

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

LARA MENDES CÉSAR

O estágio do espelho em Lacan e a dialética do reconhecimento

Goiânia – GO

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

LARA MENDES CÉSAR

3. Título do trabalho

O estádio do espelho em Lacan e a dialética do reconhecimento

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Anita Cristina Azevedo Resende, Usuário Externo**, em 11/01/2021, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **LARA MENDES CESAR, Discente**, em 11/01/2021, às 17:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1798518** e o código CRC **0798DFBC**.

Referência: Processo nº 23070.052995/2020-18

SEI nº 1798518

LARA MENDES CÉSAR

O estágio do espelho em Lacan e a dialética do reconhecimento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Fundamentos dos Processos Educativos

Orientadora: Profa. Dra. Anita C. A. Resende

Goiânia – GO

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

César, Lara Mendes

O estágio do espelho em Lacan e a dialética do reconhecimento
[manuscrito] / Lara Mendes César. - 2020.
91 f.

Orientador: Profa. Dra. Anita Cristina Azevedo Resende.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação,
Goiânia, 2020.
Bibliografia.

1. dialética do reconhecimento. 2. estágio do espelho. 3.
dialética negativa. 4. Jacques Lacan. 5. Alexandre Kojève. I.
Resende, Anita Cristina Azevedo, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 41 da sessão de Defesa de Dissertação de **LARA MENDES CÉSAR** que confere o título de **Mestre em Educação** pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás-PPGE/FE/UFG.

Aos **vinte e sete dias do mês de novembro de dois mil e vinte (27/11/2020)**, a partir da(s) **14:30**, em plataforma virtual no link público de <https://us02web.zoom.us/j/89796353046?pwd=VW5uVGJFRFdmZFA2WXJjbjdPNG5vQT09>, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "**O estúdio do espelho em Lacan e a dialética do reconhecimento**". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora Profª. Drª. **Anita Cristina Azevedo Resende**, doutora em **Ciências Sociais** pela **PUC/SP**; com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Prof. Dr. **Ronaldo Manzi Filho (Facmais)**, doutor em **Filosofia** pela **Radboud University Nijmegen** - membro titular externo, Prof. Dr. **Cristovão Giovanni Burgarelli (PPGP/FE/UFG)**, doutor em **Linguística** pela **UNICAMP** - membro titular externo e Profª. Drª. **Marília Gouvea de Miranda (PPGE/FE/UFG)**, doutora em **Educação: História, Política, Sociedade** pela **PUC/SP** - membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Profª. Drª. **Anita Cristina Azevedo Resende**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e sete dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte.

Banca Examinadora:

Profª. Drª. Anita Cristina Azevedo Resende

Prof. Dr. Ronaldo Manzi Filho

Prof. Dr. Cristovão Giovanni Burgarelli

Profª. Drª. Marília Gouvea de Miranda

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **RONALDO MANZI FILHO**, Usuário **Externo**, em 12/01/2021, às 14:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marília Gouvea de Miranda, Usuário Externo**, em 12/01/2021, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 14/01/2021, às 11:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anita Cristina Azevedo Resende, Usuário Externo**, em 14/01/2021, às 15:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1800322** e o código CRC **EDF3D3B1**.

Referência: Processo nº 23070.052995/2020-18

SEI nº 1800322

AGRADECIMENTOS

À Anita Resende, minha orientadora desde sempre, pela acolhida e pela orientação primorosa, que transmite o prazer em pesquisar e a coragem para seguir.

Aos professores Giovani Burgarelli e Ronaldo Manzi, pela disponibilidade para participar da banca e pelas preciosas contribuições.

Aos colegas, amigos e estagiários do Tribunal de Justiça de Goiás, pelo apoio carinhoso, e à chefia, pela autorização para cursar as disciplinas da pós.

Aos amigos do Projeto Escuta, pela partilha de inquietações, estudos e afetos.

Aos companheiros do grupo de orientação, pelas discussões enriquecedoras, pelo percurso compartilhado e pelas risadas.

Aos colegas, professores e supervisores do Instituto Sedes Sapientiae e do Fórum do Campo Lacaniano, pela jornada na psicanálise.

À “comadre” Albertina, pela corujice incentivadora e pela revisão de texto sem igual.

À Ana Paula Musatti, pela escuta precisa e sensível, que me ajuda a desatar nós e a fazer laços.

Aos meus pacientes, que me confiaram a palavra e o afeto.

Às minhas amigas-irmãs Leily, Lory, Ana e Márcia, por tudo e sempre.

Às minhas irmãs pela torcida; à Mariza, pela cumplicidade e partilha desse percurso.

À minha mãe, Luiza Mendes, por me ensinar a disciplina e o prazer do estudo, e também o valor da luta.

À Tiada, pelo carinho e pelas velas acendidas.

À meu pai, Elvio César, pela torcida.

Às minhas avós, pelos testemunhos de amor e de força.

Ao Michael, pelo que me impele a renovar a aposta no amor.

RESUMO

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa teórica e bibliográfica que teve como objetivo investigar as ressonâncias da dialética do reconhecimento no texto *O estádio do espelho como formador da função do eu – tal como nos é revelada pela experiência psicanalítica* (1949), de Jacques Lacan. Dado que o psicanalista se introduziu na dialética hegeliana pelas mãos do filósofo russo Alexandre Kojève, a análise realiza o cotejamento entre as quatro premissas fundamentais da dialética do reconhecimento em sua interpretação kojéviana (a existência da revelação do Ser pela palavra; a existência de um desejo gerador de uma ação negