pré-histórica, temos de construí-lo para explicar o surgimento da cultura. Em Hegel, há a "luta de morte" entre o (futuro) senhor e o (futuro) escravo — não haveria sentido em procurar na realidade pré-histórica o momento desse combate, que não é um fato a ser descoberto por pesquisas antropológicas. Seu estatuto é o de um cenário fantasmatista *sempre já implicado, pressuposto pelo próprio jato do trabalho*: o trabalho pressupõe uma certa conjuntura intersubjetiva, a "luta de morte" entre dois sujeitos pelo reconhecimento, e seu resultado: a derrota de um deles, que por isso se torna o escravo trabalhador. O trabalho *é a priori*, formalmente — ou, em termos hegelianos, em seu próprio conceito —, o trabalho *para um Senhor* (seja ele "real", a pessoa do Senhor, ou um símbolo: Deus, a Morte como Senhor absoluto etc.), para um Senhor diante de quem não se ousa reconhecer seu gozo; *a priori*, portanto, ele é formalmente estruturado como uma atividade *obsessiva*.

Nesse ponto, Hegel supera de longe seus críticos — Habermas, por exemplo (cf. Habermas, 1976) —, que tentam resolver o problema da relação entre trabalho e a intersubjetividade distinguindo duas vertentes da atividade humana: de um lado, o trabalho, a relação do sujeito com o objeto, com a natureza, e de outro, a interação simbólica, a relação dos sujeitos entre si. Hegel responde antecipadamente à questão recalcada por tais distinções: qual é a economia intersubjetiva (simbólica) do trabalho em si, da relação instrumental com a objetividade? É por meio disso que a dialética hegeliana do Senhor e do Escravo se opõe também

de maneira quase simétrica ao marxismo: para o marxismo, as relações sociais de dominação tem lugar num determinado nível do desenvolvimento das forças produtoras, do trabalho, portanto, e se exercem em função do desenvolvimento da organização e da força produtora do trabalho, ao passo que para Hegel é exatamente o contrário: o próprio trabalho depende de uma certa conjuntura intersubjetiva. Essa oposição é ainda mais interessante ao se assinalar que os marxistas muitas vezes se referem ao capítulo sobre o Senhor e o Escravo como ao momento da *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel mais parece aproximar-se do materialismo histórico (a verdade está do lado do escravo trabalhador etc.).

O objeto é o fiasco

Retomemos as coisas, portanto: temos uma série de determinações opostas que coincidem no conceito do real e que poderiam ser agrupadas em duas triades: a do *pressuposto/posto* (o ponto de partida e o resto; a plenitude inerte sem falta e a própria falta; o núcleo sólido e o puro semblante) e a do *resto da estrutura/a própria estrutura* (a contingência e a consistência lógica; o que não se deixa escrever e o próprio escrito; um dado sem propriedades e, ao mesmo tempo, um objeto de propriedades sem existência). Embora algumas dessas oposições possam ser dispostas no eixo diacrônico das diversas etapas da doutrina de Lacan (por exemplo, como demonstrou Jacques-Alain Miller, a ênfase se desloca da contingência para a consistência lógica), o problema-chave é como pensar sua coincidência *simultânea*, porque *é precisamente essa coincidência imediata das determinações opostas que define o conceito do real*. Talvez seu único precedente filosófico seja a crítica hegeliana de Kant, da "coisa-em-si (*Ding an sich*)" kantiana, onde Hegel demonstra como a Coisa-em-si, esse excedente da objetividade em relação ao pensamento, esse X inacessível, transcendente, passa imediatamente para a iminência pura do pensamento, coincide imediatamente com a "coisa-de-pensamento (*Gedankending*)", com o vazio de nosso pensamento que sobra depois da subtração de todas as determinações fenomenais do objeto.

Devemos distinguir o modo imaginário, simbólico e real dos pares de opostos: imaginária é a relação *complementar* em que os dois pólos se complementam num Todo harmonioso, cada qual fornecendo ao outro o que lhe falta, isto é, cada qual *preenchendo* a falta do outro (por exemplo, a fantasia da relação sexual harmoniosa, em que a Mulher e o

Homem constituiriam um Todo harmonioso); *simbólica* é a relação *diferencial* em que a identidade de cada um dos pólos se reduz a sua diferença dos demais: longe de preencher a falta do outro, Longe de completá-lo, um dado elemento ocupa o lugar da falta, da ausência de seu outro, e por sua própria presença presentifica a falta do outro — nesse sentido, poderíamos dizer que cada um dos elementos restitui ao outro sua própria falta; e *o real*, finalmente, *é acoijilhado* na *imediato* dos opostos, O ponto zero do processo dialético, quando um oposto passa imediatamente a seu outro. Por exemplo, a unidade do ser e do nada (no começo da *Lógica* hegeliana) não consiste nem em sua relação complementar nem em sua relação diferencial (sendo o ser apenas sua diferença do nada e vice-versa), mas simplesmente em que o ser, quando tentamos apreendê-lo como tal, em si, coincide como nada.

Essa referência a Hegel ganha todo o seu peso pelo fato de que talvez seja o processo dialético hegeliano que nos fornece a chave da lógica atuante nessa coincidência das determinações opostas. Ou seja, para perscrutar o segredo dessa coincidência, devemos partir da tese lacaniana de que "o real só pode se inscrever por um impasse da formalização" (Lacan, 1975a, p. 85) — o real é, evidentemente, o que "não cessa de não se escrever", a pedra que faz fracassar a inscrição formalizante. É através desse impasse, no entanto, dessa própria impossibilidade, que podemos tocá-lo pelo escrito, que podemos delimitar seu lugar vazio. Dito de outra maneira, embora a inscrição do real seja impossível, podemos inscrever essa mesma impossibilidade. A implicação dessa inversão da impossibilidade de inscrição na inscrição da impossibilidade é que o real não persiste num mais-além, como um X transcendente, inacessível a sua inscrição: *ele coincide radicalmente com sua própria impossibilidade*. O real não é nada além do impasse, do fracasso de sua inscrição; não se malogra simplesmente o objeto real, mas como disse Lacan, "a essência do objeto é o fiasco" (Lacan, 1975a, p. 55).

Voltemos ao trauma: toda a sua efetividade consiste na série de seus efeitos de estrutura, na série dos impasses, dos fiascos que ele desencadeia na estrutura simbólica — o fracasso de sua simbolização delimita retroativamente seu lugar vazio. No tocante ao gozo, lidamos como mesmo mecanismo: toda a sua efetividade consiste no mais-gozar, no resto, na sobra produzida pelo processo simbólico, pela mortificação significativa do corpo gozoso. E nos parece que essa inversão do objeto como *malgrado* no objeto *como malogro* também nos possibilita situar a tese de Jacques-Alain Miller de que o próprio sujeito deve ser apreendido como uma das "respostas do real": o sujeito, é claro, não tem significante próprio, seu estatuto *real* é definido pelo *impossível* de sua representação significativa, o que de modo algum quer dizer que ele seja uma entidade positiva, transcendente, que persista no além inefável da

cadeia significante. O sujeito é apenas a impossibilidade de sua inscrição significante, é o efeito retroativo do fracasso de sua representação significante. É esse o paradoxo temporal do sujeito do significante: ele é representado por um significante, malgrado por esse significante, e é esse malogro que é o sujeito. Ai está a diferença hegeliana entre a substância e o sujeito, o verdadeiro pivô da tese de que a substância deve ser apreendida como sujeito: encontramos o X que faz a simbolização fracassar como entidade positiva, transcendente, e passamos para o nível do sujeito no momento em que percebemos que, malgrado o fracasso da simbolização, não há nada além a não ser o lugar vazio delimitado pelo próprio fracasso.

Talvez pareça que, ao captar a substância como o grande Outro, como a ordem significante de que depende o sujeito que surge em seu buraco, estamos em contradição com Lacan: acaso ele não determina, no Mais, ainda, a substância como gozo, o corpo gozante, e portanto justamente como o núcleo não-simbólico, ex-timo, do Outro? (cf. Lacan, 1975a, p. 26). Diante desse problema, não devemos buscar uma solução introduzindo uma distinção conceitual suplementar, digamos, entre a "substância no sentido do grande Outro" e a "substância no sentido do corpo gozoso": também ali o problema já é sua própria solução, ou seja, essa ambigüidade de fazer pane do conceito da substância. A "substância" é, num primeiro tempo, o grande Outro, a ordem que faz nascer o sujeito, mas o próprio cerne dessa ordem lhe é externo, é um corpo estranho. Por causa dessa ambigüidade, a proposição "a substância deve ser apreendida como sujeito" também assume uma dimensão dupla:

— primeiro, quer dizer que a substância (o grande Outro), como furada, inclui desde sempre o sujeito: o sujeito é interno à substância como seu vazio constitutivo, como seu bloqueio, sua impossibilidade imanente;

— depois, ela articula a dimensão enunciada, formulada pelo matemático: o sujeito é correlato do objeto que encarna o buraco no Outro, do mais-gozar que compõe seu núcleo ex-timo, isto é, é correlato da substância no sentido do corpo gozante, é, por assim dizer, seu avesso.

O impossível interdito

É verdade que toda essa problemática só encontra sua articulação rigorosa com o Lacan dos anos setenta, o que introduziu a diferença

realidade/real e que enfatizou o real como impossível. Mas esse real impossível está em ação antecipadamente, articulado em termos diferentes, já em numerosas passagens do Lacan dos anos cinquenta — tomemos, por exemplo, esta, do *Seminário IL*

Édipo em sua própria vida é todo esse mito. Ele mesmo não é outra coisa senão a passagem do mito à existência. Que tenha existido ou não, pouco importa, já que, de uma forma mais ou menos reflexa, existe em cada um de nós, e existe bem mais do que se tivesse realmente existido. Podemos dizer que uma coisa existe ou não existe realmente. Ao contrário, fiquei surpreso ao ver, a propósito da análise típica, um de nossos colegas opor o termo *realidade psíquica* a *realidade verdadeira*. Creio que, apesar disso, coloquei todos vocês num estado de sugestão suficiente para que esse termo lhes pareça uma contradição in *adjecto*.

Se uma coisa existe realmente ou não, tem pouca importância. Ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente. Toda existência tem por definição algo de tão improvável que, de fato, estamos perpetuamente a nos interrogar sobre sua realidade. (Lacan, 1978, p. 268.)

Em certo sentido, "já está tudo aí": a diferença entre a realidade (o que "existe realmente") e o real (o "mito" fantasístico, o qual pouco importa que exista realmente ou não); a disjunção entre a ordem da verdade e a do real (o que faz com que a expressão "a realidade verdadeira" seja uma contradição in *adjecto*); a determinação do real como impossível (o caráter "improvável" de cada existência) etc. O trauma nos fornece o caso exemplar desse real, o qual "pouco importa que realmente exista ou não": o que importa é unicamente o fato de que ele exerce sua eficácia, de que funciona como um ponto que tem que ser construído, para que possamos dar conta do atual estado de coisas. O real é, pois, um pouco como a piada relatada por Freud a propósito de Wellington: "É esse o lugar onde o Duque de Wellington pronunciou suas palavras? — Sim, o lugar é esse, mas as palavras ele nunca pronunciou." Tais exemplos de uma entidade inexistente a que, mesmo assim, se atribuem propriedades poderiam multiplicar-se até o infinito: "Deus tem todas as perfeições exceto uma, ele não existe"; "X não acreditava em espíritos e chegava até a não ter medo deles..."

Se, portanto, podemos construir o real como um ponto de referência que, embora "não exista realmente", possui toda uma série de propriedades, fica claro que o real por excelência é o gozo — a última frase de Lacan aqui citada assume retroativamente todo o seu peso se nela substituirmos "existência" por "gozo": "Todo gozo tem por definição algo de tão improvável que, de fato, estamos perpetuamente a nos interrogar sobre sua realidade." Eis aí uma experiência que, como é sabido, acha-se na raiz da posição obsessiva. talvez seja essa diferença entre a existência e as propriedades, isto é, a determinação do real como uma entidade que não existe, mas que mesmo assim possui uma série de propriedades, que nos fornece a chave dessa proibição paradoxal cuja

* Ex-tíme, no original, jogo de palavras onde o prefixo *in* de *intíme*, íntimo, é trocado por seu contrário: *er*. (N.R.)

presença testemunha inequivocamente que estamos lidando com o real: a proibição de uma coisa impossível. Em *Mais, Ainda*, Lacan produz sua formulada propósito do outro gozo (outro em relação ao gozo fálico):

—se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele. (Lacan, 1975a, p. 81.)

Esse outro gozo, portanto, não existe (porque, como sublinha Lacan, existe apenas o gozo fálico), mas apesar disso ele possui uma propriedade, a de ser demais e, como tal, proibido:

É falso que haja outro, o que não impede que o resto da frase seja verdadeiro, isto é, que não leria que ser aquele. (Ibid., p. 82.)

Lacan se refere aqui à regra lógica de que é perfeitamente válido deduzir o verdadeiro do falso: o real é uma dessas entidades "falsas", não-existent, e tem que ser pressuposto para que possamos deduzir a verdade. O paradoxo da proibição de uma coisa impossível não será então resolvido se relacionarmos a impossibilidade com a eristhncia e aproibição com as propriedades? — O real é impossível na medida em que não pode existir, e no entanto, é proibido no que concerne a suas propriedades.

Eis porque, no processo dialético hegeliano, lidamos com o real: o paradoxo de perder uma coisa que nunca se possui — o paradoxo que pode definir a "perda da perda", a "negação da negação" — só pode advir tfa ordem do real. A homologia estrutural entre a perda do que nunca

saíu e aproibão de uma coisa impossível salta aos olhos: nos dois casos, a negação (a perda, a proibição) diz respeito a um elemento que já é colocado, em si, ou como perdido ou como impossível. O que fornece uma nova definição da "negação da negação": o ponto em que o sujeito percebe que o que lhe é proibido já é, como tal, impossível.

A experiência de que o que se perdeu é algo que nunca se teve: talvez seja esta uma definição bastante rigorosa do momento final da análise, da salda da transferência, na medida em que a transferência é caracterizada pelo chamado amor transferencial (amor por aquele que "supostamente sabe"); se, segundo a definição lacaniana, o amor é "dar o que não se tem", então, na salda da transferência, o "dar o que não se tem" se converte na experiência de que o que se perdeu é algo que nunca se teve.

Tese-antítese-síntese

A lógica do processo dialético, portanto, é a do IRS: seu ponto de partida imaginário é a relação complementar dos opostos; depois eclode o real

de seu "antagonismo",¹ rompe-se a ilusão de sua complementariedade e cada pólo passa imediatamente a seu contrário; essa tensão extrema se resolve pela simbolização — a relação dos opostos é colocada como diferencial e os dois pólos voltam a se unir, mas com base em sua falta comum.

O ponto de partida — a tese — não é nem o sujeito (que em seguida se oporia ao objeto) nem a identidade imediata do sujeito-objeto, mas o ser-em-si abstrato da objetividade imediata. É inteiramente errôneo pensar que a tese contém, em alguma parte de suas profundezas, a antítese, e que, por conseguinte, dela deveríamos deduzi-la; muito pelo contrário, a antítese é o que falta à tese para que esta possa atingir sua concretização: a tese já é a abstração, já pressupõe sua mediação, só pode funcionar como oposição à antítese. Ora, isso não quer dizer que estejamos lidando com uma realização mútua, com uma relação complementar entre os dois pólos opostos, entre a tese e a antítese, do tipo "não há... sem..." (não há homem sem mulher, não há calor sem frio, não há norte sem sul, não há amor sem ódio etc.). O que Hegel chama "a unidade dos contrários" supera justamente a aparência de tal relação complementar: a posição de um extremo não é simplesmente a negação do outro, mas é, na abstração do outro, esse próprio outro. Um extremo, no momento em que pretende se opor radicalmente ao outro, converte-se nesse outro: o ser mais puro é o nada, a vontade mais geral é uma vontade particular (porque exclui a riqueza das vontades particulares) etc: E assim que ficamos aprisionados na "troca imediata" entre os extremos, entre os pólos da alternativa (amor-ódio, bem-mal, anarquia-terror), que passam imediatamente de um para outro. Essa passagem imediata nos leva a ultrapassar o nível da negatividade externa: cada um dos extremos é não somente a negação do outro, mas a negação que se remete a ela mesma, sua própria negação. O impasse dessa "troca imediata" entre a tese e a antítese é resolvido pela síntese.

Já dissemos que é a falta, seu caráter abstrato, que impele a tese para a antítese. A ordem imaginária é definida pelo complemento da tese e da antítese num Todo equilibrado, pela vedação mútua da falta: o que falta à tese lhe é oferecido pela antítese e vice-versa (isso é o que habitualmente se toma pela "unidade dos contrários"). Essa ilusão da relação complementar é rompida pela passagem imediata de um extremo ao outro: como poderia um dos extremos preencher a falta do outro, já que ele mesmo — no isolamento do outro — é esse outro? O apaziguamento só é introduzido pela síntese: a oposição imaginária é nela simbolizada, transforma-se numa alternativa simbólica. Os dois extremos iniciais são novamente "postulados" (o retorno à posição), mas desta vez como suprimidos (aufgehoben), "interiorizados", simbolizados, como elementos de uma rede significante: se um extremo não

restitui ao outro o que lhe falta, que é que pode restituir-lhe, a não ser *apropriada falta*? O que mantém unidos os dois extremos, portanto, não é o preenchimento mútuo da falta, mas sua falta comum: os termos opostos da alternativa significante "fazem um" com base na falta comum que restituem um ao outro. Essa é também a definição da troca simbólica: o lugar do objeto de troca é nela ocupado pela falta, antes que alguma coisa "positiva" seja trocada.

O que é "interiorizado" pela simbolização é a falta. Então, a síntese não mais funciona como uma afirmação da identidade dos extremos, de sua base comum pressuposta como o próprio campo de sua oposição, mas, ao contrário, como *a afirmação de sua diferença como tal*: o que une os extremos é sua diferença, só sendo a identidade de cada um formada por sua diferença em relação ao outro. A síntese libera a diferença da "compulsão à identidade": não convém buscar a resolução da contradição na identidade dos extremos, mas na afirmação de seu caráter diferencial, não passando sua própria identidade do efeito do tecido das diferenças. A passagem de um extremo ao outro, a forma pura da contradição, é precisamente o índice da submissão à "compulsão à identidade":

A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; a primazia do princípio de contradição na dialética mede o heterogêneo pela medida do pensamento unitário... A contradição é a não-identidade no domínio da lei que apregoa também o não-idêntico. (Adorno, 1978, p. 16.)

Nesse sentido preciso, a síntese é a resolução, a "eliminação" da contradição: a contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade, e a síntese "resolve" a contradição, não por uma nova unidade englobante, por uma identidade mais vasta, mas simplesmente suspendendo o contexto da identidade, afirmando a diferença em seu papel constitutivo da identidade. A imagem habitual de que Hegel, na verdade, admite a heterogeneidade, a diferença, a cisão etc., mas não as deixa subsistir, restando-as no quadro da identidade, essa imagem — cuja forma é justamente a do "sim, eu sei (que Hegel afirma a cisão, que faz eclodir a identidade), mas mesmo assim (ele reduz a diferença ao contexto da identidade)" — é, portanto, essencialmente errônea: *é somente com a síntese que a diferença é realmente reconhecida*. Assim, o "núcleo racional" — se nos é permitido o uso desse sintagma notório — da tríade hegeliana revela ser o processo da simbolização das oposições imaginárias. É na passagem decisiva da antítese/oposição, da negatividade externa, para a negatividade absoluta que nos faz voltar a posição inicial, que se anuncia a passagem da negação imediata/externa da coisa para sua simbolização, que novamente a "instaura", mas dessa vez como simbolizada, com base numa certa perda, na negatividade incorporada, inte-

riorizada. — Acaso esse movimento da tríade não retoma o próprio movimento do sonho freudiano da injeção de Irma (cf. Freud, 1967, pp. 98-109)? Na primeira fase do sonho, Freud está "brincando com sua paciente" (Lacan, 1978, p. 191); estamos numa relação dual, especular, imaginária, entre Freud e Irma; essa fase leva ao surgimento da imagem aterrorizante do fundo da garganta de Irma, imagem que

resume o que podemos chamara revelação do real no que ele tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, mas aquele algo diante do qual todas as palavras estancam e todas as categorias fracassam, o objeto de angústia por excelência. (Lacan, 1978, p. 196.)

Após esse encontro com o real, temos uma radical mudança de tom, descrita por Lacan como "a entrada em função do sistema simbólico" (ibid., p. 200), a produção da fórmula da trimetilamina... Jacques-Main Miller realmente teve razão em dar a esse capítulo do *Seminário II* simplesmente o subtítulo de "O imaginário, o real e o simbólico" (ibid., p. 193).

NOTAS

1. No quadro de uma relação "não-antagônica", cada momento recebe sua identidade com base em sua relação complementar com os outros momentos (a Mulher é Mulher em sua relação com o Homem, juntos eles compõem um Todo etc.), ao passo que, numa relação "antagônica", a relação com o outro impede o momento em questão de atingir sua própria identidade; o outro abala, trunca nossa identidade, em nosso próprio cerne já somos o outro (a relação entre os secos torna-se "antagônica" quando a mulher acolhe suas relações com o sexo oposto como aquiloque a impede de "se realizar como mulher"). No tocante a esse conceito do antagonismo, cf. Laclau e Mouffe, 1985.

**DAS UNGESCHEHENMACHEN:
ONDE É QUE LACAN É HEGELIANO?**

As três etapas do Simbólico

É somente agora, depois do estabelecimento nítido da relação entre a dialética hegeliana e a lógica do significante, que estamos em condições de situar o "hegelianismo" de Lacan: Partamos das três etapas sucessivas do destino do conceito do Simbólico em Lacan:

— a primeira, a da *Função e Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise*, coloca a ênfase na dimensão intersubjetiva da *palavra*: a palavra como meio do reconhecimento intersubjetivo do desejo. O que predomina aí são os temas da simbolização como historicização, realização simbólica: os sintomas e os traumas são lacunas, são espaços vazios e não-historicizados do universo simbólico do sujeito; a análise "realiza no simbólico" esses vestígios traumáticos, incluindo-os no universo simbólico ao lhes conferir na posteridade, retroativamente, uma significação. No fundo, estamos lidando aqui com uma concepção ainda fenomenológica da linguagem, próxima da de um Merleau-Ponty: o objeto da análise é produzir o reconhecimento do desejo numa "palavra plena", integrá-lo no universo de significação — de uma maneira tipicamente fenomenológica, a ordem da palavra é identificada com a da significação; a própria análise funciona nesse navel: "Toda experiência analítica é uma experiência de significação" (Lacan, 1978, p. 374).

— a segunda etapa, exemplificada pela interpretação da Carta *Roubada*, é de certo modo complementar à primeira, assim como a *língua* é complementar à palavra. Enfatiza a ordem significante como (a de uma) estrutura fechada, diferencial, sincrônica: a estrutura significante funciona como um "automatismo" insensato a que o sujeito está assujeitado. A ordem diacrônica da palavra, da significação, é pois

regulada pelo automatismo significante insensato, por um jogo diferencial e formalizável que produz o efeito de significação. Essa estrutura que "conduz o jogo" é dissimulada pela relação imaginária — estamos, aqui, no nível do "esquema L":

Certamente sabemos da importância das impregnações imaginárias (*Priigung*) nessas parcializações da alternativa simbólica que dão à cadeia significante sua aparência. Mas afirmamos que é a lei própria dessa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão (*Verwerfung*), o recalçamento (*Verdrängung*), a própria denegação (*Verneinung*) — precisando com a ênfase que convém que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (*Entstellung*) do significante quanto os fatores imaginários, malgrado sua inércia, só figuram nele como sombras e reflexos. (Lacan, 1966, p. 11.)

Se a primeira etapa era "*fenomenológica*", esta é mais "*estruturalista*". O problema dessa segunda etapa é que, nela, o sujeito — como sujeito do significante, irreduzível ao eu imaginário — é no fundo *impensável*: de um lado temos o eu imaginário, lugar da cegueira e do desconhecimento, ou seja, o eixo a-a'; de outro, um sujeito totalmente assujeitado à estrutura, alienado sem resto e, nesse sentido, des-subjetivado:

A entrada em funcionamento do sistema simbólico em seu uso mais radical, absoluto, acaba por abolir tão completamente a ação do indivíduo que elimina, ao mesmo tempo, sua relação trágica com o mundo. ...1... Em meio à marcha das coisas, ao funcionamento da razão, o sujeito se descobre, desde o início da jogada, não sendo mais dique um peão, impelido para dentro desse sistema e excluído de toda participação que seja propriamente dramática e, por conseguinte, trágica, na realização da verdade. (Lacan, 1978, p. 200-201.)

O sujeito que se libertasse totalmente do eixo a-a' e que se realizasse totalmente no Outro, consumando sua realização simbólica, um sujeito sem eu, sem cegueira imaginária, seria de pronto radicalmente dessubjetivado, reduzido a um momento no funcionamento da máquina simbólica, da "estrutura sem sujeito"...

— a terceira etapa não é, naturalmente, nenhuma "síntese" das duas primeiras, nenhuma combinação da perspectiva fenomenológica da palavra com a perspectiva estruturalista da língua; essas duas etapas já em si são complementares, são duas vertentes de um mesmo edifício teórico. A terceira etapa faz saltar pelos ares esse edifício comum, essa relação complementar da palavra cheia de significação com a estrutura completa, postulando um *Outro barrado*, inacabado, "não-todo", um Outro articulado a partir de um buraco, um Outro que traz em seu seio um núcleo ex-timo, não-simbolizável. É só a partir do Outro barrado (§ que se pode apreender o sujeito do significante 4): se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única relação possível do sujeito

com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto: ora, a falta no Outro quer dizer que há um resto, uma inércia não-integrável no Outro, *o objeto a*, e o sujeito pode evitar a alienação total justamente na medida em que se coloca como correlato desse resto \$ 0 a. Dessa maneira, podemos conceber um sujeito que difere do eu, lugar do desconhecimento imaginário: um sujeito que não se perde no "processo sem sujeito" da combinação estrutural.

Podemos também aproximar-nos dessa conjuntura a partir da questão do desejo: o Outro barrado quer dizer um Outro que não é simplesmente uma máquina anônima, o automatismo de uma combinação estrutural, mas sim um Outro desejante, um Outro a quem falta o objeto-causa do desejo, um Outro que quer alguma coisa do sujeito ("che vuoi?"). Poderíamos dizer que o sujeito do significante existe na medida em que essa dimensão da questão insiste no Outro — não a questão do sujeito confrontado com o enigma do Outro, mas uma questão proveniente desse próprio Outro.

A primeira vista, pode parecer que a referência lacaniana a Hegel é limitada, no fundo, à primeira etapa, com os temas da simbolização como historicização, integração no universo simbólico etc. Ao longo desse período, a leitura lacaniana do texto hegeliano é "intermediada" por Kojève e Hyppolite; o que predomina nela são os temas da luta e da reconciliação final nesse meio do reconhecimento intersubjetivo que é a palavra. Com efeito, será que a realização simbólica consumada, a abolição de todos os sintomas, a integração de todos os núcleos traumáticos no universo simbólico, esse momento final e ideal em que o sujeito é finalmente liberto da opacidade imaginária, em que todas as lacunas de sua história são preenchidas pela "palavra plena", em que a tensão entre o "sujeito" e a "substância" é enfim resolvida por essa palavra em que o sujeito pode assumir seu desejo etc. — será que esse estado de plenitude não realiza como que uma versão psicanalítica do "saber absoluto" hegeliano: um Outro não-barrado, sem sintoma, sem buraco, sem núcleo opaco e traumatizante?

Assim, parece que, com a introdução de um Outro barrado, a referência ao texto hegeliano é pelo menos relegada ao segundo plano: o Outro barrado significa precisamente a impossibilidade constitutiva de um saber absoluto, da realização simbólica consumada, porque existe um vazio, uma falta do significante que acompanha o movimento da significação, ou ainda, num outro nível, porque há um não-senso que surge necessariamente em algum lugar tão logo há o advento, do sentido. O campo conceitual da terceira etapa de Lacan seria, pois, um campo do Outro que resiste de ponta a ponta à "realização" completa, do Outro vazado por um núcleo hipotético de um real-impossível cuja inércia

bloqueia a dialetização, o "revezamento" no e pelo símbolo — em suma, um Outro anti-hegeliano por excelência.

Das Ungeschehenmachen

Antes de sucumbir com demasiada pressa a essa imagem sedutora do Lacan anti-hegeliano, vale a pena precisar a lógica das três etapas da doutrina lacaniana. Podemos fazê-lo por diversos meios — por exemplo, é possível demonstrar que a cada uma dessas três etapas corresponde uma determinação específica da finalidade do processo analítico: 1) a *realização simbólica*, a historicização completa dos sintomas; 2) a *experiência da castração simbólica* ("recalcamento originário") como a dimensão que abre para o sujeito o acesso a seu desejo no nível do Outro; 3) a *travessia da fantasia*, a queda do objeto que tapa o buraco no Outro. Não obstante, podemos preferir o caminho da "pulsão de morte": é que o vínculo entre a "pulsão de morte" e a ordem simbólica, embora permaneça como uma constante na teoria de Lacan, articula-se de maneira totalmente diferente em cada uma de suas etapas:

1) na etapa "hegeliana-fenomenológica", trata-se de uma variação do tema hegeliano da "palavra como assassinato da coisa": a palavra, o símbolo, não é um simples reflexo, substituto, uma simples representação da coisa, mas é a própria coisa, isto é, a coisa *é aufgehoben*, suprimida-internalizada em seu conceito, que existe sob a forma da palavra:

Lembrem-se do que Hegel diz do conceito—O conceito é o tempo da coisa. Certo, o conceito não é a coisa no que ela é, pela simples razão de que o conceito está sempre ali onde a coisa não está, chega para substituir a coisa... O que pode estar ali, da coisa? Não é nem sua forma, nem sua realidade, porque, no atual, todos os lugares estão tomados. Hegel diz isso com grande rigor — o conceito é o que faz com que a coisa esteja ali, mesmo não estando. Essa identidade na diferença, que caracteriza a relação do conceito com a coisa, é também o que faz com que a coisa seja coisa e com que *o fact* seja simbolizado. (Lacan, 1975, p. 267.)

A "pulsão de morte" quer dizer, portanto, o aniquilamento da coisa em sua realidade imediata, corporal, tão logo ela é simbolizada: a coisa está mais presente em seu símbolo do que em sua realidade imediata. A unidade da coisa, o traço que faz da coisa a coisa, é descentrada em relação à realidade da coisa: a coisa tem que "morrer" em sua realidade para chegar, através de seu símbolo, a sua unidade conceitual.

2) na etapa seguinte, "estruturalista", a "pulsão de morte" é identificada com a própria ordem simbólica, na medida em que segue suas

próprias leis para além da vivência imaginária do sujeito, isto é, além do "princípio do prazer" — mecanismo que, por seu automatismo, rompe, faz com que perca o equilíbrio a homeostase imaginária: a ordem simbólica

não é a ordem libidinal onde se inscrevem tanto o eu quanto todas as pulsões. Estende-se além do princípio do prazer, fora dos limites da vida, e é por isso que Freud a identifica com o instinto de morte. ... A ordem simbólica é rejeitada da ordem libidinal, que inclui todo o domínio do imaginário, inclusive a estrutura do eu. E o instinto de morte não passa da máscara da ordem simbólica. (Lacan, 1978, p. 375.)

3) na terceira etapa, onde Lacan coloca a ênfase no real como núcleo impossível/não-simbolizável, a "pulsão de morte" torna-se o nome do que, em Sade, assume a forma da "segunda morte": a morte simbólica, o aniquilamento da rede significante, do texto onde está inscrita, através do qual é historicizada a realidade — o nome do que, na experiência psicótica, aparece como o "fim do mundo", o crepúsculo, o desmoronamento do universo simbólico. Dito de outra maneira, a "pulsão de morte" designa a possibilidade a-histórica implicada, inaugurada pelo processo da simbolização/historicização: a possibilidade de seu apagamento radical.

O conceito freudiano que melhor designa *esse* ato de aniquilamento é das *Ungeschehenmachen*, "o desacontecer o acontecido", ou, mais sucintamente, anulação retroativa (cf. Freud, 1978, pp. 41-42). É mais do que mero acaso encontrarmos o mesmo termo em Hegel, que define das *Ungeschehenmachen* como o supremo poder do espírito (cf. Hegel, 1975, p. 1%, e Hegel, 1969, p. 172: "O espírito pode fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido."). Esse poder de "desfazer" o passado só é concebível no nível simbólico: na vida imediata, em seu circuito, o passado é apenas o passado e, como tal, irrecusável; mas, tão logo nos situamos no nível da história como texto, como rede dos traços simbólicos, podemos fazer desacontecer o já acontecido, podemos aniquilar o passado. 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 mais além, porém numa constatação retroativa que faz com que *não tenha havido* cisão alguma — a "síntese" *anula retroativamente* a cisão. É assim que se deve entender a frase enigmática, mas crucial, da *Enciclopédia* de Hegel:

A consumação da finalidade infinita consiste, assim, apenas em suprimir a ilusão que nos leva a crer que ela ainda não está consumada. (Hegel, 1959, p. 212, *Zusatz*.)

— Não se consuma a finalidade ao atingi-la, mas ao provar que ela já foi atingida ali mesmo onde víamos apenas o caminho de sua realização. Ao avançar, ainda não se estava lá, mas de repente, já se estava lá o tempo todo — o cedo demais passa subitamente a tarde demais, sem que possamos determinar o momento de passagem. Logo, estamos lidando com uma estrutura do encontro faltoso: no caminho, enquanto ainda não a atingimos, a verdade nos impele para a frente como um Fantasma, promessa que nos aguarda ao final do caminho; mas de repente percebemos ter estado desde sempre na verdade — o excedente paradoxal que desliza, que se furta como "impossível" nesse encontro faltoso com o "momento exato", é sem dúvida o objeto *a*: o puro semblante que nos impele para a verdade até o momento em que subitamente se evidencia que já o ultrapassamos, que ele já ficou para trás, um ser quimérico que não tem seu "tempo próprio", insistindo apenas na defasagem entre o "cedo demais" e o "tarde demais".

O crime e o castigo

Parece que o próprio Hegel, em seu desenvolvimento teórico, seguiu essa lógica da anulação retroativa da cisão. A partir da época de Frankfurt, seu problema fundamental foi superar, suprimir a oposição abstrata nas determinações-de-pensamento que são próprias do Entendimento (o sujeito versus o objeto, o finito *versus* o infinito, o ideal *versus* o real, a liberdade *versus* a necessidade etc.). Em Frankfurt, ele apreendera a "síntese" dessas determinações opostas como o Amor, força da unidade orgânica, não-coercitiva, que supostamente englobaria os pólos opostos. Do ponto de vista do Hegel da maturidade, no entanto, a partir do momento em que Hegel "se torna Hegel", somos obrigados a sublinhar que tal solução ainda pertence ao campo do Entendimento: ela capta o Amor como um meio englobante que em si continua abstratamente oposto às determinações formais do Entendimento. A idéia da dissolução, da imersão das determinações abstratas e fixas do Entendimento num meio englobante, que ultrapassa o Entendimento, a idéia de que há, mais além do Entendimento limitado ao âmbito dos fenômenos sujeitos à causalidade mecânica, uma Efetividade orgânica que lhe é inacessível (o "Amor" ou a "Vida", a outra resposta do jovem Hegel), é

uma proposição-do-Entendimento por excelência, porque — para retomarmos nossa afirmação fundamental — não se "supera" o Entendimento de maneira a limitá-lo, a captá-lo como o momento parcial e abstrato de uma totalidade orgânica mais vasta, mas apenas de maneira a fazer a experiência de que *não há nada que lhe seja externo*.

Podemos demonstrar isso exemplarmente a propósito do estatuto do crime, da transgressão da Lei, e do castigo nas diversas etapas do pensamento de Hegel. O Hegel de Frankfurt ainda apreende a punição legal-judiciária pelo ato criminoso como uma coerção externa e mecânica que não leva à verdadeira reconciliação entre o criminoso transgressor e a comunidade cuja Lei foi violada por seu ato. No caso do castigo judiciário coercitivo, estamos diante, em vez da reconciliação orgânica que realmente cura as feridas, de uma reação mecânica ao crime que só faz reparar externamente o dano causado por ele, ou seja, que responde ao crime pela repetição do mesmo ato, dessa vez dirigido contra o próprio criminoso. O criminoso sente a punição como o contragolpe de uma força substancial que lhe permanece essencialmente estranha. Depois do castigo, o abismo que separa o criminoso da comunidade não é transposto. — A tese do Hegel da maturidade (desenvolvida sobretudo em sua *Filosofia do Direito*) é, ao contrário, a de que a pena judiciária já consuma a verdadeira reconciliação, a supressão retroativa do crime. Sublinhemos que a passagem do "jovem Hegel" ao Hegel da maturidade não consiste no ato de denunciar a falsidade do que antes se afigurava como "síntese" para buscar uma outra forma de síntese, de reconciliação dos opostos; ela está contida na constatação de que o que a princípio aparecia como uma regulação mecânica, externa e coercitiva *já era* a verdadeira síntese. O que foi inicialmente tomado por um desdobramento formal-mecânico do crime na pena, já consuma, já efetua a reconciliação.

No fundo, trata-se aqui da questão do *Ungeschehenmachen* do crime: o supremo poder do espírito é "fazer desacontecer o já acontecido", o que equivale a dizer que, para a supressão do crime, não basta que ele seja regulado, reparado e ressarcido mediante a punição, mas tem que ser também retroativamente anulado. A tese do jovem Hegel consiste justamente na afirmação de que a pena coercitivo-judiciária (a multa, a prisão, a execução) *não realiza* essa anulação retroativa: a transgressão da Lei por parte do indivíduo criminoso, nesse caso, é apenas paga com o mesmo preço, extorquido do indivíduo ("olho por olho" etc.), e o crime formalmente "acertado" continua a sê-lo, pois seu dado positivo não é anulado. A verdadeira reconciliação não passa pela pena judiciária, mas pela compaixão e pelo amor cristão, pela remissão dos pecados que absolve o criminoso de seu crime... Mas aí está o paradoxo: no Hegel da maturidade, a pena judiciária já é o que efetua a verdadeira reconciliação.

O ponto de partida de Hegel é que o ato criminoso não é um ato

particular, mas contém necessariamente o momento da universalidade (enquanto ato de um ser racional e responsável). O criminoso não é simplesmente aquele que fere uma norma universal da comunidade; como ser racional, ele instaura ao mesmo tempo, mediante seu ato, uma nova norma que aspira à validade universal (quando rouba, ele instaura o direito de roubar como norma universal etc.). Naturalmente, ao próprio criminoso escapa essa dimensão universal, esse *aspecto formal* de seu ato: ele *pensa* simplesmente violar uma norma universal por meio de seu ato particular, só está consciente do *conteúdo* determinado da Lei violada, e não pretende erigir seu ato numa norma universal. Mas, como diz Hegel de maneira muito concisa, "a forma da lei, sua universalidade o persegue e fica colada a seu crime; seu ato torna-se universal" — e é a isso que o poder legal tem que reagir. O poder legal não reage ao crime como ato particular, mas reage ao crime na medida em que o criminoso estabelece, mediante seu ato, uma nova norma universal que fere a universalidade da lei vigente. Nesse sentido, a punição se reduz a um ato puramente auto-referente: por meio da punição, reconhecemos o criminoso como ser racional, levamos a sério a dimensão universal de seu ato e aplicamos a ele mesmo a norma que ele instaurou através do crime. Dessa maneira, o ato criminoso se auto-anula, o império da lei é reafirmado. A pena, portanto, não anula o crime enquanto ato particular, de caráter empírico, contingente — nesse nível, "o que está feito está feito"; mas podemos anular retroativamente sua pretensão à universalidade, ou, dito de outra maneira, torná-lo retroativamente um crime, uma transgressão particular da universalidade da lei. O castigo anula o crime *pelo próprio ato de situá-lo como crime*, como algo que viola a universalidade da Lei e que, como tal, é em si um momento nulo, sem valor, sem consistência, particular. O crime é afirmado como nulo tão logo é afirmado como crime, tão logo lhe retiramos a forma da universalidade, ou, em outras palavras, tão logo suprimimos a contradição entre seu conteúdo particular e sua forma universal: o castigo *rejeita* o crime enquanto particular nulo do círculo da universalidade.

É essa anulação retroativa do crime que nos fornece a chave da dialética da "bela alma".

A "bela alma"

Para situar a figura da "bela alma", devemos tomar como ponto de partida a crítica hegeliana da moral kantiana. Segundo Hegel, o traço fundamental da *Razão Prática* de Kant é o dualismo entre a liberdade e

a natureza, entre a lei moral (o dever) e os pendores patológicos no homem: o homem é, de um lado, um ser fenomenal, preso na cadeia da causalidade natural, e de outro é um ser noumenal que se autodetermina e age livremente. Essa cisão, postulada como irreduzível, justamente impede o sujeito de agir, de passar ao ato: um ato puramente moral é impossível, pois são sempre os pendores patológicos que interferem, nunca agimos exclusivamente pelo dever.

O "sujeito seguro de si" — a "figura da consciência" que segue a "visão moral de mundo" kantiana — rompe esse círculo vicioso *pelo próprio ato*, simplesmente atua. Em lugar do sujeito kantiano que vivencia a lei moral como uma ordem transcendente, vinda de fora, supereu-óica, que pesa sobre sua natureza inerte, temos um sujeito em quem o dever moral exprime imediatamente as disposições naturais, em quem coincidem a ordem moral e as inclinações naturais, a Liberdade e a natureza. É o termo alemão *Gewissen*, (boa) consciência, que articula essa unidade: o sujeito experimenta seu dever como um componente orgânico e harmonioso de sua natureza livre; ao seguir seu dever, não obedece a uma instância estranha, mas apenas à lei de seu coração. Há uma unidade imediata entre o saber e o dever: sabemos o que devemos fazer, e no ato, não fazemos mais do que realizar nossa convicção íntima (aqui se pode destacar uma crítica de Kant tal como encontrada em Schiller, nessa noção de um homem estético em quem o dever moral está de acordo com a atividade espontânea que exprime a natureza livre do sujeito).

Pois bem, é aqui que ressurge a cisão entre o aspecto *formal e o conteúdo* do ato. Segundo a forma, o sujeito visa à universalidade: postula sua convicção como universal, esperando o reconhecimento pelo mundo social. Sabe que o ato não tem efetividade em si, sabe que esta só lhe provém de seu reconhecimento pelos outros, pela opinião, ou, em outras palavras, de sua inscrição na rede simbólica. O ato, portanto, é descentrado em relação a si mesmo, só se torna ato quando o registramos. Em alemão, a palavra "ato" possui, ao lado de suas duas significações principais (atuação, atualização, efetuação, e ato no sentido da inscrição num auto cartorial), também o sentido do "quadro da mulher nua" — temos, pois, toda a tríade *imaginário-real-simbólico*: olhamos a imagem da mulher nua e nos excitamos; atuamos; depois vem o momento donjuanesco do verdadeiro gozo: registramos a conquista na lista...

O sujeito atuante visa, pois, ao reconhecimento universal de seu ato, mas seu conteúdo particular e arbitrário é sentido pela comunidade como crime. O que caracteriza a consciência agente é justamente essa confusão entre o universal e o particular, essa maneira de colocar sua vontade particular como universal. Como diz Hegel, somente a pedra é

inocente: no momento em que se age, está-se em pecado, impõe-se o conteúdo particular do ato como universal. E é como reação a essa experiência do caráter necessariamente pecaminoso do ato que surge a "boa alma": em vez de agir, ela fala, exprime suas convicções profundas deplorando o triste estado do mundo, as injustiças etc.; não quer sujar suas mãos, quer manter-se a qualquer preço longe do mundo prosaico. A "bela alma" é uma alma terna, estetizante, requintada demais para a vulgaridade do mundo social — encontramos seu modelo em Goethe, nas *Confissões de uma Boa Alma*, com sua idéia de uma "república dos espíritos" que vivesse em seu pequeno universo fechado, protegida das tempestades do mundo, preservando sua pureza e sua inocência.

Contudo, a crítica hegeliana da "bela alma" não consiste simplesmente em recriminá-la por falar em vez de agir, por se contentar em deplorar o estado do mundo sem nada modificar nele — a "bela alma" é responsável pelo estado que deplora de maneira bem mais radical: ao se queixar de sua "inadaptação" ao mundo cruel, "está apenas demasiadamente bem adaptada a esse mundo, já que concorre para sua fabricação" (Lacan, 1966, p. 596). A rede de relações intersubjetivas em cujo contexto ela desempenha o papel da 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 à realidade...") dissimula a cumplicidade, o consentimento ou a vontade ativa de endossar esse papel e, dessa maneira, permitirá situação deplorada que se reproduza. Encontramos aqui no nível estritamente estrutural: a inatividade, o papel da vítima passiva, pode funcionar como uma forma de atividade por excelência, na medida em que se endossa ativamente esse papel. E nesse sentido que devemos interpretar a seguinte frase, meio enigmática, de Hegel:

'O agir', enquanto atualização, é pois a forma pura do querer, é a simples conversão da efetividade como um caso no elemento do ser, numa efetividade executada, a conversão unicamente do modo do saber objetivo no modo do saber da efetividade como algo produzido pela consciência. (Hegel, 1975, 11, p. 171.)

Eis aí, portanto, o ensinamento fundamental de Hegel: o ato no sentido próprio não é o ato como-tal em seu caráter particular; o ato propriamente dito é o modo antecipado da estruturação simbólica da realidade, a maneira como articulamos de antemão a realidade, de tal maneira que nosso ato (ou nossa inação, nossa passividade) encontre lugar nela. A "bela alma" pretende descrever o estado deplorável do mundo como se dele estivesse excluída, como se o olhasse de uma distância objetiva, digamos, de uma distância de metalinguagem. Mas ela se esquece de incluir nisso sua própria posição subjetiva, o fato de

que *quer* o mundo tal como ele é para poder continuar a ocupar sua cómoda posição de vítima explorada — todo o seu gozar narcísico se prende a esse papel, sua identidade de vítima explorada dá consistência a seu eu imaginário.

A mãe sofredora, por exemplo, esse "esteio da família" que suporta calmamente seu tormento, que se sacrifica em silêncio pela felicidade dos que lhe são próximos, será que no ser explorada, em ser a vítima de sua família, não estará nisso seu sintoma que ela "ama mais do que a si mesma"? O que ela teme não é ser explorada demais, porém, antes, que ninguém queira mais aceitá-la em seu sofrimento: o fluxo de suas queixas não passa da forma invertida da demanda dirigida a seus próximos de que aceitem seu sacrifício. Em tal família, pois, a comunicação é perfeita: explorando a mãe impiedosamente, os membros da família lhe restituem a mensagem de suas queixas sob a forma invertida, isto é, em seu alcance verdadeiro. É esse o ponto em que ela não quer ceder, o ponto em que ceder equivaleria à perda da consistência de seu eu, o ponto do grito desesperado: "Estou disposta a sacrificar tudo, *exceto isso!*" — tudo, exceto seu papel de vítima, *exceto o próprio sacrifício*. O que o sujeito tem que fazer para se livrar de seu papel de "bela alma" é precisamente esse sacrifício do sacrifício: não basta "sacrificar tudo", é preciso ainda renunciar à economia subjetiva em que o sacrifício traz o gozo narcísico.

Esse duplo movimento retoma a lógica da "negação da negação": se o primeiro sacrifício, o que permite à "bela alma" encontrar na própria renúncia sua consistência imaginária, funciona como uma simples "negação", o segundo, o sacrifício do próprio sacrifício, a purificação do sacrifício, efetua uma espécie de "negação da negação". O sacrifício do sacrifício, a perda da perda, está longe de ser, portanto, um simples retorno à identidade plena sem perda: é somente nesse ponto que a perda se torna absoluta — perde-se o próprio apoio, a base que dava consistência à perda, o contexto em que a perda assumia uma significação positiva.

Lembremos a velha censura endereçada pelos comunistas a Sartre no grande debate em torno do "existencialismo": com sua teoria do sujeito como ser-para-si puro, negatividade, vazio liberto do conteúdo positivo, Sartre havia realmente rejeitado qualquer conteúdo burguês, todos os preconceitos e limitações positivas da ideologia burguesa — e o que lhe restou depois desse sacrifício de todo o conteúdo foi justamente a forma pura, esvaziada, do sujeito burguês; teve, pois, que dar o passo seguinte, decisivo: rejeitar essa forma da subjetividade burguesa em si e se unir à classe trabalhadora... É justamente esse o gesto fundamental do intelectual "radical", "crítico": ele está disposto a renunciar a todo o conteúdo "burguês" para poder preservar a própria forma do sujeito "livre", "autônomo"; mais precisamente, ele reproduz a forma do sujeito

burguês por meio desse sacrifício do próprio conteúdo, na medida em que faz desse sacrifício um gesto narcísico do sujeito "autônomo". Como tal, o "intelectual crítico" fica cego para o fato de que a "verdadeira fonte do Mal" não é o conteúdo sacrificado, mas justamente essa forma.

A falsidade da "bela alma" surge com maior clareza quando ela se desenvolve numa consciência julgadora que condena a consciência atuante, reduzindo a ação a seu móvel particular. Aqui, Hegel pensa sobretudo nos grandes homens de ação e nas explicações mesquinhas que a opinião comum fornece para seus atos: dizem que César quis destruir a república por causa de seu desejo de poder, que Napoleão conquistou a Europa por causa de sua ambição exaltada etc. Talvez seja verdade que César, como personagem privado, tenha sido impelido por esses móveis patológicos, mas não obstante seu ato realizou uma necessidade histórica, a da passagem da república ao império. A consciência julgadora fica cega para essa verdadeira significação do ato: frente ao ato, ela o isola de seu contexto histórico e o reduz a sua particularidade psicológica e arbitrária. E af está a ênfase da crítica hegeliana: esse isolamento entre o ato e seu contexto, essa cegueira para sua significação universal, *é justamente esse o verdadeiro mal*. A consciência julgadora, dessa maneira, afigura-se ainda pior do que a consciência pecadora e atuante: o mal absoluto é o olhar inocente que percebe o mal por toda a parte, exatamente como em *A Volta do Parafuso*, de Henry James, onde o verdadeiro mal é o próprio olhar da professora que percebe por toda parte a presença de espíritos maléficos. O mal não está no ato, que sempre possui uma dimensão universal, ainda que esta seja desconhecida pelo sujeito agente, mas no olhar que reduz o ato a seu conteúdo particular. Hegel completa aqui a célebre frase de Napoleão, "Não se é herói para o próprio criado de quarto", acrescentando: "Não porque um não seja herói, mas porque o outro é um criado de quarto."

Por isso é que o caminho da reconciliação passa pela consciência atuante: como nas figuras precedentes da *Fenomenologia* — a oposição entre o escravo e o senhor, a consciência inescrupulosa e a consciência nobre etc. —, a verdade está do lado da consciência ativa que introduz o crime, a cisão, o pecado. Aqui, Hegel retorna à sua interpretação do cristianismo: a dialética da "bela alma" se resolve na passagem ao Espírito absoluto, à religião; a anulação do pecado não está no julgamento que o condena desde uma perspectiva neutra e inocente, a da "metalinguagem" — "Não julgueis e não sereis julgados!" —, mas no perdão, na remissão dos pecados. O ato pecaminoso é retroativamente absolvido a partir da verdade que ele possibilitou por seu próprio

fracasso. É isso o que Hegel chama de *das Ungeschehenmachen*: não se anula simplesmente o ato, mas se trata apenas de anulá-lo em seu aspecto de fiasco, de experimentar o fiasco como positivo, interno á verdade — uma inversão denominada por Hegel de "astúcia da razão".

A "ASTÚCIA DA RAZÃO" OU A VERDADEIRA NATUREZA DA TELEOLOGIA HEGELIANA

Ofiasco austiniano

Jane Austen é o único verdadeiro equivalente de Hegel na literatura: *Orgulho e Preconceito* é a *Fenomenologia do Espírito* literária, *Mansfield Park* é a *Lógica* e *Emma* é a *Enciclopédia*... Em *Orgulho e Preconceito*, Elisabeth e Darcy sentem uma simpatia mútua, embora pertençam a classes sociais diferentes: ele é de família rica e nobre, ela vem da pequena burguesia empobrecida. Muito orgulhoso, Darcy vivencia o amor que sente como algo indigno; quando pede Elisabeth em casamento, confessa abertamente seu desprezo pelo mundo a que ela pertence, e espera que ela receba sua proposta como uma honra inaudita. Vendo-se sucumbir ao golpe desse preconceito—vítima de seu próprio preconceito — , Elisabeth vivencia a proposta de Darcy como uma humilhação e a recusa. Esse duplo fiasco, esse desprezo duplo possui a estrutura de um movimento duplo de comunicação em que cada um recebe do outro sua própria mensagem sob forma invertida: Elisabeth quer se apresentar perante Darcy como uma moça culta, cheia de espírito, e recebe dele a mensagem "você não passa de um espírito fútil"; Darcy quer se apresentar perante ela como um cavalheiro ativo, e recebe dela a mensagem de que "sua altivez não passa de um orgulho desprezível". Após o rompimento das relações, cada qual aprende, através de toda uma série de incidentes, a conhecer a verdadeira natureza do outro: ela, a natureza tema e sensível de Darcy, e ele, o espírito culto e requintado de Elisabeth, e a história se encerra como convém, com o casamento entre os dois.

Onde se encontra at o estratagema hegeliano, a "astúcia da razão"? § que o fracasso do primeiro encontro de ambos, o duplo mal-en-

tendido acerca da natureza do outro, desempenha o papel de uma condição positiva do desenlace final: não se pode passar diretamente à verdade, não se pode dizer "se, desde o começo, ela conhecesse sua verdadeira natureza e ele a dela, a história poderia se encerrar prontamente com o casamento". Tomemos como hipótese cômica que já o primeiro encontro dos amantes tivesse sucesso, que Elisabeth aceitasse a primeira proposta de Darcy — que aconteceria nesse caso? Em vez do casal unido por um amor verdadeiro, eles formariam um par conjugal vulgar, composto de um rico orgulhoso e uma jovem fútil. Se quiséssemos poupar-nos o desvio pelo erro, perderíamos de vista a própria verdade: somente o "trabalho de perlaboração" do desprezo permite a cada um situar o outro numa perspectiva justa — a Darcy libertar-se de seu orgulho, e a Elisabeth, superar seus preconceitos. É que Elisabeth encontra no orgulho de Darcy a imagem invertida de seus preconceitos, e ele, na vaidade de Elisabeth, a imagem invertida de seu orgulho. Em outras palavras, o orgulho de Darcy não é um dado positivo, independente de sua relação com Elisabeth, mas é instaurado pela perspectiva dos preconceitos dela, e inversamente, Elisabeth só é fútil aos olhos do orgulhoso Darcy.

Caímos na ilusão teleológica a partir do momento em que reduzimos essa relação entre o duplo desconhecimento e o triunfo final à relação entre o meio e seu fim: como se o objetivo final — a vitória do verdadeiro amor — guiasse de antemão o processo, como se o duplo desconhecimento desempenhasse de antemão o papel de um meio que permitiria fazer valer o amor. "A verdade surge do engano", mas isso não implica que o engano, a queda na ilusão, se reduza a uma astúcia maquiavélica da Verdade, da qual esta se serviria para chegar a seus fins e triunfos; é literalmente o engano em si que cria, que inaugura o lugar (ainda) vazio da verdade — aí estaria em ação a "astúcia da razão", decerto, mas todo o problema consiste justamente na determinação exata do que quer dizer a "astúcia da razão".

Habitualmente se reduz a "astúcia da razão" a uma relação de manipulação técnica: em vez de agir diretamente sobre o objeto, explora-se um outro objeto como instrumento, deixa-se-lhe o "curso livre", e é por essa interação dos próprios objetos, por seu desgaste e seu atrito recíproco, que se realiza o objetivo visado, ficando-se ao mesmo tempo protegido dos acontecimentos... — a idéia é que o Absoluto mantém a mesma relação com os sujeitos atuantes na história. O Absoluto é como a "mão invisível" do mercado em Adam Smith: cada sujeito busca seus próprios fins egoístas, e é por sua atividade que se realiza, à revelia deles, o interesse comum. Na história, os sujeitos agem incitados por diversos fins (utilitários, religiosos, morais etc), mas **na** verdade, sem que o saibam, eles não passam de instrumentos da realização do plano divina

A primeira coisa a assinalar e que é geralmente esquecida é que, quando Hegel fala na posição da astúcia da razão, é em geral para fazer-lhe uma crítica: mais exatamente, ele demonstra que a posição do sujeito da "astúciada razão" é essencialmente *impossível*. A "astúcia da razão" é sempre dupla, desdobrada em si mesma: o trabalhador, por exemplo, explora as forças naturais, deixa que elas ajam para fins externos a essas forças (para a finalidade do prazer proporcionado pelo consumo do produto obtido); para ele, o objetivo da produção é a satisfação de suas necessidades. Pois bem, o verdadeiro objetivo do processo de produção social não é a satisfação das necessidades dos indivíduos, mas a transformação da natureza em máquinas e instrumentos, ou seja, o desenvolvimento das forças produtoras como "objetivação do espírito". A tese de Hegel, portanto, é que *o manipulador é desde sempre manipulado*: o trabalhador que pensa explorar a natureza pela "astúcia da razão" realiza sem que o saiba o interesse do "espírito objetivo".

Mas não há nenhuma necessidade de esperar por Hegel para encontrar a idéia da "astúcia da razão": já Kant, decepcionado com os resultados da Revolução Francesa (o terror etc.), recorreu à idéia de um "plano secreto da natureza", de um projeto divino que supostamente orientaria o desenvolvimento da história. Para resgatar a noção de caráter racional do processo histórico, a crença de que esse processo é guiado pela "idéia reguladora" de um estado ideal de que nos aproximamos gradativamente, ele teve de postular — depois dos "excessos" da Revolução Francesa, afirmação da subjetividade pura — um Absoluto trans-subjetivo que garantisse a teleologia do processo histórico. Com um paradoxo evidente: esse Absoluto se serve de sujeitos morais, utiliza-os como meios inconscientes para a realização de seus fins ocultos; só resta aos sujeitos entregarem-se à sabedoria do Absoluto e suportarem seu destino, com a consciência de serem sacrificados ao Objetivo supremo, de contribuírem para o estabelecimento do estado em que o homem não mais será um brinquedo de forças transcendentais, mas será realmente livre... Encontramos essa mesma tese nas conferências sobre o destino do sábio, de Fichte (cf. Fichte, 1971): a história é regida pelo Absoluto sob a forma da Razão divina; ao Sábio é dado conhecer, pelo menos parcialmente, o projeto divino, e guiar, de acordo com esse projeto, a ação dos outros indivíduos não-esclarecidos. Essas reflexões de Fichte contêm em germe a concepção leninista-stalinista do Partido: o Partido como comunidade dos Sábios (o "intelectual coletivo"), capaz, graças a seu conhecimento do Projeto divino (da "necessidade histórica do desenvolvimento"), de guiar a atividade das massas. — A primeira vista, ao introduzir o conceito da "astúcia da razão", talvez pareça que Hegel diz a mesma coisa:

Podemos chamar *astúcia da Razão* o fato de que a idéia deixa as paixões agirem em seu lugar, de modo que é somente o meio pelo qual ela atinge a existência que experimenta perdas e sofre danos.... os indivíduos, portanto, são sacrificados e abandonados. A Idéia paga o tributo da existência e da caducidade não por si mesma, mas por intermédio das paixões individuais. (Hegel, 1965, p. 129.)

Ainda assim, há uma diferença fundamental entre essa visão hegeliana da "astúcia da razão" e a concepção fichteana do papel do Sábio: para Hegel, o impensável e excluído *a priori* é a idéia fichteana realizada no Partido Leninista-stalinista, a idéia de que uma força, um ator político-histórico, possa legitimar sua atividade pela "astúcia da razão", a idéia de um sujeito político-histórico capaz de situar sua própria atividade no contexto do "projeto divino", de levar em conta a maneira como sua própria atividade é utilizada como meio pela "astúcia da razão", e portanto, de se colocar imediatamente e de antemão como Razão histórica encamada. Em outras palavras, o impensável para Hegel é a junção de uma posição subjetiva que aspire ao conhecimento do Absoluto com a dimensão prático-histórica: Hegel sabe perfeitamente que essa junção, isto é, uma posição atuante que se legitime como encarnação da Razão na história, só pode gerar o tenor totalitário. A "astúcia da razão" *vem sempre na posterioridade*, só é apreensível retroativamente, quando o sujeito percebe que o verdadeiro alcance de seu ato difere do objetivo visado. É impossível compreender, *a priori*, no ato, o conhecimento de sua importância, de sua significação; o ato é sempre essencialmente malogrado, implica um equívoco fundamental; só se pode agir às cegas — e por quê? Se quisermos permanecer hegelianos e "apreender a substância como sujeito", isto é, se quisermos evitar a recaída na metafísica tradicional (o Absoluto como substância transcendente, inacessível aos sujeitos etc.), só haverá uma resposta possível: a própria importância, a "verdadeira significação" de um ato, na medida em que difere do objetivo visado, só *se constitui na posterioridade, pelo fiasco desse ato*. Que essa significação verdadeira seja dada de antemão na Razão divina não passa da ilusão teleológica própria da "consciência ingênua"; a "teleologia" hegeliana, ao contrário, é sempre retroativa: é verdade que os indivíduos são, na história, os meios inconscientes da realização da Razão, de seus Objetivos infinitos, mas isso de que eles são "meios" só *se constitui por intermédio de sua própria atividade através dela*.

Sujeito hegeliano versus sujeito fichteano

O sujeito hegeliano deve, portanto, ser estritamente distinguido do sujeito fichteano: em Fichte, certamente podemos falar numa verdadei-

ra "violência da subjetividade", que quer, mediante sua atividade sintética, suprimir a autonomia do objeto, reduzido, em última análise, a uma incitação à atividade — a relação fundamental do sujeito com o objeto é a da produção, da modificação ativa do objeto por parte do sujeito.

Duas interpretações do idealismo alemão tão diferentes quanto a de Heidegger e a do marxismo concordam em situar o fundamento do "trabalho do conceito" hegeliano no *conceito do trabalho*, concordam em que a dialética hegeliana é, em sua dimensão fundamental, a metafísica do trabalho, a articulação da relação técnico-produtiva com a objetividade. Para o marxismo, está-se lidando com uma "mistificação", com uma "absolutização idealista" do trabalho social (cf. Adorno, 1969, por exemplo); quanto à posição de Heidegger, ela é definida em sua *Carta sobre o Humanismo* (Heidegger, 1955), onde ele determina o conceito do trabalho como a chave da compreensão da *Fenomenologia do Espírito*. Dentro dessa perspectiva, apreende-se a "reconciliação" hegeliana como, *vulgari eloquentia*, um "Fichte inchado": como se a dialética hegeliana tivesse êxito onde o trabalho de Fichte fracassou, como se, no "idealismo absoluto" hegeliano, o sujeito chegasse finalmente a "devorar", a internalizar o objeto, a abolir o resto, o excedente não-mediável de que o "idealismo subjetivo" fichteano não conseguiu se livrar.

Nosso propósito, por certo, é demonstrar exatamente o contrário: há entre Fichte e Hegel um corte radical; a dimensão fundamental da dialética hegeliana não é a do trabalho, e em vão se buscaria a matriz do processo dialético no processo do trabalho, na exteriorização-objetivação do sujeito em seu produto, como também não se encontraria a matriz da "reconciliação" no ato de alguém se reconhecer em seu próprio produto e de se apropriar do resultado alienado de seu trabalho. Em Hegel, o ato é essencialmente trágico, não atinge o objetivo a que visa, e por meio da "reconciliação" o sujeito percebe que, pelo próprio fiasco de seu ato, realizou um outro objetivo, a "finalidade infinita" — e essa estrutura retroativa exclui radicalmente qualquer investigação no esquema progressista ou evolucionista.

O anti-evolucionismo radical de Hegel sobressai claramente a propósito do par conceitual *em si/para si*, embora habitualmente se tome esse par pela prova suprema do evolucionismo do processo dialético (o desenvolvimento progressivo do *em-si* no *para-si*...). O *em-si*, na qualidade de oposto do *para-si*, é ao mesmo tempo:

a) o possível, o que só existe como potencialidade, como possibilidade interna, contrariamente à efetividade, ao que se exteriorizou, se realizou, se atualizou; e

b) a **efetividade** no sentido da **objetividade**, de seu **dado** externo bruto, contrariamente à sua mediação subjetiva, à sua internalização, à

sua tomada de consciência; nesse sentido, o em-si é a efetividade que ainda não chegou ao conceito.

A leitura simultânea desses dois componentes subverte a representação habitual do processo dialético como um processo da realização gradual e progressiva dos potenciais internos do objeto, como seu autodesenvolvimento espontâneo. Hegel disse isso de maneira muito rigorosa: num objeto, os potenciais internos de seu autodesenvolvimento e a pressão exercida sobre ele por uma força externa são *estritamente correlatos*, são as duas vertentes da mesma conjuntura. O objeto em potencial também deve estar presente na efetividade externa, sob a forma da coerção heteronômica. Por exemplo (o exemplo é do próprio Hegel), dizer que o aluno é, no começo do processo educativo, aquele que sabe potencialmente, o que realizará, no contexto desse processo, seus potenciais criativos, *quer dizer* que esses potenciais internos devem estar presentes desde o começo na efetividade externa, sob a forma da autoridade do Mestre que exerce pressão sobre o aluno. Hoje em dia, poderíamos acrescentar o exemplo tristemente célebre da classe trabalhadora como sujeito revolucionário em si, em potencial: afirmar o caráter revolucionário em si, em potencial da classe trabalhadora, equivale estritamente à afirmação de que essa possibilidade já está atualizada, presente, efetivada no Partido, que sabe disso de antemão e que, por essa razão, pressiona a classe trabalhadora, dirige-a para a realização de seus potenciais; assim se legitima o papel dirigente educador do Partido, que se outorga o direito de guiar a classe trabalhadora de acordo com seus potenciais, de lhe inculcar sua "missão histórica"...

O contra-argumento dessa teoria é que o processo dialético consiste, não obstante, numa progressão gradual para a verdade cada vez mais concreta, mediatizada, em que cada etapa subsequente é a "verdade" da etapa anterior; apesar de tudo, portanto, estamos diante de um movimento progressivo... Tomemos a primeira passagem do sistema hegeliano, a do ser ao nada, e tentemos determinar o sentido exato da proposição de que o nada, o "coisa nenhuma", é a verdade do ser. Coloca-se inicialmente o ser como o sujeito (no sentido gramatical), e então tenta-se atribuir-lhe um predicado qualquer, determiná-lo de alguma maneira. Pois bem, todas as tentativas fracassam, nada se pode dizer sobre o ser, não se pode atribuir-lhe predicado algum: o nada, o "coisa nenhuma", como "verdade" do ser, não passa da positivação, da "substancialização" dessa impossibilidade. O essencial é perceber como essa positivação da impossibilidade está em ação em cada passagem (hegeliana) de um momento para o momento seguinte como sua "verdade": não se trata nunca de uma simples descida para a essência cada vez mais profunda e concreta. A lógica da passagem é sempre a da positivação reflexiva do fiasco, da própria impossibilidade de passagem.

Tomemos o momento X; se tentamos determiná-lo mais "profundamente", captar sua essência oculta, essa tentativa não logra êxito — o momento seguinte não passa, então, da positivação desse fiasco. Ao tentarmos tocar a verdade oculta do momento X, determinar sua essência supostamente escondida por trás de sua aparência, essa verdade nos falta — *e esse fiasco é a verdade do momento X*.

Voltemos à crítica hegeliana da inexistência do movimento segundo Zenão: mediante o caráter contra titório do movimento, Zenão pretende provar a existência do Ser tranqüilo, imóvel, idêntico a si, para além da falsa aparência do movimento. Pois bem, esse Ser é em si mesmo vazio; Zenão só consegue descrever o próprio movimento de auto-ultrapassagem, de auto-supressão do movimento. Por isso é que o movimento heraclítico é a "verdade" do Ser dos eleatas: a passagem ao Ser para além da aparência do movimento malogra, e tudo o que nos resta é o movimento mesmo da passagem, o movimento reflexo, auto-referente, da auto-ultrapassagem do movimento.

A reconciliação

O Witz sobre Rabinovitch, a morte de Cristo, o fechamento do inconsciente na transferência e a dissolução desta, todos decorrem de uma mesma matriz que dá conta da maneira como a verdade surge do fiasco, de como o fiasco se torna o constituinte imanente da verdade. Para captar-lhe a lógica, devemos rejeitar completamente a compreensão clássica do processo hegeliano, segundo a qual temos, inicialmente, um ponto de partida positivo, a tese, depois advém a negação, a cisão, a tese se inverte em antítese e, finalmente, num nível superior, a tese volta a abarcar a antítese. A síntese não é o *retomo* à tese de partida: em certo sentido, é somente pela síntese que nos *desembarçamos*, que nos *livramos* da perspectiva da tese.

Voltemos ao Witz sobre Rabinovitch: nele, a "síntese" é *exatamente a mesma que a antítese*, é o argumento do próprio burocrata ("o poder soviético é eterno e indestrutível"), e a única coisa que temos de fazer é perceber que esse argumento contrário ao primeiro já é o verdadeiro argumento em prol da emigração—toda a passagem da antítese à síntese se reduz a essa mudança de perspectiva. O mesmo acontece com a morte de Cristo: a "tese" é a missão terrestre do Cristo, a libertação dos judeus; a "antítese" é sua derrota, que, no entanto, só aparece como tal na perspectiva da tese; e a "síntese" retoma a própria "antítese" (a derrota terrestre de Cristo, sua morte na cruz), mas apreendida numa outra

perspectiva, da qual ela surge como seu triunfo, como a consumação de sua missão verdadeira, a reconciliação do homem com Deus, do finito com o infinito. O processo é o mesmo com a transferência como "atualização da realidade do inconsciente" (Lacan, 1973, p. 133): a "saída da transferência" se reduz, em última instância, a uma simples mudança de perspectiva, à experiência da maneira como a transferência — a retirada, o fechamento do inconsciente — efetua, ao mesmo tempo, a atualização deste.

— O "retorno à tese" na síntese não é, pois, o retorno *à mesma* tese, à tese negada pela antítese: é a própria antítese que se torna, por assim dizer, *sua própria tese*.

No processo dialético, em certo sentido, "não acontece nada", a passagem de uma etapa à etapa ulterior sempre implica a lógica de um — "já é". Não se passa da tese para a antítese por meio de um desenvolvimento da tese, por meio de uma demonstração de que a tese implica a antítese — a passagem inteira consiste na constatação de que a tese em si *já* é sua própria antítese, seu próprio contrário. (O ser, enquanto tentamos determiná-lo, apreendê-lo "como tal" no conteúdo que lhe é próprio, já é o nada etc.) Da mesma forma, não se passa da antítese para a síntese tentando ver de que modo tese e antítese fazem parte de uma mesma totalidade, implicam-se e se completam mutuamente. A antítese é um conceito reflexo: a verdadeira antítese não é a antítese enquanto oposta à síntese, mas *é antítese entre a antítese e a própria síntese*. Ficamos tanto tempo na antítese que achamos que "algo lhe falta", que seus dois pólos devem ser unidos por meio de uma síntese suplementar; "superamos" a antítese ao provarmos que nada lhe falta, já sendo a antítese em si essa síntese que buscávamos em seu mais-além.

Poderíamos, pois, dizer que na "desalienação", na "reconciliação" do sujeito com a substância alienada, *nada se modifica* exceto a perspectiva do sujeito: longe de "se apropriar do conteúdo substancial alheado", longe de reconhecer nele "seu próprio produto", o sujeito simplesmente percebe que já é interno à substância pelo traço mesmo que parecia excluí-lo dela, que a distância que parecia separá-lo do Outro substancial é uma autodistância, um afastamento interno no Outro. Por isso é que a "desalienação" hegeliana difere radicalmente da de Man. Esta se inscreve na perspectiva "produtivista" fichteana, de um sujeito que produz seu mundo, que coloca a objetividade como objetivação deste, e em quem seu próprio produto se aliena, cristaliza-se numa força estranha. A "desalienação", portanto, é concebida como o ato por meio do qual o sujeito rompe a ilusão do mundo objetivo autônomo, reconhece nele seu próprio produto e se apropria de seu conteúdo. Dentro dessa perspectiva, a "reconciliação" hegeliana aparece, é claro, como um "positivismo oculto" (Man): é fácil demonstrar que, em tal

"desalienação", nada se modifica, que a efetividade continua tal como era antes. O problema é que af nos falta de antemão a ênfase da "reconciliação" hegeliana: que "nada se modifica" é justamente o que Hegel quer dizer. Em outras palavras, o que muda radicalmente na "reconciliação" **hegeliana** é o modo de simbolização da realidade; afirmar que numa dada mudança "a realidade continua tal como era" implica uma noção da realidade como simplesmente externa ao simbólico, isto é, uma noção do simbólico como meio da designação de uma realidade previamente dada.

Hegel não "suprime", não "abole" a cisão em que está mergulhada a filosofia fichteana, não "supera" o obstáculo da objetividade inerte que, em Fichte, continua a resistir à sua internalização subjetivante — toda a operação hegeliana se reduz à constatação retroativa de que o obstáculo não o era, de que o que se afigurava em Fichte como "obstáculo" ao movimento da subjetivação é, na verdade, sua condição positiva. O resto não-dialelizável que parece bloquear a realização plena do sujeito revela ser seu correlato objetual: nesse excedente inerte, o sujeito deve reconhecer seu *Dasein*, deve se aperceber de que o objeto não-integrado só faz positivar o vazio, o lugar vazio do sujeito. A proposição, portanto, continua a ser a mesma que em Fichte: "o objeto inerte marca o limite que **bloqueia** a plena realização do sujeito" — tudo o que temos de fazer é simplesmente captar seu sentido especulativo, deslocar quase imperceptivelmente sua ênfase: o próprio sujeito não é outra coisa senão o vazio, o bloqueio, sua própria impossibilidade, e é por isso que o objeto inerte, não-subjetivado, na medida em que encarna esse bloqueio, funciona como *Dasein* do sujeito, como seu correlato objetual. O sujeito, a negatividade pura, o movimento absoluto da mediação, não pode chegar ao ser-para-si, à sua existência efetiva, a não ser tornando a se encarnar num momento absolutamente inerte, não-subjetivo.

"O espírito é um osso"

No nível imediato, o do "entendimento", da "representação" (*Vorstellung*), essa proposição apresenta, é claro, uma variante extrema do materialismo vulgar: nela se reduz o espírito, o sujeito, a negatividade pura, o elemento mais móvel e flexível, o nada de um "furão", a um objeto rígido, fixo, morto, a uma inércia total, a uma presença absolutamente não-dialética. Assim, num primeiro momento, reagimos precisamente como o funcionário soviético no chiste sobre Rabinovitch: ficamos indignados, isso é um absurdo, a proposição "o espírito é um

osso" provoca em nós o sentimento de uma contradição radical, insuportável, e é a imagem de uma discordância grotesca, de uma relação negativa extrema. Pois bem, é precisamente essa — exatamente como no caso de Rabinovitch — sua verdade especulativa, porque essa *negatividade, essa discordância insuportável coincide com a própria subjetividade*, é a única maneira possível de se apresentar a negatividade própria da subjetividade. *Logramos* transmitir a dimensão da subjetividade *por meio do próprio fracasso*, através da insuficiência radical, da não-correspondência absoluta do predicado ao sujeito: a "proposição especulativa" é de fato uma proposição cujos termos são incomparáveis.

A proposição "o espírito é um osso", essa equação de dois termos absolutamente incomparáveis, do puro movimento negativo do sujeito e da inércia total de um objeto rígido, fixo, não será ela algo como a versão hegeliana da fantasia? Para nos convenceremos disso, basta situarmos essa proposição em seu contexto exato: a passagem da fisiognomonia à frenologia na *Fenomenologia do Espírito*. A fisiognomonia — a linguagem do corpo, a expressão da interioridade do sujeito nos gestos e expressões faciais — continua a ser *a representação* lingüística, significante: um elemento corporal (um gesto, uma careta) representa, significa a interioridade do sujeito. O resultado final da fisiognomonia é seu *fracasso*: cada representação significante trai, desloca o sujeito, não há significante próprio do sujeito. E a passagem da fisiognomonia para a frenologia funciona precisamente como passagem da *representação à presença*: o crânio, diversamente dos gestos e das expressões faciais, não é um signo, a expressão de uma interioridade, não representa nada, mas é, em sua própria inércia, a presença imediata do espírito:

Na fisiognomonia... o espírito deve ser conhecido em seu *próprio* exterior como num ser que constitui a *linguagem* — a invisibilidade visível — da essência espiritual.... Mas na determinação que ainda resta observar [a da frenologia], o exterior é, afinal, uma realidade efetiva completamente *inerte*, que não é em si um signo falante, mas que, inteiramente separada do movimento consciente de si, apresenta-se para si e como a típica coisa. (Hegel, 1975, I, pp. 268-269.)

O osso, o crânio, eis um objeto que, por sua *presença*, preenche o vazio, o impossível da *representação* significante do sujeito; ele é, para dizê-lo em termos lacanianos, *a positividade* de uma *falla*: uma coisa que vem no lugar onde o significante falta, o objeto fantasístico que preenche a falta no Outro. E a aposta "idealista" de Hegel consistiria, talvez, justamente em crer que se pode dialetizar essa inércia do objeto fantasístico por meio do movimento da *Aufhebung*, da inversão da falta do significante no significante da falta. Sabemos que o significante dessa *Aufhebung* é o falo, e — eis aí a última surpresa do texto hegeliano —, no final da seção sobre a frenologia, o próprio Hegel evoca a metáfora

fálica para designar a relação entre os dois níveis de leitura da proposição "o espírito é um osso", a leitura habitual, da "representação", e a leitura especulativa:

Aprofundidade que o espírito extrai do interior e impele para o exterior, mas impele apenas até sua *consciência representativa* para deixá-la ali, e a ignorância dessa consciênciia propósito do que ela realmente diz, são a mesma conjunção do sublime e do ínfimo que a natureza exprime ingenuamente no organismo vital através da conjunção do órgão da suprema perfeição, o da geração, com o órgão da micção. O julgamento infinito, como infinito, seria a realização da vida compreendendo-se a si mesma; mas, quando a consciência da vida permanece na representação, ela se comporta como a função de micção. (Ibid., p. 287.)

"A riqueza é o Si-mesmo"

Quando, na *Fenomenologia do Espírito*, deparamos com uma "figura da consciência", a pergunta a ser formulada é sempre: onde é que ela se repete, qual é a figura ulterior, mais rica, mais "concreta", que, na medida em que repete a figura originária, talvez nos forneça sua chave? (cf. Labarrière, 1968). No que concerne à passagem da fisiognomonia à frenologia, ela é retomada no capítulo sobre o Espírito alienado, sob a forma da passagem da "linguagem da lisonja" à Riqueza.

A "linguagem da lisonja" constitui o termo médio da tríade *Consciência nobre — Linguagem da lisonja — Riqueza*. A consciência nobre representa uma posição de alienação extrema: coloca todo o seu conteúdo no Bem comum, cuja encarnação é o Estado — a consciência nobre serve ao Estado com um devotamento sincero e total, do qual seus atos dão testemunho. Ela não fala: sua linguagem se limita a alguns "conselhos" acerca do Bem comum. Esse Bem é aqui uma entidade inteiramente substancial, ao passo que, com a passagem para a etapa seguinte do desenvolvimento, ele se subjetiva: em vez do Estado substancial, obtém-se o Monarca que pode dizer: "O Estado sou eu." Essa subjetivação do Estado acarreta uma mudança radical no modo de servir ao Estado: "o heroísmo do serviço silencioso torna-se o heroísmo da lisonja" (Hegel, 1975, II, p. 71). O meio de atividade da consciência já não é o ato, mas sim a linguagem, a lisonja dirigida à pessoa do Monarca que encarna o Estado.

O cenário histórico dessa passagem não é difícil de detectar: trata-se da mudança do feudalismo medieval, com suas noções de honra, do serviço fiel etc., para a monarquia absoluta. Ora, nesse ponto, estamos longe de uma simples corrupção, de uma degeneração do serviço silen-

cioso e dedicado numa lisonja hipócrita — o paradoxal sintagma "heroísmo da lisonja" não deve ser tomado como uma ligação irônica de duas noções opostas, mas se trata realmente de um heroísmo no sentido pleno do termo. O "heroísmo da lisonja" é um conceito que cabe interpretar segundo o mesmo registro do da "servidão voluntária", anuncia o mesmo impasse teórico: como pode a "lisonja", habitualmente percebida como uma atividade não-ética por excelência, uma busca dos interesses "patológicos" do lucro e do prazer, alcançar um estatuto ético, o estatuto de um dever que vai "além do princípio do prazer"?

A chave desse enigma, segundo Hegel, é o papel que nele desempenha a linguagem: claro, a linguagem é o próprio meio do caminho da consciência na *Fenomenologia*, a ponto de podermos definir cada etapa desse caminho, cada "figura da consciência", por uma modalidade específica da linguagem: já no começo, na "certeza sensível", o movimento dialético é acionado pela discordância entre o que a consciência "quer dizer" e o que efetivamente diz. A "linguagem da lisonja" apresenta, no entanto, uma exceção nessa série: é somente aí que a linguagem não se reduz ao meio do processo, mas se torna como tal, em sua própria forma, o pivô da Luta:

[ela] recebe como conteúdo a forma que é ela mesma, e tem, portanto, valor de linguagem. É a força do falar como tal que realiza o que há por realizar. (Hegel, 1975, 11, p. 69.)

Por isso é que a "lisonja" não deve ser apreendida no nível psicológico, no sentido de uma adulação hipócrita e ávida: o que nela se anuncia é, antes, a dimensão de uma *alienação própria da linguagem como tal* — é a própria forma da linguagem que introduz uma alienação radical; a consciência nobre trai a sinceridade de sua convicção interna *a partir do momento em que começa a falar*. Tão logo falamos, a verdade fica do lado do universal, do que se "diz efetivamente", e a "sinceridade" de nossos sentimentos íntimos torna-se algo de "patológico" no sentido kantiano, de radicalmente não-ético, que decorre do domínio do princípio do prazer. O sujeito pode tomar sua lisonja por simples fingimento, pode achar que a lisonja não passa de um rito externo que nada tem a ver com suas convicções íntimas e sinceras — o problema é que, no momento em que pretende fingir, ele mesmo já é vítima de seu próprio fingimento, na medida em que não se apercebe de que seu lugar verdadeiro é justamente ali, nessa exterioridade vazia, e de que o que toma por sua convicção íntima não passa da vaidade de sua subjetividade inexistente. Em termos mais "modernos", a "verdade" do que se diz prende-se ao funcionamento "performative" da fala, à maneira como esta assegura (cria) o vínculo social, e não à "sinceridade" psicológica

do que se diz. O "heroísmo da lisonja" leva esse paradoxo ao extremo; sua mensagem é: "embora o que digo desminta totalmente minhas convicções íntimas, sei que essa forma esvaziada de toda sinceridade é mais verdadeira do que minhas convicções, e nesse sentido, sou sincero em minha vontade de renunciar a minhas convicções."

Eis aí como "lisonjear o Monarca contrariando a própria convicção" pode transformar-se num ato ético: nele nos submetemos a uma coerção que desestabiliza a homeostase narcísica, "exteriorizamos-nos" totalmente, pronunciando as frases vazias que renegam a convicção íntima — renunciamos heroicamente ao que temos de mais precioso, a nosso "senso de honra", a nossa consistência moral. A lisonja realiza um esvaziamento radical da "personalidade" — o que resta é a forma vazia do sujeito, o sujeito como essa forma vazia. Encontramos uma lógica inteiramente homóloga na passagem da consciência revolucionário-leninista à consciência pós-revolucionário-stalinista: também aí, depois da revolução, o serviço fiel à Causa transforma-se necessariamente no "heroísmo da lisonja" dirigida ao Chefe, ao sujeito que supostamente encarna o poder revolucionário; aí também, a dimensão propriamente heroica dessa lisonja consiste em que, em nome da fidelidade à Causa, estamos dispostos a sacrificar a honestidade, a própria sinceridade, com a coerção suplementar de que nos dispomos *a confessar essa insinceridade* e nos proclamarmos "traidores"... Ernesto Laclau teve toda razão em assinalar que não basta dizer que o "stalinismo" seria um fenômeno eminentemente lingüístico: devemos ir a ponto de inverter essa proposição e afirmar que, num sentido inaudito, *a própria linguagem já é "um fenômeno stalinista"*. No rito stalinista, na lisonja vazia que mantém unida a comunidade, na voz neutra e totalmente despsicologizada que pronuncia as "confissões", realiza-se, sob a forma que é mais pura até o momento, uma dimensão que talvez marque o essencial da linguagem. Não há necessidade de retornar aos fundamentos pré-socráticos para "penetrar nas origens da linguagem" — *a História do PC (b)* é inteiramente suficiente.

Onde pode esse sujeito tão "esvaziado" encontrar seu correlato objetual? A resposta hegeliana é: na Riqueza, no dinheiro que ele obtém em troca da lisonja. A proposição "a riqueza é o Si-mesmo" repete nesse nível a proposição "o espírito é um osso": nos dois casos, estamos diante de uma proposição à primeira vista absurda, insensata, de uma equação cujos termos são incomparáveis; em ambos os casos, a mesma estrutura lógica da passagem: o sujeito que se perde totalmente no meio lingüístico (a linguagem dos gestos e das expressões faciais, a linguagem da lisonja) encontra seu correlato objetual na inércia de um objeto não-lingüístico (o crânio, o dinheiro). O paradoxo, o evidente contra-senso de que o dinheiro — esse objeto inerte, externo, passivo, que posso segurar

na mão — seja a encarnação imediata do si, esse paradoxo não é menos difícil de aceitar do que a proposição de que o crânio seria a efetividade imediata do espírito. A diferença entre ambas prende-se ao ponto de partida diferente do movimento dialético: se partimos da linguagem no sentido dos gestos e das expressões do corpo, o correlato objetual do sujeito é o que, nesse nível, apresenta o ponto de inércia total, o osso, o crânio, ao passo que, se partimos da linguagem no sentido de meio das relações sociais de dominação, o correlato objetual que se apresenta é efetivamente o dinheiro como materialização do poder social.

"O SUPRA-SENSÍVEL FO FENÔMENO COMO FENÔMENO", OU COMO HEGEL ULTRAPASSA A COISA-EM-SI KANTIANA

Kant com McCullough

É lugar-comum da sabedoria cotidiana que devemos resguardar-nos contra um Bem exorbitante, excessivamente radicalizado, absolutizado, que pode subitamente transformar-se em Mal; até a doutrina religiosa moderada nos adverte de que a mais requintada tentação do Diabo consiste em nos induzir a fazer o mal em nome do próprio Bem, quando a obsessão exclusiva com o Bem dá origem ao ódio do mundano, do secular (cf. *O Nome da Rosa*, de Umberto Eco). A função dessa sabedoria, no entanto, é apenas dissimular o fato contrário, bem mais incômodo: o próprio Mal, radicalizado, levado a uma atitude "não-patológica" no sentido kantiano, uma atitude "de princípio", para além do ganho e da perda possíveis, transmuda-se em Bem, numa postura ética. No final do *Don Giovanni* de Mozart, a estátua do conde vem salvá-lo dos tormentos do inferno, desde que ele se penitencie e renuncie a suas façanhas. Don Giovanni sabe perfeitamente o que o espera e, apesar disso, recusa a oferta de redenção; persiste em sua postura do Mal, embora essa seja uma escolha absurda do ponto de vista do princípio do prazer. Ao se recusar a se arrepender, ele afirma sua Maldade como uma postura propriamente ética, e não como uma simples busca ávida de prazeres.

Isso é o que escapa a Kant, esse filósofo do Dever incondicional, o maior obsessivo da história da filosofia; ora, o que Kant não sabia, a literatura vulgar sentimental *ekitsch* de nossos dias sabe perfeitamente; não há **nada** de **surpreendente** nisso, se levarmos em conta o fato de que foi precisamente no universo dessa literatura que sobreviveu a tradição do amor cortês, cujo traço fundamental consiste em colocar o amor pela Dama coma Dever supremo. Tomemos o caso exemplar desse gênero, *Um Outro*

Nome do Amor, de Colleen McCullough (illegível, e justamente por essa razão, publicado na França na coleção "J'ai lu" ["Li"]). Trata-se de uma enfermeira encarregada dos pacientes psíquicos de um pequeno hospital do Pacífico por volta do final da II Guerra Mundial, dividida entre seu dever profissional e o amor por um de seus pacientes; no foral do livro, ela acerta as coisas quanto a seu desejo, renuncia ao amor e retoma a seu dever. A primeira vista, portanto, trata-se do mais insípido moralismo: a vitória do dever sobre a paixão amorosa, a renúncia ao amor "patológico" em nome do dever. A exposição dos motivos dessa renúncia, no entanto, é um pouco mais delicada; eis os últimos parágrafos do romance:

Ali, tinha ela um dever inteiramente traçado.... Porque não se tratava de um simples trabalho rotineiro, sem alma. Ela punha o coração nele — todo o seu coração. Isso era o que devia, não, o que queria fazer de sua vida.... / Não mais teve medo, estava em paz consigo mesma. Pois sabia, dali em diante, que o dever, a mais tirânica das obsessões, não passava de um outro nome do amor.

Estamos, pois, diante de uma verdadeira reviravolta dialética hegeliana: a oposição entre o amor e o dever é "superada" (*aufgehoben*) quando se vivencia o próprio dever como o "outro nome do amor". Por meio dessa inversão — a "negação da negação" —, o dever, à primeira vista a negação do amor, coincide com o amor supremo que abole todos os outros amores "patológicos", ou então, em termos lacanianos, funciona como o "ponto de basta" em relação aos outros amores "corriqueiros". A tensão entre o dever e o amor, entre a pureza do dever e a indecência, a obscenidade patológica da paixão amorosa, resolve-se no momento em que se tem a experiência do caráter radicalmente obsceno e indecente do próprio dever; neste ponto, temos de corrigir a tradução da última frase do romance: o dever não é "a mais tirânica", e sim "a mais indecente" de todas as obsessões (*duty, the most indecent of all obsessions*), o que é também o título original do romance: *An Indecent Obsession*.

O essencial repousa nessa mudança de lugar da "obsessão indecente" em relação à oposição entre o dever e o amor: no começo, é o dever que aparece como puro, universal, contrariamente à paixão amorosa patológica, particular, indecente; depois, é o próprio dever que se revela *the most indecent of all obsessions*. É essa a lógica hegeliana da "reconciliação" entre o Universal e o Particular: a particularidade mais radical, absoluta, é justamente a do próprio Universal na medida em que ele tem uma relação negativa de exclusão com o Particular, isto é, na medida em que se opõe ao Particular e exclui a riqueza de seu conteúdo concreto. E aí está como se deve captar também a tese laciana de que o Bem não passa da máscara do Mal radical, absoluto, a máscara da "obsessão indecente" por *das Ding*, a Coisa assustadora-obscena: por trás do Bem há o Mal radical, o Bem Supremo é o outro nome de um Mal que não

tem um estatuto "patológico", particular. Na medida em que nos obcecamos de maneira indecente, obscena, *das Ding* nos possibilita nos arrancarmos, nos libertarmos de nosso apego "patológico" aos objetos intramundanos, particulares: o "Bem" é apenas uma maneira de guardar distância dessa Coisa maléfica, a distância que a torna suportável.

Isso é o que Kant desconhecia, ao contrário da literatura *kitsch* de nosso século: o outro lado, o lado obsceno, indecente, do próprio Dever. E por isso é que não lhe foi possível evocar o conceito de *das Ding* a não ser em sua forma negativa, como uma (im)possibilidade absurda — em seu tratado sobre as grandezas negativas, por exemplo, a propósito da diferença entre a contradição lógica e a oposição real. A contradição é uma relação lógica que não tem existência real, ao passo que, na oposição real, os dois pólos são igualmente positivos, isto é, sua relação não é a de alguma coisa com sua falta, mas a dos dois dados positivos que constituem a oposição, por exemplo — um exemplo nada acidental, de vez que testemunha diretamente o que está em questão aqui, a saber, o do princípio do prazer —, o prazer e a dor:

O prazer e a dor não estão, um em relação ao outro, como o lucro e a ausência de lucro (+ e -), isto é, não são simplesmente opostos como contraditórios (*contradictoire s. logique oppositum*), mas também como contrários (*contrarie s. realiter oppositum*). (Kant, 1907-1917, VII, p. 230.)

Prazer e dor, portanto, como pólos de uma oposição real, são dados positivos, e um só é negativo em relação ao outro, ao passo que o Bem e o Mal são contraditórios, sendo sua relação de + e de 0, e por isso é que o Mal não é uma entidade positiva, é apenas a falta, a ausência do Bem. Seria um absurdo querer apreender o pólo negativo de uma contradição como algo positivo, e portanto, "pensar numa espécie particular de objetos e chamá-los coisas negativas" (*ibid.*, II, p. 175); pois bem, *das Ding* é, em sua conceituação laciana, precisamente tal "coisa negativa", uma Coisa paradoxal que não passa da positivização de uma falta, de um buraco no Outro simbólico. *Das Ding* enquanto "Mal incarnado" é um objeto irreduzível ao nível do princípio do prazer, da oposição entre o prazer e a dor, ou, dito de outra maneira, um objeto no sentido estrito "não-patológico" — é o paradoxo impensável para o Kant da etapa "crítica", em razão do qual ele deve ser pensado "com Sade".

O ne expletivo

Decorre daí uma incompatibilidade básica entre a problemática laciana do real e a problemática kantiana da "Coisa em si", donde o erro de

toda interpretação que se esforça por ler *das Ding*, a Coisa Lacaniana, esse núcleo do real não-simbolizável, à luz da Coisa-em-si. O real lacaniano não é um excedente não-simbolizável que torne sempre a nos *escapar*, mas aparece, antes, sob a forma de um *encontro* traumatizante; tropeçamos nele ali onde pensamos estar apenas lidando com uma "aparência" enganosa. O impensável para Kant, e o que obriga a pensá-lo "com Sade", é esse encontro, esse ponto paradoxal em que a própria "aparência", sem que o saiba, toca na verdade: o desafio da economia "obsessiva" de Kant é precisamente evitar o encontro traumático com o real. Sua providência de limitar o campo da experiência passível aos fenômenos e excluir dela a "coisa em si" parece, à primeira vista, exprimir a aspiração à verdade, o medo de ceder com demasiada pressa aos fenômenos, de tomá-los pela "coisa em si"; pois bem, como diz Hegel, esse medo diante do erro, diante da confusão entre o fenômeno e a "coisa em si", dissimula seu contrário e revela ser o medo diante da própria verdade; nele se anuncia o desejo de evitar a qualquer preço o encontro com a verdade:

... Se o medo de cair no erro introduz uma desconfiança na ciência, ciência que sem esses escrúpulos põe-se a trabalhar por si mesma e efetivamente conhece, não vemos porque, inversamente, não devamos introduzir uma desconfiança a respeito dessa desconfiança, e porque não devamos temer que esse medo de se enganar já não seja o próprio erro. (Hegel, 1975, I, p. 66.)

A relação entre a aparência e a verdade deve, pois, dialetizar-se: a ilusão mais radical não consiste tanto no ato de tomar por verdade, pela "própria coisa", o que não passa de aparência enganosa, mas na recusa a reconhecer a verdade através da afirmação de estar apenas lidando com a aparência, com a ilusão, com uma ficção. Em outras palavras, o "ne" do "medo de ficar sujeito ao erro" [la peur de ne pas être sujet à l'erreur] não é um "ne" puramente expletivo, ou, como tal, far-se-ia sintoma de uma negação semanticamente plena, traindo o verdadeiro desejo do sujeito: o sujeito **kantiano** "quer dizer" que sua intenção é evitar o erro, mas de fato teme justamente *"não* mais ficar sujeito ao erro", e portanto, tocar a verdade.

Que o erro principal consiste no próprio medo diante do erro, e que, portanto, o medo diante do erro dissimula seu contrário (o medo diante da verdade), eis uma fórmula hegeliana que resume a posição subjetiva do obsessivo, do adiamento incessante, das precauções infinitas que o caracterizam. A referência à economia obsessiva nos permite evitar a falsa compreensão de que esse medo diante da verdade se apoiaria na preocupação de que a Verdade seja, em sua plenitude, **"forte demais"**, por demais ofuscante para nossos olhos, de que nos seja impossível encarar de frente o Sol da Verdade. O medo diante da

verdade é, antes, o_ medo diante do vazio no cerne da verdade, anuncia o pressentimento de que a verdade já é em si "não-toda", furada — exatamente como a relação do obsessivo como gozo. Mediante toda uma série de regras, desvios etc., ele tenta adiar o momento do encontro com a Coisa que encarna o gozo — aparentemente, porque a experiência do gozo lhe parece intensa demais, traumatizante demais, mas na verdade porque ele teme que o gozo não o satisfaça, que o encontro com a Coisa seja um desencanto assustador. O excesso não passa, portanto, da forma de aparição da falta: a fuga diante da Coisa que nos daria gozo demais trai o pressentimento de que a Coisa possa nos desencantar...

"O supra-sensível é o fenômeno como fenômeno"

No capítulo sobre *a Força e o Entendimento* na *Fenomenologia do Espírito*, capítulo em que se consuma a passagem da consciência à consciência de si, Hegel nos dá uma fórmula que lança pelos ares a economia obsessiva kantiana: a essência que buscamos não é outra coisa senão aparência como aparência. O fenômeno implica que há alguma coisa por trás dele, que se manifesta através dele, encobre uma verdade ao mesmo tempo que a faz pressentir, oculta e revela, simultaneamente, a essência por trás de seu véu. Mas o que é que se esconde por trás do fenômeno? Justamente o fato de que não há nada a esconder. O_ que é dissimulado é o ato de dissimulação que não dissimula nada. O que é preciso esconder é que o supra-sensível — a essência que se acreditava entrever — não é outra coisa senão o fenômeno como fenômeno.

Mas nesse caso, não será o supra-sensível uma mera ilusão da consciência, uma simples aparência enganadora? Seríamos "nós" que vemos que não há nada por trás da cortina, enquanto a consciência está sujeita ao engano? Nunca há, em Hegel, possibilidade de opor o estado de coisas, tal como "nós" o vemos "corretamente", ao ponto de vista da consciência que erra. Se há decepção, não podemos subtrai-la da coisa, ela constitui seu próprio cerne. Se por trás do fenômeno há apenas um vazio, é at que o sujeito se constitui, a partir de seu próprio desconhecimento. A ilusão de que há algo oculto por trás da cortina é em si reflexiva: o que se esconde por trás do fenômeno é a possibilidade dessa própria ilusão; por trás da cortina não há nada, a não ser que o sujeito creia na existência ou na presença de alguma coisa. A ilusão, por ser "falsa", encontra-se de fato num lugar vazio além da cortina. Abriu um espaço em que ela foi possível, um lugar vazio que ela preencheu (com o que se chama "o sagrado", por exemplo) e onde a realidade ilusória

pode se erigir. "Nós" podemos ver que não há nada onde a consciência acreditava ver algo, mas nosso saber só pode ser produzido por essa ilusão, ela é um momento interno dele. Quando se desfaz a ilusão, resta, ainda assim, o Lugar vazio onde ela foi possível — não há nada além do fenômeno exceto esse nada, e isso é o sujeito. Para encarar o fenômeno como fenômeno, o sujeito já teve, de fato, que ultrapassá-lo, mas para encontrar al apenas sua própria passagem.

Habitualmente, só se vê nessa tese de Hegel uma elevação ontológica do sujeito à Essência substancial da totalidade do ente: a princípio, a consciência supõe que haja por trás do véu dos fenômenos uma Essência diferente, oculta, transcendental; depois, com a passagem da consciência à consciência de si, ela vive a experiência de que essa Essência por trás dos fenômenos, a força que os anima, é o próprio sujeito. Essa leitura que identifica imediatamente o Sujeito com a Essência por trás da cortina deixa de lado a maneira como, para Hegel, a passagem da consciência à consciência de si implica a experiência de um *fiasco* radical: o sujeito (a consciência) quer perscrutar o segredo por trás da cortina, mas seu esforço fracassa, porque não há nada por trás da cortina, *urn nada que é o sujeito*, *t* nesse exato sentido que, também em Lacan, o sujeito (do significante) e o objeto (fantasístico) são correlatos ou até idênticos: o sujeito é o nada, o lugar vazio atrás da cortina, e o objeto é o conteúdo inerte, não-dialetizável, que preenche esse vazio. Todo o *Dasein* do sujeito lhe é conferido pelo objeto fantasístico que preenche seu vazio. A fórmula hegeliana relembra ponto por ponto o apólogo fornecido por Lacan no *Seminário XI*.

No antigo apólogo concernente a Zêuxis e Parrásios, o mérito de Zêuxis é ter feito uvas que atraíram pássaros. A ênfase não é colocada no fato de que essas uvas fossem de algum modo uvas perfeitas, a ênfase é colocada no fato de até o olho das pássaros ter sido enganado. A prova é que seu confrade Parrásios triunfa sobre ele, por ter sabido pintar na parede uma cortina, uma cortina tão parecida que Zêuxis, voltando-se para ele, lhe disse — *Entoo, agora mostre-nos o que voté fez por trás disso*. Com o que se mostra que se trata mesmo é de enganar o olho. Triunfo, sobre o olho, do olhar. (Lacan, 1973. p. 95.)

Podemos enganar os animais através de uma aparência que imite uma realidade que ela possa substituir; para enganar um homem, a maneira propriamente humana de enganar é imitar a dissimulação de uma realidade — o que fica velado é o ato de velar que tem a aparência de velar algo. Não há nada por trás da cortina, exceto o sujeito que já passou para trás da cortina:

Agora fica claro que, por trás da cortina que deve cobrir o interior [das coisas], não há nada a ser visto, a menos que penetremos nós mesmos atrás dela, tanto para que

haja alguém para ver como para que haja alguma coisa a ser vista. (Hegel, 1975, I, pp. 140-141.)

É assim que se deve reler a distinção hegeliana entre a substância e o sujeito: a substância é a Essência positiva, transcendental, supostamente oculta por trás da cortina dos fenômenos; "apreender a substância como sujeito" quer dizer ter a experiência de que a suposta "cortina dos fenômenos" esconde sobretudo o fato de que não há nada a esconder — e esse nada por trás da cortina é o sujeito. Dito de outra maneira, no *O* da substância, a aparência é simplesmente enganadora, ela dissimula, oferece-nos uma imagem falsa da Essência substancial, ao passo que, no nível do sujeito, a aparência engana justamente ao fingir enganar, ao fingir que há alguma coisa por dissimular; ela esconde o fato de que não há nada a esconder; não finge dizer a verdade ao mentir, mas finge mentir ao dizer a verdade; engana ao se dar o ar de engodo. Se, na famosa história dos dois judeus, um deles podia mentir embora dissesse a verdade (sobre o destino de sua viagem), o fenômeno pode dizer a verdade justamente ao se apresentar como mentira. No comentário do apólogo, Lacan fornece o exemplo do protesto de Platão contra a ilusão da pintura:

A questão não é que a pintura ofereça um equivalente ilusório do objeto, mesmo que aparentemente Platão possa se exprimir assim.... C) quadro não rivaliza com a aparência, rivaliza com o que Platão nos designa mais além da aparência como sendo a Idéia. É por ser o quadro essa aparência que diz que ela é o que dá a aparência, que Platão se insurge contra a pintura como contra uma atividade rival da sua. (Lacan, 1973, pp. 102-103)

O perigo, para Platão, é essa aparência que se dá como aparência, que não é outra coisa — Hegel sabe disso — senão a Idéia. Esse é o segredo que a filosofia tem que encobrir para conservar sua consistência, e que Hegel, no ponto mais alto da tradição metafísica, faz entrever — sendo nisso um grandçrecurspr dápsieá lise.

OS DOIS WITZ HEGELIANOS
 PERMITEM-NOS APREENDER
 PORQUE O SABER ABSOLUTO É SEPARADOR

A reflexão significativa

S6 nos resta, portanto, concluir com o *Witz* hegeliano que retoma de maneira exemplar a lógica da verdade surgindo do engano, isto é, da verdade que coincide com o caminho para ela mesma: num trem estão sentados um polonês e um judeu. O polonês se remexe por algum tempo, irritado, com alguma coisa a afligi-lo, e finalmente não consegue mais se conter, explode e pergunta ao judeu: "Diga-me, como é que vocês, judeus, conseguem tirar das pessoas até o último centavo, e assim acumular riqueza?" O judeu lhe responde: "Bem, eu lhe direi, mas não em troca de nada; dê-me cinco *zlotys*." Depois de receber a moeda, ele começa: "Você tem que pegar um peixe morto, cortar-lhe a cabeça e despejar as vísceras num copo d'água. Quando a lua estiver cheia, tem que enterrar esse copo no cemitério..." "E aí", pergunta o polonês avidamente, "se eu fizer tudo isso, vou enriquecer?" "Não tão depressa", responde o judeu, "isso ainda não é tudo; mas se você quiser aprender o que vem depois, dê-me mais cinco *zlotys*!" Depois de receber novamente uma moeda, o judeu continua sua história, e logo torna a pedir dinheiro etc., até que finalmente o polonês se enfurece: "Você é mesquinho, está mesmo pensando que não reparei no que quer de mim? Não há segredo nenhum, você só quer é pegar todo o meu dinheiro!" O judeu lhe responde tranqüilamente: "Pois então, você compreendeu como é que os judeus..."

Tudo deveria ser interpretado nessa historinha, a começar por suas premissas iniciais, o olhar curioso que o polonês lança ao judeu e que atesta que ele já está numa relação transferencial com este, que o judeu

encarna para ele o sujeito **quesupostamente** sabe (o segredo de tirar das pessoas o último tostão). Alição fundamental é que, em última instância, o judeu *não enganou* o polonês: manteve de fato sua palavra, cumpriu sua parte do contrato, demonstrando-lhe como os judeus etc.

A virada decisiva se dá na distância entre o momento em que o polonês se enfurece e a resposta final do judeu: quando o polonês estoura, ele já diz a verdade, mas ainda não sabe disso. Percebe que por meio de seu relato, o judeu foi-lhe surrupiando o dinheiro, mas só vê nisso um simples engodo por parte do judeu: em termos topológicos, não reconhece que já passou para a outra superfície da tira de Moebius: que esse próprio engodo contém a resposta a sua pergunta inicial, na medida em que ele pagou ao judeu justamente para que lhe demonstrasse a máneira como os judeus... O erro estava na perspectiva do polonês, que esperava que o segredo do judeu lhe fosse desvendado no final: ele tomou o relato do judeu por um simples caminho para o segredo final, cegando-se, por sua fixação no Segredo oculto, último termo da cadeia do relato, para o verdadeiro segredo, que consistiu na maneira como ele foi ludibriado pelo relato do judeu sobre o segredo.

O "segredo" do judeu consiste, portanto, no desejo do polonês, em nosso próprio desejo: consiste em que o judeu sabe contar com nosso desejo. Por isso é que a conclusão dessa historinha corresponde perfeitamente ao momento final da análise, à salda da transferência e à travessia da fantasia, sendo essas duas etapas distribuídas entre os dois momentos do desenlace: a explosão de ódio do polonês marca o ponto da saída da transferência, quando ele se dá conta de que "não existe segredo" e o judeu deixa de ser para ele o sujeito-suposto-saber, enquanto o segundo momento, a observação final do judeu, articula a travessia da fantasia. O "segredo" que nos leva a seguir atentamente o relato do judeu não é acaso o objeto *a*, a "coisa" quimérica da fantasia que causa nosso desejo, embora sendo retroativamente colocada por esse mesmo desejo? Nesse sentido, a travessia da fantasia coincide com a experiência da maneira como o objeto, esse puro semblante, só faz positivar o buraco de nosso desejo. Além disso, nossa história ilustra perfeitamente o papel inelutável do dinheiro no processo analítico: se o polonês não pagasse ao judeu por seu relato, não chegaria à explosão de ódio que lhe possibilitou a salda da transferência... O curioso é que, em regra geral, deixamos de reconhecer a estrutura desse mesmo chiste numa outra história bem mais célebre— aludimos aqui, é claro, ao *Witz* sobre a Porta da Lei, que está no capítulo IX do *Processo* de Kafka, e a sua reviravolta final, quando o homem que espera formula ao guarda a pergunta:

Se todo o mundo procura conhecer a Lei, como é possível que há tanto tempo ninguém além de mim lhe tenha pedido para entrar? O guarda vê que o homem está

à beira da morte e, para alcançar seu tímpano morto, berra-lhe ao ouvido: ninguém além de você tinha o direito de entrar aqui, pois esta entrada foi feita apenas para você, e agora vou embora e fecho a porta.

Eis aí uma inversão inteiramente homóloga à do final da história sobre o polonês e o judeu: o sujeito compreende finalmente que estava incluído no jogo, desde o começo, de antemão, que a porta estava designada apenas para ele — assim como, na história do polonês e do judeu, o desafio do relato do judeu é apenas, em última instância, o de agarrar o desejo do polonês; e acrescentamos, da mesma forma que na já citada aventura das *Mil e Uma Noites*, onde a chegada acidental do herói à caverna revela ter sido esperada pelos sábios desde longa data... Poderíamos inclusive construir uma remodelagem da história kafkiana sobre a Porta da Lei que a aproximaria mais do chiste sobre o polonês e o judeu: suponhamos que, depois da longa espera, o homem que pedia permissão para entrar perdesse subitamente a estribeira e começasse a insultar o guarda: "Seu enganador sórdido! Por que é que você finge guardar a entrada de segredos inauditos, quando sabe muito bem que não há segredo nenhum atrás da Porta, porque essa Porta foi designada só para mim, e só serve para aprisionar meu desejo!" Ao que o guarda responderia tranqüilamente: "Ah! finalmente você descobriu o verdadeiro segredo da Porta da Lei..."

Nos dois casos, estamos diante de uma inversão final cuja lógica é estritamente hegeliana: corresponde ao que Hegel chamava a_ "ultrapassagem do ruim infinito". Em ambos os casos, a situação inicial é a mesma: o sujeito é confrontado com uma verdade inacessível, transcendente, substancial, com um segredo ao qual o acesso é proibido, cuja penetração se furta infinitamente — a inacessibilidade do misterioso Coração da Lei, para além da sucessão infinita de Portas, e a inacessibilidade da resposta final à questão de como os judeus conseguem surrupiar das pessoas seu último centavo (já que está claro que o relato do judeu poderia continuar infinitamente); e nos dois casos, o desenlace, a solução é a mesma: longe de conseguir finalmente penetrar no Segredo derradeiro, no Coração da Lei, na maneira como os judeus etc., o sujeito compreende que estava desde o começo incluído no jogo, que sua posição de exclusão do Segredo, seu desejo de penetrar no Segredo, estavam de antemão incluídos no funcionamento do próprio Segredo.

Aqui se anuncia, ao mesmo tempo, a dimensão de uma certa reflexividade que escapa à noção tradicional da reflexão própria da subjetividade filosófica. A reflexão filosófica consiste no movimento de mediação por meio do qual o Um compreende sua alteridade, o Sujeito se apropria do conteúdo substancial oposto, colocando-se como a unidade dele mesmo e de seu outro. A citada positivação da impossibilidade

implica, ao contrário, um tipo inteiramente diferente da inversão reflexiva: seu desafio é antes, para o sujeito, reconhecer, na impossibilidade de se apropriar do Coração do Outro, uma condição positiva que define seu estatuto de sujeito. A virada consiste, pois, numa mudança radical de perspectiva: é seu *fiasco* — o fracasso de seu esforço de se apropriar do conteúdo substantivo oposto, de penetrar no Coração do Outro — que *inclui* o sujeito na substância, em seu Outro. A virada reflexiva aqui visada é exatamente a mesma da do final da "parábola" kafkiana das Portas da Lei: o homem do campo compreende finalmente que a Porta que supostamente ocultava um conteúdo substantivo inacessível *era destinada tão-somente a ele*, que o Outro inacessível da Lei se dirigira desde o começo a ele, que estava desde o princípio incluído em suas considerações.

A falta no Outro

Assim, perdemos completamente de vista a relação dialética entre o Saber e a Verdade quando a captamos como uma aproximação progressiva, efetuada pelo saber da Verdade, na qual o sujeito, depois de ter provado a "falsidade", a insuficiência de uma imagem de seu saber, passaria a uma outra imagem mais próxima da Verdade etc., até o acordo final entre o saber e a Verdade no Saber absoluto. Dentro dessa perspectiva, a Verdade é concebida como uma entidade substancial, um Em-si, e o processo dialético assume a forma de um simples movimento assintótico, de uma aproximação progressiva da Verdade, no sentido do célebre dito de Hugo: "A ciência é a assíntota da verdade. Aproxima-se incessantemente e nunca a toca." A coincidência hegeliana entre o caminho para a verdade e a verdade implica, ao contrário, que já *se tocou desde sempre na verdade*: com a mudança de saber, é a própria verdade que tem de mudar, o que equivale a dizer que, quando o saber não corresponde à verdade, não se deve apenas ajustá-lo à verdade, mas transformar os dois pólos — a insuficiência do saber, sua falta em relação à verdade, indica sempre uma falta, uma não-realização no seio da própria verdade.

Cabe, pois, nos livrarmos da noção habitual de que o processo dialético avança a partir de elementos particulares, limitados e "unilaterais" em direção a uma totalidade final: a verdade a que chegamos não é "toda", a questão continua em aberto, mas se desloca para uma questão dirigida ao Outro. É a partir daí que devemos entender a fórmula de Lacan segundo a qual Hegel seria "o mais sublime dos histéricos": a

histórica, por seu questionamento, quer "cavar um buraco no Outro", seu desejo é experimentado como o desejo do próprio Outro. O sujeito histórico é, a princípio, um sujeito que se formula uma pergunta pressupondo que o Outro detenha a chave da resposta, que o Outro lhe conheça o segredo. Essa questão formulada ao Outro é resolvida, no processo dialético, por uma reviravolta reflexiva, começando a funcionar como *sua própria resposta*.

Tomemos um exemplo de Adorno (cf. Adorno, 1970): hoje em dia, é impossível encontrar uma definição única de sociedade; estamos sempre às voltas com uma multiplicidade de definições mais ou menos contraditórias, ou até excludentes (por exemplo, de um lado, as que pretendem apreender a sociedade como um Todo orgânico que transcende os indivíduos, e de outro, as que concebem a sociedade como um vínculo entre indivíduos atomizados — o "organicismo" contra o "individualismo"). A primeira vista, essas contradições parecem bloquear o conhecimento da sociedade "em si", o que pressupõe a Sociedade como uma "coisa em si" que só pode ser abordada através de uma multiplicidade de concepções parciais, relativas, sem que se possa tocá-la. O giro dialético está em que a própria contradição se converte na resposta: as diferentes definições da sociedade já não funcionam como um obstáculo, mas fazem parte da "própria coisa", tornam-se indicadores de contradições sociais efetivas — o antagonismo da sociedade como um Todo orgânico que se opõe aos indivíduos atomizados não é simplesmente gnoseológico, mas *é o antagonismo fundamental que constitui o próprio objeto que queríamos conhecer*. É esse o desafio principal da estratégia hegeliana: "a inapropriação como tal" (em nosso caso, as definições opostas) "faz cair o segredo" (Lacan, 1966, p. 820) — o que a princípio se apresentava como um obstáculo torna-se, no giro dialético, o próprio indicador de que tocamos na verdade. Somos imersos na coisa pelo que apenas parecia velá-la, o que implica que "a própria coisa" é furada, constituída em torno de uma falta. Os exemplos dessa lógica paradoxal em que o problema funciona como sua própria solução são numerosos na obra de Lacan; além da "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano", recordemos duas passagens em que Lacan responde a seus críticos:

— em "A Ciência e a Verdade", Lacan comenta a perplexidade de que dão testemunho Laplanche e Leclaire a propósito do problema da "dupla inscrição", uma perplexidade em que eles "poderiam ter lido, em sua própria cisão na abordagem do problema, sua solução" (Lacan, 1966, p. 864).

— em *Mais, Ainda*, a resposta de Lacan a Nancy e Lacoue-Labarthe, **que o censuram por sua *inconseqüência* na teoria do *significante*:**

Partindo do que me distingue de Saussure, e que faz com que eu tenha, comodizem, deturpado, eles levam ponto por ponto a esse impasse que designo, concernente ao que acontece no discurso analítico com a abordagem da verdade e de seus paradoxos... Tudo se passa como se fosse justamente do impasse a que meu discurso é feito para levá-los que eles ficassem isentos. (Lacan, 1975a, p. 62)

Nos dois casos, portanto, o procedimento de Lacan é o mesmo: ele chama a atenção para uma espécie de erro de perspectiva. O que seus críticos percebem como problema, impasse, inconseqüência, contradição, já é em si **solução**. Ficamos até mesmo tentados **aver nisso uma forma** elementar da refutação lacaniana da crítica: sua formulação do problema já contém sua própria solução. É 64 mais do **que nas referências explícitas -a-Hegel, que se deve** buscar a dimensão "hegeliana" de Lacan!

Nessa Lógica da pergunta que funciona como sua própria resposta, estamos diante da mesma estrutura do chiste de Rabinovitch: num primeiro momento, somos confrontados com o problema, nossa posição inicial é invalidada pela objeção do adversário, mas, num segundo momento, essa objeção se revela como o verdadeiro argumento. O próprio Hegel cita, em sua *Filosofia da História*, o provérbio francês: "Ao repelir a verdade, nós a abraçamos." O que implica um espaço paradoxal em que o cerne da "própria coisa" se liga à sua exterioridade. Essa estrutura é ilustrada, sob a forma mais rudimentar, pela famosa tirada hegeliana de que os segredos egípcios também são segretos para os próprios egípcios: a **solução** do enigma é sua duplicação, é esse mesmo enigma deslocado para o Outro. A solução da pergunta consiste em ouvi-la como uma pergunta que o Outro se coloca: é justamente pelo **quê** a princípio parecia excluir-nos do Outro — nossa pergunta, pela qual o encarávamos como enigmático, inacessível, transcendental — que nos ligamos ao Outro, já que a pergunta é a pergunta do Outro, *já que a substância é o sujeito* Lo que define o sujeito, não nos esqueçamos, é justamente a pergunta).

Não seria possível situar a "desalienação" hegeliana a partir da *separação* lacaniana? Lacan determina a separação como um recobrimento de duas faltas (cf. Lacan, 1973, p. 186): quando o sujeito depara com a falta no Outro, responde a isso com uma falta prévia, com sua própria falta. Se, na alienação, o sujeito é confrontado com um Outro pleno, substancial, que supostamente esconde em suas profundezas o "segredo", o tesouro inacessível, a "desalienação" nada tem a ver com uma apropriação desse segredo: longe de lograr penetrar no núcleo oculto do Outro, o sujeito muito simplesmente tem a experiência de que o "tesouro oculto" (*agalma*, o objeto-causa do desejo) *já falta no próprio Outro*. A "desalienação" se reduz a um gesto pelo qual o sujeito se apercebe de que o segredo do Outro substancial é um segredo também

para o Outro — reduz-se, pois, justamente à experiência de uma *separação* entre o Outro e seu "segredo", *o objeto pequeno a*.

O ato simbólico

Se o campo da verdade não fosse "não-todo", se o Outro não fosse furado, não poderíamos "apreender a substância como sujeito" e o sujeito não passaria de um epifenômeno, de um momento secundário preso no movimento da Verdade substancial: o sujeito é interno à substância justamente como seu furo constitutivo, ele é esse vazio, a impossibilidade em torno da qual se estrutura o campo da verdade substancial. A resposta à pergunta "Por que é que o erro, a ilusão, é imanente A verdade? Por que a verdade surge do engano?" é, pois, muito simplesmente: *porque a substância já é sujeito*. A substância é desde sempre já subjetivada: a Verdade substancial coincide com o encaminhamento para ela através das ilusões "subjetivas". Surge então uma outra resposta para a pergunta "Por que o erro é imanente à verdade?": *porque não existe metalinguagem*. A idéia de que poderíamos desde o começo levar em conta o erro, levá-lo em consideração *como erro* e portanto guardar distância dele, é justamente o erro supremo da existência da metalinguagem, a ilusão de que, embora presos no processo da ilusão, poderíamos observar esse processo de uma distância "objetiva". Evitando nos identificarmos com o erro, cometemos o erro supremo e malagramos a verdade, porque o lugar da própria verdade se constitui através do erro. Dito de outra maneira, para retomarmos mais uma vez a proposição hegeliana que parafraseia a referente ao medo diante do erro como sendo o próprio erro: o verdadeiro mal não está no objeto ruim, mas no olhar que o percebe como tal.

Já encontramos essa lógica do erro interno à verdade em Rosa Luxemburgo, em sua descrição da dialética do processo revolucionário. Trata-se de sua argumentação contra Edouard Bernstein, a propósito do medo revisionista de tomar o poder "cedo demais", "prematuramente", antes de as "condições objetivas" terem chegado à maturidade. Sua resposta é que as primeiras tomadas do poder são *necessariamente* "prematuras": a única maneira de o proletariado chegar à "maturidade", de atingir o momento "oportuno" para a tomada do poder, é se formar, levantar-se para essa tomada, e a única maneira de ele se formar são, é claro, as tentativas "prematuras"... Se esperamos pelo "momento oportuno", nunca o atingimos, porque esse "momento oportuno" que não pode chegar sem que se preencham também as condições subjetivas da "maturidade" do sujeito revolucionário — só pode chegar através da

seqüência de tentativas "prematuras". Aoposição à tomada *prematura* do poder revela-se uma oposição à tomada do poderem *gera4 como tal*: para retomar a célebre frase de Robespierre, os revisionistas querem "a revolução sem a revolução" (cf. Luxemburgo, 1976).

Se examinarmos as coisas de perto, perceberemos que o desafio **fundamental** de Rosa Luxemburgo é precisamente a impossibilidade da metalinguagem no processo revolucionário: o sujeito revolucinnário não "conduz" o processo a uma distância objetiva, mas constitui a si mesmo através desse processo, e é pelo fato de o tempo da revolução passar pela subjetividade que só é possível "fazer a revolução a tempo" depois das tentativas "precoces", falhas. A atitude de Rosa Luxemburgo é justamente a da histórica frente à metalinguagem obsessiva do revisionismo: temos que nos precipitar a agir, mesmo prematuramente, para aceder, através desse erro, ao ato justo. Temos que ser ludibriados por nosso desejo, embora ele seja impossível, para que algo de real advenha.

Eis porque as proposições "apreender a substância como sujeito", "não existe metalinguagem" e "a verdade surge do engano" não passam de variações sobre um mesmo tema. Não podemos dizer: "Embora tenhamos necessidade de tentativas revolucionárias prematuras, não devemos criar ilusões, e devemos estar plenamente conscientes de que elas estão antecipadamente fadadas ao fracasso." A idéia de que possamos agir e, ao mesmo tempo, guardar distância de um olhar "objetivo" que possibilite levar em consideração, durante o próprio ato, sua "significação objetiva" (sua condenação ao fracasso), essa idéia desconhece a maneira como a "ilusão subjetiva" dos atores faz parte do próprio processo "objetivo". Por isso é que a revolução tem que se repetir: a "significação" das tentativas prematuras tem que ser buscada, literalmente, em sua derrota — ou, para dizê-lo com Hegel, "uma revolução política é, em geral, sancionada pela opinião dos homens quando se renova".

A teoria hegeliana da repetição histórica (desenvolvida em sua *Filosofia da História*) consiste, sumariamente, nisto: "A repetição realiza e confirma o que a princípio parecia apenas contingente e possível." Hegel a elabora a propósito da morte de César: ao consolidar seu poder pessoal, César agiu "objetivamente" (em si) de acordo com a verdade histórica de que "a República já não oferecia um ponto de apoio, e ele só podia encontrá-lo na vontade de um indivíduo"; entretanto, era a República que ainda reinava formalmente (para si, na "opinião dos homens") — a República "ainda vivia, apenas por esquecer que já estava morta", se parafrasearmos o sonho freudiano do pai que não sabia que estava morto. Ante essa "opinião" que ainda acreditava na República, a ação de César se afigurava um ato arbitrário, uma coisa acidental; parecia-lhe que, "apenas afastado esse indivíduo, a República retornaria

espontaneamente". Contudo, foram justamente os conspiradores contra César que — de conformidade com a "astúcia da razão" — confirmaram a **verdade** de César: o resultado final do assassinato de César foi o império de Augusto, o primeiro *césar*. Assim, a verdade surgiu do próprio fiasco:

o assassinato de César, embora malogrando seu objetivo imediato, cumpriu a função que lhe atribuíra maquiavelicamente a história: **exibir a verdade da história denunciando a sua própria inverdade**. (Assoun, 1978, p. 68.)

Todo o problema da repetição está nisso: nessa passagem de César, nome **de um personagem, a césar**, título do imperador romano. O assassinato de César — **personagem** histórico — **provocou**, como seu resultado final, a **instauração do cesarismo**: César-personagem repetiu-se como césar-título. Qual é, portanto, a razão, o "móvel" dessa repetição? Assoun elaborou bem o duplo desafio da repetição hegeliana: ela significa, ao mesmo tempo, a passagem da contingência à necessidade e a passagem da substância inconsciente à consciência — em suma, do em-si ao para-si: "o acontecimento que só se produz uma vez parece, por definição, *poder não se haver produzido*" (ibid., pp. 69-70). Parece, no entanto, que Assoun interpreta essa conjuntura de maneira excessivamente "mecanicista": como se se tratasse simplesmente, pelo fato de o acontecimento se repetir, de estarmos lidando com "dois espécimes de uma lei geral" (ibid., p. 70), o que convenceria a "opinião dos homens" de sua necessidade. A interpretação de Assoun é, no fundo, a de que o fim da República, o advento do poder imperial, era uma necessidade objetiva que se fez valer por sua repetição. Ora, a própria formulação de Assoun já ultrapassa essa interpretação simplista:

é de fato reconhecendo um acontecimento previamente vivido que a consciência histórica tem a experiência da necessidade do processo gerador. (Ibid., p. 70.)

Lendo-o ao pé da letra: é a rede significante onde se inscreve o acontecimento que se modifica entre o "original" e a repetição. Na primeira vez, o acontecimento é vivido como um trauma contingente, como irrupção do não-simbolizado; é somente através da repetição que ele é "reconhecido", o que aqui só pode significar isto: realizado no simbólico. E esse **reconhecimento-atravs-da-repetição** pressupõe necessariamente (como em Moisés na análise de Freud) o crime, o ato do assassinato: César tinha que morrer como pessoa "empírica" para se realizar em sua necessidade, como *título* do poder, precisamente porque a "necessidade" em questão é uma necessidade *simbólica*.

Assim, não é apenas que as pessoas "precisem de tempo para compreender", que o acontecimento em sua primeira forma de aparição

seja **demasiadamente** "traumático": **o desconhecimento** de seu primeiro advento é "interno" **a sua necessidade** simbólica, é um componente imediato **de seu reconhecimento**. Para dizer-lo de maneira clássica, o primeiro assassinato (o "parricídio de César") **inaugura** a "culpa", e é ela que "dá energia" à repetição. A coisa não se repete por causa de uma **necessidade** "objetiva", **"independente** de nosso querer subjetivo", e portanto "irresistível" — é, antes, própria **"culpa"** que inaugura a **definição** simbólica e com isso **un3a** a compulsão à repetição. A compulsão **anuncia a entrada da lei**, do Nome-do-Pai em **lugar** do pai assassinado: o advento que se repete recebe retroativamente sua lei, através de sua repetição. Em outras palavras, poderíamos conceituar a repetição hegeliana precisamente como a passagem do *lawless* ao *lawlike* (cf. J. A. Miller, 1978), como o gesto interpretativo por excelência (Lacan diz em algum lugar que a interpretação procede sempre sob o signo do Nome-do-Pai): a "apropriação" simbólica do evento traumatizante.

Assim, Hegel logra êxito em formular *a demora* constitutiva do gesto interpretativo: a interpretação só advém pela repetição, o acontecimento não pode ser *lawlike* já na primeira vez. Devemos ligar essa **necessidade da repetição** à famosa **passagem** do prefácio da *Filosofia do Direito* sobre a coruja de Minerva, que só faz seu vôo à noite, na posterioridade. Contrariamente à crítica marxista, que vê nisso o signo da impotência da posição contemplativa da interpretação *post festum*, devemos apreender essa demora como interna ao próprio processo "objetivo": o fato de a "opinião" ter visto no ato de César algo de acidental, e não a manifestação da necessidade histórica, tal fato não é de modo algum um simples caso do "atraso da consciência em relação à efetividade" — a própria necessidade histórica, malograda pela "opinião" em seu primeiro aparecimento, erroneamente tomada por algo de arbitrário, *só se constitui; só se realiza através desse engano*.

Há uma distinção crucial entre essa posição hegeliana e a dialética marxista do processo revolucionário: para Rosa, os fracassos das tentativas prematuras criam as condições da vitória final, ao passo que para Hegel, a inversão dialética consiste numa mudança de perspectiva por meio da qual *o fracasso como tal* surge como vitória — o ato simbólico, o ato enquanto simbólico, *tem êxito em seu próprio fiasco*. A proposição hegeliana de que "o verdadeiro começo só chega no fim" deve, portanto, ser tomada literalmente: o ato — a "tese" — é necessariamente "prematura", é uma "hipótese" condenada ao fracasso, e a inversão dialética tem lugar quando esse fiasco da "tese" — a "antítese" — revela-se a "tese" verdadeira. A "síntese" é a "significação" da tese que surge através de seu fiasco. Apesar de tudo, Goethe tinha razão contra as Escrituras: no começo era o ato; o ato implica um equívoco constitutivo, ele malogra, "cai no vazio", e o gesto original da *simbolização* é colocar esse

dispendio puro como algo positivo, **experimental** a perda como um movimento **que abre um espaço livre; que "deixa ser"**.

Por isso é **que a crítica tradicional de que a dialética hegeliana** reduz o processo à **sua estrutura puramente** lógica, omitindo a **contin-gência** dos atrasos e **das ultrapassagens**, todo o peso maciço e inerte do real que **malbarata** e perturba o jogo dialético, ou seja, que não se deixa aprisionar no movimento de *Aufhebung* — por isso é que essa crítica erra completamente seu alvo: esse jogo de atrasos e ultrapassagens está incluído no processo dialético, não simplesmente como seu nível acidental, não-essencial, mas de fato como seu componente central. O processo dialético tem sempre a forma paradoxal da ultrapassagem/atraso, a forma da inversão de um "ainda não" num "desde sempre", do "cedo demais" e da "posterioridade" — seu verdadeiro motor é a impossibilidade estrutural do "momento exato", a defasagem irreduzível entre a coisa e seu "tempo próprio". O primeiro momento, a "tese", chega, por definição, cedo demais para alcançar sua identidade plena, e só se realiza, só se torna "ele mesmo" na posterioridade, retroativamente, por meio de sua repetição na "síntese".

"...esse vazio integral que também se chama o sagrado"

Esclareçamos: não se trata de captar o elo entre o fracasso do ato e a simbolização, reduzindo esta última a uma pretensa "compensação imaginária" ("quando o ato, a intervenção efetiva na realidade, malogra, tenta-se compensar a perda por um ressarcimento simbólico, atribuindo aos acontecimentos uma significação profunda") — por exemplo, a vítima impotente das forças naturais as diviniza, apreende-as como forças espirituais personificadas... Numa passagem tão rápida do ato à sua "significação profunda", falta a articulação intermediária que é própria da simbolização: o momento em que a perda, antes de se inverter numa "compensação imaginária" e obter uma "significação profunda", torna-se em si um gesto positivo, o momento que poderia ser delimitado pela distinção entre o simbólico no sentido estrito e aquilo a que chamamos "a significação simbólica", em suma, a simbólica.

De hábito, passamos diretamente do real à simbólica: ou bem uma coisa é ela mesma, idêntica a si em sua presença bruta, inerte, ou bem ela possui uma "significação simbólica". E o simbólico, onde fica nisso tudo? É preciso introduzir a distinção crucial entre a "significação simbólica" e seu *próprio lugar*, o lugar vazio preenchido pela significação: O simbólico é antes de mais nada um lugar, um lugar originariamente

vazio e preenchido na posterioridade pelo bricabraque "da" simbólica. O aspecto crucial do conceito lacaniano do simbólico é essa prioridade lógica, essa anterioridade do lugar (vazio) em relação aos elementos que o preenchem: antes de ser um conjunto de "símbolos" portadores de uma "significação" qualquer, o simbólico é uma rede diferencial estruturada em torno de um lugar vazio, traumático, determinado por Lacan como o de das *Ding*, lugar "sagrado" do gozo impossível. Como ele o demonstra a propósito do vaso, **apoiando-se** em Heidegger, *das Ding é*, antes de mais **nada**, um lugar vazio delimitado pela articulação significante — um lugar vazio preenchido por tudo o que quisermos, até mesmo os "arquétipos" junguianos. Essa prioridade do "sagrado" como lugar vazio em relação a seu conteúdo já fora sublinhada por Hegel:

para que *nesse vazio integral* [in *dieren* so ganz Leeren] que também chamamos o *sagrado* haja pelo menos alguma coisa, resta preenche-lo com divagações [Traum-*reten*], fenômenos que a própria consciência gera para si... até as divagações ainda valem mais do que sua vacuidade. (Hegel, 1975, I, p. 121.)

Por isso é que a "perda da perda" hegeliana não é o retorno a uma identidade plena sem perda: a "perda da perda" é o momento em que a perda deixa de ser a perda de "algo" e se torna a abertura do lugar vazio onde o objeto ("algo") pode se acomodar, o momento em que o lugar vazio é concebido como anterior ao que preenche — a perda inaugura o espaço do aparecimento do objeto. Na "perda da perda", a perda *permanece* como perda, não é "suprimida" no sentido corriqueiro: a "positividade" recuperada é a da perda como tal, a experiência da perda como condição "positiva" ou até "produtiva".

Não seria possível determinar o momento final do processo analítico, o passe, como essa experiência do caráter "positivo" da perda, do vazio original preenchido pela presença deslumbrante e fascinante do objeto fantasístico, a experiência de que o objeto como tal, em sua dimensão fundamental, é a positividade de um vazio? Não estaria nisso a travessia da fantasia, na experiência da prioridade do lugar em relação ao objeto fantasístico, num momento em que, para retomar a formulação mallarmiana, "nada terá tido lugar a não ser o lugar"?

O desejo do analista (como desejo "puro") não é, por conseguinte, um desejo particular (por exemplo, o desejo da interpretação, o desejo de desatar o nó sintomático do analisando por intermédio da interpretação), mas — segundo a formulação kantiana — é muito simplesmente o desejo não-patológico, desejo que já não está ligado a um objeto

* A palavra *sacré* em francês possui o duplo sentido de "sagrado" e "danado". (N.T.)

fantástico "patológico", que se sustenta apenas no lugar vazio no Outro.

Por isso é que é tão importante **desvincular claramente o passe de qualquer "resignação", de qualquer "assentimento na renúncia"; segundo essa leitura, a análise acabaria quando o analisando "aceitasse a castração simbólica", quando se resignasse à necessidade de uma Perda radical que faz parte da condição do ser falante...** Tal leitura faz de Lacan uma espécie de "sábio" que prega a "renúncia fundamental". A primeira vista, talvez pareça uma leitura bem fundada: não é a Fantasia, em última instância, a Fantasia da relação sexual enfim possível, **plenamente realizada?** E não equivale o fim da análise, a travessia da Fantasia, justamente A experiência do impossível da relação sexual, e portanto do caráter irredutivelmente desarmônico, bloqueado, falho da "condição humana"? Nada disso: se postularmos como princípio ético **fundamental** da análise o "não ceder em seu desejo" — donde decorre que o sintoma é, como sublinhou Jacques-Alain Miller, justamente um modo específico de "ceder em seu desejo" —, teremos que determinar o passe como o momento em que o sujeito toma a si seu desejo no estado puro, "não-patológico", mais além de sua **historicidade/histericidade**; o caso exemplar do sujeito "pós-analítico" não é a **figura duvidosa** do "sábio", mas a de Edipo em Colona, a de um velho rancoroso que **demandava tudo, que não quer renunciar** a nada! Se a travessia da fantasia se confunde com a experiência de uma certa falta, *e essa falta é a do Outro*, e não a do próprio sujeito: no passe, o sujeito comprova que o *agalma*, o "tesouro oculto", já falta ao Outro, o objeto se separa do I, do traço significante no Outro. Depois dessa localização do sujeito em relação ao objeto *a*,

a experiência da fantasia fundamental transforma-se na pulsão. Em que se conviene então aquele que passou pela experiência dessa relação opaca com a origem, com a pulsão? Como pode um sujeito que atravessou a fantasia radical viver a pulsão? Esse é o mais-além da análise, e nunca foi abordado. S6 é abordável, até o presente, no nível do analista, na medida em que se exigiria dele precisamente ter atravessado em sua totalidade o ciclo da experiência analítica. (Lacan, 1973, pp. 245-246.)

O "saber absoluto (SA)" hegeliano, essa pulsação incessante, essa travessia do caminho já percorrido que se repete até o infinito, não será ele o caso exemplar desse como "viver a pulsão" **quando a história/histeria acaba?** Não surpreende, portanto, ver Lacan, no capítulo XIV do *Seminário XI*, articular o circuito da pulsão em termos que evocam diretamente a distinção hegeliana entre o fim "finito" e o fim "infinito". Lacan lembra a diferença, própria da língua inglesa, entre *aim* e *goal*: "*The aim* é o trajeto. O objetivo tem outra forma, que é o *goal*" (ibid., p. 163). E o circuito da pulsão pode ser determinado justamente como a pulsação entregue *eaim*: a pulsão está, num primeiro tempo, a caminho

de um certo objetivo; depois, num segundo tempo, ela tem a experiência de que seu verdadeiro objetivo coincide com o próprio caminho, de que "seu objetivo não é outra coisa senão esse retorno em circuito" (ibid.) — em suma, o verdadeiro fim **'infinito' (aim)** se realiza através do fiasco incessante da realização do fim **"finito" (goal)**, justamente nesse malogro do objetivo de nossa atividade, o verdadeiro objetivo é desde sempre realizado.

O "saber absoluto" separador

O SA não é uma posição do "tudo saber", a posição em que, finalmente, o sujeito "saberia tudo"; temos de levar em consideração o lugar exato de onde ele surge: o fim da "fenomenologia do espírito", o ponto em que a consciência se "desfetichiza" e, com isso, torna-se capaz do saber verdadeiro, do saber no lugar da verdade, e portanto da "ciência" no sentido hegeliano. Como tal, o SA não passa de um "scilicet", de um "você pode saber" que abre espaço para o desenvolvimento da ciência (da lógica etc.).

Que representa, em última instância, o fetiche? Um objeto que preenche a falta constitutiva no Outro, o lugar vazio do "recalcamento primário", o lugar onde o significante tem que faltar para que a rede significante possa se articular; nesse sentido, a "desfetichização" equivale à experiência dessa falta constitutiva, do Outro como barrado. Talvez seja por essa razão que a desfetichização é ainda mais difícil de realizar na medida em que o fetiche inverte a relação habitual entre o "signo" e a "coisa": costumamos apreender o "signo" como algo que representa, que substitui o objeto ausente, quando o fetiche é um objeto, uma coisa que substitui o "signo" faltoso. É fácil detectar a ausência, a estrutura das remissões significantes, onde se pensava estar lidando com a presença plena da coisa, porém é mais difícil detectar a presença inerte de um objeto onde se pensava estar em meio aos "signos", ao jogo das remissões representativas dos traços... Por isso é que podemos distinguir Lacan claramente de toda a tradição dita "pós-estruturalista", cujo objetivo é "desconstruir" a "metafísica da presença": denunciar a presença plena, detectar-lhe os traços da ausência, dissolver a identidade fixa num feixe de remissões e traços etc. Lacan, nesse ponto, está mais próximo de Kafka: é um lugar-comum apreender Kafka como o "escritor da ausência", que descreve um mundo em sua estrutura ainda religiosa, mas onde o lugar central de Deus é um lugar vazio; resta demonstrar

como essa mesma Ausência dissimula uma presença inerte, de pesadelo, a de um objeto, supereu-bico, obsceno, do "Ser-Supremo-na-Maldade".

É **segundo** essa **perspectiva** que se deve reinterpretar os dois aspectos do SA que, à primeira vista, possuem uma ressonância "idealista": o SA como "abolição do objeto", supressão da objetividade enquanto oposta, externa ao sujeito, e o SA como abolição do Outro, da **dependência** do sujeito em relação a uma instância que lhe é externa e **descentrada**. A "**subsunção** do Outro" **hegeliana** não **equivale** em absoluto a uma fusão do sujeito com seu outro, à apropriação, por parte do sujeito, do conteúdo substancial; deve, antes, ser apreendida como a maneira especificamente **hegeliana** de dizer: "o Outro não existe" (Lacan), que não existe com o Outro da **Verdade**, Outro do Outro, e portanto de postular uma falta no Outro, o Outro como barrado. E nesse buraco no seio do Outro substancial que o sujeito deve reconhecer seu Lugar: o sujeito é interno ao Outro substancial enquanto identificado com seu bloqueio, com sua impossibilidade de chegar à identidade fechada consigo mesmo. E a "abolição do objeto" representa apenas a outra vertente disso: não há nenhuma fusão do sujeito e do objeto num sujeito-objeto, mas apenas a mudança radical do estatuto do objeto — ele não mascara, não preenche o buraco no Outro. Assim é a relação pós-fantasística com o objeto: o objeto é "abolido", "suprimido"; e sua aura fascinante — o que pouco antes nos deslumbrara com seu encanto revela-se um desejo repugnante e pegajoso, o presente dado "transmuda-se inexplicavelmente num presente de merda" (Lacan, 1973, p. 241).

A propósito de Joyce, Lacan sublinhou que ele tivera toda razão em rejeitar a análise (condição para um apoio financeiro que lhe fora formulada por uma rica mecenas norte-americana); ele não precisava disso, porque, em sua prática artística, já atinge a posição ao subjetiva correspondente ao momento final da análise, como o testemunha, por exemplo, seu célebre trocadilho entre *letter/litter*, isto é, a transmutação do objeto do desejo em merda, a relação pós-fantasística com o objeto (Jacques-Alain Miller). No campo da filosofia, o SA hegeliano — e talvez somente o SA hegeliano — indica a mesma posição subjetiva, a da travessia da fantasia, da relação pós-fantasística como objeto, da experiência da falta no Outro. Talvez unicamente o SA hegeliano, porque convém colocarmos a questão daquilo a que chamamos 'inversão pós-hegeliana', quer se trate da de Man ou da de Schelling: não é ela, em última instância, uma fuga diante do insuportável da elaboração hegeliana? O preço de sua "inversão" parece ser uma leitura de Hegel que se cega totalmente para a dimensão evocada da travessia da fantasia e da falta no Outro: o SA torna-se o momento culminante do que

chamamos o "panlogicismo idealista" contra o qual podemos, é claro, afirmar sem dificuldade o "processo da vida efetiva".

Habitualmente se apreende o SA como a fantasia de um discurso pleno, sem ruptura e discórdia, a fantasia de uma Identidade que abarca todas as divisões, ao passo que nossa leitura, ao ressaltar no SA a dimensão da *travessia* da fantasia, vê nele o oposto exato. O traço distintivo do SA não é a Identidade finalmente acabada, ali onde só havia, para a "consciência finita", a cisão (entre sujeito e objeto, saber e verdade etc.), mas antes a experiência de uma distância, de uma *separação*, ali onde a "consciência finita" só via a fusão, a identidade (do objeto e do Outro). O SA, longe de preencher a falta sentida pela "consciência finita" separada do Absoluto, só faz deslocá-la para o próprio Outro. A reviravolta introduzida pelo SA concerne ao estatuto da falta: a consciência "finita", "alienada", sofre a perda do objeto, e a "desalienação" consiste muito simplesmente na experiência de que o objeto *esrávã perdido desde o começo*, e de que qualquer objeto dado só faz preencher o lugar vazio dessa perda.

A "perda da perda" marca o ponto em que o sujeito se apercebe da prioridade da perda em relação ao objeto: no curso do processo dialético, o sujeito sempre torna a perder o que nunca possuiu, na medida em que sempre volta a sucumbir à ilusão necessária de que "antigamente o possuía". A ilusão de que o SA seria o nome dado ao acordo enfim consumado entre o sujeito e o objeto, o saber e a verdade, isto é, o nome do preenchimento da falta na identidade absoluta que suprime todas as diferenças, essa ilusão se sustenta num erro de perspectiva totalmente homólogo ao erro mediante o qual o fim do processo analítico, o surgimento da não-relação, surge como seu próprio contrário, como o estabelecimento da relação sexual genital plenamente realizada:

É fato que a psicanálise não faz a relação sexual existir. Freud perdeu a esperança de consegui-lo. Os pos-freudianos empenharam-se em remediar o problema, elucubrando uma fórmula genital. Lacan, por sua vez, fez o registro: o término do processo analítico não pode se ater à emergência da relação sexual. Depende muito mais da emergência da não-relação... Por conseguinte, o término da análise mostra resolver-se de uma maneira impensável até então, ou seja, num nível rejeitado como pré-genital pela deriva pós-freudiana: no nível do objeto... O objeto não é o que cria obstáculo ao advento da relação sexual, como pode fazer crer um erro de perspectiva. O objeto é, ao contrário, aquilo que obtura a relação que não existe e lhe confere sua consistência fantasística... Portanto, o término da análise, na medida em que supõe o advento de uma ausência, prende-se à travessia da fantasia e à separação do objeto. (J. A. Miller, 1984, pp. 51-52.)

O objeto pré-genital, aquele que, por sua presença inerte fantasística, parece bloquear a chegada da relação sexual plena, madura, genital,

dissimula, pois, pelo caráter maciço de sua presença, o bloqueio fundamental, o vazio do impossível da relação sexual: longe de dissimular uma outra presença, só faz ofuscar-nos, com sua presença, para o *lugar* que ele **preenche**. De onde provém esse erro de perspectiva? Do fato de que o vazio é *estritamente consubstancial ao movimento de sua dissimulação*. É verdade que a fantasia *mascara* o vazio do "não existe relação sexual", mas, ao mesmo tempo, faz as vezes desse vazio: o objeto fantasístico dissimula o vazio *aberto, sustentado por ele mesmo*.

E o mesmo se aplica ao objeto hegeliano, à figura-fetice objetual: Longe de ser uma imagem "prematura" da verdadeira síntese dialética, ele mascara, com seu **dado "não-dialético", "não-mediaticizado"**, a impossibilidade da Síntese final entre o sujeito e o objeto. Dito de outra maneira, o erro de perspectiva consiste em pensar que, no término do processo dialético, o sujeito *finalmente obtém* o que buscava — há um erro de perspectiva porque a solução hegeliana não é a de que ele não pode **obter o que buscava**, mas *a de que já tinha* o que **buscava**, sob a *própria* forma da perda. A fórmula proposta por Gérard Miller para marcar a diferença entre o manismo e a psicanálise ("Para o marxismo, o homem sabe o que quer e não o tem; para a psicanálise, o homem não sabe o que quer e o tem desde sempre") parece delimitar, ao mesmo tempo, a distância entre Hegel e o marxismo, a cegueira do marxismo quanto à inversão propriamente dialética do impasse no passe. O passe como momento final do processo analítico não quer dizer que se haja finalmente resolvido o impasse (o fechamento do inconsciente na transferência, por exemplo), superando os obstáculos: o passe se reduz a experiência retroativa de que o impasse em si já é sua própria "resolução". Em outras palavras, o passe *é exatamente a mesma coisa que o impasse* (o impossível da relação sexual), tal como — já vimos isso antes — a síntese é exatamente a mesma coisa que a antítese: o que muda é apenas a "perspectiva", a posição do sujeito. Nos primeiros seminários de Lacan, não obstante, encontramos uma concepção do SA que parece contradizer diretamente a nossa: o SA como o ideal inatingível de um fechamento consumado do campo do discurso:

O saber absoluto é o momento em que a totalidade do discurso se fecha sobre si mesma numa não-contradição perfeita, até e inclusive no que ele se coloca, se explica e se justifica. Daí termos chegado a esse ideal! (Lacan, 1975, p. 290.)

A razão disso é que muito simplesmente, como Lacan ainda não dispunha, nessa época, do conceito da falta no Outro, não percebeu, não captou a maneira como este funcionava em Hegel: sua problemática, nesse ponto, é a da simbolização-historicização, da realização simbólica dos núcleos traumáticos ainda não integrados no universo simbólico do

sujeito. O término ideal da análise era então, para ele, uma simbolização completa que reintegrasse todas as rupturas traumáticas no campo simbólico — um ideal encarnado no SA hegeliano, mas um ideal cuja verdadeira natureza era mais kantiana: o SA era concebido sob a forma de uma "idéia reguladora" que supostamente guiaria o "progresso da realização do sujeito na ordem simbólica" (Lacan, 1978, p. 367):

Esse é o ideal da análise, que, é claro, permanece virtual. Nunca há um sujeito sem eu, um sujeito plenamente realizado, mas é justamente isso o que sempre se deve visar a obter do sujeito em análise. (Ibid., p. 287.)

Contrariando essa concepção, convém insistir no fato decisivo de que o SA hegeliano não *tem absolutamente nada a ver com qualquer ideal*: a reviravolta própria do SA se produz quando nos apercebemos de que o campo do Outro já está "fechado" *em sua própria discordância*. Dito de outra maneira, o sujeito como barrado deve ser postulado como *correlato* desse resto inerte que cria obstáculos a sua realização simbólica plena, a sua subjetivação plena: *%oa*.

E por isso que, no matema do saber absoluto (SA), os dois termos devem ser barrados — trata-se da conjunção de *%eK*

Os impasses pós-hegelianos

O SEGREDO DA FORMA-MERCADORIA: POR QUE MARX INVENTOU O SINTOMA?

Marx e Freud: a análise da forma

Existe uma *homologia* fundamental no processo interpretativo de Marx e Freud, na abordagem que ambos fazem do "segredo" da mercadoria ou do sonho. Nos dois casos, deve-se evitar a cegueira, o fascínio propriamente fetichista do "conteúdo" oculto por trás da forma: o "segredo" a ser desvendado pela análise não é o conteúdo dissimulado pela forma (forma do sonho, forma da mercadoria), mas, muito pelo contrário, *é essa própria forma*. A apreensão teórica da forma do sonho consiste, não numa explicação de seu "núcleo oculto", de seu pensamento latente, mas na resposta à pergunta: por que o pensamento latente do sonho assumiu uma dada forma, por que se transpôs para a forma do sonho? É a mesma coisa com a mercadoria: o verdadeiro problema não é penetrar no "núcleo oculto" da mercadoria, na determinação de seu valor pela quantidade do trabalho despendido para sua produção, mas em explicar porque o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, porque só pode afirmar seu caráter social sob a forma-mercadoria de seu produto.

Conhecemos a famosa censura do "pan-sexualismo" que se faz com frequência à interpretação freudiana dos sonhos. Hans-Jürgen Eysenck, um crítico severo da psicanálise, já fez observar um paradoxo fundamental quanto à abordagem freudiana do sonho: segundo Freud, supõe-se que o desejo articulado num sonho seja, pelo menos em regra geral, um desejo simultaneamente inconsciente e de natureza sexual; ora, isso contradiz a maioria dos exemplos encontrados no próprio Freud, a começar pelo sonho escolhido por ele como exemplo introdutório à lógica do sonho, o da injeção aplicada em Irma. O pensamento latente

desse sonho é a tentativa de Freud de se livrar de sua responsabilidade no fracasso do tratamento médico aplicado a Irma, por meio de uma lógica do tipo "a culpa não é minha, as diversas circunstâncias foram a causa..."; ora, esse "desejo", a significação do sonho, evidentemente não é nem de natureza sexual (trata-se mais de um problema de ética profissional) nem é um desejo inconsciente — trata-se de um problema que havia atormentado Freud de maneira bem consciente, e portanto, precisamente de um exame de consciência...

Esse tipo de crítica implica um erro teórico fundamental: ele identifica o desejo inconsciente em ação no sonho com o "pensamento latente", a significação do sonho. Ora, Freud o sublinha diversas vezes, "*o pensamento latente do sonho não tem em si nada de inconsciente*", é um pensamento absolutamente "normal", articulável na sintaxe da língua cotidiana. Topologicamente, pertence ao sistema "consciente/pré-consciente"; o sujeito costuma ter consciência dele até de maneira excessiva, pois ele o atormenta todos os dias... Sob certas condições, esse pensamento é repellido para fora da consciência, é arrastado para o inconsciente, isto é, submetido às leis do "processo primário", traduzido na "língua do inconsciente". A relação entre o "pensamento latente" e o que chamamos "conteúdo manifesto" do sonho — o texto do sonho, o sonho em sua fenomenalidade literal — é, portanto, a relação entre um pensamento inteiramente "normal", consciente/pré-consciente, e a tradução desse pensamento no "rébus" do inconsciente, do "processo primário". O essencial do sonho não é o "pensamento latente", mas o *trabalho* (os mecanismos de deslocamento, condensação, figuração do conteúdo das palavras ou das sílabas etc.) que lhe confere *a forma* do sonho. É aí que reside o mal-entendido fundamental: se buscarmos o "segredo do sonho" em seu conteúdo latente ocultado pelo texto manifesto, ficaremos desapontados: só esbarraremos num pensamento essencialmente "normal" cuja natureza, na maciça maioria das vezes, é não-sexual, e que, ainda por cima, nada tem de inconsciente.

Esse pensamento "normal", consciente/pré-consciente, não é atraído para o inconsciente, não é recalcado simplesmente por causa de seu caráter "desagradável" para a consciência, mas por causa de um "curto-circuito" em ele e um outro desejo já recalcado, desdizimpre inconsciente, *um desejo que em si não tens absolutamente nada a ver com o "pensamento latente do sonho"*: "uma seqüência normal de pensamentos" — normal e, como tal, exprimível na linguagem "cotidiana", "pública", na sintaxe do "processo secundário" — "Uma seqüência normal de pensamentos só é submetida a um tratamento anormal (como o do sonho e da histeria)" — ou, dito de outra maneira, só é submetida ao trabalho do sonho, aos mecanismos do "processo primário" — "quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalca-

to, é transferido para ela" (Freud, 1967). Ora, esse desejo inconsciente-sexual de modo algum é redutível a uma "seqüência normal de pensamentos", é desde o início constitutivamente recalcado — o "recalcamento originário" —, não tem seu "original" na linguagem "normal" da comunicação cotidiana, na sintaxe do consciente/pré-consciente, e seu único lugar são os mecanismos do "processo primário". Portanto, não devemos reduzir — como faz Habermas, por exemplo (cf. Habermas, 1976) — o trabalho interpretativo à retradução do "pensamento latente do sonho" na linguagem "normal", "cotidiana", porque a estrutura é sempre *terndria*, há sempre três momentos: o texto *manifesto* do sonho, o conteúdo ou o pensamento *latente* do sonho e o *desejo inconsciente* que se articula no sonho. Esse desejo se enxerta no sonho no espaço entre o pensamento latente e o texto manifesto, não é "ainda mais escondido, ainda mais profundo", mas está, em relação ao pensamento latente, decididamente mais na superfície, consiste todo ele nos mecanismos significantes, nos processos a que é submetido o pensamento latente, e seu único lugar é a *forma* do sonho. Aí está o paradoxo fundamental do sonho: o desejo inconsciente, isto é, o que se supõe ser a coisa mais dissimulada, articulã-se precisamente através do trabalho da dissimulação do "núcleo" do sonho, de seu pensamento latente, no trabalho de disfarce desse conteúdo-núcleo latente através de sua tradução no enigma cifrado do sonho. Eis o trecho decisivo do texto freudiano:

Houve época em que eu achava extraordinariamente difícil acostumar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes. Levantavam-se repetidamente argumentos e objeções baseados em algum sonho não interpretado, na forma como fora retido na memória, ignorando-se a necessidade de interpreta-lo.

Mas agora que ao menos os analistas concordam em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado por sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer em outra confusão à qual se aferam com igual obstinação. Procuram encontrar a essência dos sonhos em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desprezam a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho.

No fundo, os sonhos nada mais são do que uma *forma* particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o *trabalho do* sonho que cria essa forma, e só ele é a essência do sonho — a explicação de sua natureza peculiar. (Freud, E.S.B., *Vol. V*, p. 466n., ed. revista, Imago, 1987.)

Aqui, Freud procede em duas etapas:

— *primeiro*, trata-se de romper a aparência primária de que o sonho não passa de uma confusão simples e insensata, de um desarranjo condicionado por processos fisiológicos que nada têm a ver com alguma significação. Em outras palavras, devemos dar o passo *hermenêutico*, captar o sonho como um fenômeno significativo, como algo que trans-

mite uma mensagem recalcada a ser descoberta pelo processo interpretativo.

— *depois*, devemos libertar-nos do fascínio pelo núcleo significativo, pelo "sentido oculto" do sonho, pelo conteúdo dissimulado por trás da forma do sonho, e centrar a atenção na própria forma do sonho, na "perlaboração" do pensamento latente através dos mecanismos do "trabalho do sonho". — Encontramos em Marx a mesma articulação em duas etapas na análise do "segredo da forma-mercadoria":

— *primeiro*, trata-se de desfazer a aparência de que o valor de uma mercadoria é resultado de um acaso, de um jogo acidental, como por exemplo, o da procura e da oferta. Devemos, pois, dar o passo fundamental rumo ao "sentido" oculto por trás da forma-mercadoria, o sentido "exprimido" por essa forma, devemos perscrutar o "segredo" do valor das mercadorias:

A determinação da quantidade de valor pela duração do trabalho é, pois, um segredo oculto sob o movimento aparente dos valores das mercadorias; mas sua solução, embora mostre que a quantidade de valor não se determina ao acaso, como poderia parecer, nem por isso faz desaparecer a forma que representa essa quantidade como uma relação de grandeza entre as coisas, entre os próprios produtos do trabalho. (Marx, 1969, p.71.)

— como diz Marx, há, portanto, um "mas": a perscrutação do segredo *não basta*. A economia política clássica burguesa já penetrou no "segredo" da forma-mercadoria; seu limite está em ficar nesse nível da cegueira, do fascínio pelo "sentido oculto" da forma-mercadoria, em permanecer fixada no trabalho como verdadeira fonte da riqueza. Em outras palavras, a economia política clássica só se interessa pelo conteúdo escondido por trás da forma-mercadoria, e por isso é que não consegue explicar o verdadeiro segredo, não o segredo *por trás* da forma, mas *o segredo dessa mesma forma*. A despeito da explicação perfeitamente exata do "segredo da grandeza do valor", a mercadoria preserva, para a economia política clássica, o caráter de uma coisa enigmática, misteriosa — e o mesmo se dá com o sonho: o sonho continua a ser um fenômeno enigmático, mesmo que tenhamos explicado seu sentido oculto, seu pensamento latente; o que permanece inexplicado é, muito simplesmente, a própria forma do sonho, o processo pelo qual o "sentido oculto" se disfarçou nessa forma.

Assim, temos de dar mais um passo, absolutamente decisivo, e analisar a gênese da própria forma-mercadoria: não apenas reduzir a forma à essência, ao conteúdo oculto, mas examinar o processo — homólogo ao do "trabalho do sonho" — pelo qual o conteúdo dissimulado assume essa forma, porque, como diz Marx: "De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele se

reveste da forma de uma mercadoria? Evidentemente, dessa própria forma" (ibid., p. 9). Esse passo rumo à gênese da forma, a economia política clássica não pode dar, e é essa sua insuficiência fundamental:

A economia política de fato analisou, é verdade, o valor e a grandeza de valor, ainda que de maneira muito imperfeita. Mas nunca se perguntou porque esse conteúdo assume tal forma, porque o trabalho se representa no valor, e a medida do trabalho por sua duração na grandeza de valor dos produtos. (ibid., p. 5.)

O inconsciente da forma-mercadoria

De onde provém o poder fascinante exercido pela análise marxista da forma-mercadoria? É que essa análise fornece, por assim dizer, a matriz que permite gerar todas as outras formas da "inversão fetichista": é como se a forma-mercadoria nos apresentasse em estado puro o mecanismo que nos fornece a chave dos fenômenos que não tem, à primeira vista, nada a ver com o campo da economia política (direito, a religião etc.). Na forma-mercadoria, trata-se de muito mais do que a simples forma-mercadoria, e seu poder de fascinação prende-se a esse "mais". Quem mais avançou no trabalho de destacar o alcance universal da forma-mercadoria foi, sem dúvida, Alfred Sohn-Rethel, um dos "companheiros de percurso" da "teoria crítica da sociedade". Sua tese fundamental é que, "dentro da estrutura da forma-mercadoria, é possível destacar o sujeito transcendental" (Sohn-Rethel, 1970, p. 12): a forma-mercadoria articula de antemão a anatomia, o esqueleto do sujeito transcendental kantiano, a rede transcendental das categorias que constituem o quadro *a priori* do conhecimento científico "objetivo". Ali está, portanto, o paradoxo da forma-mercadoria: ela — ou seja, um fenômeno intramundano, "patológico" no sentido kantiano — nos oferece a chave para a solução da questão fundamental da teoria do conhecimento: como é possível o conhecimento objetivo de valor universal?

Após uma série de análises minuciosas, Sohn-Rethel chegou ao seguinte resultado: o aparelho categorial pressuposto pelo procedimento científico (o da ciência da natureza newtoniana, é claro), o quadro conceitual mediante o qual ele apreende a natureza, já está presente na efetividade social, já é operante no ato da troca das mercadorias. Antes **que o pensamento pudesse chegar à abstração pura, a abstração já era** atuante na efetividade social do mercado: a troca de mercadorias implica uma abstração dupla, a abstração do caráter intercambiável da mercadoria durante o ato de troca e a abstração de sua determinação concreta, particular, empírica, sensível (na troca, uma mercadoria é colocada

como **indiferenciada do ponto de vista de sua qualidade particular**, como uma **entidade** que, feita a **abstração de sua** natureza particular, de seu "valor de uso", tem "o mesmo valor" que outra mercadoria). Antes que o **pensamento** pudesse chegar ao conceito de uma determinação puramente **quantitativa**, o sine qua non da moderna ciência da natureza, a **quantidade** pura já estava em ação no dinheiro, essa mercadoria que torna possível a **mensurabilidade do valor de** todas as outras mercadorias, **qualquer que seja sua determinação qualitativa** particular. Antes que a física pudesse articular o conceito de um **movimento** puramente abstrato, que se dá num espaço geométrico, **independente** de todas as determinações de natureza qualitativa, o ato de troca efetivo já havia realizado um movimento "puro" dessa ordem, abstrato, que em nada afeta as qualidades concretas-sensíveis do objeto tomado em movimento: a transferência de propriedade. E Sohn-Rethel trata de demonstrar a mesma coisa a propósito da relação da substância com o acidental, a propósito da noção de causalidade **empregada** na ciência newtoniana: em suma, para o quadro inteiro das categorias da razão pura.

Desse modo, o sujeito transcendental, suporte desse quadro de categorias *a priori*, vê-se confrontado com o fato muito inquietante de depender, em sua gênese formal, de um processo "patológico" intramundano — um escândalo, um absurdo "impossível" do ponto de vista transcendental, na medida em que *a priori* formal-transcendental *é per definitionem* independente de qualquer conteúdo — um escândalo que corresponde perfeitamente ao caráter "escandaloso" do inconsciente freudiano, também ele insuportável dentro da perspectiva filosófico-transcendental. Com efeito, se examinarmos de perto o estatuto "ontológico" do que Sohn-Rethel chama "abstração real (rea/e Abstraktion)" (o ato de abstração contido no processo *efetivo* da troca de mercadorias), a homologia entre esse estatuto e o do inconsciente, essa cadeia significativa que persiste numa "Outra Cena", saltará aos olhos: a "abstração real" *é o inconsciente do sujeito transcendental*, suporte do conhecimento científico objetivo-universal.

Por um lado, a "abstração real" nada tem de "real" no sentido das propriedades efetivas das coisas; a determinação do "valor" não está contida no objeto-mercadoria da mesma maneira que suas propriedades particulares, que constituem seu "valor de uso" (forma, cor, sabor etc.). Como *sublinha* Sohn-Rethel, sua natureza é a de um *postulado* implicado pelo ato real da troca, e portanto, a de um certo "como se (*ais ob*)": no ato de troca, os indivíduos agem *como* se, durante esse ato, a mercadoria não estivesse submetida às modificações físicas, *como se* estivesse excluída do circuito natural da geração e da deterioração, embora, no nível "consciente", os participantes "saibam perfeitamente" que "isso não é verdade". Esse postulado sobressai com extrema clareza a propó-

sito da materialidade do dinheiro: *sabemos* muito bem que a moeda é vítima da usura, que seu corpo físico se modifica como tempo, mas, não **obstante**, na *efetividade* social do mercado, nós *a tratamos* "como se ela fosse de uma substância indestrutível e não-criada, de uma substância que não está sujeita ao poder do tempo" (Sohn-Rethel, 1970, p. 96). — Como não lembrar a fórmula da renegação fetichista, "sim, eu sei, mas mesmo assim"? *Aos* exemplos correntes dessa fórmula ("sei que a mãe não tem falo, mas mesmo assim..."; "sei que os judeus são pessoas como as outras, mas mesmo assim..."), portanto, caberia também acrescentar o da moeda.

Com isso tocamos no problema não resolvido por Marx, o da *materialidade do dinheiro*: não da materialidade "empírica", "sensível", mas o da materialidade *sublime*, desse outro corpo "indestrutível e não criado" que persiste para além da deterioração do corpo físico — o corpo do dinheiro é como o da vítima sadicizada que suporta todos os tormentos e sai deles com sua beleza imaculada (cf. Riha, 1986). Essa corporeidade imaterial do "corpo sem corpo" é a definição do objeto sublime, e é apenas nesse sentido que se pode sustentar a tese sobre o dinheiro como um objeto "pre-fálico", "anal" — sob a condição de não esquecer a maneira como a existência postulada desse corpo sublime depende da ordem simbólica: o "corpo sem corpo" indestrutível, não submetido à usura, pressupõe a garantia de uma Autoridade simbólica:

A autoridade que cunha a moeda... garante o peso e a pureza de sua composição, e promete substituir as peças usadas por peças plenamente válidas. Dito de outra maneira, reconhece-se formalmente, por um tempo indefinido, o postulado da imutabilidade material do equivalente, e toma-se expressa a distinção entre esse postulado social da imutabilidade e as propriedades empírico-físicas deste ou daquele metal. (Sohn-Rethel, 1970, pp. 95-96.)

Se, portanto, a "abstração real" não depende do nível da realidade, das propriedades efetivas do objeto, nem por isso ela é uma "abstração do pensamento", um processo que se desenrole no "interior" do sujeito pensante: em relação a essa "interioridade", a abstração própria do ato de troca é irredutivelmente externa, descentrada, ou, para retomar a formulação concisa de Sohn-Rethel: "A abstração de troca *não é* o pensamento, mas tem *a fona* do pensamento" (ibid., p. 98). Aí está uma definição possível do inconsciente, como forma do pensamento cujo estatuto "ontológico" não é o do pensamento, ou seja, que preserva uma exterioridade irredutível em relação a ele — uma Outra Cena externa ao pensamento, em que a forma deste já é articulada de antemão. O Simbólico é precisamente essa ordem formal, que *vem como terceiro* em relação à dualidade composta pela realidade empírica "externa"/"interioridade" da vivência subjetiva; assim, Sohn-Rethel teve toda razão

em criticar Althusser, que confere à abstração um estatuto de pensamento, reduzindo-a a um processo que só pode manifestar-se no nível do conhecimento, e por essa razão repudiando a categoria da "abstração real", como uma confusão epistemológica. A "abstração real" é impen-sável para Althusser porque desbarata sua distinção epistemológica fundamental entre o "objeto real" e o "objeto de conhecimento", aí introduzindo um terceiro: a forma do pensamento prévia e externa ao pensar - em suma, o simbólico.

Agora estamos em condições de precisar em que consiste a dimensão insuportável de Sohn-Rethel para a reflexão filosófica, o "escândalo" de sua orientação: ele confrontou o círculo da reflexão filosófica com um lugar externo em que sua forma já é "encenada". Pois bem, a reflexão filosófica viu-se assim diante de uma experiência inquietante, próxima da formulação oriental "tu és aquilo": ali, na efetividade externa do processo de troca, ali é teu verdadeiro lugar, ali é o palco em que tua verdade foi encenada antes que tomasse conhecimento disso. A confrontação com esse lugar é, pois, insuportável, porque a posição do Filósofo *se define* pela cegueira quanto a esse lugar: ele não pode levá-lo em consideração sem se dissolver, sem perder sua consistência.

O que não quer dizer que, diversamente da consciência filosófico-teórica, a consciência "prática", a dos sujeitos tomados no ato de troca, seja excluída de um efeito similar de desconhecimento constitutivo: essa consciência "prática" uma cegueira complementar. O indivíduo que está efetuando o ato de troca procede como um "solipsista prático", desconhece no ato de troca a função sócio-sintética da troca, o nível da "abstração real" como forma da socialização da produção privada através do mercado. Esse desconhecimento é o *sine qua non* da efetuação do ato da troca — se os participantes tomassem consciência da "abstração real", o ato de troca "efetivo" já não seria possível:

A troca como forma socio-sintética do comércio se encarrega por si só de sua cegueira.... Aqui, a socialização só pode se desenrolar sem ser percebida. A consciência dela exigiria uma reflexão que já não seria compatível com o ato de troca; a observação do processo de socialização lhe cortaria a continuidade. Esse não-saber quanta à realidade faz parte de sua essência. (Sohn-Rethel, 1970, p.119.)

Esse desconhecimento instaura a cisão da consciência em consciência "prática" e consciência "teórica": o proprietário que participa do ato de troca procede como um "solipsista prático", cega-se para a dimensão sócio-sintética universal de seu ato, reduzindo-o a uma relação entre as mónadas atomizadas que se encontram no mercado; essa dimensão *social*, recalcada, de seu ato aparece em seguida sob a forma de seu contrário, da razão universal voltada para a observação da *natu-*

reza (a rede das categorias da "razão pura" como quadro conceitual das ciências da natureza).

Deparamos aqui com uma relação entre o "ser" e o "saber" que caracteriza o conceito freudiano do inconsciente: um "ser" paradoxal que, por não ser "independente da consciência" (fórmula do realismo materialista habitual: um processo objetivo que se desenrola segundo sua necessidade imanente, "independentemente do que dele pensam os sujeitos"), nem por isso é uma entidade que dependa da consciência e que só exista como objeto de uma consciência (*esse-percipi*: fórmula do idealismo subjetivo), mas sim *uma entidade cuja existência implica um não-saber*. Seu próprio dado positivo é efeito de um equívoco, sua consistência "ontológica" repousa de ponta a ponta num desconhecimento. Essa é, quem sabe, uma definição possível da ordem imaginária: o Eu imaginário, por exemplo — tão logo o sujeito "sabe demais dele", se esvaece, dissipa-se, perde sua consistência. A presença plena do Imaginário extrai sua consistência de haver em algum lugar uma "zona proibida", a zona de um saber letal.

Marx como inventor do sintoma

É nessa problemática do fetichismo da mercadoria que se deve situar a tese lacaniana de que Marx descobriu o sintoma. Ele o fez por sua identificação de uma fissura, de uma assimetria e de um desequilíbrio "patológico" que desmentem o universalismo dos "direitos e deveres" burgueses; um **desequilíbrio** que, longe de anunciar uma "realização insuficiente" desse universalismo e ser, portanto, um resto a ser abolido por sua radicalização ulterior, funciona, antes, como seu momento constitutivo. O "sintoma" no sentido estrito é esse elemento particular que desmente o Universal de que faz parte.

O processo teórico elementar de Marx, o de sua "crítica da ideologia", é em geral sintomático: consiste em detectar o "ponto de esmagamento" (J.-A. Miller, 1967), **que é heterogêneo** a um campo ideológico e, ao mesmo tempo, *necessário* para que a totalidade desse campo se complete, para que o círculo possa se fechar. Esse procedimento implica, pois, uma certa lógica da exceção: toda universalidade ideológica — por exemplo, a da liberdade, da justiça e da equidade etc. — é "falsa", comporta necessariamente **um caso** específico **que desbarata** sua **unidade**, **que desnuda** sua **falibilidade**. **Liberdade**: essa é uma noção **universal que compreende** muitas espécies (**liberdade** de fala e de consciência, de imprensa, de comércio etc.); pois bem, existe, por necessidade estrutural,

uma liberdade específica que subverte o conceito universal da liberdade: a liberdade da força de trabalho, a que tem o trabalhador de vender livremente no mercado sua força de trabalho. Essa liberdade é o próprio inverso da liberdade efetiva, porque, pela venda livre de sua força de trabalho, o trabalhador *perde* sua liberdade: o conteúdo efetivo desse ato livre de venda é a escravização ao Capital. E é precisamente essa liberdade paradoxal, a própria forma da escravidão, que completa o campo, que fecha o círculo das liberdades burguesas. — O mesmo acontece com a troca justa, equivalente, esse ideal do mercado: cada mercadoria deve ser paga por seu valor pleno; pois bem, há uma mercadoria paradoxal — trata-se de novo, é claro, da força de trabalho — que é explorada justamente na medida em que é paga por seu valor pleno. Não se explora a força de trabalho de maneira a não lhe restituir seu valor pleno: a troca entre o capitalista e o trabalhador é — em princípio, pelo menos — uma troca inteiramente justa, equivalente, em que o trabalhador recebe todo o valor de sua força de trabalho. A escamoteação consiste em que a "força de trabalho" é uma mercadoria paradoxal cujo uso — o próprio trabalho — produz um excedente do valor em relação a seu próprio valor, e é essa mais-valia que é apropriada pelo capitalista... logo, temos novamente uma universalidade ideológica, a da troca justa, equivalente, e uma troca paradoxal, a da força de trabalho pelo salário, que *justamente enquanto equivalente* funciona como a própria forma da exploração.

Também poderíamos formular as coisas nos termos tristemente célebres da "dialética da quantidade e da qualidade": temos uma qualidade, uma propriedade, um traço universal; a partir do momento em que queremos compreender, unificar, totalizar *todos* os casos dessa universalidade, toda a quantidade dessa qualidade, ou, para nos exprimirmos da maneira lógica, toda a extensão dessa compreensão, soma-se a ela necessariamente "pelo menos Um", o elemento paradoxal que, justamente enquanto interno, subverte, aniquila a universalidade da qualidade dada. Quando, na sociedade pré-capitalista, a produção das mercadorias ainda não tem caráter universal, quando nela predomina a produção natural, os proprietários dos meios de produção ainda são, em princípio, os próprios produtores: é a produção artesanal, em que o próprio proprietário trabalha e vende seus produtos no mercado. Nesse nível de desenvolvimento, não há exploração — pelo menos em princípio, se deixarmos de lado a exploração dos aprendizes etc. —, a troca no mercado é equivalente e cada mercadoria é **paga** por seu valor pleno. Ora, tão logo a produção pára o mercado *se universaliza*, a partir do momento em que ela começa a **predominar** no edifício econômico de uma sociedade, advém um certo "salto qualitativo": surge no mercado uma mercadoria nova e paradoxal, a força de trabalho, os trabalhadores que não são eles mesmos proprietários dos meios de produ-

ção e que têm, por **consequente, para** sobreviver, **que** vender não os *Sodutas* de seu trabalho, mas sua *própria força de trabalho*. Com essa nova mercadoria, a troca **equivalente** se **transforma** em sua própria negação, inverte-se na **própria** forma da exploração, da **apropriação** da mais-valia. O desenvolvimento "quantitativo", a **universalização** da produção das mercadorias, **produz** assim uma "nova qualidade", leva ao **aparecimento** de uma nova mercadoria que funciona como a negação interna do princípio universal da troca equivalente das mercadorias. E a **utopia** do socialismo dito "pequeno-burguês" consiste justamente em crer na possibilidade de uma sociedade em que as relações de troca sejam universalizadas, em que predomine a produção para o mercado e em que, não obstante, os trabalhadores continuem a ser proprietários de seus meios de produção: uma economia com a produção de mercadorias universalizada e, mesmo assim, sem exploração — portanto, precisamente *uma universalidade sem sintoma*, sem o ponto de exceção paradoxal que funciona como sua negação interna.

É também nisso que consiste a lógica da crítica marxista de Hegel, da noção hegeliana de totalidade racional: a partir do momento em que tentamos apreender a ordem social existente como uma totalidade racional, temos de lhe acrescentar um elemento social paradoxal que, embora seja interno a essa totalidade racional, funciona como seu sintoma, subverte o princípio universal dessa totalidade. Na sociedade contemporânea de Marx, esse elemento irracional da estrutura social era decerto o proletariado, que funcionava como "a não-razão da própria razão" (Marx), como o momento em que a razão universal tropeça em sua própria não-razão. (Quanto ao proletariado como "sintoma", cf. também Naveau, 1983.) Em sua atribuição da descoberta do sintoma a Marx, no entanto, Lacan é mais preciso: localiza-a na conceituação marxista da *passagem* do feudalismo ao capitalismo:

A origem da noção de sintoma não deve ser buscada em Hipócrates, mas em Marx, na ligação que ele faz pela primeira vez entre o capitalismo e o quê? — os bons velhos tempos, aquilo a que chamamos o tempo feudal. (Lacan, 1975b, p. 106.)

Para apreender essa ligação, temos que partir de seus antecedentes teóricos, do conceito marxista de fetichismo da mercadoria.

O caráter fetichista da mercadoria

Ele consiste em que

"determinada relação social dos homens entre si reveste-se, **pan** eles, da forma fantástica de uma relação das coisas entre si." (Marx, 1969, p. 69)

O valor de uma mercadoria, que na verdade não passa da insígnia de uma certa rede de relações sociais entre os produtores das diversas mercadorias, esse valor adquire a forma da propriedade quase-"natural" de uma outra coisa-mercadoria, o dinheiro: diz-se que o valor de uma dada mercadoria é tal ou qual quantidade de dinheiro. O essencial do fetichismo, portanto, não reside tanto na famosa substituição dos homens pelas coisas ("uma relação entre os homens assume a forma de uma relação entre as coisas") quanto num certo equívoco que afeta a relação entre a rede estruturada e um de seus elementos: o que, na verdade, é um efeito de estrutura (da rede das relações entre os elementos) aparece como propriedade imediata de um elemento, que lhe seria própria também fora de sua relação com os outros elementos. Tal equívoco pode surgir tanto nas relações "entre as coisas" quanto nas relações "entre os homens" — Marx o afirma expressamente a propósito da forma simples da expressão do valor. A mercadoria A só pode exprimir seu valor relacionando-se com uma outra mercadoria, B, que com isso se torna seu equivalente: "Em virtude da relação de valor, a forma natural" — isto é, o valor de uso, as propriedades efetivas — "da mercadoria B torna-se a forma de valor da mercadoria A, ou o corpo de B torcia-se para A o espelho de seu valor" (Marx, 1969, p. 54). A essas reflexões Marx acrescenta a seguinte nota:

Numa certa relação, dá-se com o homem o mesmo que com a mercadoria. Como ele não vem ao mundo com um espelho, como o filósofo fichteano, Eu-Eu, a princípio ele se mira e se reconhece apenas em outro homem. É somente com a relação com o homem Paulo, como um homem que lhe é igual, que o homem Pedro se relaciona consigo mesmo como com um homem. Por isso, é Paulo, com sua pele e seus pêlos, em seu corpo de Paulo, que lhe vale como forma de aparecimento do gênero masculino. (Man, 1969, p. 586.)

Essa notinha antecipa de certa maneira a teoria lacaniana do estádio do espelho: é só através de seu espelhamento num outro ser humano, na medida em que esse outro ser humano lhe oferece uma imagem de sua unidade, que o Eu pode atingir sua própria unidade, sua própria identidade; a identidade e a alienação, portanto, são estritamente correlatas. Marx deu seguimento a essa homologia: a outra mercadoria, B, só é equivalente na medida em que A se relaciona com ela como uma forma de aparecimento de seu próprio valor, *só é* equivalente dentro dessa relação. Mas a aparência — e é esse o efeito próprio do *fetichismo* — é exatamente o contrário: A parece relacionar-se com B como se o ser-equivalente de B não fosse uma "determinação reflexa" (Man) de A, como se *B já fosse em si mesmo* um equivalente. A **propriedade** de ser equivalente parece pertencer-lhe até mesmo fora de sua relação com A, tal como **suas propriedades** efetivas, "**naturais**", que

constituem seu valor de uso. A essas reflexões Marx volta a acrescentar uma nota muito interessante:

Em regra geral, depara-se com uma coisa curiosa nessas determinações reflexas. Por exemplo, um dado homem só é rei porque outros homens se comportam como súditos diante dele. Estes crêem, ao contrário, ser súditos porque ele é rei. (Marx, 1969, p. 587.)

"Ser-rei", é um efeito da rede das relações sociais entre o "rei" e seus "súditos"; pois bem — e aí está o efeito fetichista —, na medida em que estamos presos *dentro* desse vínculo social, somos vítimas de um equívoco, a relação se inverte: pensamos ser súditos, comportamo-nos como súditos perante o rei, como se o rei já fosse rei em si mesmo, fora de sua relação com seus súditos, como se "ser-rei" fosse uma propriedade "natural" da pessoa real. Como não recordar aqui a frase lacaniana que diz que o louco não é somente o mendigo que se acredita rei, mas também o rei que se acredita rei, isto é, que se identifica imediatamente com o mandato "rei"?

Assim, temos um paralelismo, uma homologia entre as duas modalidades do fetichismo, e a questão decisiva concerne à relação entre esses dois níveis. Na verdade, essa relação não é de uma simples homologia: não podemos dizer que, nas sociedades em que predomina a produção para o mercado, isto é, no fundo, nas sociedades capitalistas, "dá-se com o homem o mesmo que com a mercadoria". A verdade é justamente o contrário: o fetichismo da mercadoria reina na sociedade capitalista; pois bem, no capitalismo, as relações entre os homens de modo algum são fetichizadas; lidamos com relações entre homens "livres", cada um dos quais segue seu próprio interesse. A forma predominante e determinante de sua relação não é a da dominação e da servidão, mas a de um contrato entre sujeitos livres e iguais perante a lei. Seu modelo é precisamente a troca no mercado: dois sujeitos se encontram, sua relação está livre de qualquer fardo de domínio e servidão, de veneração do Senhor, de cuidado patriarcal para com o servo por parte do Senhor; eles se encontram como duas pessoas cujo comportamento é totalmente determinado pelo interesse "egoísta"; cada qual procede como um bom utilitarista, a outra pessoa fica livre de qualquer auréola mística, e só vemos nela o parceiro que, da mesma forma que nós, busca seus interesses, e que só nos interessa na medida em que possui alguma coisa — um bem, uma mercadoria — capaz de satisfazer nossas necessidades.

As duas formas do fetichismo, portanto, são *incompatíveis*: onde impera o fetichismo da mercadoria, deparamos, no nível da "relação entre os homens", com uma desfetichização total; e por outro lado, onde reina o fetichismo nas "relações entre homens", isto é, nas sociedades pré-capitalistas, o fetichismo da mercadoria ainda não se desenvolveu,

porque o que predomina ainda é a produção "natural", e não a produção para o mercado. Esse fetichismo na relação entre os homens é algo a que devemos dar seu nome próprio: trata-se, como diz Marx, das "relações de dominação e escravidão", e portanto, precisamente da relação entre o Senhor e o Escravo no sentido hegeliano; e é como se a retirada do Senhor no capitalismo tivesse sido apenas um *deslocamento*: como se a desfetichização das relações interpessoais fosse paga com a fetichização das "relações entre as coisas", com o advento do fetichismo da mercadoria. O lugar do fetichismo se deslocou das relações interpessoais para as relações "entre as coisas": as relações sociais decisivas, as da produção, não são imediatamente transparentes sob a forma das relações interpessoais do Senhor e do Escravo (do amo e de seu servo etc.), mas se disfarçam — retomando a formulação sumamente precisa de Marx — em "relações sociais das coisas, dos produtos do trabalho", isto é, das mercadorias.

Por isso é que a descoberta do sintoma deve ser buscada na maneira como Marx conceituou a passagem do feudalismo ao capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão foram *recalcadas*: aparentemente, pela forma, lidamos com relações entre sujeitos livres, libertos de qualquer fetichismo em suas relações interpessoais; a verdade recalcada — a da persistência da dominação e da servidão — irrompe num sintoma que subverte a aparência ideológica da igualdade, liberdade etc. Esse sintoma em que surge a verdade das relações sociais são precisamente as "relações sociais das coisas": as relações sociais decisivas, as de exploração, não podem ser detectadas analisando-se as relações interpessoais — temos de voltar os olhos para as "relações sociais entre as coisas", diversamente da sociedade feudal, onde:

qualquerque seja a maneira como julgamos as máscaras usadas pelos homens nessa sociedade, as relações sociais das pessoas em seus respectivos trabalhos se afirmam nitidamente como suas próprias relações pessoais, em vez de se disfarçar em relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho. (Man, 1969, p. 73.)

Que as relações sociais das pessoas, em vez de se afirmarem nitidamente como suas próprias relações pessoais, se disfarçam em relações sociais entre coisas, eis aí uma belíssima definição do sintoma, eis aí a "histeria conversiva" própria do capitalismo.

Os "sujeitos supostos..."

Aqui, a oposição à primeira vista "ingenua" e "humanista" dos "homens" é das "coisas" não nos deve enganar: o raciocínio de Marx

extrai seu peso subversivo justamente da maneira como ele a utiliza, e que podemos resumir como se segue. Na sociedade capitalista, as relações entre os "homens" são transparentes, desmistificadas, os indivíduos estão emancipados de qualquer crença "ingênua", de todos os preconceitos obscurantistas, e agem como sujeitos racionais-utilitaristas; pois bem, são, por assim dizer, *as próprias "coisas" que acreditam no lugar deles*; sua crença se encarna, se materializa na "relação social das coisas", mais ou menos como no caso dos moinhos de orações no Tibete: eu o giro (ou, se proceder através da "astúcia da razão", Ligo-o a um moinho de vento e ele gira sozinho) e, dessa maneira, é a própria coisa que ora por mim, ou, mais precisamente, eu rezo através da coisa, por intermédio dela, ao passo que "eu mesmo" posso, durante esse intervalo, fazer qualquer coisa, deixar-me abandonar às fantasias mais sórdidas — para dizê-lo no estilo stalinista, pouco importa o que eu faça, porque, *objetivamente, estou rezando*.

Com base nessa possibilidade paradoxal de delegar a crença a um gutro, ficamos tentados a reatualizar a tese lacaniana sobre o caráter essencialmente *mtipsicológico* da psicanálise. > as próprias "emoções" já seguem uma certa lógica, podem ser transpostas, combinadas, delegadas etc., sem que sua "sinceridade" e sua "autenticidade" sejam questionadas. Podemos delegar ao outro não somente a crença, mas também emoções tão "espontâneas" quanto, por exemplo, o riso e as lágrimas. A propósito do papel do Coro na tragédia antiga, Lacan observa:

Quando estão no teatro à noite, vocês pensam em seus pequenos afazeres, na caneta que perderam durante o dia, e no cheque que terão de assinar no dia seguinte. Portanto, não confiemos tanto em nós; suas emoções ficam a cargo de um sábio arranjo da cena. É o Coro que se encarrega delas.... Vocês ficam, portanto, livres de todas as preocupações, e mesmo que não sintam nada, o Coro terá sentido em seu lugar. (Lacan, seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, 25 de maio de 1960.)

O Coro vivencia o terror e a piedade em nosso Lugar, de nós, espectadores — podemos observar o espetáculo com um olhar fatigado e sonolento, preocupados com nossos interesses cotidianos; por intermédio do Coro, teremos mesmo assim experimentado "objetivamente" as emoções apropriadas. Nas chamadas sociedades primitivas, deparamos com um fenômeno análogo nas carpideiras, essas mulheres pagas para chorar nos funerais; dessa maneira, através do outro, honrar-se-iam as obrigações do luto, ao passo que poderíamos, enquanto isso, dedicarmos a questões mais lucrativas, como por exemplo, às disputas em torno da partilha da herança do defunto. — E, para refutar a idéia de estarmos aqui diante de fenômenos próprios das chamadas "etapas primitivas do desenvolvimento social", basta lembrar algumas transmissões da televisão norte-americana e inglesa em que o riso "artificial" faz parte da trilha

sonora: depois das *gags* ou de tiradas supostamente picantes, há uma gargalhada ou aplausos — aí está, sem dúvida, o equivalente atual do Coro antigo, aí está a "antigüidade viva". Para que serve esse riso? A primeira resposta (ele nos lembra que devemos rir, incita-nos a fazê-lo), embora apresente o interessante paradoxo de colocar o riso como uma questão de dever, não basta — a única resposta que convém é que *o outro ri em nosso lugar*, isso comporta o pressuposto, é claro, de que nosso lugar, o lugar de "nós mesmos", já é de antemão o lugar desse Outro — caso contrário —, como explicar a eficácia dessa substituição? Desse modo, divertimo-nos muito objetivamente, mesmo que, na realidade, mudos e exaustos, tenhamos-nos contentado em fitar a tela.

Marx é, nesse ponto, muito mais subversivo do que a maioria dos críticos contemporâneos, como Umberto Eco, por exemplo. Assim, em *O Nome da Rosa*, de Eco, o segredo bem escondido no centro do labirinto do mosteiro revela ser a segunda parte, supostamente perdida, da *Poética* de Aristóteles, que trata da comédia; a lição parece clara: o suporte último do totalitarismo é a crença cega e fanática, o Mal supremo é a obsessão exclusiva com o Bem, ao que se deveria opor a distância libertária do riso, que subverte todas as posições fixas, dogmáticas... Não há proposição mais imprópria, de fato, para apreender o funcionamento totalitário do "socialismo real" de hoje, o da época "pós-stalinista", do que essa. A ideologia reinante nesse sistema se exerce justamente pelo fato de não ser "levada a sério" por ninguém (salvo por alguns dissidentes que censuram o poder por não observar suas próprias regras), e a distância irônico-cínica é um componente *sine qua non* de seu funcionamento — o famoso "riso libertador" carnavalesco está inteiramente do lado do poder...

Uma questão surge prontamente a propósito dessa conjuntura ideológica: concerne à maneira como a crença, condição necessária do estabelecimento de um conjunto social, mesmo assim funciona nela. A guisa de resposta, temos que introduzir a noção do *sujeito-suposto-crer*, correlata à do *sujeito-suposto-saber* (cf. Mocnik, 1986). Tentemos delimitar essa noção a partir de um fato característico dos países do socialismo real, onde há sempre alguma coisa faltando nas lojas, como por exemplo, papel sanitário. A situação inicial, portanto, é a seguinte: há nas lojas uma profusão de papel sanitário; de repente, começa a se espalhar o boato de que o papel está em falta, todo o mundo se precipita para se abastecer e, finalmente, não há mais papel sanitário nas lojas... Embora, à primeira vista, estejamos diante de um simples caso do que se chama *self-realising prophecy* [profecia autocumpridora], o mecanismo é um pouco mais complicado. O raciocínio de cada um é o seguinte: "Sei perfeitamente que há uma abundância de papel sanitário, mas é provável que haja idiotas que realmente acreditem que não há o bastante

e que, por conseguinte, saiam para comprá-lo — e o resultado é que efetivamente não haverá mais papel; por isso é que, mesmo assim, vale a pena me abastecer logo..."

Cada qual se refere a um outro sujeito que supostamente acredita, e esse outro que se supõe crer "diretamente", "ingenuamente", *exerce sua eficácia mesmo que não exista na realidade* — num conjunto social, qualquer um pode desempenhar esse papel para os outros. Mesmo que nenhum dos indivíduos existentes corresponda à descrição do sujeito-suposto-crer, isso não impede que este último desencadeie uma série de efeitos na realidade social, dentre os quais, por exemplo, a falta efetiva de papel sanitário nas lojas — e aí estão paradoxo de um objeto que, não tendo existência, não obstante possui propriedades. Trata-se de uma nova versão de "os não-bobos erram": o idiota, afinal, será aquele que não se deixa enganar pelo boato e continua a se ater à verdade de que há papel suficiente nas lojas — no fim ele ficará sem papel.

É desnecessário sublinhar a pertinência da categoria do sujeito-suposto-crer para uma certa prática analítica: ficamos tentados a situar a diferença entre a prática propriamente freudiana e a análise "revisionista" em que, nesta última, em vez de encarnar o sujeito-suposto-saber, o analista desempenha para o analisando o papel do sujeito-suposto-crer. Ou seja, o raciocínio do analisando é o seguinte: "Por causa dos problemas psíquicos, preciso da análise, mas não acredito no falo materno, na castração e em outras besteiras desse gênero; ora, mas o analista acredita, e talvez, apesar de tudo, possa me ajudar através de sua crença..." A lição a extrair disso quanto ao campo social é, sobretudo, que a crença, longe de ser uma coisa "interna", "intima", é sempre materializada em nossa atividade "efetiva": é em torno dela que se articula a fantasia que rege a efetividade social. Tomemos o caso de Kafka: dizem que, com o mundo "irracional" de seus romances, Kafka exprimiu de maneira "exagerada", "fantástica", "subjetiva", os traços da burocracia moderna — com o que se desconhece o fato decisivo de que é precisamente esse "exagero" que constitui o lugar de inscrição da fantasia atuante no funcionamento libidinal da própria burocracia "efetiva". O chamado "universo kafkiano" não é uma "imagem fantástica da realidade social", mas, ao contrário, a encenação da fantasia já atuante no cerne da própria realidade social: sabemos perfeitamente que a burocracia não é onipotente, e no entanto, nossa conduta "efetiva" já é regida pela crença em sua onipotência... Diversamente da "crítica da ideologia" habitual, que procura deduzir a ideologia da conjuntura das relações sociais efetivas, a abordagem analítica visa principalmente à fantasia ideológica que rege a efetividade social: isso a que chamamos "realidade social" é um constructo ético que se apóia num *como se* (agimos *como se* acreditássemos que a burocracia é onipotente, que o Presidente representa a Vontade

do Povo, que o Partido encarna o interesse objetivo da classe trabalhadora etc.). Quando essa crença (que, convém lembrar, não tem absolutamente nada de "psicológico", mas se materializa no funcionamento "objetivo", "efetivo" do campo social) se perde, a própria textura do social se desfaz.

O *sujeito-suposto-cter*, no entanto, é apenas o primeiro dos três conceitos que podemos construir com base no modelo do *sujeito-suposto-saber*. Depois do *sujeito-suposto-crer* vem o *sujeito-suposto-gozar* (cf. Dolar, 1987): o outro como suporte de um gozo ilimitado, insuportável, traumatizante. Jacques-Alain Miller já sublinhou o modo como essa lógica funciona no racismo: o que nos inquieta no outro (no judeu, no árabe) é sempre, em última instância, seu modo particular de organizar o gozo ("eles se divertem de maneira barulhenta demais, sua comida exala um odor desagradável..." etc.). Ou então é uma mulher que se afigura ao obsessivo como portadora de um gozo transbordante, autodestrutivo: este exibirá uma atividade cuja meta última será salvá-la de seu próprio gozo, nem que seja ao preço de sua aniquilação. E por último,, o *sujeito-suposto-desejar*: supõe-se que o outro "saiba desejar", que saiba eludir o impasse fundamental do desejo humano — como não reconhecer aí a estrutura elementar do histérico? Se o obsessivo é traumatizado por um gozo insuportável no outro, o histérico precisa de um outro para organizar seu desejo: é nçsse exato sentido que se deve apreender a frase lacaniana "o desejo do histérico é o desejo do outro", a saber, desse outro que encarna para ele o *sujeito-suposto-desejar*. A pergunta a ser formulada a propósito de um histérico não é "qual é o objeto de seu desejo?" mas antes, "de onde é que ele deseja? Qual é o outro sujeito através de quem ele organiza seu desejo?" — no caso freudiano de Dora, está claro que esse outro que encarna para ela o "saber desejar" é a Sra. K.

Frisamos que, nessa tetrade, o *sujeito-suposto-saber* preserva seu lugar de matriz fundamental: os outros três não passam de derivados dele, cuja função é precisamente dissimular o efeito do *sujeito-suposto-saber* em sua dimensão radical.

A IDEOLOGIA ENTRE O SONHO E A FANTASIA: PRIMEIRA TENTATIVA DE DELIMITAR O "TOTALITARISMO"

O real na ideologia

No *Seminário 11*, Lacan se refere ao famoso paradoxo de Chuang-Tsé, que depois de sonhar que era uma borboleta, perguntou a si mesmo, ao acordar, se não era a borboleta que havia sonhado ser Chuang-Tsé; segundo Lacan, ele tinha toda razão em se formular essa pergunta — primeiro porque "é isso o que prova que ele não é louco, ele não se toma por absolutamente idêntico a Chuang-Tsé" (Lacan, 1973, p. 72), e **segundo porque**

foi quando era borboleta que etc se captou em alguma raiz de sua identidade — que ele foi, e que é em sua essência, essa borboleta que se pinta com suas próprias cores — e é por isso, em última raiz, que ele é Chuang-Tsé. (Ibid.)

A primeira razão decorre da exterioridade da rede simbólica que determina a identidade do sujeito: Chuang-Tsé é Chuang-Tsé porque o *é* para os outros" (Ibid., p. 73), porque essa identidade *lhe* é conferida pela rede intersubjetiva de que faz parte — ele seria louco se achasse que os outros o tratavam como Chuang-Tsé por ele já o ser em si mesmo, independente dessa rede simbólica. A verdade do sujeito se decide do lado de fora, o *sujeito* "em si" é um vazio sem nenhuma consistência. Ora, reduzir o sujeito ao vazio, sem outra verdade a não ser externa, "dissolvê-lo" na rede simbólica, será que isso é tudo o que podemos dizer dele? Será que todo o "conteúdo" do sujeito se reduz ao que ele é "para os outros", às determinações simbólicas, aos "títulos" e "mandatos" que *lhe* são conferidos? O sujeito dispõe, **apesar** de tudo, de uma **maneira de dar consistência a sua identidade** fora dos "títulos", dos referenciais **que** o situam **na** rede simbólica **universal, uma maneira de** presentificar seu

ser-á em seu caráter "patológico", em sua particularidade absoluta: a fantasia — no objeto fantasfístico, o sujeito "se capta em alguma raiz de sua identidade". Captando-se como uma "borboleta que sonha ser Chuang-Tsé", portanto, Chuang-Tsé tinha razão: a "borboleta" é o objeto que constitui o quadro, o esqueleto de sua identidade fantasfística, devendo a relação **Chuang-Tsé-borboleta escrever-se\$O a. No sonho a que chamamos "realidade" sócio-simbólica**, ele é Chuang-Tsé, mas no real de seu desejo, é a borboleta, todo o seu *Dasein* consiste em "ser-borboleta".

À primeira vista, o paradoxo de Chuang-Tsé só faz inverter simetricamente a relação dita "normal" entre a vigília e o sonho: em vez de Chuang-Tsé sonhando ser uma borboleta, temos uma borboleta que sonha ser Chuang-Tsé; ora, como **sublinha** Lacan, essa simetria é enganadora: Chuang-Tsé acordado pode se tomar pelo Chuang-Tsé que é uma borboleta em seu sonho, mas, quando é uma borboleta, não pode se perguntar "se, quando é Chuang-Tsé acordado, ele não estará sendo a borboleta que sonha ser" (ibid., p. 72), ou seja, ele não pode se tomar pela borboleta que é Chuang-Tsé em seu sonho — o engano não pode ser duplo, simétrico, pois nesse caso estaríamos na situação absurda descrita por Alphonse Allais: Raoul e Marguerite, os amantes, marcam um encontro no baile de máscaras; lá, acreditam se reconhecer, retiram-se para um cantinho afastado, levantam as máscaras e — surpresa! — "os dois soltam ao mesmo tempo um grito de espanto, não reconhecendo nem a um nem ao outro. Ele não era Raoul. Ela não era Marguerite". (Encontramos o mesmo paradoxo em várias histórias de ficção científica narradas do ponto de vista do herói que vai descobrindo gradativamente que todas as pessoas de seu círculo não são seres humanos, mas autómatos que se assemelham aos homens — e a virada final acontece quando o herói vive a experiência de que *ele mesmo* também não passa de um autômato.)

A psicanálise, portanto, está longe da ideologia do "sonho universalizado" no sentido de "a realidade inteira não passa de uma ilusão", e insiste no resto, numa rocha, num "núcleo sólido" que escapa ao espelhamento universalizado das aparências — sua única diferença do "realismo ingênuo", que acredita na "dura realidade dos fatos", prende-se a que, **segundo** a teoria **analítica**, esse "núcleo sólido" se **anuncia justamente no** sonho. É somente no sonho que nos aproximamos do real, dessa Coisa traumática que é o objeto-causa do desejo, ou seja, é apenas no sonho que ficamos à beira do despertar — e despertamos justamente para poder **continuar** a dormir, para evitar o encontro com o real (cf. Lacan, 1973, cap. V, e J.-A. Miller, 1980a). Ao acordar, dizemos a nós mesmos que "foi só um sonho", **cegando-nos** para o fato decisivo de que, justamente como acordados, não somos mais do que "a consciência

desse sonho" (Lacan, 1973, p. 72). E a mesma coisa com o famoso "sonho ideológico": procuramos em vão sair desse sonho abrindo os olhos para a realidade; pois, justamente, enquanto sujeitos desse olhar dito "objetivo", "desideologizado", "livre das ilusões ideológicas", "saído da embriaguez", do olhar que "apreende os fatos tais como são", *somos apenas a consciência de nosso sonho ideológico*. A única maneira de sair disso é confrontar o real que al se anuncia: por exemplo, não "libertar-nos dos preconceitos sobre os judeus" e "encará-los como são na realidade" — que é o caminho mais certo de permanecermos inadvertidamente prisioneiros desses "preconceitos" —, mas nos "desinterrogarmos" sobre a maneira como a figura do judeu afeta um certo impasse do real de nosso desejo.

Isso nos impõe uma redefinição radical do conceito de ideologia. Dentro da perspectiva marxista predominante, entende-se a ideologia como "consciência falsa", invertida, que dissimula a essência efetiva das relações sociais — por trás da ideologia busca-se a essência oculta, as relações sociais efetivas (por exemplo, as relações de classe dissimuladas pelo universalismo dos direitos formais burgueses). Ora, se concebemos o campo social como uma estrutura que se articula em torno de sua própria impossibilidade, somos obrigados a definir a ideologia como um edifício simbólico que mascara, não uma essência social oculta, mas o vazio, o impossível ao redor do qual se estrutura o campo social. Por isso é que a "crítica da ideologia" já não procura vasculhar a essência oculta: ela subverte um edifício ideológico de maneira a denunciar, dentre seus elementos, aquele que ocupa o lugar de sua própria impossibilidade. Dentro da perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar *parcial* que se cega para *a totalidade* das relações sociais, ao passo **que, na perspectiva analítica**, a ideologia denuncia, antes, *uma totalidade que quer apagar os vestígios de sua impossibilidade*. É desnecessário sublinhar que essa diferença corresponde à que separa o conceito marxista do conceito freudiano do fetiche: no marxismo, o fetiche dissimula a rede positiva das relações sociais, ao passo que em Freud, o fetiche dissimula a falta (a "castração") em torno da qual se articula a rede simbólica.

De o real ser o que sempre retorna no mesmo lugar decorre mais outra diferença, não menos decisiva, entre as duas perspectivas. Do ponto de vista marxista, o processo ideologizante por excelência é o da falsa *eternização* e da falsa *universalização*; uma conjuntura que depende de uma constelação histórica concreta é postulada como condição eterna, universal, ou um interesse particular é colocado como o interesse universal; e o processo crítico-ideológico deve justamente denunciar essa falsa universalidade, detectar no Homem em geral, no homem burguês, nos direitos burgueses universais, a forma que possibilita a

exploração capitalista, detectar na família **nuclear patriarcal** uma forma historicamente limitada, e não **uma constante universal** etc. — Parece, porém, **que** na **perspectiva analítica**, devemos antes trocar os termos e definir o processo ideológico mais "artificializado" como o da *historicização apressada*. Acaso o desafio **fundamental** da crítica e da relativização histórica do que chamamos a "família patriarcal", o "edipianismo" e o "familiarismo" analíticos, não consiste justamente em nos permitir *eludir* o "núcleo sólido" da família que af se **anuncia**, o real da lei, a rocha da castração? Em outras **palavras**, se a **universalização apressada** propõe uma Imagem quase universal cuja função é nos cegar para sua determinação histórico-simbólica, a historicização apressada nos cega para o núcleo real que retorna como o mesmo através das diversas historicizações/simbolizações.

É, pois, a dimensão do real que falta no edifício teórico marxista centrado na leitura sintomática do texto ideológico; tentemos discernir essa falta a partir dos impasses do conceito marxista da mais-valia.

Mais-gozar e mais-valia

A prova da legitimidade do gesto de Lacan que modelou o conceito do **mais-gozar** segundo o conceito marxista da **mais-valia**, isto é, a prova de que a mais-valia marxista efetivamente anuncia a lógica de um **objeto pequeno a enquanto mais-gozar**, já é a fórmula-chave com que Marx, no terceiro volume do *Capital*, procura fixar o limite lógico-histórico do capitalismo: "o limite do capital é o próprio capital, isto é, o modo da produção capitalista."

Essa fórmula abre duas possibilidades de leitura. A primeira, habitual, historicista-evolucionista, apreende esse limite no nível do lastimável modelo da dialética das forças produtivas e das relações de produção como sendo a do "conteúdo" e da "forma" (cf. o "Prefácio" à *Crítica da Economia Política*). Esse modelo segue a metáfora da serpente que, de tempos em tempos, livra-se de sua pele, que se tornou apertada e estreita demais: coloca-se como motor derradeiro do desenvolvimento social, como sua constante, por assim dizer, "natural" e "automática", o crescimento incessante das forças produtoras (em regra geral, reduzido ao desenvolvimento das técnicas), ao qual se sucedem, com maior ou menor atraso, como um momento inerte, as relações de produção. Assim, há épocas em que as relações se equilibram com as forças, depois as forças se desenvolvem e ultrapassam o quadro das relações, esse quadro se torna um obstáculo a seu desenvolvimento ulterior, até sobre-

vir a revolução **que reequilibra** as relações e as forças, **substituindo as antigas relações por outras, novas, que correspondem ao** novo estado das forças. Vista por essa perspectiva, a fórmula do capital como seu próprio limite **significaria**, muito simplesmente, **que as relações de produção capitalistas que inicialmente possibilitaram o rápido desenvolvimento das forças produtoras** se tornaram, a certa altura, **um entrave para seu desenvolvimento ulterior, que** essas forças cresceram **para além** de seu âmbito e reclamam uma nova forma de relações sociais. O próprio Marx, é claro, está longe dessa representação vulgarmente evolucionista; para nos convenceremos disso, basta examinarmos as **passagens do Capital** onde ele **aborda** a relação entre a subordinação formal e a subordinação real do processo de produção ao capital: a subordinação formal **precede a** real, ou seja, o **capital subordina** primeiramente o processo de produção tal como o encontrou (o artesanato etc.), e só com base nisso é que vai **modificando** gradualmente as forças produtivas, dando-lhes a estrutura que lhe convém; contrariamente à citada representação vulgar, portanto, é a **forma das relações de produção que** impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas, de seu "conteúdo".

Aqui caberia formular uma pergunta absolutamente ingênua: onde fica o ponto — **apesar** de ideal — a partir do qual podemos dizer que as relações de produção capitalistas transformaram-se num entrave ao desenvolvimento das forças produtivas? Ou então, o avesso da mesma **pergunta: quando** é que se pode falar em harmonia das forças produtoras e das relações de produção no contexto do modo de produção capitalista, ta? Uma análise severa nos leva a uma única resposta possível: *nunca*. E justamente nisso que o capitalismo difere dos modos de produção anteriores: no caso destes, podemos falar em períodos de "harmonia" durante os quais o processo de produção e reprodução se desenrola de acordo com um movimento circular pacífico, e períodos durante os quais a contradição entre as forças e as relações se agrava, ao passo que, no capitalismo, essa contradição, a discórdia forças/relações, **faz parte de seu próprio "conceito"** (sob a forma da contradição entre o modo social de produção e o modo individual, privado, de apropriação). É essa contradição que força o capitalismo a uma reprodução ampliada permanente, ao desenvolvimento incessante de suas próprias condições de produção, diversamente dos modos de produção prévios, cuja (re)produção, em seu estado "normal", tem a forma de um movimento circular. Se é assim, então a leitura evolucionista da fórmula do capital como seu próprio limite não basta: não se trata de que, a certa altura, o quadro das relações de produção refreie o desenvolvimento ulterior das forças produtivas, mas ao contrário, é esse limite imanente, essa "contradição interna", que impele o capitalismo para o desenvolvimento permanente. O estado "normal" do capitalismo é a revolucionarização permanente de suas

condições de existência: desde o começo, ele "apodrece", é marcado por uma contradição, uma distorção, um desequilíbrio imanente, e é justamente por essa razão que se modifica, que se desenvolve sem cessar — o desenvolvimento incessante é a única maneira de suportar, de resolver novamente a cada dia a **contradição fundamental, constitutiva, que lhe é própria. Longe de** refreá-lo, **portanto, seu** limite se **converte no** motor **de seu desenvolvimento**. Ai está o paradoxo do capitalismo, seu recurso derradeiro: ele é capaz de transformar sua **dificuldade**, sua própria impotência, em fonte de poder e de crescimento — quanto mais "apodrece", mais sua contradição imanente se agrava, e mais ele tem que se revolucionar para sobreviver.

Por conseguinte, torna-se claro o vínculo entre a mais-valia — "causa" que aciona o processo de produção capitalista — e o mais-gozar, objeto-causa do desejo: a topologia **paradoxal** do movimento do capital, o bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através de uma atividade frenética, a potência *excessiva* como forma mesma de uma *impotência* fundamental, essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e a sobre, não serão eles a coincidência do objeto-causa do desejo, desse excedente, desse resto que traduz uma falta constitutiva?

De tudo isso Marx "sabe perfeitamente, mas mesmo assim...: mas mesmo assim, no trecho decisivo do "Prefácio" à *Crítica da Economia Política* ele age como se não o soubesse, descrevendo a própria passagem do capitalismo ao socialismo em termos da citada dialética vulgar das forças produtoras e das relações de produção: quando as forças se desenvolvem acima de uma certa medida; as relações capitalistas convertem-se no obstáculo a seu **desenvolvimento** ulterior, o que coloca na ordem do dia a revolução socialista, que deverá novamente colocar as relações de acordo com as forças, restabelecer as relações de produção, possibilitando um desenvolvimento acelerado das forças produtivas como um fim em si... Como não detectar nisso o fato de que tampouco Marx teve êxito em dominar os paradoxos do mais-gozar? E a **vingança** irônica da história por esse fracasso é que, hoje em dia, há realmente uma sociedade **para a qual a citada dialética evolucionista** das forças e das relações parece valer: o "socialismo real". Acaso já não é Lugar-comum, de fato, dizer que o "socialismo real" possibilitou o processo da rápida industrialização, mas que, tão logo as forças produtivas atingiram um certo grau de desenvolvimento (aquele que exige a passagem ao que se chama "sociedade pós-industrial"), as relações sociais do "socialismo real" começaram a refrear o crescimento?

A fantasia totalitária, o totalitário da fantasia

Isso nos abre uma nova abordagem da passagem do socialismo "utópico" ao chamado socialismo "científico": se realmente descobriu o sintoma e **desenvolveu** a lógica do sintoma social como bloqueio fundamental de uma dada ordem social que parece conclamar por si mesma a sua dissolução prático-dialética "revolucionária", Marx desconheceu todo o peso da *fantasia* no processo histórico, da inércia que não se deixa dissolver mediante sua dialetização, e cuja manifestação exemplar seria o que se chama "comportamento regressivo das massas", que parecem "agir contra seus verdadeiros interesses" e se deixam aprisionar nas diversas formas da "revolução conservadora". O caráter enigmático desses fenômenos deve ser buscado no *gozo* bestial de que eles dão testemunho: a teoria social tenta se livrar do caráter inquietante desse gozo designando-o por "delírio de massa", seu "embrutecimento", sua "regressão", sua "falta de consciência" etc.

E a fantasia, onde está? O desafio da cena fantasística é realizar a relação sexual, deslumbrar-nos, com sua presença fascinante, sobre o impossível da relação sexual — é a mesma coisa com a fantasia "social", com o constructo fantasístico em que se baseia um campo ideológico: em última análise, estamos sempre lidando com a fantasia de uma *relação de classe*, com a utopia de uma relação harmoniosa, orgânica, complementar entre as diversas partes da totalidade social. A imagem elementar da fantasia "social" é a de um *corpo* social em função do que eludimos a pedra do impossível, o "antagonismo" em torno do qual se estrutura o campo social. E as ideologias antiliberais de direita que servem de base ao chamado "comportamento regressivo das massas" se distinguem justamente pelo recurso a essa metafórica organicista: seu *Leitmotiv* é o da sociedade como um corpo, como totalidade orgânica dos membros, em seguida corrompido pela intromissão do atomismo liberalista.

Essa dimensão fantasística já é encontrada no socialismo dito "utópico". Lacan determina a ilusão própria da fantasia perversa sadiana como "utopia do desejo" (Lacan, 1966, p. 775): na cena sádica, elimina-se a cisão entre o desejo e o gozo (operação impossível, na medida em que o desejo se sustenta na proibição do gozo, isto é, na medida em que o desejo é o avesso estrutural do gozo), e ao mesmo tempo a distância que há entre o gozo do prazer — por meio do "negativo" do prazer, a dor, aspira-se a tocar o gozo no próprio campo do prazer. A palavra "utopia" deve ser tomada al também no sentido político: o célebre "Mais ainda um esforço..." sadiano (da *Philosophie dans le Boudoir*) deve ser situado na linha do "socialismo utópico" como uma de suas variações mais

radicais, porque o "socialismo utópico" implica sempre uma "utopia do desejo": em seu projeto utópico, de Campanella a Fourier, estamos sempre lidando com a fantasia de um gozo regulamentado, finalmente dominado.

Com a passagem para o "socialismo científico", Marx foracluiu essa dimensão fantasfística — a esse termo, "foraclusão", devemos atribuir todo o peso que ele possui na teoria lacaniana: a exclusão, a rejeição de um momento para fora do campo simbólico, e não apenas seu recalçamento. E o que é foracluído do simbólico, como sabemos perfeitamente, retorna no real — em nosso caso, no *socialismo real*. O socialismo utópico, científico e real formaria, pois, uma espécie de tríade: a dimensão utópica, excluída pela "cientificização", retorna no real — a "utopia no poder", para retomarmos o título inteiramente justificado de um livro sobre a União Soviética. O "socialismo real" é o preço pago na carne pelo desconhecimento da dimensão fantasfística no socialismo científico.

Falar na "fantasia social", no entanto, parece acarretar um erro teórico fundamental, na medida em que a fantasia é essencialmente *não universalizável*. Ela é estritamente particular, "patológica" no sentido kantiano, "pessoal" — é a própria base da unidade da "pessoa" como algo distinto do sujeito (do significante) -, a maneira singular como cada um de nós tenta acabar, acertar contas com ela, com a Coisa, com o Gozo impossível, ou seja, a maneira como, por meio de um constructo imaginário, tentamos escapar ao impasse primordial em que se encontra o ser falante, o impasse do Outro inconsistente, do buraco no coração do Outro. O campo da lei, dos direitos e deveres, ao contrário, é não apenas universalizável como universal em sua própria natureza: é o campo da igualdade universal, da igualação efetuada pela troca em princípio equivalente. Dentro dessa perspectiva, poderíamos designar o objeto *a*, o mais-gózar, como o excedente, o resto que escapa à rede da troca universal, e é por isso que a fórmula da fantasia enquanto não-universalizável se escreve $\%pa$, ou seja, o confronto do sujeito com esse resto "impossível", não-intercambiável. Eis aí o vínculo entre o mais-gozar e a mais-valia como o excedente que desmente a troca equivalente entre o capitalista e o proletário, o excedente de que o capitalista se apropria no contexto da troca equivalente do capital pela força de trabalho.

Ora, não é preciso esperar por Marx para provar o beco-sem-saída da troca equivalente: acaso o heroísmo de Sade não se prende justamente a seu esforço de ampliar a forma **burguesa** da lei igualitária e universal, da troca universal, dos direitos e deveres do homem no campo do gozo? Seu ponto de partida é que a Revolução ficou no meio do caminho, porque, no âmbito do gozo, continua prisioneira dos preconceitos patriarcalis, teológicos, isto é, não chega ao fim de seu projeto de *=and-*

pação burguesa. Ora, como demonstrou Lacan em seu "Kant com Sade", a formulação de uma norma universal, de um "imperativo categórico" que legisle sobre o gozo, fracassa necessariamente, esbarra num "sem saída" — não se pode, segundo o modelo das leis formais burguesas, legislar sobre o direito ao gozo segundo a modalidade de um "A cada um sua fantasia!", "Cada um tem o direito a seu modo particular de gozar!" etc. A lei universal hipotética de Sade é traduzida por Lacan como um "Tenho o direito de gozar do teu corpo, pode alguém me dizer, e esse direito, vou exercê-lo, sem que nenhum limite me detenha no capricho das exações que tenho o gosto de nele saciar" (Lacan, 1966, pp. 768-769). O limite de tal lei, as restrições que lhe são inerentes, saltam aos olhos: a simetria é falsa, pois ocupar de maneira consistente a posição do algoz revela-se impossível, cada qual é, em última instância, uma vítima...

Como, então, refutar a objeção de que falar numa "fantasia social" equivale a uma contradição *in adjecto*? Longe de ser simplesmente epistemológico, longe de indicar um erro na abordagem teórica, esse impasse *define a coisa mesma*. O traço fundamental do vínculo social "totalitário" não é justamente a perda da distância entre a fantasia que fornece os referenciais do gozo do sujeito e a Lei formal-universal que regulamenta a troca social? A fantasia af se "socializa" de maneira imediata, a lei social coincide com uma ordem, "Gozal!", começa a funcionar como um imperativo supereu-óico. Dito de outra maneira, no totalitarismo, é realmente a fantasia que está no poder, o que distingue o totalitarismo *stricto sensu* (a Alemanha de 1938-1945, a URSS de 1934-1951, a Itália de 1943-1945) dos regimes patriarcal-autoritários da *law-and-order* (Salazar, Franco, Dolfuss, Mussolini até 1943...) ou do socialismo real "normatizado". Esse totalitarismo "puro" é necessariamente "autodestrutivo", não pode se estabilizar, chegar a um mínimo de homeostase que lhe possibilite reproduzir-se num circuito equilibrado: é ininterruptamente sacudido pelas convulsões, e uma lógica imanente o impele para a violência dirigida contra o "inimigo" externo (a exterminação dos judeus pelo nazismo) ou interno (os expurgos stalinistas). A palavra de ordem da "normatização" pós-stalinista na URSS foi, com justa razão, o "retorno à *legalidade* socialista": percebeu-se como única saída do círculo vicioso dos expurgos a reafirmação de uma Lei que introduzisse um mínimo de distância da fantasia, de um sistema simbólico-formal de regras que não estivessem imediatamente impregnadas de gozo.

Por isso é que podemos definir o totalitarismo como uma ordem social em que, embora não haja nenhuma lei (nenhuma legalidade positiva de validade universal, estabelecida de forma explícita), tudo o que é feito pode passar, a qualquer momento, por algo ilegal e proibido:

a legislação positiva não existe, (ou, quando existe, tem um caráter inteiramente arbitrário e não-obrigatório), mas, apesar disso, podemos encontrar-nos a qualquer momento na posição de infração de uma Lei desconhecida e inexistente. Se o paradoxo da Proibição que funda a ordem social consiste em ela incidir sobre uma coisa já em si impossível, o totalitarismo inverte esse paradoxo, colocando os que lhe estão assujeitados na posição não menos paradoxal de transgressores de uma lei inexistente. Esse estado, em que urna lei-fantasma é incessantemente transgredida, ilustra de maneira exemplar a célebre proposição de Dostoiévsky, tal como, em sua inversão feita por Lacan (*Seminário 2*), ela fornece todo o seu verdadeiro alcance: se Deus (a legalidade positiva) não existe, tudo é proibido (cf. Lacan, 1978, p. 156).

PSICOSE DIVINA, PSICOSE POLÍTICA:
SEGUNDA TENTATIVA DE DELIMITAR O "TOTALITARISMO"

"Raciocina... mas obedece!"

Em sua célebre resposta á pergunta "O que é o Iluminismo?", Kant dotou o lema *Sapere aude!* de um complemento inquietante, introduzindo uma cisão no próprio cerne do Iluminismo: "Raciocina o quanto quiseses e sobre os assuntos que te aprouverem, mas obedece!" Como sujeito autônomo da reflexão, dirigindo-se a um público esclarecido, pode-se, pois, raciocinar livremente, questionar todas as autoridades, mas enquanto "peça da máquina", do mecanismo social, é-se obrigado a seguir irrestritamente as ordens dessas mesmas autoridades. — Que essa cisão é própria do projeto do Iluminismo como tal é algo de que nos podemos convencer recordando seu ponto de partida, *O cogito* cartesiano. A outra vertente do procedimento metódico e da dúvida universal é a "moral provisória", a série de máximas elaboradas por Descartes para reger a vida cotidiana durante o trabalho filosófico, e a primeira das quais já nos impõe "obedecer às leis e costumes de nosso país, guardando constantemente a religião em que Deus nos concedeu a graça de ser instruído desde minha infância.."

O verdadeiro desafio dessa obediência cega, naturalmente, é possibilitar um distanciamento do conteúdo acidental, "patológico", das regras da vida social: aceitando as regras sem questionamento, tem-se ao mesmo tempo a experiência de sua inutilidade estúpida, de sua estupidez absurda ("a lei é a lei") — dá-se a César o que é de César, o que abre espaço para a reflexão livre. Longe de ser um remanescente da época anterior ao Iluminismo, portanto, a proibição kantiana de formular a pergunta sobre a origem do poder legítimo (cf. sua *Doutrina do Direito*, par. 52) é, antes, sua outra vertente necessária.

Como não reconhecer nessa "máquina" a que temos de obedecer, a problemática pascaliana do automatismo do "hábito", isto é, do rito simbólico? — "o hábito só deve ser seguido por ser hábito, e não por ser racional ou justo" (*Pensées*-325). A autoridade da lei é, pois, uma "autoridade sem verdade", um puro semblante que vale sem ser verdadeiro, que só se assenta em seu próprio ato de enunciação. Por isso é que não se pode formular a questão das origens da lei: uma vez que ela é formulada, já se questiona sua autoridade, buscam-se razões para obedecer, em vez de se obedecer por ser essa a lei: "O hábito cria toda a equidade, pela simples razão de que é aceito; esse é o fundamento místico de sua autoridade. Quem o remonta a seus princípios o aniquila" (*Pensées*-294).

E Pascal tratou de radicalizar a importância desse "hábito" em relação ao Iluminismo: é uma ilusão do Iluminismo achar que podemos tomar, no tocante à "máquina" dos hábitos, uma simples distância externa que nos permita salvaguardar o espaço livre de nossa reflexão interna. O erro consiste em não perceber como a interioridade de nosso raciocínio já depende, sem que o saiba, da força do "hábito", de sua letra morta, absurda — em suma, de o significante reger o campo do significado: "O hábito nos impõe as provas mais fortes e mais acerbas; subjuga o autômato, que arrasta o espírito sem que ele pense... é ele que faz tantos cristãos, ele é que faz os turcos e os pagãos" (*Pensées*-252).

Ora, essa crítica antecipada do Iluminismo que encontramos em Pascal não afeta Kant: só diz respeito à imagem pré-crítica do Iluminismo em que a oposição entre o "raciocínio livre" e a "máquina social" coincide com a existente entre a teoria e a prática: "na teoria, você pode pensar o quanto quiser, ao passo que na vida social, tem que obedecer!" Kant, entretanto, afirma a primazia da razão prática sobre a razão pura, o que quer dizer que nossa liberdade interna já está submetida a uma Lei muito mais cruel e pesada do que as leis sociais externas: o imperativo ético. A Lei moral kantiana é também uma Lei necessária, que vale sem ser verdadeira: esse é o paradoxo de um "fato transcendental", de um dado cuja verdade teórica não pode ser demonstrada, mas cuja validade, não obstante, tem que ser pressuposta para que nossa atividade possa ter um sentido moral.

Assim, Kant levou ao conceito a cisão protestante entre a legalidade externa e a moralidade interna, e o fez de maneira a opor às leis sociais "patológicas" o imperativo moral: é precisamente quando tomamos distância do campo da legalidade social, dos "hábitos" em seu dado bruto, que caímos sob o jugo de um Senhor muito mais inflexível. Como diz Kant; a Lei moral é a *ratio cognoscendi* de nossa liberdade: sabemos ser livres por sermos capazes de nos opor aos motores "patológicos" de nossa atividade em nome da Lei moral. Nunca se escapa do Senhor, r

Senhor faz pane da própria definição da natureza humana: "o homem é um *animal* que, do momento em que vive entre outros indivíduos de sua espécie, *precisa de um mestre*" (*La Philosophie de l'Histoire*, p. 34).

Poderíamos opor as leis sociais e a Lei moral segundo toda uma série de traços distintivos: âskéis estruturam as condições da *realidade* social, a Lei **anuncia** o *real* de um imperativo incondicional que não leva em conta os limites do possível ('você pode porque deve'); as leis *apacem*, possibilitam a homeostase da coabitação, ao passo que a Lei perturba, faz descarrilar incessantemente o equilíbrio social; as leis **protegem** a Lei *inflige*; as leis indicam uma pressão *externa* da sociedade sobre o indivíduo, ao passo que a Lei é mais "ex=terna", o que é "em nós mais do que nós", um corpo estranho no próprio cerne do sujeito. Aqui aparece a insuficiência da versão corrente da "psicologia social" de que a moral deve ser concebida como uma forma de "internalização da repressão social": é a própria lei social, ao contrário, que constitui uma maneira de nos libertarmos da pressão insuportável do imperativo moral por meio de sua "externalização". Uma vez externalizada a Lei, podemos tomar distância dela, e sua força inquietante, perturbadora de nosso equilíbrio interno, é domesticada; temos leis para nos salvarmos do impasse da Lei, e não para que elas refreiem nosso "egoísmo ilimitado".

A obscenidade da forma

Já é um lugar-comum da teoria lacaniana reconhecer no imperativo kantiano a injunção obscena do supereu — ora, em que, precisamente, consiste essa obscenidade? Costumam censurar Kant por seu formalismo: a Lei moral se reduz a uma forma vazia que tem que receber todo o seu conteúdo efetivo do domínio "patológico" da experiência... Insistem na impossibilidade de se atingir a forma pura da Lei, ou seja, de excluir completamente o objeto patológico como motor de nossa atividade — há sempre um resto da particularidade patológica que persiste, que suja, que altera a forma pura da Lei, e o nome lacaniano desse resto seria o **objeto pequeno a**.

Essa crítica a Kant, entretanto, é o oposto diametral da tese lacaniana "Kant com Sade". Longe de se deixar conceber como um resto patológico, opec~ueno *a=0* mais-gozar, surge justamente no ponto em que a Lei é purgada de qualquer conteúdo patológico, de qualquer "matéria de gozo", e se torna a forma vazia — do mesmo modo que, em Marx, a mais-valia aparece como motor da produção no ponto em que o valor de troca universal apaga o valor de uso particular, "patológico".

O objeto pequeno a é a forma da Lei no que ela desempenha o papel de causa do desejo: é a própria forma, o vazio que separa a forma do conteúdo, sendo colocada na posição de móvel. Agimos' moralmente quando o conteúdo que determina nossa atividade converte-se na própria forma.

Que há de obsceno nisso? Poderíamos dizer que o obsceno é precisamente o fato de *gozarna própria forma*, no que deveria ser apenas a forma neutra, livre de qualquer gozo. Tomemos o caso do edifício ideológico autoritário (do fascismo) que se sustenta num imperativo puramente formal: temos de obedecer porque temos, e não devemos formular a pergunta sobre as razões dessa obediência, ou, em outras palavras, devemos renunciar a qualquer gozo, devemos sacrificar-nos sem ter o direito de saber com clareza o sentido desse sacrifício — o sacrifício é em si seu próprio fim, e é nisso que á renúncia ao gozo produz por si só um certo mais-gozar. O caráter intrinsecamente obsceno do fascismo prende-se a que ele nos deixa ver diretamente a forma ideológica como seu próprio fim, isto é, como algo que, no final das contas, não serve para nada (a definição lacaniana do gozo): o gozo com a forrha surge aí diretamente. Em termos exemplares, basta lembrar esta resposta de Mussolini à pergunta "qual é o programa a título do qual os fascistas pedem para governar a Itália?": "Nosso programa é muito simples: queremos governar a Itália."

Talé a dimensão obscena do formalismo kantiano que surge no fascismo — nesse ponto, o formalismo kantiano liga-se à atitude que se anuncia na segunda máxima da "moral provisória" cartesiana, que nos ordena imitar "os viajantes que, descobrindo-se perdidos numa floresta, não devem cometer o erro de dar voltas, ora para um lado, ora para outro, nem muito menos deter-se num lugar, mas devem continuar a caminhar o mais reto que possam em direção a um mesmo lado e não o modificar por razões precárias, ainda que talvez, no começo, tenha sido apenas o acaso que lhes determinou escolhê-lo: é que, por esse meio, se não forem exatamente para onde desejam, eles pelo menos chegarão finalmente a algum lugar" (*Discurso do Método*, terceira parte).

Nesse trecho, tudo se passa como se Descartes mostrasse as cartas do jogo ideológico e permitisse ver-lhe o absurdo radical: a Meta, o Sentido *não servem para nada*, o verdadeiro fim da ideologia consiste na própria atitude exigida pela ideologia, na consistência da *forma* ideológica, isto é, no fato de "continuar a caminhar o mais reto possível". Seu conteúdo, as razões positivas a que a ideologia faz referência para legitimar sua demanda de obediência, só existem para dissimular esse fato, ou, em outras palavras, *para nos cegar para o mais-gozar próprio da forma como tal*.

É nesse lugar que se deve situar a já mencionada experiência ch

estupidez bruta da lei, de seu **dado insensato**: o não-senso que al experimentamos é o não-senso do próprio gozar, o não-senso do imperativo "Gozal" oculto na forma ideológica. O verdadeiro desafio dessa experiência portanto não é o libertar-se da **particularidade** patológica da lei social: o realmente absurdo não é o conteúdo patológico da Lei, mas sua **própria forma tomada como "autofinalidade"**.

Kant com Kafka

A dimensão **fundamental do supereu** é a de um imperativo impossível **que culpabiliza** o sujeito: a ordem **supereu-bica** não admite desculpas, e uma invocação de nossas **capacidades** limitadas pode nos eximir, já que "w ee pode **porque** deve!" (Kant). Já invocamos a versão negativa dessa **injunção**, o paradoxo **exemplificado pela** proibição do incesto: *você não deve porque não pode!*, a proibição **supérflua do que** incide sobre uma coisa já em si colocada como impossível. A referência As "leis objetivas do progresso histórico", pela qual a burocracia stalinista legitima sua **atividade**, produz uma nova versão desse **paradoxo**: *Você deve porque é objetivamente necessário!* — o paradoxo **de** uma injunção que nos **ordena empenharmo-nos** com todas as nossas forças na realização de um processo inelutável, decorrente de uma "necessidade objetiva" que se efetua **independentemente** de nossa vontade. Esse "imperativo categórico" stalinista — "É seu dever realizar um processo regido por leis independentes de sua vontade!" — é levado ao extremo quando se define a liberdade como a "necessidade compreendida": segundo o *Dicionário Filosófico* alemão-oriental, a liberdade consiste em o sujeito "querer livremente" aquilo que reconhece como necessário.

É o *sujeito*, portanto, que paga pelo "curto-circuito" totalitário — e seu caso puro é o do acusado nos grandes processos políticos, confrontado com uma opção impossível: a confissão exigida dele está, evidentemente, em conflito com a "realidade dos fatos", e o Partido lhe pede que se confesse culpado de "falsas acusações"; ora, essa demanda do Partido funciona como um imperativo supereu-bico, o que equivale a dizer que constitui a "realidade simbólica" dos sujeitos. Lacan insiste muitas vezes nesse vínculo entre o supereu e o suposto "sentimento de realidade": "Quando o sentimento de estranheza incide em algum Lugar, isso nunca está do lado do supereu — é sempre o eu que não se encontra mais" (Lacan, 1981, p. 313). Não estará ele indicando com isso a resposta à pergunta: de onde vem a confissão nos processos stalinistas? Como não havia, para os acusados, nenhuma "realidade" fora do supereu do Parti-

do, fora de seu imperativo obsceno e maléfico, sendo a única alternativa a esse imperativo supereu-bico o vazio de um real abominável, a confissão exigida pelo Partido era, de fato, a única maneira de eles evitarem a "perda da realidade". Tomemos um exemplo elementar: "Você é um traidor, traiu a causa do proletariado!" — essa "constatação de fato" funciona como um ato que, por sua própria enunciação, proveniente do lugar do Partido, exclui o destinatário desse Partido e faz dele um traidor.

Desse modo, se insisto na falsidade da condenação do Partido — se afirmo, por exemplo, que na verdade não sou um traidor —, estou agindo, na *verdade*, contra o Partido, oponho-me *efetivamente* a sua unidade; a única maneira de afirmar no nível performativo, "através de meus atos", minha adesão ao Partido, é confessar... o quid? — Precisamente minha exclusão, confessar que sou um traidor. A demanda do Partido, a demanda formulada aos acusados nos processos — "Se quiser ser um bom comunista, você deve confessar!" —, essa demanda literalmente *divide* o sujeito, efetua a divisão entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado: a única maneira de o comunista acusado de traição se afirmar, no nível do sujeito da enunciação, como um verdadeiro comunista, é proferir o *enunciado* "Confesso, sou um traidor".

O fato fundamental do advento do "totalitarismo" consistiria, pois, em que a lei social começa a funcionar como supereu: já não é mais aquela que proíbe e que, com base nessa proibição, inaugura, sustenta e garante o campo da coexistência dos sujeitos burgueses "livres" e o de seus diversos prazeres; tornando-se "louca", ela começa a ordenar diretamente o gozo: ponto de mutação onde a liberdade-de-gozarpenitida se inverte num gozar *obrigatório*. A injunção supereu-bica seria, pois, um "você deve gozar porque pode gozar!" — o que é, convém acrescentar, a maneira mais efetiva de bloquear ao sujeito o acesso ao gozo... Encontramos na obra de Kafka uma encenação perfeita da burocracia sob o aspecto de uma lei obscena, feroz, "louca", de uma lei que inflige imediatamente o gozo: em suma, do supereu:

Portanto, pertenço à justiça — disse o abade. — Assim, que é que eu poderia querer de *você*? A justiça não quer nada de *você*. Recebe-o quando *você* vem e o deixa quando *você* se vai.

Como não reconhecer, nessas frases com que termina o diálogo já evocado entre K. e o abade no capítulo IX do *Processo*, a "neutralidade maléfica" do supereu? E como não reconhecer, na indiferença desse "não quer nada de você", um apelo ao gozar, não tanto oculto, mas simplesmente *não pronunciado*? E como se a frase fosse suspensa diante do "pensamento principal", como as célebres frases interrompidas do Presidente Schreber: como se o imperativo "positivo" decorrente da

primeira parte, "negativa", faltasse; sua forma completa, portanto, seria: "A justiça não quer nada de você — *goze!*" E de fato, já no ponto de partida dos dois grandes romances de Kafka, *O Processo* e *O Castelo*, ante o apelo de uma instância superior ao sujeito (a Lei, o Conde), não estaríamos às voltas com uma lei como esta, que

comandasse: goza (*jouis*), a que o sujeito *sb* poderia responder por um: Ouço (*l'Quis*), onde o gozo já não seria mais do que subentendido (Lacan, 1966, p. 821)?

Não será o "mal-entendido", a "enrolação" do sujeito diante dessa instância, devida precisamente ao fato de ele se enganar quanto ao imperativo do gozo que aí ressoa e que transpira por todos os poros dessa superfície "neutra"? Os testemunhos dessa dimensão "louca" e obscena da lei aparecem, evidentemente, em toda a obra de Kafka. Para nos atermos ao *Processo*: quando, na sala de audiência vazia, na cena dos interrogatórios noturnos, K. dá uma olhadela nos livros volumosos dos juizes, ele esbarra, já no primeiro livro, ntltna "gravura indecente. Um homem e uma mulher nus estavam sentados num canapé; a intenção do desenhista era visivelmente obscena..." E isso o supereu: uma "indiferença" solene, perpassada de uma ponta à outra pela licenciosidade. O mesmo acontece no *Castelo*: o agrimensor K. se esforça desesperadamente por entrar em contato telefônico com o castelo; quando consegue interceptar aos bocadinhos a rede do castelo, não consegue ouvir nada do outro lado da linha a não ser um sussurro obsceno, indistinto... e não há nada de surpreendente, portanto, na reação do professor junto a quem K. pretende se informar sobre o castelo: constrangido, ele vira a cabeça para os alunos presentes e diz baixinho, *em francês*: "Cuidado, que aí estão crianças inocentes!"

Reconhecer e ver em ação, nesses textos, a dimensão da lei como imperativo supereu-bico de gozo é uma leitura que torna caduca a idéia de um "Kafka escritor da Ausência", interpretação segundo a qual a instância inacessível, transcendente (o Castelo, o Tribunal) ocupa o lugar da falta, da ausência como tal. Dentro dessa perspectiva, o "segredo" de Kafka estaria em que, no coração da máquina burocrática, há apenas um vazio, o Nada: a "burocracia" seria uma máquina louca que "anda sozinha". Pois bem, tal leitura deixa escapar o modo como essa ausência, esse lugar vazio, está desde sempre preenchido por uma *presença* inerte, obscena, suja, repulsiva. O Tribunal, no *Processo*, está efetivamente presente sob a imagem dos juizes obscenos que, durante os interrogatórios noturnos, folheiam livros pornográficos; o Castelo de fato está presente na figura dos funcionários subalternos lascivos e corruptos... Em Kafka, a fórmula do "Deus ausente" permanece inexistente e não surgida: o problema é que, muito pelo contrário, nesse

universo, Deus está *presente demais*, naturalmente numa modalidade que nada tem de reconfortante, a de fenômenos obscenos e repugnantes. O universo de Kafka é um mundo em que Deus — que até então se mantivera a uma distância segura — aproximou-se demais de nós. A tese dos exegetas de que o universo de Kafka seria um universo de angústia deve ser lida com base na definição lacaniana da angústia: chega-se perto demais de *das Ding*. Essa é a lição teológica de Kafka: o Deus louco, obsceno, o "Ser-supremo-na-maldade" (Lacan, 1966, p. 773), é exatamente o mesmo que o Deus como Bem supremo, *preendendo-se* a diferença apenas ao fato de nos havermos aproximado d'Ele em demasia.

Por isso é que a burocracia está "mais próxima da natureza humana original do que qualquer outra instituição social" (carta de Kafka a Oskar Baum, junho de 1922): que é essa "natureza humana original" senão o fato de que o homem é, desde o começo, um "ser falante"? E o que é o *supereu* — modo de funcionamento do saber burocrático — senão, retomando Jacques-Alain Miller, o que presentifica sob a forma pura o significante como causa da divisão do sujeito, isto é, a intervenção da ordem significante em seu aspecto desregulador, absurdo?

A lei é a lei

O totalitarismo se sustenta, pois, nesse

último recurso inexplicado, inexplicável, a que se agarra a existência da lei. A coisa dura que encontramos na experiência analítica é que lei, isso existe. E é justamente o que nunca pode estar completamente acabado no discurso da lei — é esse termo derradeiro que explica que há uma lei. (Lacan, 1978, p. 157.)

Se o espírito é o Amor e a letra é a Lei, devemos concluir disso, numa inversão da célebre proposição de Duhamel; só existe amor verdadeiro baseado na autoridade da lei, e precisamente de uma lei irredutível e constitutivamente "incompreendida", "traumática" — a lei de um automatismo cego. E esse o "escândalo" pascaliano: o que há de mais "interno", o sentimento da fé, mais profundo e mais constante do que qualquer demonstração argumentativa, apóia-se na exterioridade da "letra morta", na submissão a um "hábito" *incompreendido* — a crença é, no fundo, uma questão de um "autômato que arrasta o espírito sem pensar".

Tentamos tapar esse "abismo" do hábito como "fundamento místico" da lei através da vivência ideológico-imaginária do "sentido" da lei: a "racionalização" posterior de sua autoridade por sua justiça, bondade,

utilidade etc., o que são tentativas de preencher o vazio insuportável do significante-sem-significado, de dotá-lo de um significado pleno que garanta a "verdade" da lei:

Seria bom, portanto, que se obedecessem as leis e costumes por serem leis... Mas o povo não é passível dessa doutrina; e assim, como cre que a verdade pode ser encontrada, e que está nas leis e nos costumes, acredita neles, e toma sua antigüidade como prova de sua verdade (e não de sua simples autoridade sem verdade). (Pensées-325.)

Encontramos quase a mesma formulação no *Processo* de Kafka, mais ou menos no fim da conversa entre K. e o abade:

— Não sou dessa opinião — disse K., balançando a cabeça. — Porque, a adotá-la, será preciso crer em tudo o que diz o guarda. Ora, isso não é possível, você mesmo expôs longamente as razões.

— Não — disse o abade —, não se é obrigado a acreditar que é verdadeiro tudo o que ele diz, basta considerá-lo necessário.

— Triste opinião — disse K. —, que elevada a mentira à altura de uma regra do mundo.

Trata-se, pois, da "necessidade"/"autoridade" *sem verdade* da Lei; o fato de o povo acreditar que a verdade "está nas leis e costumes", de tomar "sua antigüidade como prova de sua verdade (e não de sua simples autoridade sem verdade)", descreve precisamente o efeito da cegueira imaginária em relação ao dado absurdo e traumático: em suma, ao *real* da Lei. Assim, se o "hábito" anuncia o automatismo de uma lei cega e incompreendida, porque não identificá-lo diretamente com a lei, porque não reduzi-lo a uma forma de aparição imaginária da lei? Em cada edifício ideológico, há um ponto paradoxal que nos obriga a distingui-los — o mérito das "peças didáticas" de Brecht é permitir vê-lo.

O problema fundamental que elas trazem à baila é o do *Einverständnis*, do assentimento, da concordância do sujeito com a necessidade imposta pela comunidade (em geral, trata-se de sacrificar sua vida). Como explica claramente o professor ao garotinho em *Jasager* (O que Diz Sim), é costume perguntar-se à vítima se ela consente em ser atirada no precipício, mas o costume pretende igualmente que, após uma breve reflexão, a vítima responda "sim". O pacto que une a comunidade e o sujeito é essencialmente assimétrico: a certa altura, a primeira diz ao segundo: "dou-lhe a liberdade de escolha, sob a única condição de que você faça a escolha certa." O paradoxo da "servidão voluntária" fundamenta-se nesse curto-circuito constitutivo de todo campo ideológico: cedo ou tarde, tropeça-se no ponto em que o sujeito é confrontado com essa escolha impossível — ele pode optar livremente entre "pró" e "contra", mas, desde que escolha mal, que se decida pelo "contra", ele

perde a liberdade de escolha. Em outras palavras, o campo das ordens ideológicas inclui **necessariamente** o **ponto paradoxal da "boa conduta", onde a ordem se transmuda em cortesia, polidez, num respeito pela etiqueta.**

Na **Iugoslávia, um estudante** que estava fazendo seu serviço militar se recusou, recentemente, a assinar o juramento que o comprometia a defender a Pátria inclusive com o sacrifício da própria vida. Fundamentou seu ato insistindo no fato de que o juramento decorre de uma decisão livre, mas disse que, se um oficial lhe *ordenasse* formalmente assinar, estaria disposto a fazê-lo prontamente. Os oficiais encarregados lhe explicaram que não poderiam dar-lhe essa ordem, porque o juramento decorre da decisão livre, mas que, se ele não assinasse, seria condenado e preso. A questão chegou aos tribunais, onde o estudante alcançou seus objetivos, através da obtenção de uma sentença que lhe ordenou formalmente assinar o juramento — uma sentença "impossível", portanto, ordenando o livre arbítrio. Não foi por acaso que esse paradoxo surgiu a **propósito** do juramento militar — ele **surge necessariamente** onde o sujeito tem que afirmar sua pertença, sua adesão essencial à comunidade; em última instância, trata-se de um gesto formal pelo qual o sujeito tem que escolher livremente a comunidade de que faz parte desde sempre.

A escolha forçada

Onde, na história da filosofia, encontramos articulado pela primeira vez esse paradoxo da escolha forçada? Já no velho Kant, que apreendeu a escolha do mal como um ato transcendental, *a priori*. Dessa maneira, ele tentou explicar o sentimento comum diante de uma pessoa má: tem-se a impressão de que sua maldade não depende simplesmente das circunstâncias, mas está inscrita em seu caráter fundamental, faz parte de sua natureza eterna. A maldade parece ser um dado imutável e irrevogável que a pessoa em questão não pode modificar, não pode transgredir mediante seu desenvolvimento moral ulterior. Ora, tem-se a impressão, à primeira vista contraditória, de que a pessoa má é totalmente *responsável* por sua maldade, embora esta última pertença a sua natureza já dada desde sempre: "ser mau" não é a mesma coisa que ser estúpido, irritável, ou outros traços decorrentes da natureza psíquica. O mal é sempre sentido como proveniente de uma escolha, de uma decisão Livre pela qual o sujeito é inteiramente responsável. Como resolver essa contradição entre o caráter "natural", dado, e o caráter livre do mal

humano? A solução de Kant é apreender a escolha do mal, a decisão pelo mal, como um ato transcendental, atemporal, apriorístico: uma decisão que nunca se deu no tempo, mas que mesmo assim constitui o próprio quadro do desenvolvimento, da atividade prática da pessoa em questão.

Em seu texto sobre a liberdade, esse "apogeu do idealismo alemão" (Heidegger), Schelling radicaliza a teoria kantiana, introduzindo nela a disjunção radical entre a liberdade (isto é, o livre arbítrio) e a consciência: a escolha atemporal mediante a qual o sujeito se escolhe como bom ou mau é uma escolha inconsciente (como não lembrar aqui a proposição freudiana do caráter atemporal do inconsciente?).

Resumamos o caminho da reflexão schellinguiana. A liberdade é colocada como causa do mal, isto é, o mal é resultado, produto de uma escolha livre do sujeito, de sua decisão pelo mal. Ora, se a liberdade é a causa do mal, como explicar os males físicos e morais que parecem não depender de nossa vontade consciente? A única solução possível é alegar uma escolha fundamental, *anterior a* nossas escolhas conscientes, e, portanto, uma escolha inconsciente. Essa solução de Schelling vai de encontro sobretudo ao idealismo subjetivo de Fichte, que reduz a atividade livre à da reflexão da consciência-de-si. Schelling argumenta a partir de uma observação psicológica bastante comum: por vezes nos sentimos responsáveis na ausência de qualquer vontade determinada, ou pecadores sem pecado efetivo, culpados sem haver cometido nenhum ato. Esse sentimento, muito conhecido na psicanálise, é o da culpa "irracional", excessiva, uma culpa à primeira vista "inexplicável", que mascara um desejo inconsciente. E Schelling trata de interpretar esse sentimento no mesmo sentido: a culpa "irracional" testemunha uma escolha inconsciente, uma decisão inconsciente em prol do mal. Tudo acontece como se tivéssemos feito nosso jogo antes de despertar para a consciência. A memória da falha induz a uma anamnese que revela um querer ruim, uma escolha do mal anterior a nossos atos refletidos. A liberdade humana, consciente de um mundo em que a desordem e o sofrimento já estão presentes, não pode se interrogar sobre sua culpa sem se confessar ligada à sua própria escolha fundamental, inconsciente, do mal. O essencial da argumentação **schellinguiana** está resumido neste **breve** trecho:

Como mostramos, o homem é, na criação originária, uma essência não decidida (o que pode ser míticamente apresentado como um estado, precedente a sua vida, de inocência e felicidade primitivas); se ele pode se decidir. Mas essa decisão não pode incidir no tempo; recai fora de qualquer tempo e coincide, portanto, com a primeira criação...

O ato pelo qual sua vida é determinada no tempo não pertence em si mesmo ao tempo, mas à eternidade: por isso precede a vida, não segundo o tempo, mas **Maya** do tempo (não-captado por ele) como um ato eterno de acordo com a natureza. Por ele, a vida do homem se estende até o começo da criação: por isso é que também

ele está fora do que é criado, livre e em si mesmo um eterno começo. Por mais inapreensível que se possa afigurar essa idéia ao modo de pensar habitual, há em todo homem, no entanto, um sentimento que se harmoniza com ela, o sentimento de já ter sido por toda a eternidade o que ele é, e de maneira alguma o de apenas se haver tomado assim no tempo. Daí — não obstante a inegável necessidade de todas as ações, e embora cada um, se o observar, tenha de confessar a si mesmo que não é por acaso ou voluntariamente que ele é mau ou bom — o mau, por exemplo, não se sentir nem um pouco constrangido (porque o constrangimento só pode ser sentido no dever, e não no ser), mas realizar suas ações com vontade, e não contra a sua vontade. Que Judas fosse o traidor de Cristo, nem ele mesmo nem qualquer criatura poderiam tê-lo modificado, e no entanto ele não traiu Cristo sob coação, mas voluntariamente e com completa liberdade...

Na consciência, na medida em que ela é uma simples auto-apreensão e não passa de ideal, esse ato livre que se converte em necessidade certamente não pode sobrevir, pois ele a precede, assim como precede a essência, porque é ele que a faz; nem por isso, porém, ele é um ato do qual não fique no homem absolutamente nenhuma consciência: pois quem diz, como que para se desculpar por uma ação injusta, eu sou assim, está bem consciente, no entanto, de que é assim por sua falta, embora também tenha o direito (de dizer) que lhe foi impossível agir de outra maneira. Quantas vezes não acontece a um homem, desde sua infância, mesmo quando, do ponto de vista empírico, mal lhe podemos atribuir a liberdade e o discernimento, mostrar tal pendor para o Mal que é de se prever que não cederá a nenhuma disciplina e doutrina, e depois esse pendor efetivamente trazer, na maturidade, os maus frutos que viramos antecipadamente em germe; e no entanto, ninguém põe em dúvida a responsabilidade desse homem, e todos estão tão convencidos de sua falta quanto poderiam vir a estar se todas as ações particulares se houvessem achado em seu poder. Esse julgamento universal a respeito de um pendor para o Mal, totalmente sem-consciência e até mesmo irresistível segundo sua origem, e que faz dele um ato de liberdade, aponta para um ato, e portanto para uma vida antes desta vida. (Schelling, 1978, pp. 132-134.)

Acaso precisamos acrescentar que essa determinação schellinguiana da escolha originária corresponde perfeitamente ao conceito lacaniano do real como constructo, como ato que, nunca tendo ocorrido na realidade, ainda assim deve ser pressuposto para que possamos dar conta do atual estado de coisas? Donde podemos voltar a nosso infeliz estudante: seu impasse é justamente o do ato livre schellinguiano. Embora, na realidade de sua vida temporal, ele nunca tenha escolhido expressamente a Pátria, tratam-no como se já se houvesse decidido e tivesse aceito sua obrigação, ou seja, como se, num ato atemporal, eternamente passado, já tivesse escolhido o que desde o começo lhe foi imposto — sua pertença à Pátria.

Esse paradoxo da escolha forçada, em que o sujeito escolhe (num ato real, pressuposto, retroativamente construído) o que lhe é imposto, esse paradoxo, portanto, do sujeito-suposto-escolher, é constitutivo do sujeito do significante enquanto assuettado ao Outro da comunidade. Por isso é que os oficiais, perplexos, tiveram razão em tratar esse estudante como "louco": não há nada de "louco" no paradoxo da escolha

forçada, e "louco" é, ao contrário, quem age *como se realmente estivesse diante de uma escolha livre*, como se pudesse decidir-se livremente, esquecendo as consequências radicais implicadas por sua condição de sujeito. Temos aqui uma variação do "não há Outro do Outro": não há escolha da escolha, o campo da escolha contém sempre uma escolha forçada — e se, nesse ponto, fazemos a escolha errada, perdemos a liberdade da própria escolha. E o lugar do sujeito como barrado é precisamente o lugar vazio-impossível dessa escolha falsa: o sujeito é comogue o resultado retroativo de sua própria escolha — o paradoxo de Münchhausen, que se ergue pelos próprios cabelos, está inscrito em sua condição mesma.

O Mal radical

Já sublinhamos que essa teoria schellinguiana do Mal é apenas a radicalização de Kant. Por isso Lacan está plenamente justificado em situar na filosofia de Kant, mais precisamente em sua *Crítica da Razão Prática*, o ponto de partida do "movimento das idéias" que desemboca na descoberta freudiana (cf. Lacan, 1966, pp. 765-766). Uma das consequências da revolução kantiana do campo da "razão prática" sobre a qual se costuma silenciar foi que, em Kant, pela primeira vez na história das idéias, o *Mal como tal obteve um estatuto propriamente ético*. Com a idéia de um "mal originário" inscrito no caráter atemporal da pessoa, o mal se torna uma questão de princípios, uma postura ética — ética no sentido exato de um motor da vontade mais além do princípio do prazer (e de seu prolongamento, o princípio da realidade).

O mal já não é um simples comportamento oportunista que só leva em consideração motivos "patológicos" (o prazer, o lucro, a utilidade etc.), mas é, muito pelo contrário, uma questão do caráter eterno e autônomo da pessoa em questão, decorrente de sua escolha originária, atemporal. A **pertinência** da conjunção lacaniana paradoxal de Kant com Sade fica então comprovada, exatamente como a concepção kantiana do mal viu-se como **que confirmada e ilustrada, na própria época de Kant**, pelo surgimento de toda uma série de figuras literárias e musicais encarnando o Mal como postura ética, desde o Don Giovanni de Mozart até o herói romântico **byroniano**.

Habitualmente, opõe-se o Bem e o Mal como o puro e o impuro: **segundo** a longa tradição que se estende até o estoicismo e mesmo até Platão, *bom* é aquele que é capaz de purgar seu querer de tudo o que é **natural, da sensualidade, da volúpia**, dos motivos utilitários etc., **enquan-**

to *mau* é aquele cuja vontade permanece mergulhada. na sensualidade, prisioneira da rede dos motivos heterogêneos e heteronômicos da volúpia, do poder e dos outros prazeres mundanos. Contrariando toda essa tradição, Schelling afirma que a má vontade tem o mesmo caráter de pureza, castidade e abolição de qualquer motivo heteronômico natural que a boa vontade, a vontade que se pretende moral. No ser natural, imediato e espontâneo, há sempre algo de inocente e, em última instância, de bom: por isso é que a exigência de pureza, a negação da espontaneidade natural, é mais nitidamente afirmada no mal do que no bem — e Schelling afirma explicitamente a disjunção entre o mal, o verdadeiro mal, o "mal demoníaco", e o prazer:

Quem está um pouco familiarizado com os mistérios do mal (que devemos ignorar com o coração, mas não com a cabeça) sabe que a suma corrupção é, ao mesmo tempo, a mais espiritual, que nela desaparece, ao mesmo tempo, tudo o que é natural, a sensualidade, a própria volúpia, e que esta se transmuta em crueldade, e que o mal demoníaco está muito mais distante do gozo do que o bem. (Schelling, 1856-1861, VII, p. 468.)

Schelling insiste no caráter aterrorizante do encontro com essa vontade pura, seja ela boa ou má: ela fascina o homem e o arrasta de maneira quase mágica; frente a ela, somos como que vítimas de um feitiço. O aparecimento de uma vontade pura é como o milagre de uma decisão que não se apóia em razão alguma, que rejeita qualquer fundamento e parece assentar-se apenas — para nos exprimirmos de maneira contemporânea — em seu próprio ato de enunciação. A vontade pura, espiritual, e a vontade impura, mergulhada no empírico, determinada pelo encadeamento das causas naturais, opõem-se, pois, segundo a diferença entre o *princípio da identidade* e o *princípio da razão*: a vontade impura, heteronômica, age segundo o princípio da razão suficiente, sua atividade é sempre desencadeada por um motivo externo (a representação de um objeto, de um lucro, de um prazer); desse modo, podemos incluí-la no encadeamento das causas e efeitos, na ordem natural da "conexão das coisas" — se controlarmos suas causas, poderemos dominá-la (o cálculo de Bentham). A vontade pura e livre é, ao contrário, "insondável" quanto ao princípio de sua atividade, e sua aparição provoca a vertigem própria do círculo vicioso: é como se, no ato da vontade livre, o princípio da razão suficiente ficasse momentaneamente suspenso, posto entre parênteses — a única resposta que se pode obter a propósito de um ato livre da vontade pura é apenas, essencialmente, a **tautologia** "quero porque quero".

Elisa **aparição inaudita** e sempre **inesperada de um** ato livre da **vontade** pura, **portanto**, para nos exprimirmos em termos lacanianos, é precisamente a de um Si, do significante-mestre: a fascinação, o poder

quase mágico e hipnótico que exerce sobre os homens um ato livre da vontade pura é o do significante-mestre que sai do encadeamento S2, ou seja, que rompe a rede do "saber" sobre as causas e efeitos e parece repousar apenas em sua própria autoridade. O mérito de Schelling está em nos permitir ver a outra vertente, real, abissal, traumatizante e *radicalmente contingente*, do surgimento de um novo significante-mestre.

Essa problemática schellinguiana do caráter abissal-tautológico do ato livre preserva sua atualidade ainda hoje. Donald Davidson, por exemplo, em seu ensaio "Como é Possível a Fraqueza de Vontade?" (cf. Davidson, 1980), articula o mesmo problema. Ele levanta a seguinte questão: como é possível que entre dois atos, *a* e *b*, um sujeito escolha *b*, embora a consideração de todas as razões pertinentes lhe imponha dar preferência a *a*? Davidson resolve o problema introduzindo a distinção entre o juízo condicional, que leva em consideração todas as razões pertinentes (*all things considered*), e o juízo incondicional, que nos obriga ao ato. É inconsistente, mas não logicamente contraditório para o sujeito decidir-se por *b*, mediante um juízo incondicional, mesmo sabendo que, levadas em conta as razões pertinentes, *a* é nitidamente preferível. Davidson produz aqui a diferença entre Sz (a cadeia das razões suficientes) e Si em seu caráter incondicional/abissal/tautológico: posso agir "porque quero", não obstante a cadeia das razões. Seu grande mérito é sublinhar que essa incoerência (escolhe-se *b* apesar de, *all things considered*, *a* ser preferível) nada tem a ver com a oposição moralizadora entre os deveres e os interesses egoístas; não se trata de ceder ao prazer e fazer *b* quando o dever nos obriga a fazer *a*. Em geral, é justamente a (o ato preferível, *all things considered*), que decorre do reino do princípio do prazer (e de seu prolongamento, o princípio da realidade), o que se impõe: ao escolher *a*, escolhemos o que é para nosso Bem, ao passo que a escolha de *b* só pode ser guiada por um "mais além do princípio do prazer". A única coisa a recriminar em Davidson seria, portanto, a inadequação, a incongruência de sua expressão "fraqueza da vontade": trata-se, ao contrário, do *poder* de nossa vontade, de sua capacidade de romper a cadeia das razões suficientes mediante um ato livre puro, fundamentado em si mesmo.

Apré-história divina

Entretanto, a teoria schellinguiana do "mal originário", inscrito no caráter eterno do sujeito e, como tal, independente das circunstâncias contingentes, não passa da radicalização de Kant: a **originalidade** de

Schelling consiste em dar um passo impensável para Kant, em quem a noção do Absoluto, de Deus, **continua** a ser, muito simplesmente, a do Bem Supremo, da Perfeição sem nenhuma falta. Na verdade, Schelling **baseia a possibilidade** desse "ma] originário" **humano**, escolhido por um ato atemporal, numa falta do próprio Outro (o Absoluto), numa fissura no âmago de Deus: a fissura entre o Deus efetivo, existente, realizado **no logos**, e o **"fundamento"** (*Grand*) opaco, sombrio, impenetrável, o **real** (*das Reale*) de Deus como "o que, **no** próprio Deus, ainda não é Deus", como sua **pulsão** (*das Trieb*) cega.

No começo — não no começo dos tempos, no começo temporal que coincide com o nascimento do Filho, da Palavra Divina, mas no começo absoluto, no ponto zero de sua pré-história —, Deus é a indiferença absoluta, um querer que nada quer, o reino da calma e da beatitude, o gozo feminino puro, um todo ilimitado, não-totalizado, o último estágio do êxtase místico, a expansão pura no vazio sem consistência, sem fundamento, e portanto, no sentido próprio, o abismo (*Un-Grand*). A pré-história divina começa por uma **contração** (*Zusammenziehung*) primária, por seu estreitamento; dessa maneira, Deus dá a si mesmo um fundamento sólido, denso, a consistência do Um, constitui-se como alguma coisa do ente, como um *sujeito*. Essa contração é o ato supremo do egoísmo divino, é o próprio contrário do amor, da calma pacificadora: um redobramento sobre si mesmo, uma fúria destrutiva que aniquila tudo o que vai de encontro ao Um divino.

É destino de toda vida que ela aspire primeiro a se limitar, a passar do largo ao estreito para se tornar apreensível — e depois, uma vez que se tenha estreitado e se tenha provado, que aspire novamente ao amplo, que queira reentrar no nada pacífico em que estava antes. (Schelling, 1946, p. 34.)

Toda a vida divina antes do nascimento do Filho, antes da entrada da Palavra, resume-se nessa pulsação entre o nada da expansão sem limites e a força contrária, contrativa, de se circunscrever, de se dobrar sobre si mesmo. Em seu curso de 1986-1987, Jacques-Alain Miller desenvolveu a tese de que a divisão primária do Um do gozo puro nos neo-platônicos é, em matemas lacanianos, a divisão entre a ; e acaso a divisão primária do *Un-Grund* divino em contração e expansão, em Schelling, não é também a divisão entre o I) do gozo fálico e o a da expansão, da dispersão ilimitada?

Já é esse termo mesmo, contração, que por sua ambigüidade recorda a doença: o querer **puro** divino **contrai o** peso, o **fundamento**, sua consistência sólida e densa — contrai-os como uma loucura, uma doença divina. E o nascimento do Filho é a **descoberta** da Palavra pela qual esse antagonismo insuportável se resolve. É pelo advento da Palavra que "o tempo começa": *o logos* opera a separação entre o presente e

o passado, empurra para o passado a pré-história sombria da ira, da loucura divina, esse "turbilhão" primitivo, horrendo, das pulsões divinas. *O logos*, a Palavra do Filho, é aqui identificado com a Luz divina, que, por sua efusão, permite que as coisas sejam, concede-lhes seu ser. A irrupção da Palavra deve ser captada, portanto, no sentido da afirmação primária (*a Bejahung* freudiana como oposta à *Verwerfung*), "que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, algo venha a se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado ser" (Lacan, 1986, p. 388). Essa *Bejahung*, portanto, poderíamos dizer, *forachui* o antagonismo insuportável da loucura divina, rejeitando-o para o passado de um real-impossível excluído pela simbolização. O próprio Lacan sublinha que o movimento da simbolização, da realização no simbólico, comporta sempre uma certa rejeição do mundo das sombras, do não-realizado (cf. Lacan, 1975, p. 216), ou, para dizê-lo com Schelling: o advento da Palavra, o nascimento do Filho, implica sempre, como seu avesso, a rejeição, a expulsão para o passado do "turbilhão primitivo" das pulsões divinas.

Devemos insistir aqui no aspecto pacificador, libertário, do advento da Palavra: a entrada em jogo do Simbólico, da Diferença, é um alívio, é a transposição de uma dor infinita, de um antagonismo insuportável. A vida divina antes do nascimento do Filho é uma tensão que chega à loucura; é, para nos exprimirmos em termos analíticos, um mundo sem abertura, sem a eclosão simbólica: um mundo fechado sem distância, um mundo em que *ú* Deus real, em sua "solidão terrível", está sempre novamente sendo sufocado por sua própria cólera, ou, em outras palavras, um mundo propriamente *psicótico*. Nesse nível, não há, propriamente falando, *diferença* — o que já implicaria uma oposição, uma articulação simbólica —, mas apenas o batimento, a palpitação pulsional entre o Nada e o Um, entre a expansão e a contração. Schelling dá aqui uma feição particular à formulação panteísta de Deus como o Um-Todo: desloca a ênfase para seu lado "noturno", geralmente desconhecido tanto por seus partidários quanto por seus adversários: "a maioria dos que falam sobre o Um-Todo vê nele apenas o Todo, e que existe aí o Um, um sujeito, eles nem sequer repararam ainda" — o Um é precisamente a "solidão terrível", o "autismo" do gozo divino antes da criação do mundo.

Podemos arriscar a tese de que, antes da criação do mundo, isto é, antes do nascimento do Filho, Deus é um "maníaco-depressivo" preso na pulsação sem saída, sem nenhuma abertura, na oscilação entre o Nada de um ímpeto vazio que se dispersa e a ira destrutiva, correlata do conhecido sentimento do "fim do mundo", do desmoronamento do universo. E o nascimento do Filho, a irrupção da Palavra, a criação do mundo possuem aqui justamente um valor "terapêutico": Deus domina seu antagonismo interno, sua tensão, seu bloqueio, por meio da exteriori-

zação do conflito, pelo reviramento para fora, canalizando sua energia pulsional para o que chamamos um "objetivo criativo". Eis af, portanto, a resposta schellinguiana para a pergunta sobre porque Deus criou o mundo: para se salvar de sua própria loucura mediante uma "terapia criativa".

Cabe, pois, admitir na vida divina "um momento de cegueira e de loucura" (Marguet, 1973, p. 500), um momento que é absolutamente necessário para que Deus adquira a consistência do Um, de um sujeito, para que não se perca no nada da expansão ilimitada. Em que a loucura é inerente à vida divina? Em que o processo da história divina é um "processo em que o próprio Deus estava empenhado, com seus riscos e perigos, se assim ousamos dizê-lo" (ibid., p. 542) — logo, para nos exprimirmos de maneira mais contemporânea, no que Deus não ocupa uma posição de metalinguagem.

E toda a elaboração posterior de Schelling no sentido da "filosofia da revelação" não é outra coisa senão uma tentativa desesperada de sair dessa dificuldade, de evitar esse risco da loucura divina, postulando que *Deus possui de antemão seu próprio ser*: Deus é colocado como Ser Supremo cuja existência é necessária, condição *sine qua non* de sua liberdade de Criador. Assim, o curto-circuito da loucura divina é abolido: temos, de um lado, a pessoa divina, o Deus necessariamente existente e munido de sua força criadora, um Deus que se mantém protegido dos riscos da criação, e, de outro lado, a matéria amorfa que aguarda a intervenção da força formadora divina. Desse modo, Deus está, no sentido estrito, *fora da história*, mantém-se de lado, num lugar seguro de onde pode intervir sob a forma da *revelação*...

Qual é, hoje em dia, o interesse dessa narração mítica da "pré-história divina"? A primeira vista, esse vínculo entre o Mal e a loucura decorre de uma problemática pré-científica, a que considera a loucura como índice de corrupção moral. No entanto, se lermos esses textos de Schelling retroativamente, a partir do "retorno a Freud" lacaniano, como não reconhecer neles a formulação antecipada da tese fundamental lacaniana de que a loucura repousa numa Liberdade, numa escolha originária:

Longe de [a loucura] ser para a liberdade 'um insulto', ela é sua mais fiel companheira, segue seus movimentos como uma sombra.... E o ser do homem não apenas não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade. (Lacan, 1966, p. 176.)

Em outras palavras, não estará Schelling anunciando — mais além de qualquer leitura obscurantista junguiana — o "não há clínica sem ética" lacaniano?

ENTRE AS DUAS MORTES: TERCEIRA E ÚLTIMA TENTATIVA DE DELIMITAR O "TOTALITARISMO"

A segunda morte

A idéia sádica de um crime radical e absoluto que libertasse a força criadora da Natureza implica a distinção entre duas mortes desenvolvida no grande discurso do Papa, no quinto livro *de Juliette*: a morte natural, que faz parte do circuito natural da geração e da deterioração, da decomposição e da recomposição, e portanto, da transformação incessante da Natureza, e a morte absoluta, a destruição, o aniquilamento desse mesmo circuito, que libertaria a Natureza de suas próprias leis e abriria espaço para a criação *ex nihilo* de novas formas de vida. Essa diferença entre as duas mortes deve ser ligada à fantasia sádica testemunhada pelo fato de que, em sua obra, a vítima é, em certo sentido, indestrutível: podemos torturá-la infinitamente e ela suporta, agüenta todos os tormentos, preservando toda a sua beleza — é como se, além de seu corpo natural, corriqueiro, incluído no circuito da geração e da deterioração, e portanto, além de sua morte natural, ela possuísse um outro corpo, um corpo de um estofado à parte, um corpo isento desse circuito vital: o corpo sublime.

Nos dias atuais, encontramos a mesma fantasia em ação nos diversos produtos da "cultura de massa", como por exemplo, os desenhos animados; tomemos os de Tom e Jerry, o gato e o rato. Eles sofrem alternadamente acidentes assustadores: o gato é apunhalado; a dinamite explode em seu bolso, um rolo passa por cima de seu corpo e ele é achatado como uma omelete etc.; pois bem, na cena seguinte, ele aparece com seu corpo normal e o jogo pode recomeçar — é como se possuísse um outro corpo indestrutível... Tomemos ainda o exemplo dos video-ga-

mes, onde lidamos literalmente com a diferença entre as duas mortes: a regra comum nesses jogos é que o jogador (ou mais precisamente, a figura que o representa no jogo) possui diversas vidas, habitualmente três; ele é ameaçado por algum perigo, por exemplo, um monstro que pode comê-lo, e, se o monstro o agarrar, perde uma vida. Mas, quando atinge o alvo muito depressa, ele ganha uma ou várias vidas suplementares. Toda a lógica desses jogos baseia-se, portanto, na diferença entre as duas mortes: entre a morte em que perco uma de minhas vidas e a morte final, quando perco o próprio jogo.

Lacan apreende essa diferença entre as duas mortes como a diferença entre a morte real e a morte simbólica, o "acerto de contas", a consumação do destino simbólico. Pode ocorrer que exista uma distância entre as duas: no caso de Antígona, a morte simbólica, a exclusão da comunidade simbólica da cidade, precede a morte real, o que confere à sua figura a beleza sublime, ao passo que, por exemplo, o espírito do pai de Hamlet apresenta o caso inverso, o caso da morte real sem a morte simbólica, sem o acerto de contas, e por isso é que ele retorna como uma aparição assustadora, até que sua dívida seja resgatada pelo gesto do filho.

Esse lugar "entre as duas mortes", lugar onde aparecem tanto a beleza sublime quanto os monstros assustadores, é o de *das Ding*, do objeto-causa do desejo, do núcleo real-traumático no cerne do simbólico. Ele é inaugurado pela própria simbolização/historicização: o processo da historicização comporta um lugar vazio, um núcleo a-histórico em torno do qual se articula a rede simbólica. Dito de outra maneira, a *história* humana se distingue da *evolução* animal precisamente pela referência a esse lugar *a-histórico*, não-historicizável, que é um produto retroativo da própria simbolização: tão logo a realidade é simbolizada/historicizada, distingue-se o lugar vazio da Coisa. É a referência a esse lugar vazio que nos permite conceber a possibilidade de uma aniquilação total, global, da rede significante: a "segunda morte", o aniquilamento radical do circuito natural só é concebível sob a condição de que esse circuito já esteja simbolizado/historicizado, inscrito na rede simbólica — a morte absoluta, a destruição do universo, só é concebível como destruição do universo simbólico. E a "pulsão de morte" freudiana é o nome do que, em Sade, assume a forma da "segunda morte": a possibilidade a-histórica inaugurada pelo processo de simbolização/historicização.

Em toda a história do marxismo, há provavelmente um único ponto em que se tocou nesse núcleo a-histórico da história, em que a reflexão histórica foi levada até a "pulsão de morte" como o grau zero da história: trata-se do último texto de Walter Benjamin, as *Teses sobre o Conceito da História* (cf. Benjamin, 1974). Ora, Benjamin foi precisa-

mente aquele que — também ele um exemplo de caso único na história do marxismo — apreendeu a história como texto, como a sequência de acontecimentos que "terão sido", isto é, cuja significação, cuja importância histórica é decidida na posterioridade, através de sua inscrição na rede simbólica.

Benjamin: a revolução como repetição

O lugar excepcional de Benjamin prende-se a que ele talvez tenha sido o único a buscar a mola da revolução no real da inércia fantasfística. Em toda a tradição marxista, inclusive na "teoria crítica da sociedade", sempre se sentiu a inércia fantasfística como um entrave que bloqueia o devir revolucionário das massas, irrompendo num comportamento "irracional" pelo qual as massas *agem* "contra seus verdadeiros interesses" (a multidão fascista, por exemplo¹⁹). Vê-se aí algo a ser suprimido — no fundo, entrevê-se o sintoma de um gozo "reacionário" a ser esclarecido no caminho da reflexão dialética. Talvez seja isso o que nos permite situar a oposição radical entre Benjamin e Adorno, o dialetizador por excelência, e definir a posição paradoxal da "exterioridade interna" e Benjamin em relação ao campo da "teoria crítica da sociedade": Adorno, preso na precipitação interpretativa, no movimento incessante da reflexão e da auto-reflexão, contra Benjamin, fixado nas imagens fantasfísticas. Ora, as *Teses*, intercaladas e como que vindas de um campo estranho, resistem não apenas a sua inserção no quadro da "teoria crítica da sociedade", mas também à sua inscrição no continuo do pensamento do próprio Benjamin. E que, em geral, compreende-se o desenvolvimento do pensamento de Benjamin como uma aproximação gradual do marxismo; nesse continuo, as *Teses* marcam uma nítida ruptura: aqui, bem no fim do percurso teórico de Benjamin, intervém subitamente a problemática *teológica*. O materialismo histórico só pode vencer se "tomar a seu serviço a teologia", o que constitui a primeira tese célebre: "Era uma vez, como se sabe, um autômato que jogava xadrez, construído de maneira a responder a cada jogada do adversário com uma jogada contrária que lhe garantisse a vitória. Um boneco de roupa turca, com um narguilé na boca, estava sentado diante do jogador de xadrez, colocado numa mesa grande. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que de todos os lados a mesa era transparente. Na realidade, um anão corcunda ficava sentado lá dentro, um mestre do jogo de xadrez, e dirigia por uma corda a mão do boneco. — Podemos imaginar um equivalente filosófico desse aparelho. O boneco a que chamamos 'materialismo

histórico' sempre tem que vencer. E pode se confrontar sem problemas com qualquer um, se tomar a seu serviço a teologia, que é hoje, como se sabe, pequenina e abjeta, e de qualquer maneira não deve aparecer à visão."

O que se impõe aqui é a contradição entre a alegoria tal como é lida na primeira parte da tese e a interpretação que se fornece dela na segunda parte. Na interpretação, é o materialismo histórico que "toma a seu serviço" a teologia, enquanto, na alegoria em si, é a teologia (o "anão corcunda") que segura a corda de dentro, que dirige o "boneco", o materialismo histórico. Essa contradição não é outra, naturalmente, senão a que reina entre a imagem alegórica e seu sentido: em última instância, entre o significante e o significado, este acreditando poder "tomar a seu serviço" o significante como instrumento, mas, por isso mesmo, enredando-se cada vez mais em sua rede. Aqui, os níveis se cruzam: a estrutura formal da alegoria de Benjamin não funciona de maneira diferente de seu conteúdo, a teologia em sua relação com o materialismo histórico, que acredita poder simplesmente tomá-la a seu serviço, mas que se embarça em seus fios, porque essa "teologia", se nos é permitido esse *Vorlust*, representa de fato a instância do significante.

Mas procedamos passo a passo: que significa, para Benjamin, a dimensão teológica? Trata-se de uma experiência absolutamente única, indicada pelo seguinte fragmento da herança de Benjamin: "No *Eingedenken*, temos uma experiência que nos proíbe de apreender a história de um modo fundamentalmente ateológico". Não podemos traduzir esse *Eingedenken* simplesmente por "memorização" ou "reminiscência"; a tradução mais literária por "transpor-se em pensamento (em alguma coisa)" também não convém. Embora se trate realmente de uma espécie de "apropriação do passado", não podemos captar o *Eingedenken* adequadamente se ficarmos no campo hermenêutico: a visão de Benjamin é inteiramente contrária ao postulado fundamental da compreensão hermenêutica ("situar o texto interpretado na totalidade de sua época"). Trata-se, para ele, de *deisolar* um fragmento do passado do contínuo da história ("...assim, ele arranca uma certa vida de uma época e um trabalho de uma obra" — Tese XVII): um procedimento interpretativo cuja oposição ao procedimento hermenêutico faz lembrar a contraposição freudiana da interpretação *em detalhe* à interpretação *em massa* (cf. Freud, 1967, p. 97).

A rejeição da hermenêutica certamente nada tem a ver com a recaída numa ingenuidade **pré-hermenêutica**: não se trata de "se acostumar" ao passado, procurando-se abstrair da posição atual de onde se fala. *Eingedenken* é realmente uma apropriação "interessada" por parte da classe subjugada: "Articular historicamente o passado não é conhecê-lo tal como ele realmente foi" (Tese VI). "O sujeito do conhecimento

histórico é a própria classe lutadora e oprimida" (Tese XII). Entretanto, interpretaríamos essas linhas de maneira totalmente errônea se as concebêssemos no sentido de uma historiografia nietzschiana, no sentido da "vontade de poder como interpretação", como direito do vencedor de "escrever sua história", de fazer valer sua "perspectiva", isto é, se quiséssemos ver nelas uma espécie de apelo à luta entre as duas classes, a classe dominante e a classe subjugada, em torno de "quem escreverá a história". Isso talvez se aplique à classe dominante, mas não à classe subjugada; entre as duas existe a assimetria fundamental que Benjamin observa através dos dois modos da temporalidade: o tempo vazio, homogêneo-contínuo (da historiografia dominante) e o tempo cheio, descontínuo (do materialismo histórico). O olhar historiográfico tradicional que se limita ao "que realmente aconteceu", fazendo da história uma corrente fechada, linear e homogênea, já *é a priori*, formalmente, o olhar "dos que venceram": vê a história como um contínuo fechado da "progressão" que levou à dominação atual, abstraindo ao mesmo tempo o que *faltou* na história, o que teve de ser *negado* para que se pudesse estabelecer o contínuo do "que realmente aconteceu". A historiografia dominante escreve uma história "positiva" dos grandes resultados e bens culturais, mas o que o materialismo histórico

vê nos bens culturais tem, para ele, uma origem que ele não pode considerar sem honor. Sua existência não repousa somente no esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também na labuta anônima de seus contemporâneos. Não há documento cultural que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie. (Tese VII.)

Contrariamente a isso, a classe dominada se apropria do passado na medida em que ele é "aberto", na medida em que já contém — como malograda, faltosa — a dimensão do futuro, na medida em que a "aspiração à redenção" já se faz presente: "O passado traz um índice temporal que remete à redenção" (Tese II). Para se apropriar dessa dimensão malograda do passado — o futuro de nossa própria ação revolucionária, que, por força da repetição, resgata retroativamente o passado —, temos que cortar a corrente contínua do desenvolvimento histórico, temos que dar o "salto do tigre no passado" (Tese XIV). E só at que se atinge a assimetria fundamental entre o evolucionismo historiográfico que descreve o contínuo do movimento histórico e o materialismo histórico:

O materialista histórico não pode renunciar a uma concepção do presente segundo a qual o presente não é a passagem, mas uma parada no tempo, imobilizado (Tese XVI). O pensamento não é apenas o movimento dos pensamentos, mas é também sua imobilidade. Onde o pensamento se detém bruscamente numa constelação distendida ao extremo, ele produz um choque pelo qual se cristaliza como uma mônada. c) materialista histórico aborda um objeto histórico unicamente quando

tale aparece diante dele sob a forma de uma mónada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilidade messiânica dos acontecimentos, ou, em outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado assujeitado (Teu XVII).

Eis aí a primeira surpresa: o que especifica o materialismo histórico — contrariamente à doia marxista — é sua **capacidade de imobilizar** o movimento histórico, de **isolar o detalhe da totalidade** histórica. É precisamente **essa** cristalização, esse **endurecimento do movimento** numa mónada, **que** marca o momento **da apropriação do passado**: a mónada é um momento atual a que o **passado** se liga diretamente — isto é, **transversalmente à linha contínua da** evolução —, é a situação revolucionária atual concebida como repetição das situações **passadas-falhas** e como **potencialidade** de sua "redenção" final pelo sucesso da ação revolucionária. O próprio passado está "repleto do presente", e o momento da oportunidade revolucionária não decide somente o destino da revolução atual, mas também a sorte de todas as tentativas revolucionárias passadas-falhas: "Trata-se, para o materialista histórico, de conservar a imagem do passado tal como, no momento do perigo, ele surge bruscamente diante do sujeito histórico" (Tese VI). O perigo da derrota da revolução atual ameaça o próprio passado, já que a constelação revolucionária atual funciona como uma condensação das oportunidades revolucionárias passadas-falhas que nela se repetem:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é um tempo homogêneo e vazio, mas um tempo repleto do 'agora' [Ieruzet]. Assim, a antiga Roma foi, para Robespierre, um passado repleto do presente, um passado que ele havia arrancado da continuidade histórica. A revolução francesa se acreditava uma nova Roma. (Tese XIV.)

Para os que conhecem a proposição de Freud de que "o inconsciente se coloca fora do tempo", já está tudo dito: nesse "tempo cheio", nesse "salto do tigre no passado" de que o presente se encarrega, anuncia-se a "compulsão à repetição" freudiana. A detenção do movimento, a suspensão do contínuo temporal de que fala Benjamin, é exatamente esse "curto-circuito" entre a palavra passada e a palavra atual, onde

a palavra atual, assim como a palavra *antiga*, é posta num parêntese de tempo, numa forma de tempo, se assim me posso exprimir. Sendo idêntica a modulação do tempo, a palavra do analista [em Benjamin, do materialista histórico] revela *ter o mesmo* valor que a palavra *antiga*. (Lacan, 1975, pp. 267-268.)

Na mónada, "o tempo se detém": à constelação atual impõe-se uma constelação passada, num processo de pura repetição. A mónada está "fora do tempo", não no sentido de um arcaísmo pré-lógico, mas no

sentido da sincronia significante pura: o elo entre a constelação passada e a constelação atual já não deve ser buscado na linha diacrônica, mas num curto-circuito paradigmático imediato. A mónada é, pois, o momento de descontinuidade, de ruptura, em que a corrente linear se cristaliza, detém-se, porque nela — transversalmente à sucessão linear da "marcha do tempo" — repercute diretamente o passado recalcado, impelido para fora do contínuo da história dominante. Esse é realmente o ponto da "dialética em suspenso", da repetição pura em que o movimento histórico fica suspenso, colocado entre parênteses.

Uma apropriação do passado de tal ordem que ele se veja "resgatado" pelo próprio presente, e nele se descubra como que incluído, só pode se realizar na suspensão total do movimento, numa equivalência entre o passado e o presente — na sincronia significante. Assim, vemos em que consiste o isolamento da mónada do contínuo histórico: é a instância do significante que é abstraída, promovida, e a totalidade da significação é posta entre parênteses. Essa colocação entre parênteses é a condição do curto-circuito entre o passado e o presente: sua sincronização se produz no nível da autonomia do significante. Por conseguinte, não nos devemos surpreender por essa "inserção (*Einschluss*) de um passado na textura atual" se apoiar na metáfora do texto, na história como texto:

Se quisermos considerara história como texto, poderemos dizer o que diz um autor moderno sobre o texto literário: o passado teria depositado nele imagens que poderíamos comparar às retidas por um disco fotossensível. Só o futuro dispõe de reveladores suficientemente fones para deixar aparecer o quadro com todos os detalhes. Mais de uma página de Marivaux ou Rousseau atesta um sentido que os leitores contemporâneos não podiam decifrar até o fim. (Benjamin, 1955, p. 238.)

Devemos aqui referir-nos novamente a Lacan, que, para explicar o retorno do recalcado, serve-se da metáfora de Wiener sobre a inversão da dimensão temporal: vemos primeiro o quadrado que se apaga, antes de ver o quadrado completo:

... O que vemos sob o retorno do recalcado é o sinal apagado de alguma coisa que só assumirá seu valor no futuro, através de sua realização simbólica, de sua integração na história do sujeito. Literalmente, isso não passará de uma coisa que, num dado momento de realização terá sido. (Lacan, 1975, p. 81.)

Dentro dessa perspectiva, não é a constelação revolucionária atual que constitui um "retorno do recalcado", "um sintoma" — são, muito antes, as tentativas passadas-falhas, esquecidas no quadro da história dominante. Essa constelação constitui precisamente uma tentativa de desatar o sintoma, de "resgatar", ou seja, de realizar no simbólico essas tentativas passadas-falhas, que se, "terão sido" em sua repetição, com o

qué se tomam retroativamente o que foram. Poderíamos repetir, a propósito dessas teses de Benjamin, a fórmula de Lacan: a revolução dá "o salto do tigre no passado", não para encontrar nele um apoio, mas porque o próprio passado que se repete na revolução "vem do futuro", traz em si a dimensão aberta do futuro.

A "perspectiva do juízo final"

É nesse ponto exato que chegamos a um acordo surpreendente entre Benjamin e a concepção stalinista da história: uma vez que apreendamos a história como texto, como "sua própria história", sua própria narrativa, como algo que recebe retroativamente sua significação e em que esse retardo, esse efeito de posterioridade, estão inscritos no próprio acontecimento atual, que literalmente não "é", mas "terá sido", apreendemos necessariamente — ao contrário de maneira implícita — o processo histórico na perspectiva do "juízo final", de um acerto último de contas, de um ponto terminal da simbolização/historicização realizada, do "fim da história", onde cada acontecimento receberá sua significação definitiva, sua importância última. A história atual se desenrola, por assim dizer, "a crédito"; só ao desenvolvimento ulterior cabe decidir se a violência revolucionária atual será perdoada, absolvida, ou se pesará como uma culpa, uma dívida não-paga nos braços da geração seguinte. Lembremos apenas Merleau-Ponty, que, em seu *Humanisme et Terreur*, defendeu os processos stalinistas como um ato que, embora as vítimas fossem inocentes, seria justificado pelo progresso social ulterior assim possibilitado. Eis a idéia fundamental dessa "perspectiva do juízo final" (expressão de Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise): nenhum ato é um fracasso completo, não há na história dispêndio puro, tudo o que fazemos se inscreve em algum lugar, como um traço insensato em termos imediatos, mas que, no momento do acerto final, receberá toda a sua importância. É esse o idealismo subjacente do stalinismo, que, muito embora o Deus personificado seja negado, comporta um céu platônico sob a forma do grande Outro que desdobra a história efetiva e mantém sua contabilidade. Sem essa contabilidade, sem a inscrição dos acontecimentos e dos atos históricos na conta desse Outro, não podemos captar as noções-chave do discurso stalinista, como a da "culpa objetiva", ou seja, precisamente da culpa diante do grande Outro da história.

Assim, à primeira vista, o stalinismo e Benjamin estão de acordo nesse ponto, nessa "perspectiva do juízo final"; mas esse acordo é apenas a base de sua diferença: a aparente proximidade atesta o fato de que

Benjamin tocou no ponto fraco do edifício simbólico stalinista. Ele foi o único a **questionar radicalmente** a idéia de "progresso" implicada na **contabilidade** do Outro histórico e a mostrar — sendo nisso um precursor da famosa fórmula de Lacan de que o desenvolvimento "é apenas uma hipótese da dominação" (Lacan, 1975a, p. 52) — o vínculo ininterrupto entre o progresso e a dominação: "A idéia do progresso do gênero humano na história não pode ser separada da de seu curso através de um tempo homogêneo e vazio" (Tese XIII), e portanto, da temporalidade da classe dominante.

A perspectiva do stalinismo é a do *vencedor* cujo triunfo final é antecipadamente garantido pela "necessidade objetiva da história"; por isso é que sua visão da história, a despeito da ênfase colocada nas rupturas, nos saltos e nas revoluções, é *evolucionista* de uma ponta à outra. A história é o curso contínuo da substituição dos antigos senhores pelos novos, sendo cada vencedor "progressista" em sua própria época, e depois perdendo ganho de causa em razão do desenvolvimento inelutável: ontem, era o capitalista que agia em harmonia com as necessidades do progresso; hoje chegou a vez de seus sucessores... Na contabilidade stalinista, mede-se a "culpa objetiva" pela referência às leis do desenvolvimento, à necessidade objetiva do progresso histórico, à evolução contínua rumo à realização final do Bem Supremo (o "comunismo"). Em Benjamin, ao contrário, a perspectiva do "juízo final" só vale como perspectiva dos que pagaram o preço pela sequência dos grandes triunfos históricos, como perspectiva do que tem que malograr em seu objetivo para que a sucessão dos grandes atos históricos possa se realizar, como perspectiva das esperanças fracassadas, de tudo o que só deixou no texto da história vestígios anônimos, insensatos, à margem dos grandes atos cuja "significação histórica" é confirmada e verificada pela visão da historiografia oficial.

Por isso é que, para Benjamin, a revolução não é um fenômeno inscrito no contínuo da evolução, mas antes um momento da "estase" em que o contínuo se rompe, onde se aniquila a textura da história prévia, a dos vencedores, e onde, retroativamente, através do sucesso da revolução, todos os "atos falhos", todas as tentativas malogradas do passado, que funcionavam no texto vigente como um traço vazio e desprovido de sentido, são "resgatadas", recebem sua significação. Nesse sentido, a revolução é um ato estritamente *criacionista*, marca a intromissão radical da "pulsão de morte": a aniquilação do texto dominante e a criação *ex nihilo* do novo Texto através do qual o passado malogrado "terá sido". Para nos referirmos à *Antígona*: se a perspectiva stalinista é a de Creonte, a perspectiva do Bem Supremo encarnado no Bem Comum do Estado, a perspectiva de Benjamin, ao contrário, é a de Antígona. Para Benjamin, a revolução é uma questão de vida e morte, e

mais precisamente, da segunda morte, da morte simbólica. A alternativa aberta pela *revolução é a existente entre o resgate que confere sentido retroativamente aos "restos da história" — para utilizar uma expressão stalinista —, ao que foi excluído do contínuo do Progresso, e o apocalipse (sua derrota), onde até os mortos serão novamente perdidos e morrerão sua segunda morte.*

Assim, podemos apreender a oposição entre o stalinismo e Benjamin como a que se dá entre o idealismo evolucionista e o materialismo criacionista. Lacan sublinha, em seu seminário sobre a ética da psicanálise, que o evolucionismo implica sempre a crença num Bem Supremo, Objetivo final da evolução, aquele que guia seu curso e atua nela desde o começo. Sempre comporta, portanto, uma teleologia oculta, negada, ao passo que o materialismo é sempre criacionista, isto é, comporta um movimento retroativo: o Fim não está inscrito desde o começo, as coisas recebem sua significação na posterioridade, a criação da Ordem confere significação, retroativamente, ao Caos anterior.

A primeira vista, essa posição de Benjamin é radicalmente anti-hegeliana: não é a dialética a versão mais requintada do evolucionismo, onde as próprias rupturas são incluídas no contínuo do progresso, em sua lógica inelutável? Provavelmente foi assim que o próprio Benjamin vivenciou sua postura: ele designou o ponto de ruptura do contínuo histórico como o da "dialética em suspenso", como a intromissão de uma repetição pura que punha entre parênteses o movimento progressivo da *Aufhebung*. Ora, neste ponto exato, devemos novamente frisar o anti-evolucionismo radical de Hegel: o "nada", a negatividade absoluta que impele para diante o movimento dialético, é precisamente a intervenção da "pulsão de morte" como radicalmente a-histórica, como "ponto zero" da história — o movimento histórico comporta em seu próprio cerne, em Hegel, a dimensão a-histórica da "negatividade absoluta". Dito de outra maneira, a suspensão do movimento é o momento-chave do movimento dialético: o pretense "desenvolvimento dialético" passa pela repetição incessante de um começo ex nihilo, de uma anulação retroativa do conteúdo pressuposto. A representação vulgar do "desenvolvimento dialético" como uma corrente contínua da transformação em que o velho morre e nasce o novo, em que tudo está num movimento incessante, essa representação, que encontramos de Sade a Stalin, da Natureza como processo dinâmico de transformação, não tem absolutamente nada a ver com o processo hegeliano no sentido próprio.

Entretanto, essa visão quase-"dialética" da Natureza como um circuito eterno de transformação não é todo o conteúdo do stalinismo: o que lhe escapa é a posição subjetiva do próprio comunista. As determinações da imagem do comunista que encontramos no texto de Stalin, à primeira vista patéticas, quase poéticas, devem ser tomadas ao pé da

letra: os comunistas são feitos de um estofa à parte, excetuam-se do circuito cotidiano das paixões, das fraquezas dos homens comuns. Pois não são eles os que possuem um corpo sublime para além de seu corpo físico corriqueiro, os que estão colocados no campo "entre as duas moves", os "mortos vivos", em ceno sentido, ainda vivos e, no entanto, já excluídos do circuito das paixões e dos furores, a encarnação imediata do grande Outro da História? A fantasia em que se baseia o comunista stalinista é, portanto, a dos desenhos animados: por trás da indestrutibilidade dos comunistas que sofrem todas as provações e saem delas ainda mais fortes, existe a mesma fantasia do gato cuja cabeça é despedaçada pela dinamite e que, na cena seguinte, reaparece com todas as suas forças e continua na perseguição de seu "inimigo de classe", o rato. Eis aí a chave da "mística dos quadros" stalinista: os quadros são "nosso capital mais precioso" (Stalin), na medida em que possuem o corpo sublime, situado no domínio sagrado entre as duas mortes.

O corpo totalitário

Quando, no início de seu "juramento do Partido Bolchevique a seu chefe Lenine", Stalin diz: "Nós somos, nós os comunistas, pessoas de feitura à parte. Somos talhados de um estofa à parte" (História..., 1971, p. 297), reconhecemos prontamente o nome lacaniano desse "estofa à parte": o objeto pequeno *a*. A frase citada de Stalin adquire todo o seu peso com base no funcionamento fetichista do Partido stalinista: o Partido se pretende como encarnação milagrosa, imediata, do Saber neutro e objetivo, que lhe serve de ponto de referência para legitimar sua atividade — ele se afirma como sendo o único a deter o "conhecimento das leis objetivas" (cf. Lizek, 1983). — Marx determina o dinheiro, em sua relação com as outras mercadorias, como um elemento paradoxal que encarna imediatamente, em sua própria singularidade, a generalidade do "todo", ou seja, como uma "realidade singular, que compreende em si mesma todas as espécies realmente existentes da mesma coisa":

É como se, ao lado e atom os leões, os tigres, as lebres e todos os outros animais reais que constituem em grupo as diferentes raças, espécies, subespécies, famílias etc. do reino animal, existisse ainda o animal, a encarnação individual de todo o reino animal. (Dognin, 1977, p. 73.)

Essa é a lógica do Partido: é como se, ao lado e afora as classes, as camadas, os grupos e subgrupos sociais, suas organizações econômicas, políticas e ideológicas etc., que constituem em grupo as diferentes partes

do universo sócio-histórico regido pelas leis objetivas do desenvolvimento social, existisse ainda o Partido, a encarnação imediata e individual dessas leis objetivas, o curto-circuito, o ponto de cruzamento paradoxal entre a vontade subjetiva e as leis objetivas. E nisso pois que consiste o "estofo à parte" dos comunistas: na "razão objetiva da história" encarnada; porque o estofo do qual eles são feitos, afinal de contas, é seu corpo, e esse corpo sofre uma verdadeira transubstanciação, torna-se portador de um *outro* corpo, o corpo *sublime*. Seria muito interessante reler, com base nessa lógica do corpo sublime dos comunistas, as cartas de Lenine a Máximo Gorki, sobretudo as do ano de 1913, a propósito do debate sobre a "construção de Deus (*bogograditel'stvo*)", de que Gorki era partidário (cf. Lenine, 1964). A primeira coisa que salta aos olhos é um traço aparentemente sem importância, sem nenhum peso teórico: Lenine mostra-se literalmente obcecado com a saúde de Gorki; eis o final de algumas cartas:

- Escreva-me dizendo como você tem passado. / Seu, *Latine*.
- Você está bem de saúde? / Seu, Lenine.
- Chega de brincadeiras. *Cuide-se bem*. Mande-me uma palavra. *Descanse* melhor. / Seu, *Lenine*.

Quando, no outono de 1913, Lenine soube da pneumonia de Gorki, escreveu-lhe imediatamente:

Que um 'bolchevique', antigo, é verdade, cuide de você por um método *novo*, confesso que isso me inquieta terrivelmente! Deus nos livre dos médicos amigos em geral, e dos médicos bolcheviques em particular!... Garanto-lhe que convém se tratar *unicamente* com os melhores especialistas (a menos que se trate de casos benignos). Experimentar em si mesmo a invenção de um médico bolchevique é horrível!! A não ser com o controle dos professores de Nápoles [nessa época, Gorki vivia em Capri]... se esses professores forem realmente doutos... Digo-lhe que, se você partir neste inverno, vá *sem falta* consultar os médicos de primeira ordem na *Sutça e em Viena* — seria imperdoável que não o fizesse!

Deixemos de lado as associações que uma leitura retroativa dessas frases de Lenine não pode deixar de desencadear (vinte anos depois, a Rússia inteira experimentou em si os novos métodos de um certo bolchevique), e coloquemos, antes, a questão do *campo de significação* dessa preocupação de Lenine com a saúde de Gorki. À primeira vista, a coisa é clara e bastante inocente: Gorki era um aliado precioso, e portanto, era preciso cuidar dele... Já a carta seguinte esclarece o assunto sob um prisma diferente: Lenine estava alarmado com as atitudes positivas de Gorki perante a "construção de Deus", que, segundo Gorki, devia apenas ser "adiada", posta de lado momentaneamente, mas não rejeitada. Tais atitudes eram incompreensíveis para Lenine, eram uma

surpresa extremamente **desagradável** — eis o começo e o término dessa carta:

Caro Alarei Maximovitch, / Mas afinal, que é que você está fazendo? de fato, é simplesmente espantoso! / Por que voté está fazendo isso? É assustadoramente aflitivo. / Seu, *V.L*

E aqui está o *post-scriptum*:

P.S. Cuide-se com mais seriedade, realmente, para poderviajarno invemosempregar *friagem* (no inverno é perigoso).

O que está **realmente** em jogo **aparece** com mais clareza ainda no **final** da carta **seguinte, enviada** na mesma ocasião que a anterior:

Anexo minha carta de ontem: não me queira mal por me haver exaltado. Talvez eu não tenha compreendido *bem* você, não é? Quem sabe você estava *brincando* ao escrever 'por hora'? No que concerne à 'construção de Deus', talvez você não estivesseescrevendo a sério, não é? /Em nome dos céus, cuide-se um pouco melhor. / Seu, Lenine.

Aqui, a coisa é dita de maneira explícita e formal: em última instância, pelo menos, Lenine toma as oscilações e a confusão ideológica de Gorki por efeito de sua extenuação física, de sua doença. Por isso é que não leva a sério os argumentos de Gorki: sua resposta consiste, afinal, em dizer: "Descanse, cuide-se um pouco melhor..." Essa atitude de Lenine não se baseia em absoluto num materialismo vulgar, numa redução imediata das idéias aos movimentos corporais: muito pelo contrário, pressupõe e implica a concepção do comunista como um homem "de feitura à parte": quando o comunista fala e age como comunista, é a necessidade objetiva da própria história que fala e age através de sua figura. Em outras palavras, o espírito de um verdadeiro comunista não pode se desviar, porque esse espírito é imediatamente a autoconsciência da necessidade histórica — por conseguinte, a única coisa que pode perturbá-lo, que pode introduzir a desordem, o desvio, é seu corpo, essa materialidade frágil encarregada de servir de suporte a um *outro* corpo, o corpo sublime, "talhado num estofo à parte". Esse motivo do corpo sublime do Poder, da "transubstanciação" sofrida pelo corpo do Senhor, já é encontrado em La Boétie, quando ele formula sua célebre indagação:

Aquele que tanto vos domina tem apenas dois olhos, apenas duas mãos, apenas um corpo, e não tem outra coisa senão o que tem o mais ínfimo dos homens dentre a multidão infinita de vossas cidades; exceto que o que ele tem, mais do que todos vós, é a vantagem que lhe concedeis de vos destruir. De onde tira ele tantos olhos, de onde é que vos espia, se não forem vós a dar-lhos? Como é que tem tantas mãos paravos fustigar, se nãoé de vós que as tira? Os pés com que pisoteia vossas cidades,

de onde os tira, se não são os vossos? Como detém algum poder sobre vós, a não ser por vós mesmos? (La Boétie, 1971, p. 48.)

No fundo, portanto, a resposta de La Boétie é a de Pascal e de Marx: é o próprio sujeito que, comportando-se perante o Senhor da maneira que convém ao Senhor, o constitui como Senhor. O segredo do Senhor é "o que há no Senhor mais do que o Senhor"; esse X inapreensível que lhe confere a auréola carismática não passa da imagem invertida do "hábito", do rito simbólico de seus súditos — donde o conselho de La Boétie: livrar-se do Senhor é a coisa mais fácil do mundo, basta não mais se comportar perante ele como perante um Senhor para que, automaticamente, ele deixe de sé-lo. Por que, então, o súdito permanece na servidão? Por que se comporta perante o Senhor da maneira que faz dele um Senhor? La Boétie situa a fonte última da relação de dominação num impasse do desejo:

A única liberdade, os homens não a desejam; e não por qualquer outra razão (parece-me) a não ser que, se a desejassem, eles a teriam. (Ibid.)

A liberdade é o ponto impossível do performativo puro: para tê-la, é preciso apenas desejá-la — e essa saturação imediata bloqueia completamente o desejo. A "hipótese do Senhor" é uma saída possível que nos permite salvar o desejo: "externaliza-se" o bloqueio, o impasse imanente do desejo, numa força "reprensora" que se impõe de fora ao querer. Esse paradoxo sobressai com suma clareza na figura exemplar do "capricho do Outro" que é o Déspota: para evitar o fato inquietante de que o próprio Outro já seja furado, bloqueado, atingido por uma impossibilidade essencial, construímos a figura de um Outro que poderia nos satisfazer, dar-nos "a própria coisa", "isso", mas que, *por capricho*, não o faz (cf. Grosrichard, 1979). Essa fantasia do Déspota é totalmente homóloga ao estratagema do amor cortês, onde se age como se a relação sexual fosse realmente possível, como se só se criassem obstáculos a ela por capricho — como não reconhecer na Dama a figura de um Déspota caprichoso?

É uma maneira sumamente requintada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que nós é que lhe colocamos obstáculos. (Lacan, 1975a, p. 65.)

Se o corpo sublime do Poder já se encontra no Senhor clássico, pré-burguês, em que, então, o Chefe totalitário difere deste? A posição do Senhor clássico, que legitima seu poder por referência a uma autoridade extra-social, pode ser subvertida pela argumentação boetiano-pascaliano-marxista de que ele só é Senhor porque nos comportamos perante ele como diante de um Senhor. Mas o Chefe totalitário sabe

desarticular esse argumento: para legitimar seu poder, *ele próprio recorre exatamente a essa argumentação pascaliano-marxista*. Não diz ao povo: "você deve me seguir porque sou Chefe", mas sim: "Mo sou nada, extraio todo o meu poder de vocês, do povo, de minha base, sou apenas a encarnação, o executor, a expressão de sua vontade." *A História do PC(b)* termina com uma lembrança dessa dependência do Partido em relação ao povo em termos de uma conotação inequivocamente incestuosa:

Creio que os bolcheviques nos lembram o herói da mitologia grega, Anteu. Tal como Anteu, eles são fortes por estarem ligados à sua mãe, às massas que lhes deram origem, que os alimentaram e educaram. E enquanto permanecerem ligados à mãe, ao povo, têm todas as probabilidades de continuar invencíveis. (*História...*, 1971, p. 402.)

Tudo transcorre como se o Chefe totalitário se dirigisse a seus súditos desvendando-lhes o segredo do Sêuhôr clássico, dizendo-lhes: "só sou Senhor porque vocês me tratam como Senhor". Se aqui, portanto, o processo pascaliano-marxista, que faz a auréola do Senhor depender do rito simbólico da comunidade, já não é eficaz, como subverter a posição do Chefe totalitário? Seu engodo consiste em que o Povo a que ele faz referência para legitimar seu Poder *não* existe, ou, mais precisamente, só existe em seu representante-fetichismo, ou seja, o Partido e seu Chefe. Também aí lidamos com um desconhecimento da dimensão performativa do discurso, mas o sentido se inverte: já não é o senhor que é senhor porque o povo o trata como Senhor, mas é o próprio Povo que só é Povo porque o Partido se refere a ele e tem a bondade de encarná-lo. Em outras palavras, a fórmula do desenhamento totalitário seria: o Partido acredita ser um partido pelo fato de se apoiar no Povo, exprimindo sua vontade etc., ao passo que, na verdade, o Povo só é Povo por estar encarnado no Partido. Esse funcionamento perfila-se em frases do tipo "o povo inteiro apóia o Partido": por trás da forma de constatação, estamos aqui diante de uma definição circular do "Povo" — só é membro verdadeiro do "Povo" aquele que defende o Partido, o representante da vontade do Povo, ao passo que quem se opõe ao Partido exclui-se, por isso mesmo, do Povo. Por isso é que a afirmação "o povo inteiro apóia o Partido" é impossível de refutar: no universo stalinista, "apoiar o Partido" é o único traço que define o "Povo". Temos aí uma variação um tanto sangrenta da brincadeira: "minha noiva nunca falta aos encontros, porque no momento em que faltar, não será mais minha noiva" — "o povo sempre apóia o Partido, porque, no momento em que um membro do povo se opõe ao Partido, ele se exclui do povo."

A derradeira distinção entre o totalitarismo e o que Claude Lefort chama "projeto democrático" seria, portanto, que para o "projeto democrático" *o Povo não existe*.

"O Povo não existe"

À primeira vista, o "projeto democrático" parece dissimular a necessidade estrutural de Si, desse elemento "irracional" a mais: acaso a democracia não repousa na confiança ilusória na possibilidade de um reino "racional" dos eleitos com base em suas capacidades e qualificações efetivas? Como demonstrou Lefort (cf. Lefort, 1981), no entanto, a "invenção democrática" é mais paradoxal do que se supõe. Na sociedade pré-burguesa, aceita-se a legitimidade do Poder como um dado acima da dúvida, fundamentado na referência a um momento extra-social, divino e/ou natural (a fonte divina do Poder, o título hereditário). A legitimidade do Poder não depende da vontade dos sujeitos, e o único problema é a *usurpação* (quando alguém se apropria do poder sem direito, através da violência ou da fraude). A "invenção democrática" subverte de um extremo ao outro essa lógica da legitimação, ao colocar como suporte último da legitimidade do Poder, e portanto, como instância suprema da soberania, o povo, ou seja, justamente o conjunto de todos os *súditos* do Poder — paradoxo homólogo ao da língua "natural" como metalinguagem derradeira de todas as metalinguagens. O totalitarismo, e esse é seu ponto comum com a democracia, também só é possível com base nessa demolição do fundamento extra-social do Poder: ele legitima seu poder, não por referência a uma instância extra-social, mas conferindo a um elemento da própria sociedade (a classe, a raça ou mesmo a religião como força social) o papel de encarnar imediatamente o interesse universal da Sociedade.

A impressão superficial de que, nessa passagem para a democracia, lidamos apenas com uma simples mudança no seio do mesmo quadro (em vez do Monarca legitimado por uma instância supra-social, o papel do suporte último da soberania passa a pertencer ao Povo...), é pois enganoso, na medida em que elude o caráter essencialmente paradoxal do Povo — conjunto de *súditos* do Poder — no papel de suporte de sua soberania. Uma vez que o Povo não pode funcionar imediatamente como seu próprio Poder, o lugar do Poder torna-se então um Lugar originária e irredutivelmente *vazio*:

Havemos de convir que a democracia, quaisquer que sejam as vicissitudes de seu funcionamento, implica uma definição do tugindo poder que proíbe a qualquer um ocupá-lo, e já por esse simples fato, impede a petrificação das relações sociais. (Lefort, 1981, p.153.)

Assim, para retomarmos o célebre dito de Saint-Just — ao menos nisso, o próprio avesso de um "precursor do totalitarismo" —, "Ninguém pode governar inocentemente": ninguém pode pretender que o direito de ocupar o lugar do Poder esteja inscrito em sua própria

natureza. Aquele que se acha nesse lugar só faz preencher o vazio de uma "impossibilidade" originária, é sempre um lugar-tenente do Soberano impossível. Dito de outra maneira, o fundamento da democracia é que "o povo não existe": não existe enquanto Um, enquanto totalidade positiva. O único momento da existência efetiva do "povo" são as eleições, o momento em que toda a rede social se desfaz e fica reduzida a uma coleção dispersa de "cidadãos", de indivíduos atomizados. O "povo", como portador da Soberania suprema, é nesse sentido uma entidade puramente negativa: vem lembrar àquele que reina que ele só faz ocupar o lugar vazio do Soberano impossível. Na democracia, o "povo" é apenas um limite, uma borda que impede a identificação daquele que reina com o lugar do Poder, ao passo que o totalitarismo poderia ser definido como uma espécie de reviravolta pela qual o Povo ganharia consistência e se tornaria uma entidade positiva — ao preço, é claro, da encarnação num objeto transcendente ao povo "empírico", no objeto totalitário (o Partido, por exemplo), que supostamente representaria os "verdadeiros interesses do Povo". Já Lefort havia assinalado esse caráter duplo da constituição do Povo substancial, único, plenamente dado, no totalitarismo:

O movimento para a interioridade pura (uma sociedade substantiva, um povo-Um) é acompanhado por um movimento para a exterioridade pura (um poder retirado da população, detentor da onipotência). (Lefort, 1981, p. 157.)

O fato de chamarmos os países do socialismo real de "democracias populares", portanto, decorre mais do que de um cinismo do poder totalitário: aqui, o Poder é exercido em nome do Povo como entidade positiva, o que quer dizer que o detentor do Poder não mais ocupa um lugar originariamente vazio — *o Partido pode outra vez "governar inocentemente"*.

É com base nessa "vacuidade" do lugar do poder que se pode medir o corte introduzido pela "invenção democrática" na história das instituições: a "sociedade democrática" deveria ser definida como uma sociedade cuja estrutura institucional inclui no circuito de sua reprodução "normal", "regular", o momento da dissolução do vínculo simbólico, e portanto, a irrupção do real: as eleições. Lefort interpreta as eleições (as "burguesas", da "democracia formal") como o ato de dissolução do edifício social: seu traço principal seria justamente o que é alvo de censura por parte da crítica marxista corrente, o fato de se participar delas, não como membro de um organismo social concreto, mas na qualidade de cidadão abstrato, indivíduo atomizado, o Um puro, sem outras qualificações. Num certo sentido, no momento das eleições, toda a rede hierárquica das relações sociais fica suspensa, posta entre paren-

teses, a "sociedade" como unidade orgânica deixa de existir, transforma-se numa coleção contingente de indivíduos, de unidades abstratas, e o resultado depende do mecanismo puramente quantitativo da contagem — no foral das contas, do puro acaso: um acontecimento totalmente imprevisível (ou manipulado), como por exemplo, um escândalo que estoure dias antes das eleições, pode acrescentar de um lado ou de outro o "meio por cento" que determina a orientação geral de um país no período vindouro... Em vão se dissimula esse caráter essencialmente "irracional" do que chamamos "democracia formal": no momento das eleições, a sociedade fica entregue ao puro acaso. Somente o consentimento nesse risco, somente essa vontade de ficar entregue ao acaso "irracional" possibilita a democracia: é nesse sentido que se deve ler o célebre dito de Winston Churchill de que a democracia é o pior de todos os sistemas políticos possíveis, mas não há outro melhor. É verdade que a democracia possibilita toda sorte de manipulações, mas, tão logo se elimina a possibilidade dessas deformações, perde-se a própria democracia — belo exemplo do paradoxo propriamente hegeliano da Universalidade que só pode se realizar em diversas formas impuras, corrompidas e deformadas: se subtrairmos essas deformações e quisermos captar a Universalidade em sua pureza intacta, obteremos seu próprio contrário. Embora, "na realidade", só haja "exceções" e "deformações", a noção universal da "democracia" é uma "ficção necessária", um fato simbólico sem o qual a democracia "efetiva", na pluralidade de suas formas particulares, não pode chegar a se reproduzir. Nesse ponto, Hegel é paradoxalmente próximo de Bentham, o da *Teoria das Ficções*, que é uma referência constante de Lacan: o "universal" hegeliano é uma dessas "ficções", que "não existe em parte alguma na realidade" (onde existem apenas exceções), mas que, ainda assim, é sempre implicada pela "realidade" para que esta possa obter sua consistência simbólica.

A "democracia efetiva", portanto, é o outro nome da não-democracia: se quisermos excluir a possibilidade das "manipulações", teremos de "verificar" antecipadamente os candidatos, introduzir a diferença entre o "verdadeiro interesse do povo" e sua opinião contingente, submetida à demagogia e a toda sorte de provocações etc. — e com isso chegaremos ao que se chama a "democracia organizada" do "socialismo real", onde as "verdadeiras eleições" já têm lugar antes das eleições e onde o ato de escrutínio já não tem valor senão plebiscitário. O que está em jogo na "democracia organizada" do "socialismo real", portanto, é justamente excluir a irrupção do real que marca as eleições "burguesas": o momento da "disseminação" do edifício social numa coleção numérica de indivíduos atomizados.

O BASTEAMENTO IDEOLÓGICO: POR QUE LACAN NÃO É "PÓS-ESTRUTURALISTA"?

A "arbitrariedade" do significante

A lição fundamental de uma teoria lacaniana do campo ideológico, portanto, seria a distância entre o real e os modos de sua simbolização. Em que consiste, mais precisamente, essa contingência essencial da simbolização?

Começamos pelo que ela *não é*. Em primeiríssimo lugar, ela não é a chamada "arbitrariedade do signo": "*table*" e "*Tisch*" são, ambos, signos arbitrários de mesa etc. Como sublinha Lacan (cf. Lacan, 1975a, p. 32), essa "arbitrariedade" decorre do discurso do Senhor: colocamos numa posição externa, excluída da linguagem, de onde podemos *comparar*, de um lado, os signos, e de outro, seu referente real ou ideal, e constatar em seguida o caráter arbitrário do signo em relação ao conteúdo que ele designa. Numa primeira abordagem, podemos dizer que a contingência da simbolização é o próprio contrário dessa arbitrariedade do signo: do momento em que falamos, ficamos presos no abismo de um círculo vicioso, pois o significante remete sempre aos outros significantes, "não há Outro do Outro", não há garantia última para sustentar o jogo significante. Em suma, o significante é "arbitrário" justamente porque *não podemos* sair dele, transpor a barra que o separa do real, assumir uma posição externa em relação a ele, e não graças a algum apoio externo que torne possível sua "relativização".

A distância entre o real e o modo de sua simbolização tampouco repousa na distância entre uma determinação simbólica e a riqueza concreta da "realidade" designada por essa determinação, em algum excedente daquela em relação a esta, pois a riqueza da "realidade" sempre ultrapassa a rede abstrata das determinações simbólicas. Essas

tentativas de *fazer* valer a riqueza do "concreto" em oposição ao caráter abstrato das determinações simbólicas simplesmente *passa ao largo* do mecanismo fundamental da simbolização, o do "basteamento": o "ponto de basta" *inverte a falta* do traço simbólico relativo à riqueza da "realidade" num signo de sua supremacia sobre a "realidade". Tentemos articular esse processo a propósito do papel da figura do "judeu" na ideologia nazista. É comum se insistir na distância entre a imagem ideológica do judeu (*ser demoníaco, encarnação do Mal, veneno que acarreta a decomposição do edifício social* etc.) e a experiência cotidiana com o Sr. Blumenstein, nosso vizinho do lado, o bom camarada cujos garotos brincam com os nossos e que gosta muito de conversar no fim da tarde... Essa experiência cotidiana supostamente oferece uma resistência irreduzível contra a qual vem se chocar o projeto ideológico. Constituiria um real que a ideologia jamais consegue abolir sem um resto... Pois bem, essa distância entre a imagem ideológica do judeu e o nível da experiência cotidiana não representa, de maneira alguma, um limite ou um obstáculo ao exercício pleno do projeto anti-semita: este a inclui de antemão em seu funcionamento, ou seja, essa discordância funciona nele como uma prova suplementar, ainda mais eficaz, da depravação judaica — "tomem cuidado com os judeus: é difícil identificá-los porque eles têm o jeito das pessoas comuns, comportam-se como sujeitos amáveis para dissimular sua natureza corrupta!" A cisão, a discordância entre a natureza judaica e sua aparência enganadora, portanto, faz parte dessa própria natureza, fornece-nos uma confirmação suplementar da hipocrisia judaica: o judeu é uma figura paradoxal que só pode subsistir na sombra, e o traço essencial de sua "natureza" é justamente encobrir sua natureza...

Nisso reside o índice de êxito da operação de "basteamento": o elemento que, tomado em seu valor superficial, rejeita a tese (por exemplo, a experiência cotidiana com o judeu que se opõe à imagem do judeu como encarnação demoníaca do Mal), começa a funcionar como a prova de seu contrário, fornece à tese que parece refutar uma confirmação redobrada. Se o nível da "experiência cotidiana" se choca com a eficácia ideológica, isso é simplesmente um indício de que a ideologia não conseguiu produzir seus efeitos. Por isso é que não podemos evitar a eficácia do anti-semitismo através de uma referência à realidade extra-ideológica dos judeus, dizendo: "Mas olhe os judeus, essas pessoas amáveis e trabalhadoras..." — quando o anti-semitismo funciona, esse lembrete só faz reforçar a angústia diante do judeu "inapreensível".

Em que consiste, então, a distância entre o real e o simbólico? Consiste em que a maneira como o real é simbolizado, como a operação de "basteamento" estrutura e totaliza o universo simbólico, nunca é

inscrita no real ou prescrita por ele, não decorre dele: não há nenhuma necessidade que nos permita deduzir do real o modo de sua simbolização. O corte não se situa entre as "palavras" e as "coisas", mas, entre, de um lado, as próprias "coisas", na medida em que fazem parte de uma realidade simbólica, na medida em que estão incluídas no campo de significação, e, de outro, o real extra-simbólico: a maneira como a "coisa" é simbolizada é radicalmente contingente e externa à "natureza" da coisa.

Para fazer sentir essa distância, lembremos a visão da "situação revolucionária" que predomina na tradição marxista. A realidade social é sempre complexa, e os atores engajados numa peleja ficam cegos para seu verdadeiro papel, são vítimas de uma multiplicidade de ilusões que os impedem de perceber nitidamente a situação; mas toda essa confusão desemboca na situação revolucionária, onde a realidade social atinge finalmente um estado de autotransparência e onde, subitamente — para retomar o sintagma que se utiliza para caracterizar essa conjuntura —, "as próprias circunstâncias se põem a falar": as máscaras caem, a distância entre o ser e a significação é finalmente anulada, e o agente revolucionário (a classe trabalhadora) só tem que assimilar sua condição efetiva e realizar o objetivo imediatamente inscrito nela... Neste ponto, convém nos indagarmos se a "ilusão ideológica" suprema não consiste justamente nessa anulação da distância entre o ser e o sentido "ilusório", "ideológico", nessa coincidência do real com um sentido articulado pelas próprias "condições efetivas", e não por um sujeito vazio e quimérico. Em outras palavras, não será esse efeito, "as próprias-circunstâncias-se-põem-a-falar", o efeito ideológico por excelência? Acaso a impressão de que nossa língua se torna imediatamente "a linguagem da vida efetiva" (para retomar a expressão de Marx na *Ideologia Alemã*) não anuncia a queda na "armadilha ideológica"? Uma ideologia nos "prende" quando já não a sentimos como uma "ideologia" oposta à "realidade", mas como a "linguagem da própria realidade", e a tarefa da "crítica da ideologia" não é outra senão a de denunciar a maneira como esse efeito das "próprias-circunstâncias-que-se-põem-a-falar" resulta de uma série de operações simbólicas inteiramente "factícias" e contingentes.

Esse caráter "aberto" e contingente do processo de simbolização sobressai com suma clareza nas situações de crise, quando o edifício simbólico que confere à sociedade sua coerência ideológica se decom põe: nesse momento, depende de uma operação simbólica essencialmente contingente qual tipo de discurso conseguirá "bastear" o campo social e assumir um papel hegemônico. Lembremos o caso analisado por Gérard Miller (cf. G. Miller, 1975) a propósito da França de 1940, após a derrota militar — em plena desordem, em plena perplexidade, sob o impacto do encontro como real-impossível ("Como é que

uma coisa dessas podia acontecer conosco"?). Foi o discurso pétainista que conseguiu tornar a situação compreensível, "legível", situando-a no contexto de uma narrativa, e portanto, levando-a à simbolização-historicização: o verdadeiro inimigo não era o alemão, e o desmoronamento da França era a consequência necessária da decadência judaico-liberal, da "democrassujeira" que havia corroído a unidade orgânica do Povo; a derrocada militar tornou-se então, em seu próprio horror, um sinal bem-vindo, uma incitação a reintroduzir a ordem social, a unir o Povo francês sob a égide de um Estado autoritário-patriarcal... Subitamente, a cena tornou-se novamente legível, "tudo passou a ter sentido", Pétain pareceu ter destacado a significação inscrita na conjuntura efetiva em si, parecia que "as próprias circunstâncias haviam tomado a palavra".

Esse mito do momento revolucionário em que a simbolização coincide com o real numa transparência perfeita é sumamente acentuado quando a questão é a exploração, o sofrimento, a repressão, o terror exercido sobre as "massas": tudo se passa como se as massas, dispostas a suportar, no curso "normal" das coisas, o sofrimento legitimado pelo discurso ideológico, deixassem eclodir sua revolta quando o sofrimento se torna insuportável, quando atinge um grau extremado, e assim provocassem o desmoronamento de todo o edifício ideológico. Frente a esse mito, cabe insistir na distinção entre o fato de uma relação social de dominação ou exploração e o momento em que essa relação é "vivenciada" como "insuportável", injusta etc. (cf. Laclau e Mouffe, 1985) —entre esses dois níveis, a descontinuidade é radical, a revolta nunca se inscreve no próprio real, nunca é desencadeada pelo caráter "insuportável" do "sofrimento efetivo" sem a mediação de uma rede simbólica. Tomemos o caso da luta feminista: foi somente por referência ao discurso burguês igualitarista-democrático, o dos "direitos naturais do indivíduo", que se tornou possível para as mulheres vivenciar sua condição como "injusta" e articular o programa de suas reivindicações.

É com base nesse caráter contingente do modo de simbolização do real que se deve situar a tese lacaniana de que "a História não existe": a história não é um processo homogêneo, atado por um contínuo-de-significação que nos permita totalizar seus diversos rebentos, mas um processo "aberto", uma sucessão contingente de "bastamentos" que introduzem retroativamente a ordem de uma necessidade "racional". Devemos insistir sobretudo neste paradoxo fundamental do "ponto de basta": o "bastamento" é um ato essencialmente *contingente* pelo qual o campo ideológico-simbólico determina retroativamente suas "razões", sua *necessidade*, ou, para dizer-lo com Hegel, o ato pelo qual ele estabelece seus pressa _tos.

O Um e o impossível

Para precisar a natureza desse bastamento ideológico, é esclarecedor nos apoiarmos na análise da ideologia fascista que encontramos em Ernesto Laclau (cf. Laclau, 1977): o edifício ideológico fascista é uma montagem de elementos heterogêneos cuja "significação" está longe de se haver fixado de **antemão** (o **enraizamento** nos *Blut-und-Boden*, o **populismo** nacionalista, o **organicismo corporativista**, a ética elitista de origem aristocrático-militar etc.). Todos esses elementos podem ser igualmente encadeados nos outros projetos ideológicos (o populismo nacionalista num projeto esquerdista, por exemplo); como é que se consegue transformar esse bricabaque num edifício fechado e unificado? É necessária a intervenção de um elemento-exceção (um significante-mestre) que "basteie" a totalidade desse campo e estabilize sua significação: acrescenta-se, no caso do nazismo, o "complot judaico", que confere significação verdadeira aos impasses da vida cotidiana; no caso da ideologia cristã, soma-se o "temor a Deus", que dá sentido às provações e sofrimentos da vida terrena... O2'onto de basta" é esse elemento-Um que totaliza os outros, que os "desdobra" e faz com que sofram uma espécie de "transsubstanciado", começando a funcionar como expressão de um Princípio subjacente (todos os sofrimentos terrenos "exprimem" a ira divina etc.).

O lugar desse Um é o *cruzamento* da interioridade do sentido ideológico com a exterioridade do aparelho, do rito insensato: ele faz as vezes, dentro do campo da "significação" ideológica, de sua exterioridade constitutiva. Eis aí, portanto, o **paradoxo fundamental** do "ponto de basta": o elemento da cadeia que totaliza e estabiliza sua significação, que detém seu deslizamento metonímico, não é o ponto da "plenitude" da significação, a Garantia que, excetuada do funcionamento diferencial dos elementos, desempenha o papel de seu ponto de referência estável e fixo, mas sim o elemento que, no interior da estrutura dos enunciados, faz as vezes do processo de enunciação, o elemento que, dentro do campo do significado, faz as vezes do automatismo significante. Ele é a "diferença pura": o elemento cujo papel é puramente estrutural, cuja natureza é puramente "performativa", isto é, cuja significação coincide com seu próprio ato de enunciação — p'significante sem significado". O processo decisivo na análise de um edifício ideológico é, pois, reconhecer, por trás do clarão ofuscante e fascinante do elemento que totaliza seu campo, esse conteúdo auto-referente, tautológico, performativo: "judeu" é, em última instância, aquele a quem se colou a alcunha de "judeu"; toda a riqueza fantasmática dos traços que supostamente o caracterizam (a avidez, o espírito de intriga etc.) dissimula, não o fato de

que, "na verdade, os judeus são diferentes", mas o fato bem mais angustiante de que estamos lidando com uma função puramente estrutural; o "temor a Deus" é produto de uma inversão puramente significativa, e toda a imagética da fúria divina se apóia apenas numa troca-de-lugar estrutural.

A dimensão propriamente "ideológica" é efeito de um certo "erro de perspectiva": esse elemento que, no interior do campo de significação, faz as vezes do não-senso significativo é percebido pela experiência ideológica como o ponto de saturação significativa que fecha o campo de significação; o momento que, na estrutura do enunciado, prende-se à imanência de seu próprio processo de enunciação é percebido pela experiência ideológica como Garantia do Sentido transcendental; o significativo que ocupa o Lugar da falta, que não passa da positivação da falta, é percebido como o ponto da plenitude suprema — em suma, a diferença pura aparece como Identidade plena, excetuada do jogo diferencial e garantindo sua homogeneidade. Esse "erro de perspectiva" poderia ser determinado como "anamorfbse ideológica": Lacan se refere várias vezes aos *Embaixadores*, de Holbein — vista de certo ângulo, a mancha erigida no fundo do quadro revela ser um crânio (cf. Lacan, 1973, pp. 82-83). A "crítica da ideologia" tem de efetuar uma operação semelhante: a Garantia do sentido, esse elemento "fálico", erecto e distendido, se olhado de outro ponto de vista, revela ser a marca da falta, do lugar vazio da significação.

É possível agora esclarecer também a relação entre o ponto de basta como significante "puro" e o real como núcleo traumático, não-simbolizável. Cada campo sócio-ideológico se estrutura em torno de um "núcleo sólido" real-impossível, em tomo de um "antagonismo", de uma *Spaltung* impossível de dominar, que perpassa a estrutura social inteira, e um dos nomes da qual seria "luta de classes". A "luta de classes" não é, portanto, o "Significado derradeiro", a referência última que garantiria nossa interpretação do campo social (no estilo de "a significação derradeira de todos os fenômenos sociais lhes é conferida por seu papel na luta de classes"), mas é, muito pelo contrário, o Impossível por cuja causa toda totalização ideológica da Sociedade está fadada ao fracasso e produz necessariamente seu sintoma, e portanto, por causa do qual *não* podemos reduzir o processo social a um campo de significação unificada. A diferença de classes seria, pois, um pouco comp a diferença sexual em Lacan: uma relação "impossível", não-totalizável e é muito interessante notar que a **ideologização** também assume, nos dois casos — no caso do "reducionismo de classe" e no caso do "pan-sexualismo", — a mesma forma: faz-se do "núcleo sólido", não simbolizável, o **Significado** último, o ponto de referência que **garante** a significação de todos os fenômenos em questão. — E a "astúcia" do ponto de basta

estaria em efetuar um certo "passe de mágica" a propósito desse núcleo real: finge-se dominar o impasse do real através do elemento que, na verdade, só faz encarná-lo, positivar esse impasse como tal. Quando, em vez de "luta de classes", diz-se "complot judaico", a coisa parece dominada, a cisão que atravessa o edifício social parece simbolizada, dominada, localizada num elemento positivo: o "judeu" é, quanto a seu papel no discurso nazista, o fetiche no sentido estritamente freudiano, o elemento que encarna e ao mesmo tempo renega a "luta de classes" (tal como, na teoria analítica, o fetiche afirma e ao mesmo tempo renega a castração da mãe). O elemento que totaliza o campo ideológico só faz positivar seu núcleo real, sua própria impossibilidade.

A figura do "judeu", do "complot judaico", é, portanto, *a maneira* como o nazismo *presentifica sua própria impossibilidade*: o "judeu", em sua presença positiva, é apenas a presentificação da impossibilidade essencial do projeto totalitário. Por isso é que não basta designar o projeto totalitário como impossível, visando ao restabelecimento de uma sociedade totalmente transparente e homogênea etc. — O problema é que, num certo sentido, o totalitarismo *sabe disso*, reconhece-o de antemão: inclui esse saber em seu sistema, sob a forma do "judeu". Assim, o projeto fascista visa ao estabelecimento de uma sociedade não-antagônica em que as relações entre seus diversos elementos sejam as de membros complementares de um organismo (os capitalistas e os trabalhadores como a "cabeça" e as "mãos" do "corpo social" etc.), ou seja, o fascismo se baseia na denegação do caráter "antagônico" da sociedade (a "luta de classes"). E a figura do judeu, como vimos, encarna como fetiche o antagonismo social denegado (o judeu como força da decomposição social, o capitalismo explorador ou o demagogo comunista que introduz de fora a "luta de classes" no organismo social). Toda a visão ideológica fascista se estrutura, portanto, como luta contra o elemento que ocupa o lugar da impossibilidade do projeto fascista: o "judeu", que é apenas a encarnação fetichista de um bloqueio fundamental. Assim, a "crítica da ideologia" deve, em seu primeiro passo, inverter a causalidade tal como é percebida pelo olhar totalitário: judeu, longe de ser a "causa" positiva do antagonismo social, é apenas, em seu dado positivo, a presentificação do "antagonismo", de um bloqueio, de um "impossível" que impede a sociedade de se tornar uma totalidade plena e fechada.

Lacan versus o "pós-estruturalismo"

À primeira vista, a lógica lacaniana do "ponto de basta" traduz-se facilmente na problemática "pós-estruturalista" de um processo aberto,

disperso e pluralista (escrita, texto, diferença, fluxo do desejo etc.), em seguida "totalizada" através de um "ponto nodal": o lado "não-todo", "feminino", seria um fluxo dos elementos não-ligados, dos "significantes flutuantes", um jogo de deslocamentos e condensações etc. (o "processo primário"); a intervenção de um elemento-exceção, do Um, totaliza então esse fluxo livre, transforma-o numa estrutura fixa. A ênfase do "pós-estruturalismo" recai sobre o fato de que a totalização do processo aberto, plural, através do Um, sua "sutura", está fadada ao fracasso, é sempre novamente ultrapassada, deslocada — sua "leitura sintomática" põe-se a detectar os pontos em que aparecem as fissuras da totalização... Acaba-se numa espécie de "infinito ruim", no vaivém interminável entre o basteamento e sua subversão: cada texto tratado fica entre-os-dois, não é nem totalmente basteado, suturado, nem totalmente disperso (o que equivale a uma posição psicótica), mas aprisionado numa pulsação em que o basteamento é sempre acompanhado por sua subversão.

Laclau e Mouffe (cf. Laclau e Mouffe, 1985) aplicam esse modelo ao funcionamento do campo ideológico: esse campo é constituído de elementos não-ligados, dos "significantes flutuantes" cuja própria identidade é "aberta", sobredeterminada por seu encadeamento nos outros elementos, cuja significação "literal" depende de seu excedente-de-significação metafórico. Veja-se *o ecologismo*, por exemplo: a maneira como ele se liga aos outros momentos ideológicos não é fixada de antemão, e é possível ser um ecologista estatizante (quando se acredita que somente a intervenção do Estado pode nos salvar da catástrofe), socialista (quando se vê a fonte dos problemas ecológicos no sistema capitalista) ou conservador (quando se prega um retorno ao enraizamento no solo); *o feminismo* pode ser socialista ou apolítico; até o *racismo* pode ser elitista ou popular etc. etc. O "basteamento" ideológico é justamente a totalização mediante a qual fixamos a livre oscilação dos elementos ideológicos, encadeamos-os numa rede estruturada de significações: o socialismo, por exemplo, em que a "luta de classes" confere uma significação precisa e estável aos outros elementos, a democracia (a suposta "democracia verdadeira" em oposição à democracia burguesa "formal"), o feminismo (a exploração das mulheres como resultante da divisão em classes sociais), o ecologismo (a exploração da natureza, resultado do domínio do capital), o movimento pela paz (o perigo principal é o imperialismo aventureiro) etc. A ênfase de Laclau e Mouffe recai, é claro, no fato de que esse "basteamento" sempre se mostra temporário, não-estável, de que a contingência radical do processo histórico pode a qualquer momento dissolver o encadeamento predominante...

Como, então, sair desse "infinito ruim"? Como é que a abordagem lacaniana desloca esse campo em que as tentativas de "sutura" são

sempre novamente subvertidas, ultrapassadas pela contingência do processo textual? O problema não está em subverter a totalização, em detectar os diversos pontos em que seu fracasso se anuncia, mas antes em explicar *apossibilidade* mesma **de um efeito de "basteamento"** num texto disperso. (Essa, **diga-se de passagem**, é uma reviravolta propriamente **hegeliana**: acaso o verdadeiro problema hegeliano não é, não a superação da divisão, e sim a **pergunta "donde a divisão"**?, não a desalienação, mas "donde a desalienação"?) Sea totalização, o "basteamento" fracassam, é que só podem ser efetuados através de um elemento que encarne, que localize essa própria impossibilidade. O ponto de basta, longe de instaurar imediatamente a totalidade, encarna sua impossibilidade, a totalidade como impossível.

Assim, é inútil procurar os pontos sintomáticos em que surge o fracasso da totalização, inútil dizer que o ponto de basta tenta totalizar o campo disperso e plural, mas volta sempre a fracassar — *como se o próprio ponto de basta não fosse a encarnação, a posituação desse fiasco essencial, dessa impossibilidade como tal. Aqui*, estamos diante de uma versão negativa da "verdade índice de si mesma": o ponto de basta é o índice de sua própria **impossibilidade**. Em outras palavras, a totalidade se constitui de maneira que um elemento, o Um da exceção, toma a si sua impossibilidade: esse é o paradoxo do falo, que é em si mesmo, em seu dado positivo, o significante da castração, isto é, de sua própria falta, no que Lacan se distingue de Jung, a quem se atribui — falsamente, talvez, mas *se non e vero, e ben trovato* — a célebre frase: "Que é o pénis senão o símbolo fálico?" Aí está a diferença entre o falo e os objetos pré-fálicos: os seios e os excrementos são os objetos perdidos, ao passo que (Halo enquanto significante não é simplesmente perdido, mas é um objeto que, *em sua própria presença*, encarna a perda. Esse significante fálico é sem dúvida o "significante transcendental", mas sob a condição de se levar em conta a ambigüidade essencial do conceito do transcendental: é próprio desse conceito fazer com que uma limitação radical da "condição humana" funcione como potência positiva, constitutiva, ou, em outras palavras, inverter a finitude, o fechamento da "condição humana", em seu fundamento positivo.

"Não existe metalinguagem"

A mesma aporia se repete a propósito da metalinguagem: na perspectiva "pós-estruturalista", o "não existe metalinguagem" equivale à coincidência entre o texto e seu comentário, que supostamente enuncia sua

verdade. A teoria da literatura confunde-se com seu "objeto", faz parte do corpo literário, de maneira que obtemos um texto infinito que representa a tentativa eternamente inacabada de sua própria interpretação. O procedimento "pós-estruturalista" por excelência consiste em ler um texto teórico como literatura, em "colocar entre parênteses" sua ~retensão à verdade, ou, mais precisamente, em desnudar os mecanismos textuais que produzem seu "efeito de verdade". Trata-se aí de uma estetização universalizada em que a "verdade" é concebida como um dos "efeitos" do estilo, da organização discursiva (escalé a mola nietzscheana do "pós-estruturalismo, ao passo que o que salta aos olhos em Lacan é justamente a ausência quase total de referência a Nietzsche). A bem da verdade, já foi Lévi-Strauss que, a despeito de suas críticas da "moda" pós-estruturalista, abriu caminho para o poeticismo "desconstrutivista", ao ler as teorias que interpretavam os mitos como novas versões desses mesmos mitos.

Nesse ponto, a metonímia consegue uma primazia lógica sobre a metáfora: o corte metafórico não passa de uma tentativa, fadada ao fracasso, de estabilizar, canalizar, dominar a dispersão metonímica do fluxo textual. Dentro dessa perspectiva, a insistência lacaniana na primazia lógica da metáfora sobre a metonímia, sua tese de que o deslizamento metonímico sempre tem que se apoiar num corte metafórico, só pode se afigurar como índice de que sua teoria continua marcada pela "metafísica da presença": pois então a teoria lacaniana do ponto de basta, a teoria do significante fálico como significante da falta, não é uma tentativa de domar a "disseminação" do processo textual, de localizar a falta num significante, embora se trate do significante da própria falta? Assim, Derrida censura Lacan diversas vezes pelo gesto paradoxal de reduzir, de anular a falta por meio de sua própria afirmação: por ser determinada como "castração simbólica", pelo fato de o falo ser apreendido como seu significante, a falta é localizada num ponto de exceção único que com isso garante a consistência do conjunto de todos os outros elementos (Derrida, 1980).

A não ser no nível de uma leitura "ingênua", parece-nos difícil evitar a sensação de que, nessa postura "pós-estruturalista", "alguma coisa não funciona", ou, mais precisamente, funciona um pouco *demais*. Uma posição em que se repete o tempo todo que "não há nenhum texto que seja inteiramente metafísico ou inteiramente não-metafísico", em que se repete que, de um lado, é impossível nos libertarmos da tradição metafísica por um simples gesto de distanciamento, atingirmos o exterior puro da metafísica, porque a própria linguagem de que somos obrigados a nos servir está impregnada da metafísica, mas que, de outro lado, todo texto, por mais metafísico que seja, produz sempre desvios em que se anunciam as rupturas do círculo metafísico, pontos em que o

proeccco textual subverte o que o autor "queria dizer", não será essa posição um pouco *cômoda* demais, ou, para dizê-lo mais diretamente, *não implicará ela justamente uma posição de metalinguagem*, a posição em que o "desconstrutor" sempre pode se assegurar de que "não existe metalinguagem", de que nenhum enunciado diz o que queria dizer, de que o processo de enunciação sempre subverte o enunciado?

O arrebatamento com que o "pós-estruturalista" insiste em que cada texto, inclusive o dele próprio, permanece na ambigüidade essencial e é ultrapassado pelo processo textual que o atravessa — como não reconhecer nisso o índice de uma *denegação* obstinada, o reconhecimento mal disfarçado que se está falando de uma posição garantida, não-ameaçada? Por isso é que o "poeticismo" pós-estruturalista é essencialmente forçado: todo o esforço de escrever "poeticamente", de fazer sentir o quanto nosso próprio texto está preso num processo que o atravessa, de evitar a forma propriamente teórica e se servir de processos habitualmente reservados à literatura, tudo isso serve apenas para mascarar uma clara tomada de posição teórica, exprimível sem resto numa "metalinguagem" pura e simples. Daí o efeito amiúde produzido pelos textos "desconstrutivistas" — sobretudo os de proveniência norte-americana — de um "infinito-ruim" no sentido hegeliano, da variação quase-poética e infinita de um motivo teórico, variação esta que não produz nada de novo: o problema do "desconstrutivismo" não é ele renúnciar à formulação teórica estrita e se abandonar demais a um esteticismo poeticista; seu problema é, antes, ele ser "teórico" *demais* (no sentido de uma tomada de posição que não nos compromete, que não afeta nossa posição subjetiva).

Como, então, evitar esse impasse? É nesse ponto que Lacan difere radicalmente do "pós-estruturalismo": no *Seminário 11*, ele começa uma de suas frases pot: "Ora, isso é precisamente o que quero dizer, e que digo — porque o que quero dizer, eu o digo..." (Lacan, 1973, p. 198). No contexto de uma leitura "pós-estruturalista", frases como essa marcariam a recaída na posição do Senhor: "dizer o que quero dizer", aspirar à coincidência entre o querer-dizer e o dizer efetivo, não é essa a própria definição do Senhor? Não estaria aí a insignia de que Lacan queria preservar para si a posição do Senhor, de que procederia como se seu próprio texto estivesse isento da distância entre o dizer e o querer-dizer, como se ele pudesse dominar os efeitos de seu texto? Ora, na perspectiva lacaniana, são precisamente esses enunciados "impossíveis" — enunciados cuja lógica é a do paradoxo "eu minto" — que, na qualidade de "impossibilidade encarnada", mantêm em aberto a distância fundamental do processo significante e impedem a recaída na posição da metalinguagem. Lacan é brechtiano nesse aspecto — basta lembrar as "peças didáticas" do começo dos anos trinta, onde os personagens pronuncia-

vam um comentário "impossível" de seus próprios atos. Um ator entra em cena e diz: "Sou um capitalista cujo objetivo é explorar os trabalhadores. Agora, quero abordar um de meus trabalhadores e tentar convencê-lo da justeza da ideologia burguesa que legitima a exploração"; depois, ele se aproxima do trabalhador e começa a falar com ele... Será que esse procedimento, em que o ator comenta seus atos de uma posição de pura metalinguagem, não nos permite compreender tangivelmente a impossibilidade essencial dessa posição? Não é ele, em seu próprio absurdo, infinitamente mais subversivo do que o poeticismo que proíbe qualquer frase "simples", "direta", e nos constrange a acrescentar sempre novos comentários, distanciamentos, parênteses, recuos, aspas, sinais diversos de que "o que se está dizendo não deve ser tomado diretamente, literalmente, identicamente a si mesmo..."?

O mesmo acontece com Hegel. A crítica habitual o censura por "fechar" o processo no Saber absoluto: embora o motor do processo dialético seja a discordância entre o querer-dizer e o dizer efetivo, o fato de sempre dizermos algo diferente em relação ao que queríamos dizer, acaso o Saber absoluto, o momento final desse processo, não se define justamente pela coincidência perfeita, enfim realizada, entre o querer-dizer e o dito? Ai, nesse momento do "Domingo da Vida", o sujeito conseguiria finalmente só dizer o que quisesse dizer e só querer dizer o que efetivamente dissesse. Assim, é preciso romper o "circulo fechado" do movimento dialético, afirmar o descentramento irredutível do dito em relação ao que se queria dizer, a abertura radical de um processo da diferença que não se deixa suprimir na automediação do Absoluto idêntico a si mesmo, entrever um sujeito atravessado pelo Outro cuja alienação é constitutiva... Já vimos como essa "abertura" do processo, essa insistência na distância irredutível, acarreta a postura da metalinguagem.

De que lugar — se não existe metalinguagem —, de que lugar é possível constatar que a distância entre o dizer e o querer-dizer é irremediável, que o sujeito é sempre ultrapassado e atravessado pelo Outro descentrado? A única maneira de afirmar a "abertura" do processo, a distância irredutível que impossibilita a postura metalinguística, consiste em encarnar essa distância num elemento "impossível": se a metalinguagem é impossível, a única maneira de não recair na metalinguagem, afirmando que ela não existe ou que se dilui em todo enunciado, é produzir um enunciado da metalinguagem pura que, por seu próprio absurdo, permita ver e materialize sua própria impossibilidade, isto é, um elemento paradoxal que, em sua própria identidade, encarne a distância, a alteridade absoluta. Em Derrida, a localização da falta em sua marca a canaliza, a domestica, limita a disseminação do processo

textual etc., ao passo que, em Lacan, somente a presença do "pelo menos um" mantém a dimensão radical da distância.

NOTA

1. O que também nos permite colocar a questão do sujeito de maneira radicalmente diferente em relação ao "pós-estruturalismo". O gesto fundamental do "pós-estruturalismo" é a inversão do tema do "sujeito da produção" na "Produção do sujeito": "O sujeito da produção" (centro autônomo, ativo, produtivo, que se objetiva e produz seu mundo) é, ele mesmo, produzido, efeito específico do processo textual trans-subjetivo — o efeito-sujeito, que são as diversas "posições do sujeito", os diversos modos da "viveza da t cegueira com que os indivíduos vivenciam seu lugar no processo textual, os diversos modos como os indivíduos se concebem como "autores" do processo histórico. Nessa qualidade, o sujeito fica reduzido ao "sujeito do significado", com uma identidade fixa, e o "pós-estruturalista" insiste em seu caráter precário, na fragilidade de sua identidade: os limites de sua identidade podem ser ultrapassados e subvertidos a qualquer momento, o sujeito jamais consegue chegar a uma identidade fina. A teoria lacaniana opera aqui a mesmavirada que a propôs toda total nação: a estrutura significante se subjetiva através da inclusão do elemento paradoxal que ocupa o lugar de sua impossibilidade, de seu lugar vazio, ou dito de outra maneira, através do significante que representa o sujeito para os outros significantes. Esse sujeito seria justamente o "significado" vazio, impossível, do significante "Um", quase-transcendental: o sujeito advém com base em sua própria impossibilidade; antes de gerar identidade-a-si do centro produtivo, do ator de sua história, ele é o lugar vazio, stricto sensu não-histórico, é, por assim dizer, a não-posição, a não-identidade pura. Em outras palavras, o limite do sujeito do significado, de sua identidade, não é sua dissolução no processo disperso trans-subjetivo, mas *o próprio sujeito como sujeito do significante*. Quando se retira do "sujeito do significado" todo o conteúdo que lhe confere sua identidade, todo o "bricabraque" de suas identificações, no momento em que "nada terá tido lugar a não ser o lugar", a forma pura e vazia que resta é justamente o "sujeito do significante".

A NOMEAÇÃO E A CONTINGÊNCIA: HEGEL À ANGLO-SAXÔNICA

Kripke hegeliano

A imagem do Hegel "panlogicista" funciona, para os que fazem sua crítica, como o próprio real, ou seja, como a construção de um ponto de referência impossível: um ponto a evitar, a contornar, para que a elaboração deles se torne possível. Em outras palavras, o pivô dessa imagem visa a legitimar o evolucionismo historicista dos críticos de Hegel, todos os quais voltam ao eterno refrão: "não se trata de um esquema lógico *a priori* para forçar e constranger o conteúdo concreto como que num leito de Procusto, mas da lógica imanente do desenvolvimento da história viva, efetiva..." Ao afirmar a distância entre a necessidade fundamental do desenvolvimento e toda riqueza dos desvios e acidentes através dos quais essa necessidade se realiza, Marx apaga, justamente com esse gesto, o caráter radicalmente aberto e antievolucionista do processo dialético hegeliano; é que ele postula uma necessidade que não se reduz a um efeito retroativo da contingência: atribui a esta um estatuto precisamente accidental, o dos acidentes no percurso da realização da necessidade. É num lugar totalmente diverso que sobrevive a relação propriamente hegeliana entre a necessidade e a **contingência**: testemunhamos seu ressurgimento numa orientação da filosofia analítica personificada pelo nome de Saul Kripke.

O problema fundamental do livro de Kripke sobre o "paradoxo cético" (cf. Kripke, 1982a) é profundamente hegeliano. Em que consiste, em última instância, esse paradoxo cético? Para dizê-lo sucintamente, consiste em que toda exceção em relação a uma dada regra é retroativamente explicável, se considerarmos que ela decorre da aplicação de uma outra regra constantemente aplicada. Todo o mundo conhece a regra da

adição; **suponhamos** que, na aplicação dessa regra, ninguém até hoje tenha jamais somado, efetivamente, 63 e 51, e que, pela primeira vez, alguém seja solicitado a fornecer a soma de 63 e 51. Ele responde que " $63+51=5$ " e refuta da seguinte maneira a objeção de que teria cometido um erro: "Mas, como vocês sabem que se trata de um erro? Como podem ter certeza de que não segui o tempo todo a regra que corresponde perfeitamente à regra corrente da adição, exceto que, para a soma de 63 e 51, ela prescreve o resultado 5?" Chamemos a regra corrente de adição de *mais*, e a outra regra, que corresponde perfeitamente ao *mais*, com a única exceção de que a soma de 63 e 51 dá 5, de *quus*. Como posso ter certeza de que, durante todo o tempo em que acreditava estar aplicando *mais*, não apliquei na verdade o *quus*? Em que consiste a regra, portanto, se posso afirmar, a propósito de toda exceção, a existência de uma regra que a explica?

A partir da contra-argumentação searliana (cf. Searle, 1985), seria fácil demonstrar que esse "paradoxo cético" só pode surgir se observarmos o ato em questão (a soma, por exemplo) de fora, isto é, no contexto de uma descrição externa desse ato. Ora, falta a essa abordagem, por definição, a imanência da regra em relação ao ato: na medida em que estejamos diante de um ato guiado por uma regra propriamente simbólica, esse ato implica sempre a referência a essa regra, mesmo que obtenhamos um resultado que não se conforme à regra. Por isso é que, quando alguém diz que " $63+51=5$ ", em vez de buscar outra regra desconhecida, dizemos simplesmente que ele se enganou. Portanto, o dilema *mais-quus* é falso, uma vez que a regra da adição funciona como um *elemento constitutivo do próprio ato de adição*: para dizê-lo nos termos de Searle, a regra da adição faz parte do *background*, do pano de fundo pressuposto pelo ato da adição. Assim, a "regra" é aqui, em última instância, sinônima de grande Outro: num ato regulado pelo simbólico, *O Outro está ali desde sempre*; o simples fato de falar atesta uma crença, por assim dizer *a priori*, na "regularidade" do Outro. Essa crença no Outro é anterior a qualquer raciocínio racional, do qual constitui o fundamento, o antecedente previamente dado — só o psicótico "não acredita nisso". Como sublinhou Lacan, a dimensão fundamental da psicose é esse *Un Gläuben*, essa distância que o sujeito mantém perante o universo das regras simbólicas, agindo como se essas regras não determinassem o próprio lugar de onde ele fala. — Tal contra-argumentação, no entanto, se bem que pertinente no nível que lhe é próprio, permanece no âmbito da *hermenêutica*. O grande Outro com que lidamos aqui é assemelhável ao que Gadamer chama de "horizonte da compreensão" (cf. Gadamer, 1960): a aceitação prévia das proposições básicas, que determina de antemão o contexto da reflexão e traça antecipadamente os contornos do sentido vivenciado:

Esse sentido é dado pelo sentimento que cada um tem de fazer parte de seu mundo, isto é, de sua família nuclear e de tudo o que gira ao redor. Cada um de vocês — falo inclusive quanto aos esquerdistas — estão mais ligados nisso do que acreditam, e numa medida cujo alcance vocês deveriam levar em conta. Um certo nome% de preconceitos lhes dão sustentação e limitam o alcance de suas insurreições ao prazo mais curto: àquele, muito precisamente, em que isso não lhes traz nenhum incômodo, e nominalmente, não numa concepção do mundo, que permanece, por sua vez, perfeitamente esférica. O significado encontra seu centro onde quer que vocês o carreguem. (Lacan, 1975a, p. 42.)

O lapso ou o ato falho já fornecem uma prova suficiente de que esse Outro hermenêutico, o Outro igual ao universo das regras que predeterminam o campo de significação; não é o que atua no processo analítico: deste último, o Outro hermenêutico não pode dar conta. Acaso o lapso não proporciona justamente o caso de um ato malogrado em relação à regra que lhe é imanente, mas apesar disso, nesse próprio malogro bem-sucedido, um ato que segue uma *outra* regra, desconhecida (a que nos fornece a significação do lapso)? O desafio da interpretação analítica não é justamente permitir que vejamos a regra desconhecida que vínhamos seguindo sem o saber, fazer-nos perceber uma regularidade onde o bom senso só entrevia o caos desprovido de sentido — em outras palavras, dar-nos a ver *o quus* onde o bom senso só entrevé o simples malogro do esforço de seguir o mais? Essa é a perspectiva do analista na qualidade de sujeito suposto saber, garantia da transformação de uma série *lawless* numa *serielawlike*, garantia do surgimento final de uma Regra que, retroativamente, confira significação a todos os atos falhos e lapsos (cf. J. A. Miller, 1978).

Ora, a colocação suprema de Lacan não designa o analista como fazendo as vezes do grande Outro que remete ao analisando sua própria mensagem em sua verdadeira significação. Ele se ateve à evidência do fato de que o Outro falta, isto é, de que não existe "Regra", ou de que seu surgimento depende sempre de uma montagem retroativa que **introduz a ordem numa sequência absolutamente descontínua, a saber, o real** (cf. J.-A. Miller, 1980). Por isso é que a conclusão de Kripke nos parece muito pertinente: o simples fato de admitir a eventualidade de uma reinterpretação retroativa (segundo a qual toda exceção pode se revelar um caso regular) mina a possibilidade de qualquer regra e **decompõe o universo regulamentado numa coleção contingente. A questão aqui recortada por Kripke, a da transformação de uma série contingente numa série regulada, diz respeito ao próprio núcleo do processo dialético.**

Descritivismo versus *amid* escritivismo

O problema do "paradoxo céptico" é, em última instância, o do primeiro livro de Kripke, *A Lógica dos Nomes Próprios* (cf. Kripke, 1982): em que basear, como legitimar a necessidade dessa regra universal, ou da nomeação (não nos esqueçamos de que o título original do livro é *Naming and Necessity*). O "paradoxo céptico" nos confronta com uma experiência inquietante: uma regra universal (a regra da adição, por exemplo) nunca pode, por sua necessidade imanente, "cobrir" o campo do que aparece como sua aplicação; em sua crítica do descritivismo, Kripke demonstra da mesma maneira que o conteúdo imanente de um nome (o feixe de descrições que compõem sua significação) nunca pode "cobrir" de maneira necessária o campo de sua referência, isto é, **nunca** pode dar uma resposta definitiva a esta pergunta: por que tal nome se refere a tal objeto? Nos dois casos, o da regra que não pode abarcar todo o seu campo de aplicação e o do nome que não pode abarcar toda a sua referência, lidamos, portanto, com um excedente angustiante, com uma brecha pela qual se anuncia a dimensão *dĩ* real: a aplicação de uma regra, nunca podemos ter certeza de estar realmente lidando com um caso dessa regra ou com algo inteiramente diverso; no uso de um nome, quando um objeto possui todas as propriedades contidas pela significação desse nome, nunca podemos ter certeza de estarmos realmente lidando com o referente próprio desse nome ou com outra coisa completamente diferente. Esse é um problema que poderíamos chamar de invasão *of the body snatchers*, segundo o filme de ficção científica da década de 1950: nele assistimos à invasão de seres estrangeiros, vindos do espaço, que assumem a forma humana — são exatamente como os homens e têm todas as suas propriedades, o que só faz conferir a sua estranheza um caráter ainda mais angustiante... o mesmo impasse é encontrado no anti-semitismo: os judeus são "como nós", é difícil reconhecê-los, isolá-los, o traço unário que os distingue. O principal mérito da crítica kripkeana da teoria das descrições, portanto, é delimitar o lugar do real: desse restinho, mais além do feixe de descrições, que "modifica tudo", dessa sobra, dessa diferença evasiva que em vão procuramos na realidade do objeto, entre suas propriedades positivas.

O desafio da "briga das descrições" é a seguinte pergunta: como e por que os nomes se referem aos objetos? Por que a palavra "mesa" se refere à mesa? O descritivismo responde que toda palavra é desde logo portadora de uma significação, que significa uma série, um feixe de propriedades descritivas ("mesa", por exemplo, significa um objeto dotado de certa forma e que serve para certos objetivos), e que se refere aos objetos do mundo na medida em que esses objetos possuem as

propriedades contidas na significação do nome. "Mesa" se refere à mesa porque a mesa real entra no contexto delimitado pelo feixe de descrições que formam a significação da palavra "mesa". Assim, a compreensão (a "conotação") precede a extensão (a "denotação"). A extensão, ou seja, o conjunto dos objetos a que uma palavra se refere, é determinada pela compreensão, isto é, pelas propriedades universais descritas por sua significação. O antidescritivismo, em contrapartida, responde que uma palavra é ligada a um objeto por meio de um "batismo primário (*primal baptism*)" — e esse vínculo se sustenta mesmo que o feixe de descrições que inicialmente formavam a significação da palavra mude completamente. Eis o exemplo kripkeano, simplificado (cf. Kripke, 1982, pp. 71 ss.): para a maioria das pessoas, "Godel" evoca apenas a descrição "aquele que descobriu o teorema da indecidibilidade"; pois bem, suponhamos que fique atualmente estabelecido que não foi Godel quem descobriu esse teorema, mas que ele simplesmente se apropriou da descoberta de um de seus amigos, Schmidt, e depois se livrou deste para apagar os vestígios de seu furto intelectual. Nesse caso, então, a quem se faz referência ao falar em "Godel", a Godel ou a Schmidt? Segundo o descritivismo, quando dizíamos "Godel", estávamos na verdade nos referindo a Schmidt, porque só ele satisfazia às condições da descrição evocada pelo nome "Godel" ("aquele que descobriu o teorema da indecidibilidade"), ao passo que, segundo o antidescritivismo, referimo-nos o tempo todo a Godel, embora a descrição evocada não convenha.

Eis aí, portanto, o cerne do debate: para o descritivista, a palavra se refere ao objeto por uma necessidade *interna e imanente* de sua significação, enquanto, para o antidescritivista, o elo que une a palavra ao objeto a que ela se refere depende de uma causalidade *enema*, essencialmente irreduzível ao feixe de descrições contido na significação da palavra. Em outras palavras, o descritivismo deposita a ênfase no "conteúdo intencional" imanente da palavra, e o antidescritivismo enfatiza a cadeia causal externa da tradição, a maneira como o uso da palavra foi transmitido de um sujeito para outro, de uma geração para outra. Aqui parece impor-se uma primeira objeção: não estaremos simplesmente lidando com os dois tipos de palavras, com as noções genéricas e com os nomes *stricto sensu*? A teoria descritivista explica a referência das noções genéricas, enquanto o antidescritivismo explica o funcionamento dos nomes próprios: quando nos referimos a alguém como "barrigudo", é claro que ele deve possuir a propriedade de ser corpulento, ao passo que, pelo nome "Pierre", não podemos tirar conclusões sobre nenhuma das propriedades de seu portador — o nome "Pierre" se refere a ele simplesmente porque ele foi batizado como "Pierre"...

Essa solução, que pretende resolver o problema através de uma

distinção classificatória, representa, no entanto, uma pista falsa, e só faz obscurecer o verdadeiro **pivô do debate**: tanto o descritivismo **quanto** o **antidescritivismo** aspiram a uma teoria *geral* do funcionamento da referência — para o descritivismo, os nomes próprios em si não passam de uma abreviação da descrição, enquanto, para o antidescritivismo, a cadeia **causal** externa determina **igualmente a** referência no caso das noções genéricas, pelo menos no tocante às que concernem às espécies naturais. Tomemos novamente um exemplo kripkeano simplificado: uma certa espécie de objetos foi batizada como "ouro", associando-se a ela uma série de propriedades descritivas (metal pesado, de coloração amarela, reluzente etc.); ao longo dos séculos, esse feixe de descrições se multiplicou e modificou em correlação com o desenvolvimento do saber humano (hoje em dia, o ouro é identificado por sua fórmula química). Mas admitamos como hipótese que um estudioso descubra, nos dias atuais, que todo mundo se enganou quanto às propriedades efetivas do objeto chamado "ouro" (a impressão de que sua cor é amarela seria produto de uma ilusão de ótica coletiva etc.); nesse caso, o "ouro" continuaria a se referir aos mesmos objetos de antes, isto é, diríamos: "o ouro não possui propriedades como as que lhe eram atribuídas", mas não diríamos: "o objeto até hoje tomado por ouro não o é". Ou ainda, no caso contrário, seria possível

uma substância ter todas as propriedades distintivas que atribuímos ao ouro e por meio das quais o identificamos, mas sendo essa substância diferente do ouro. Digamos de tal coisa: é inútil ela ter todas as aparências que antes nos permitiam identificar o ouro, pois isso não é ouro. (Kripke, 1982, p. 107.)

Por quê? Porque essa substância não está ligada ao nome "ouro" pela cadeia causal que remonta ao "batismo primário". E pela mesma razão que,

ainda que os arqueólogos e os geólogos viessem a descobrir amanhã fósseis que estabelecessem a existência, no passado, de animais correspondentes a tudo o que sabemos dos unicórnios segundo os mitos do unicórnio, isso não mostraria... ter havido unicórnios. (Ibid., p. 13.)

Esse quase-unicórnio, apesar de corresponder ao feixe de descrições contido na palavra "unicórnio", não pode fornecer a prova de que ele tenha sido o referente da noção mítica do unicórnio... Não podemos deixar de perceber o eixo "libidinal" dessas teses de Kripke: pois não se trata do próprio problema da realização do desejo? Quando finalmente deparamos com o objeto na realidade, ele tem todas as propriedades do objeto fantasiado, mas, mesmo assim, "não é isso", ele não é o referente visado pelo desejo. O "ouro" e o "unicórnio": talvez não tenha

sido por acaso que Kripke escolheu exemplos de tamanha ressonância libidinal, tão aptos a metaforizar o objeto do desejo...

Que pode trazer a teoria lacaniana para essa "briga do descritivismo"? Longe de "superar" a oposição entre o descritivismo e o antidescritivismo por uma espécie de "síntese" quase que "dialética", ela demonstra como as duas posturas *passam ao largo de um mesmo ponto*: a contingência radical da nomeação. A prova disso é que ambas são forçadas a construir um mito **para defender sua** solução: o mito da tribo primitiva, em Searle, e o mito do "observador onisciente da história" em Donnellan.

Para combater o antidescritivismo, Searle constrói a imagem mítica de uma pequena tribo primitiva em que todos conheciam todos, em que os recém-nascidos eram batizados na presença da tribo inteira, e na qual os indivíduos aprendiam a significação dos nomes pela indicação direta ("isso é..."); além disso, reinava nela um tabu absoluto a respeito do emprego dos nomes de pessoas mortas. Nessa tribo, a linguagem funcionava de maneira absolutamente "descritivista", sendo a referência de cada nome exclusivamente fixada pelo feixe de descrições (cf. Searle, 1985, cap. 9).

Caro está que Searle sabe perfeitamente que tal tribo nunca existiu — basta que seja logicamente possível para se provar que esse funcionamento da linguagem é logicamente primário e que todos os exemplos citados pelo antidescritivismo são logicamente secundários, "parasitários", isto é, pressupõem um funcionamento "descritivo" prévio. Tomemos o caso extremo do "parasitismo": tudo o que sabemos de uma dada pessoa é que ela se chama Smith; como sublinha Searle, em primeiro lugar, o fato de ela se chamar Smith é um traço descritivo mínimo (sabemos pelo menos que ela responde pelo nome de "Smith"); e em segundo lugar, esse caso extremo pressupõe em princípio e de fato a existência de pelo menos um outro indivíduo para quem o nome "Smith" lembra uma série de propriedades (um senhor gordo e barbudo que leciona história da pornografia etc.). Dito de outra maneira, o caso que o antidescritivismo considera normal (aquele em que a referência se transpõe pela cadeia causal externa, independentemente do feixe de descrições) é apenas uma representação externa (ou seja, externa por abstrair o conteúdo intencional ligado ao nome) do funcionamento "parasitário", logicamente secundário.

Para refutar Searle, é preciso demonstrar a impossibilidade *lógica*, e não apenas empírica, de seu mito. O caminho "pós-estruturalista", como o de Derrida, por exemplo (cf. a resposta de Derrida a Searle in Derrida, 1977), consistiu em mostrar como o "parasitismo" incide desde sempre no funcionamento supostamente originário: o mito searlano é o de uma presença pura, de uma transparência perfeita da referência;

ora, a **linguagem é "originariamente"** o vestígio de uma ausência, a falta é uma "condição de possibilidade" quase **transcendental** do estabelecimento de sua rede diferencial... Uma **abordagem** lacaniana deslocaria a ênfase para outro ponto: falta alguma coisa na apresentação do mito searlano; uma vez que lidemos com a **linguagem** no sentido estrito, com a **linguagem** realizadora do **vínculo** social — mesmo no universo fechado de uma tribo isolada —, o reconhecimento intersubjetivo será parte constitutiva da significação de qualquer nome, o que torna a noção de "língua privada" uma contradição *in adjecto*. Em última análise, um nome se refere a um objeto **porque esse objeto é chamado por esse nome pelos outros**; esses "outros", é claro, não se reduzem aos outros empíricos, aos interlocutores possíveis, mas anunciam a dimensão do grande Outro, da ordem simbólica. Esbarramos aqui na estupidez dogmática **própria do** significante, na estupidez **que** assume a forma da tautologia: "mesa" se refere à mesa porque a mesa se chama "mesa" — em outras palavras, a linguagem forma um dado que sempre antecede seu uso. O caso extremo do "parasitismo" evocado por Searle, sua forma pura e, por assim dizer, auto-referente, é o dos locutores que, ao utilizarem um nome, nada sabem acerca do objeto a que esse nome se refere: o único conteúdo intencional que foca a referência em sua utilização desse nome é "aquilo a que os outros se referem quando utilizam esse nome". Mas o erro de Searle consiste em não entrever nesse ponto de auto-referência a condição *sine qua non* do funcionamento "normal" da linguagem.

A tribo mítica de Searle seria uma pequena tribo de psicóticos em que, por causa do tabu acerca do emprego dos nomes de pessoas mortas, a função paterna não poderia efetuar-se. Assim, se o que falta a Searle é a dimensão do *grande Outro*, faltaria ao antidescritivismo, pelo menos em sua versão predominante, o *pequeno Outro*, o estatuto do objeto enquanto *real*. Por isso é que ele procura o X irredutível ao feixe de descrições, impossível de encontrar em meio às propriedades efetivas do objeto, na *realidade*, o que o leva a construir seu próprio mito, o de um "observador onisciente da história" (cf. Donnellan, 1974). Keith Donnellan, o autor desse mito, parte de um caso fictício muito divertido: para a maioria de nós, Tales é identificado como "o filósofo grego que acreditava que tudo era água"; ora, suponhamos primeiramente que Heródoto e Aristóteles, ao falarem de Tales, se referissem na verdade a um perfurador de poços que, num dia em que fazia muito calor e o sol estava insuportável, teria exclamado: "Ah, se tudo fosse água, eu não teria que cavar todos esses malditos poços!"; e suponhamos, em segundo lugar, que houvesse na Grécia antiga um filósofo-eremita que não falava com ninguém, mas que realmente acreditava que tudo era água. Nesse caso, a quem se referiria o nome "Tales"? Certamente não ao filósofo-eremita, embora ele corresponda à descrição de "filósofo grego que

acreditava que tudo era água", mas a esse perfurador de poços desconhecido. O problema é que, hoje em dia, essa referência verdadeira do nome "Tales" nos é inacessível — somente um "observador onisciente da história", capaz de traçar a cadeia causal inteira e remontar ao ponto originário em que o nome "Tales" se agarrou ao perfurador desde então desconhecido, poderia fixar a referência (cf. Donnellan, 1970).

O erro de Donnellan, o erro que o impede a construir esse mito, é pois o de buscar o X que corresponde ao *rigid designator* — o núcleo mais além das propriedades descritivas do objeto, que permaneceria o mesmo em todos os mundos possíveis — na realidade, o de ver nele um dado positivo, de não destacar o efeito retroativo da própria nomeação. Esse resto, que permaneceria o mesmo em todos os mundos possíveis, corresponde ao "que, no objeto, é mais do que o objeto" — entenda-se, mais do que o objeto tal como se apresenta na realidade, definido por suas propriedades positivas —, e portanto, precisamente ao *objeto a*. Em vão o buscamos na realidade, da mesma forma que, para retomar o exemplo marxista, em vão buscamos no ouro, entre suas propriedades positivas, o X que faz dele a encarnação da riqueza, ou ainda, numa mercadoria, em meio a suas propriedades positivas que determinam seu valor de uso, o X, o traço de que depende seu valor de troca. Nessa relação "impossível" entre o *rigid designator* e o núcleo do objeto que permaneceria o mesmo em todos os mundos possíveis, como não reconhecer a relação entre o St, o significante sem o significado, e o *objeto pequeno a*?

O papel do mito do "observador onisciente da história", portanto, é exatamente idêntico ao do mito searliano da tribo primitiva: em ambos os casos, o que está em jogo é restringir a contingência radical da nomeação por uma instância que garanta sua necessidade; num caso, a referência é garantida pelo "conteúdo intencional" imanente no próprio nome, e no outro, pela cadeia causal que nos leva ao "batismo primário" que liga o nome ao objeto.

Ato de linguagem, ato real

De maneira geral, parece que é onde ela cava essa brecha anunciando o real em sua contingência irreduzível que a filosofia analítica é hoje mais perspicaz. Edmund Gettier (cf. Gettier, 1963) a destacou a propósito do *saber*. As condições que devem ser satisfeitas para que se possa dizer que o sujeito S "sabe" a proposição P são em número de três: primeiro, S deve acreditar em P (crer que há uma mesa no cômodo ao lado, por exemplo); depois, P deve ser verdade (no cômodo ao lado, deve realmen-

te haver uma mesa), e por fim, S deve ter razões bem fundadas para seu saber (viu a mesa, alguém lhe disse que havia uma mesa no cômodo ao lado etc.). Assim, se ele adivinhar por acaso que há uma mesa no cômodo ao lado ou se chegar a seu saber por um caminho "mágico" (percepção extra-sensorial etc.), não diremos que "S sabe P" no sentido corrente do termo "saber". Pois bem, Gettier construiu dois exemplos complexos em que as três condições são satisfeitas e, apesar disso, não se pode dizer que "S saiba P" no sentido corrente do termo "saber".

Essa mesma brecha e essa mesma distância podem ser produzidas a propósito do *ato*. Três condições homólogas devem ser preenchidas para que possamos dizer que o sujeito S realizou intencionalmente o ato A: 1) primeiro, S tinha a intenção de realizar A, 2) segundo, A foi efetivamente realizado, e 3) a intenção de S de realizar A foi a causa da realização de A (por exemplo, embora eu queira fechar a porta, se o faço esbarrando nela por acaso, não se pode dizer que se trate de um ato intencional). Pois bem, o passatempo provavelmente mais difundido entre os teorizadores do ato consiste em inventar casos em que, satisfeitas as três condições, não possamos dizer que S tenha realizado A no sentido corrente do termo "ato". Para citar um exemplo, basta explicitar o caso anterior: fiquei tão obcecado com a idéia de fechar a porta que, sem saber o que fazia, esbarrei casualmente na porta, que se fechou... Aqui, a intenção de fazer A é realmente a causa da realização de A, e no entanto, não podemos dizer que a realização de A seja um ato intencional. Naturalmente, podemos sair de tais impasses através de distinções suplementares (Searle, por exemplo, introduz aqui a distinção entre *prior intention* [intenção prévia] e *intention in action* [intenção na ação], cf. Searle, 1985), mas nem por isso é menos verdade que tais distinções só servem para fazer desaparecer o campo inaudito que aí se anuncia, o do *ato falho*, de um ato que tem êxito através de segredo fiasco, um estranho domínio entre o ato intencional "bem-sucedido" e o puro acaso intencional, análogo ao que se estende entre as duas mortes. A brecha, a distância entre as condições do êxito do ato e sua atualização só podem ser preenchidas pelo ato enquanto falho — nesse sentido, poderíamos dizer que todo ato, na medida em que transgride o limiar do possível e se atualiza no sentido pleno do termo, é intrinsecamente falho, guarda qualquer coisa de "impossível".

Esse excesso indeterminável, para além das condições de satisfação, que tem que ser acrescentado para que a brecha seja preenchida, para que o saber se torne um saber efetivo, e o ato, um ato efetivo, acaso ele não faz tocar no real enquanto impossível, no que sempre existe de improvável, de "impossível", no dado bruto de uma coisa? Percebemos algo como possível, aguardamos sua chegada e, a despeito disso, sua chegada, sua atualização provoca um choque. É também dentro dessa

perspectiva que devemos abordar o estatuto do ato na teoria e na prática analíticas.

O primeiro passo a ser dado consiste, é claro, em revogar a oposição "ingênua" entre o agir e o falar: "quando dizer é fazer". Talvez pareça que a teoria lacaniana, com sua ênfase no do significante, se inscreve sem resto nessa oposição: não é o único ato, no sentido próprio, o ato de linguagem, aquele que funda uma nova realidade simbólica? E enquanto não-lingüístico, não decorre o ato, em última instância, da categoria da "atuação" ("*passage d'l'acte*") dessa saída falsa que testemunha o fracasso da simbolização de um núcleo traumático? Assim, parece que, na teoria analítica, deveríamos antes inverter a sabedoria banal do "fala-se em lugar de agir" e afirmar que, em última instância, age-se em vez de falar: agimos quando a palavra falta, quando o caminho da sihifilização fica bloqueado. Portanto, se a última palavra da teoria ânã fosse "dizer é fazer", o término do processo analítico deveria ser determinado como a completa integração do sujeito na ordem simbólica: o objetivo da análise seria produzir o significante-mestre, o "mandato" que confere ao sujeito seu lugar na rede simbólica e que lhe possibilita a identificação simbólica. Os atos falhos seriam formações sintomáticas a serem dissolvidas por uma simbolização bem-sucedida; o analista, identificado com o Outro, desempenharia o papel do "Senhor da significação", e seu ofício seria restituir ao analisando a verdadeira significação de sua mensagem, situando-o com isso na rede simbólica. Em suma, o essencial do ato analítico seria a transformação "milagrosa" do caos numa "nova harmonia", o estabelecimento da necessidade simbólica pela produção de um novo "ponto de basta" que conferisse significação, retroativamente, às formações sintomáticas... A primeira vista, talvez pareça que a matriz dos quatro discursos confirma essa leitura (cf. Lacan, 1975a, p. 21): acaso não encontramos no discurso analítico, no lugar da produção, Si, o "ponto de basta"? Há, no entanto, um pequeno detalhe que perturba essa imagem: o analista, "agente" do discurso analítico, não está identificado com o grande Outro, o "Senhor da significação", mas aparece como o objeto a, o que quer dizer que também seu ato não deve ser situado do lado do significante, mas do lado do objeto, nesse excedente, nesse resto indefinível do real (cf. Cottet, 1985).

Naturalmente, com essa reabilitação do ato em sua dimensão não-simbólica, não estamos diante de uma recaída na oposição "ingênua" entre ato e fala: o analista está longe de ser aquele que "age em vez de falar". Na medida em que "a essência do objeto é o fiasco" (Lacan, 1975a, p. 55), isto é, na medida em que seu lugar é produzido pelo fiasco da simbolização, o ato do analista, longe de pretender "ir além das palavras até as próprias coisas", consiste, antes, em dar a perceber o

fracasso da simbolização em seu alcance, digamos, positivo, o lugar vazio delimitado por esse fracasso. Em outras palavras, o ato do analista não se situa no nível do "agir" como externo ao "falar": representa um ato negativo, um ato que coincide com o não-ato e que, desse modo, delimita o lugar de um corpo estranho *interno ao próprio 'falar'*. Como tal, o ato do analista é o avesso do gesto performativo, do ato de linguagem "bem-sucedido".

O performativo é o Senhor: na posição de agente encontramos SI, o significante auto-referente que, por seu próprio ato de enunciação, estabelece um novo elo social, a "palavra fundadora" que confere o mandato simbólico, o famoso "você é meu senhor" que faz de você senhor (e convém não esquecer o "você é aquele que me seguirá" complementar). St representa o sujeito para os outros significantes, é o ponto de subjetivação da cadeia em que se enraíza o efeito ilusório que lhe é próprio: é como se, nesse ponto único do "eu quero", coincidisse o querer-dizer e o dizer efetivo, o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. O efeito de "sinceridade", de "autenticidade", produzido pelo gesto performativo do Senhor, portanto, não tem absolutamente nada de "psicológico", mas é, muito pelo contrário, uma ilusão estrutural necessária própria do Si: a ilusão de que, nesse ponto único o sujeito está, por assim dizer, "todo em sua fala". O gesto do Senhor faz nascer essa ilusão de maneira quase automática: tão logo o "compreendemos", devemos "levá-lo a sério", pois, por causa do funcionamento auto-referente desse gesto, seu caráter "autêntico", "sincero" e "sério" *faz parte de sua própria significação*, tal como acontece na prova ontológica de Deus, onde sua existência faz parte de sua essência (isto é, em última análise, da significação da palavra "Deus"). O passe de prestidigitação de Si consiste precisamente nesse curto-circuito entre a intenção (o querer-dizer) e a afirmação auto-referente da "sinceridade" dessa intenção, e é por isso que os enunciados onde a divisão do sujeito irrompe, assumem, em geral, a forma dos "paradoxos pragmáticos" que dão a perceber a falha dessa "sinceridade", como por exemplo, "Há uma mesa no cómodo ao lado, mas não creio nisso" (como se o enunciado "Há uma mesa no cómodo ao lado", *na medida em que o enuncio*, não implicasse que creio nisso). Reconhecemos aí a frase cuja estrutura corresponde perfeitamente à da renegação fetichista: "sei muito bem que minha mãe não tem falo, mas não creio nisso."

Longe de desembocar num elogio do gesto instaurador do Senhor, portanto, a teoria lacaniana denuncia justamente sua impostura: no matema do discurso do Senhor, o lugar da produção é ocupado pelo objeto a - que quer dizer isso, a não ser que o gesto performativo produz um dejetivo, um resto irreduzível? O sujeito não se deixa subordinar sem resto a seu mandato simbólico; o excedente que escapa ao gesto funda-

dor do Senhor divide o sujeito e desencadeia o surgimento da pergunta histórica: "Que sou eu, para ser o que você acaba de dizer?" (Lacan, 1981, p. 315). Em outras palavras, o gesto performativo que confere ao sujeito o mandato simbólico, que o prende a um Si, divide-o ao mesmo tempo entre Si e um resto de onde, como do lugar de sua verdade, ele formula a pergunta histórica ao Senhor. Essa pergunta define o estatuto do sujeito enquanto sujeito falante, ou seja, dividido: a única maneira de se furtar dela é ocupar a posição psicótica, fazer o simbólico cair no real (o rei que se crê rei, isto é, que pensa que o mandato simbólico "rei" faz parte de sua própria natureza).

Desse ponto de vista, o discurso do analista revela ser o avesso do performativo do Senhor: o lugar do agente é nele ocupado pelo objeto a, pelo dejetivo, por aquilo do sujeito falante que escapa ao aprisionamento do performativo; no lugar da produção encontramos S1 — ora, como sublinhou Jacques-Main Miller (cf. Miller, 1980), "produzir" quer antes dizer, nesse ponto, abortar, externalizar, **distancia** ou **mesmo** livrar-se de... o discurso analítico nos livra do curto-circuito ilusório que é próprio do gesto performativo do Senhor, isola o St e permite vê-lo em sua verdadeira natureza, vazia, formal, tautológica, auto-referente: em suma, estúpida.

O performativo impossível

Qual é, pois, a vertente que escapa à teoria dos atos de linguagem? Já em Austin, em seu *Quando Dizer é Fazer*, a passagem da oposição performativo/constatativo à tríade locução/ilocução/perlocução e à classificação dos diversos atos ilocucionais marca um impasse teórico fundamental. Longe de ser uma simples elaboração da intuição originária de que "dizer é fazer", a reformulação do performativo em ato ilocucional acarreta uma perda: mesmo no nível de uma leitura inteiramente "ingênua", não podemos evitar a sensação de que, nessa passagem, a ênfase essencial do performativo se evapora. Por outro lado, é claro que Austin foi impelido a essa reformulação por uma insuficiência do conceito de performativo, do par originário performativo/constatativo. A taxonomia dos atos ilocucionais de John Searle (cf. Searle, 1983) pode nos ajudar a localizar essa falha: Searle produziu o ponto de intersecção entre Austin-I e Austin-II — uma das espécies da força ilocucional (as "declarações") revela ser o performativo "puro", "no sentido próprio".

Searle desenvolve sua taxonomia a partir da direção de ajustamento (*direction of fit*) entre as palavras e o mundo, implicada pelas diferen-

tes espécies dos atos de linguagem: do caso das assertivas, a direção de ajustamento vai das palavras para o mundo (se digo "Há uma mesa no cômodo ao lado", a condição de satisfação dessa proposição é que realmente haja uma mesa); no caso das *imperativas*, ela vai do mundo para as palavras (se digo "Feche a porta!", a condição de satisfação é que o ato "no mundo" realize as "palavras" — o ouvinte deve efetivamente fechar a porta, e tem que fazê-lo porque lhe pedi isso, e não por outras razões); etc. "*The trickiest case*" [o caso mais ardiloso] são as *declarações*: sua direção de ajustamento é dupla, indo do mundo para as palavras e, ao mesmo tempo, das palavras para o mundo. Tomemos o enunciado "A sessão está suspensa": que realiza o locutor ao pronunciar essa frase? Instaura um novo estado de coisas no mundo (o fato de a sessão estar suspensa), e portanto, a direção vai do mundo para as palavras. E como o instaura? Apresentando esse estado, através de seu enunciado, como já consumado: ele constata que a sessão está suspensa — realiza o ato ao descrevê-lo como realizado. Nas declarações, portanto, o locutor tenta *provocar a ocorrência de algo representando a ocorrência desse algo... [e] se tiver sucesso, terá modificado o mundo ao representar o estado do mundo assim modificado*" (Searle, 1985, p. 208).

Naturalmente, cada enunciado realiza um ato definido pela força ilocucional que lhe é própria. No entanto, há uma diferença decisiva entre as declarações e os imperativos: por exemplo, ao dizer "Feche a porta!", realizo com sucesso o ato de dar a ordem, mas resta ainda a alguém fechar efetivamente a porta, ao passo que ao dizer "A sessão está suspensa", não apenas proclamo que a sessão está suspensa, mas efetivamente suspendo a sessão. É somente às declarações que pertence o "poder mágico" de efetivar seu conteúdo proposicional: a direção de ajustamento do mundo às palavras não se limita a que um novo estado de coisas no mundo tenha que se seguir (no futuro) às palavras, mas a causalidade é, por assim dizer, imediata: é a própria enunciação que produz o novo estado de coisas. Como vimos, o preço dessa "magia do verbo" é seu recalamento: pretende-se descrever um estado de coisas já dado, suspende-se a sessão constatando que ela está suspensa. Para que o performativo seja "puro" (o ato de linguagem que produz seu próprio conteúdo proposicional), portanto, ele tem que sofrer uma cisão, tem que assumir a forma de seu contrário, tem que se tornar um constatativo.

Essa cisão deve ser ligada à teoria searliana dos "atos de linguagem indiretos", das frases do tipo "você pode me passar o sal?", onde o ato ilocucional primário (a ordem, o pedido ao outro de me passar o sal) se realiza através de um ato ilocucional secundário (a interrogação sobre as possibilidades de fazê-lo). Searle trata os casos desse tipo de "parasitários": sua natureza é secundária, eles pressupõem um ato ilocucional

própria América adquirir consistência ao se identificar com o significante "Coca-Cola". "A América é a Coca-Cola!", poderíamos formular num lema publicitário estúpido, e o decisivo desse enunciado é que *não podemos* inverter esse lema e dizer "A Coca-Cola é a América". A única resposta possível à pergunta "E o que é a Coca-Cola?" é o "isso" impessoal: "Coca-Cola é isso aí!", o X inominável, o objeto-causa do desejo.

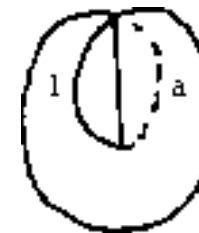
É precisamente por causa desse X a mais que a operação do basteamento não é circular: é *erróneo* dizer que não ganhamos nada com o "basteamento", já que a Coca-Cola conotaria desde logo o espírito da América, espírito este (ou seja, a série de traços que supostamente o exprimem: o frescor, a juventude etc.) que então se condensaria na "Coca-Cola" como seu representante significante. O que se ganha é esse X a mais, o objeto-causa do desejo, o "algo de inominável" mais além das propriedades positivas da Coca-Cola, o que há "na Coca-Cola mais do que a Coca-Cola" e que, seguindo a fórmula lacaniana (facan, 1973, p. 241), pode subitamente transformar-se em merda, numa lameira intragável: basta que ela nos seja servida quente e choca.

E a propósito do anti-semitismo que a lógica desse excedente se destaca com mais clareza: o judeu aparece desde logo como o significante que conota toda uma série de propriedades "efetivas" atribuídas aos judeus (a avareza, a sujeira, o espírito intrigante, o cosmopolitismo etc.), mas o anti-semitismo em sentido próprio só se dá quando invertemos essa relação, dizendo: "ele é assim (avarento, sujo, intrigante etc.) *porque é judeu*." A primeira vista, essa inversão é tautológica, nada se ganha com ela, e poderíamos responder-lhe "é claro que ele é assim por ser judeu, na medida em que 'judeu' significa justamente 'avarento, sujo' etc." — mas essa circularidade é apenas aparente: a significação de "judeu" no "porque é judeu" não se reduz à série de propriedades atribuídas ao judeu, mas se refere, além disso, ao X inominável que supostamente as causa, as produz, ao que há "no judeu mais do que o judeu", ao traço único e unário que o nazismo tanto se esforçou por captar, definir, medir e fixar numa propriedade positiva que permitisse uma identificação "objetiva" e "científica" do judeu.

Esse X inominável, em vão o procuramos entre as propriedades positivas do objeto, porque ele *stpxod_uz* no *nível das palavras*, e não no *nível* das "coisas": o *objeto pequeno a* é a "coisa" paradoxal que recebe toda a sua consistência de um buraco no outro, na rede significante, ao passo que, por outro lado, o significante "puro", SI, "o ponto de basta" se produz, por sua vez, no nível das "coisas", ou seja, como o ponto signifiante que serve de referencial para que o campo das "coisas" possa se reconhecer em sua unidade.

O aspecto decisivo é a *não-coincidência da rede simbólica e do*

circuito da realidade simbolizada por essa rede: de ambos os lados há uma sobra. A simbolização da realidade, a inscrição do circuito da realidade na rede significante, abre no real o vazio do não-simbolizável, o buraco de *das Ding*, da Coisa assustadora; por outro lado, a simbolização acarreta necessariamente um excesso na própria rede significante, "pelo menos um" significante "puro", auto-referente, I (Si), ao qual não corresponde nada na realidade. Essa relação entre o I (o significante "puro", sem significado) e o *a* (objeto de desejo não simbolizável) não deve de modo algum ser captada como uma relação complementar ou mesmo paralela à de um significante "comum" S2 com o objeto por ele designado. Em outras palavras, não devemos dizer que "I designa *a*, o que cai, o que é excluído do circuito da realidade, tal como um significante 'comum' designa um objeto na realidade, tal como ao circuito da realidade corresponde a rede dos significantes 'comuns'." Para delimitar a relação paradoxal entre o I e o *a*, temos de recorrer ao famoso "oito interior", representação achatada da banda de Moebius:



O círculo grande é, ao mesmo tempo, o da realidade e o da linguagem: temos, de um lado, o circuito da realidade, e de outro, a rede lingüística. Na malha interna, temos da mesma forma, de um lado, I, e de outro, *a*. Ora, I não está do mesmo lado que a **linguagem**, está do **lado** da realidade, ao passo que *a* está do lado da rede simbólica. I (Si) é um significante que se encontra na mesma superfície que a realidade: se quisermos apreender "a realidade inteira", teremos necessariamente que lhe acrescentar um *significante* paradoxal, cairemos cedo ou tarde numa coisa que é, por assim dizer, "seu próprio signo", que só faz positivar sua própria falta (o que constitui justamente a definição do significante fálico) — o círculo da "realidade" só pode se fechar quando inclui um elemento que faz as vezes de seu recalcado constitutivo, "primordial". Coisa que é seu próprio signo?! — tentemos explicá-la com base na distinção hegeliana entre o "infinito ruim" e o "infinito verdadeiro". O "infinito ruim" é o do famoso patãdoib da "imagem na imagem" (ou do mapa [geográfico] no mapa): se uma imagem contém a imagem dela mesma, essa imagem deve novamente incluir a si mesma etc.; se quisermos construir o mapa rigorosamente exato de um país,

teremos que incluir nesse mapa, o modelo, a marca do próprio mapa etc., até o infinito (ruim)... Uma coisa inteiramente diversa, no entanto, é o "infinito verdadeiro" que atua no paradoxo de Lewis Carroll: os ingleses decidiram construir um mapa detalhado de seu país, mas seus esforços nunca produziram um resultado satisfatório, e o mapa foi ficando cada vez maior e mais confuso, até que ocorreu a um deles a idéia de utilizar o país em si como seu próprio mapa — e ainda hoje a Inglaterra serve a seus habitantes com essa finalidade. Esse é o "verdadeiro infinito": a fuga para o "infinito ruim" não pára quando se alcança o último termo inacessível (a derradeira imagem na imagem), mas quando o primeiro termo aparece como o próprio outro, quando o país se torna seu próprio mapa, a coisa, seu próprio signo. Esse ponto em que o momento inicial se inverte em seu outro através de sua referência-a-si é o ponto da subjetivação: o "sujeito" é o nome desse "nada", dessa distância vazia que separa a coisa dela mesma enquanto seu próprio signo, que separa o país dele mesmo enquanto seu próprio mapa.

Ao contrário disso, o a é o objeto paradoxal que se encontra na mesma superfície que a rede significante; está "do lado das palavras", e não "do lado das coisas". Se quisermos "fechar o círculo da linguagem", teremos de acrescentar-lhe um objeto não-significante interno ao próprio significante, um objeto com que deparamos do lado do significante. E basta recordar o filme *noir* para nos convenceremos de que esse objeto é, em última análise, o próprio olhar. Em que é que o "filme *noir*" hayWóodiano dos anos quarenta e cinquenta, objeto de fascinação por excelência que exerce um encantamento nostálgico irresistível, fascinamos com seu universo macabro, povoado de personagens desesperados, "desajustados" cínicos, ricos corruptos e mulheres fatais? É claro que, hoje em dia, já não podemos levar esses filmes "a sério": suas cenas mais "trágicas" não conseguem deixar de suscitar o riso na sala; e eles estão irremediavelmente perdidos como objetos do desejo. Pois bem, o problema é justamente explicar porque o filme *noir* clássico, como objeto perdido do desejo, marcado por um bloqueio, por uma impossibilidade intrínseca ("impossível de levar a sério"), exerce — não a despeito disso, mas por essa razão mesma — tamanho encanto nostálgico: qual é o "objeto impossível" em que se apóia esse encanto? Uma única resposta é possível: o olhar. Nosso olhar se apóia num outro olhar, o olhar mítico, que provavelmente nunca existiu, dos espectadores do passado que ainda eram capazes de levar o filme *noir* "a sério", de desfrutar dele, de ficar fascinados por ele com uma ingenuidade imediata. Ao ver os filmes *noir* hoje em dia, nós "nos vemos vendo", para retomar o sintagma valeriano a que Lacan se refere (cf. Lacan, 1973, pp. 76-78) — ficamos fascinados pelo olhar mítico que supostamente se deixava fascinar imediatamente pelo filme *noir*, capaz de gozar plenamente com ele, sem

nenhuma distância irônica. Eis aí como, na fantasia, seu objeto, o pequeno a do matemático, não é a cena percebida, mas o olhar "impossível" fascinado por essa cena.

E "atravessar a fantasia" não será experimentar essa primazia do olhar sobre o visto? O próprio Hegel, em sua "vida privada", parece confirmá-lo. Assim, poderíamos fixar de maneira bastante exata o momento em que Hegel "atravessou a fantasia": numa de suas cartas, ele fala da longa depressão de que sofreu dos 25 aos 30 anos, da "hipocondria" que chegou "até a paralisia de todas as minhas forças (*bis zur Erldhmung aller Kräfte*)" (cf. Kojève, 1979, p. 443). Ele não estava disposto a pagar o preço do Saber absoluto, isto é, a aceder a um sacrifício radical, chegando até o sacrifício do próprio sacrifício, cuja experiência é descrita em seu *Olauben und Wissen (A Fé e o Saber)* nos seguintes termos:

Todas as mechas da subjetividade são queimadas nesse fogo devorador, e a própria consciência desse dom-de-si e desse aniquilamento é aniquilada. (Hegel, 1911, Vol. I, p. 303.)

Claro está que não é coincidência ver essa crise se manifestar pouco antes de Hegel "se tornar Hegel", nos anos em que ele ainda estava à procura da síntese sob a forma de uma Totalidade que englobasse os momentos opostos (a Vida e o Amor). Hegel só "se tornou Hegel" no momento da travessia da fantasia, no momento em que teve o que poderíamos designar de experiência da falta no Outro, a experiência de que o objeto só faz preencher um vazio cavado por essa falta. Foi somente com base nisso que se lhe tornou possível descrever o lugar da subjetividade como um lugar vazio, como a tela em que aparecem, como fragmentos de um corpo espedaçado, os objetos parciais fantasmatizados — o Vazio materializado no olhar do Outro, o Vazio que é ao mesmo tempo "a noite do mundo", o abismo, o es *nihilo* unicamente a partir do qual ele pôde chegar à criação de um novo conteúdo:

O homem é essa noite, esse nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade: uma riqueza com um número infinito de representações e imagens, nenhuma das quais lhevem precisamente ao espírito, ou que não existem como efetivamente-presentes. Na noite, a intimidade da natureza, que existe aqui: — *o Si puro*. Nas representações fantasmagóricas, é a noite em tudo ao redor surge então, aqui, bruscamente, uma cabeça ensanguentada, ali, outra aparição branca; e elas desaparecem de modo igualmente repentino.

É essa noite que percebemos ao olhar um homem nos olhos: uma noite que se torna o mundo; é a noite do mundo que então se apresenta diante de nós. (Hegel, 1911, Vol. XX, p. 180.)

BIBLIOGRAFIA

(A bibliografia que se segue limita-se As obras citadas; não tem, portanto, nenhuma pretensão a ser exaustiva).

- Adorno, Theodor W. (1969), *Drei Studien m Hegel*, Frankfurt.
 ——— (1970), *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt.
 ——— (1970a), *Aesthetische Theorie* Gesammelte Schriften, Vol.7, Frankfurt.
 ——— (1978), *Dialectique Négative*, Paris.
 ——— (1982), "Fantasia sopra Carmen", in *Quasi una Fantasia*, Paris, pp. 61-71.
 Althusser, Louis (1976), "Idéologie et Appareils Idéologiques d'État", in *Positions*, Paris, pp. 67-125.
 Assoun, Paul-Laurent (1978), *Marx et la Répétition Historique*, Paris.
 Benjamin, Walter (1955), *Gesammelte Schriften* I-II, Frankfurt.
 ——— (1974), *L'Homme, le Langage et la Culture*, Paris.
 La Boétie (1971), *Oeuvres Politiques*, Paris.
 Chesterton, Gilbert Keith (1983), "Défense des Romans Policiers", in Uri Eizenzweig, org., *Autopsies du Roman Policier*, Paris.
 Commet, Serge (1985), "Anatomie de l'Acte", in *l'An* 23, Paris, p. 26.
 Dahmer, Helmut (1973), *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt.
 Dante, Arthur C. (1976), *Mysticism and Morality*, Londres.
 Davidson, Donald (1980), "How is Weakness of the Will Possible?", in *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
 Derrida, Jacques (1974), *Glas*, Paris.
 ——— (1977), "Limited Inc.", in *Glyph* 2, Nova York.
 ——— (1980), *La Care Postale*, Paris.
 Descartes, René (1967), *Le Discours de la Méthode*, Paris.
 Dognin, Paul-Dominique (1977), *Les "Sentiers Escarpés" de Karl Marx*, Paris.
 Doter, Mladen (1986), "Hinter dem Rücken des Bewusstseins", in *Wo es war I*, Liubiana.
 ——— (1987), "Die Einführung in das Serail", in *Wo es war* 3-4, Viena-Liubiana.
 Donnelan, Keith (1970), "Proper Names and Identifying Descriptions", in *Synthèse*, Vol. 21.
 ——— (1974), "Speaking of Nothing" in *The Philosophical Review*, vol. 83.
 Fichtelberg Johann Gottlieb (1971), *Von den Pflichten da Gelehnen*, Hamburgo.
 Foucault, Michel (1984), *Histoire de la Sexualité* 2 e 3, Paris (*História da Sexualidade*, Rio, Graal).
- Freud, Sigmund (1967), *Interprétation des Rêves*, Paris [*A Interpretação dos Sonhos*, Ed. Standard Brasileira, Vols. IV e V, 2ª ed., Rio, Imago Ed., 1987].
 ——— (1978), *Inhibition, Symptôme etangoisse*, Paris [*Inibição, Sintoma e Angústia*, E. S. B., Vol. XX, Rio, Imago].
 Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
 Cellier, Edmund L. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", in *Analysis*, 23, Oxford.
 Grosrichard, Alain (1979), *Structure du Sérail*, Paris.
 Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et Intérêt*, Paris.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1911), *Sämtliche Werke*, org. Georg Lasson, Leipzig.
 ——— (1959), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo.
 ——— (1965), *Raison dans l'Histoire*, Paris.
 ——— (1966), *Wiessenschaft der Logik*, I-II, Hamburgo.
 ——— (1968), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt.
 ——— (1969), *Philosophie der Religion*, I-II, Frankfurt.
 ——— (1971), *Logique du Concept*, Paris.
 ——— (1975), *La Phénoménologie de l'Esprit*, I-II, Paris.
 ——— (1976), *Science de la Logique*, I, 2: *La Doctrine de l'Essence*, Paris.
 ——— (1983), "Qui Pense Abstraitement?", in *Omicar?* 26-27, Paris, pp. 47-51.
 ——— (1984), *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'État*, org. Jacques Taminiaux, Paris.
 Heidegger, Martin (1950), "Hegels Begriff der Erfahrung", in *Holzwege*, Frankfurt, pp. 105-192.
 ——— (1955), *liber den Humanismus*, Frankfurt.
 Henrich, Dieter (1971), "Hegel Theorie Ober den Zufall", in *Hegel im Konten*, Frankfurt, pp. 157-186.
 História.. (1971), *Histoire du Parti Communiste [bolchevique] de IV.RS.S.*, Paris.
 "ich möchke.. (1979), *Ich möchte ein sokher waden wit...* Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser, org. von Jochen Hörisch, Frankfurt.
 Kant, Immanuel (1907-1917), *Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin.
 Kernberg, Otto (1975), *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nova York.
 Kodai, Mathias (1984), *Libido Blüited*, Paris.
 Kojève, Alexandre (1979), *Introduction à La Lecture de Hegel*, Paris.
 Kripke, Saul (1982), *La Logique des Noms Propres*, Paris.
 ——— (1982a), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford.
 Kristeva, Julia (1974), *La Révolution du Langage Poétique*, Paris.
 Labarrière, Pierre-Jean (1968), *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris.
 Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris.
 ——— (1966a), "Réponses 9 des Étudiants en Philosophie sur l'Objet de la Psychanalyse", in *Cahiers pour L'Analyse*, 3, Paris, pp. 5-13.
 ——— (1973), *Le Séminaire, livre XI: Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Temo estabelecido por J. A. Miller, Paris [O Seminário, livro 11, Os Quatros Conceitos Fundamentais da Psicanálise, Rio, Jorge Zahar Ed., 1979].
 ——— (1975), *Le Séminaire, livre I Les Écrits Techniques de Freud*, into estabelecido por J. A. Miller [O Seminário, livro 1, Os Escritos Técnicos de Freud, Rio, Jorge Zahar Ed., 1979].
 ——— (1975a), *Le Séminaire, here XX Encore*, temo estabelecido por J. -A. Miller, Paris [O Seminário, livro 20, Mais, ainda, Jorge Zahar Ed., Rio, 1982].
 ——— (1975b), "R.S.I.", in *Otakar?* 4, Paris, pp. 91-106.
 ——— (1978), *Le Séminaire, line II Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*, temo estabelecido por J. -A. Miller, Paris [O Seminário,

- livra 2, *O ea na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*, Rio, Jorge Zahar Ed., 19851.
- (1981), *Le Séminaire, livre IfL Les Psychoses*, texto estabelecido por J. -A Miller, Paris [O *Seminário*, livro 3, *As Psicoses*, Rio, Jorge Zahar Ed., 19851.
- (1983), "Hamlet", in *Ondear?* 26-27, Paris, pp. 5-44.
- Lacis, Ernesto** (1977), *Politics and Ideology in the Marxist Theory*, Londres.
- Leda, Ernesto**, e Moufte, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres.
- Lebrun, Gérard (1972), *La Patience du Concept* Paris.
- Lefort, **Claude** (1981), *L'Invention Dírnoaatique*, Paris.
- Lenin (1964), *Oeuvres*, vol. 35, Paris.
- Luxemburgo, **Rosa** (1976), "Réforme Sociale ou Révolution?", in *Oeuvres*, I, Paris.
- Marquet, Jean- François (1973), *Liberté et Ftistence*, Paris.
- Marx, Karl (1968), "*Grundrisse*"I. *Chapitre de !Argent*, Paris.
- (1969), *Le Capital*, livro 1, Paris.
- 1973), "Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850", in MEW 7, Berlim (RDA).
- Miller, Gérard (1975), *Les Pousse-au-jour du Maréchal* Pétain, Paris.
- Miller, Jacques-Nain (1967), "Action de la Structure", in *CahierspourL Analyse*, 9, Paris.
- (1975), "Matrice", in *Omicar?* 4, Paris.
- (1978), "Algorithmes de la Psychanalyses", in *Omicar?* 16, Paris.
- (1980), *Cinco Conferencias Caraqueñas sobre Lacan*, Caracas.
- (1980a), "Réveil", in *Omicar?* 20-21, Paris.
- (1984), "D'Un autre Lacan", in *Omicar?* 28, Paris.
- (1982-87), "L'Orientation L,acanienne", Paris (seminário não publicado).
- Milner, Jean-Claude (1983), *Les Noms Indistincts*, Paris.
- (1985), *Détections Fictives*, Paris.
- Moe-Mk, Rastko (1986), "Über die Bedeutung der Chimären für die conditio human", in *Wo es war* 1, Liubliana.
- Naveau, Pierre (1983), "Man et le Symptôme", in *Perspectives Psychanalytiques sur la Politique*, Analytica, Vol. 33, Paris.
- Nolte, Ernst (1969)**, *Three Faces of Fascism*, Toronto e Nova York.
- Regnault, François (1985), *Dieu est Inconscient*, Paris.
- Rlha, Redo** (1986), "Das Dinghafte der Geldware", in *Wo es war I*, Liubliana.
- Schelling, Friedrich Wilhelm (1856-61), *Sämdiche Wake*, Stuttgart.
- (1946), *Die Weltalter (Urfassungen)*, Munique.
- (1977), *Recherchessur la Liberté Humaine*, Paris.
- Searle, John R. (1982), *Sens et Expression*, Paris.
- (1985), *L'Intentionalité*, Paris.
- Sohn-Rethel**, Alfred (1970), *Geistige und körperlicheArbeit*, Frankfurt.
- ~fiek Slavoj (1983), "Le Stalinisme: Un savoir Décapitonné", in *Perspectives Psychanalytiques sur la Politique*, Analytica, Vol. 33, Paris.
- (1985), "Sur le Pouvoir Politique et ses Mécanismes Idéologiques", in *Omicar?* 34, Paris, pp. 41-60.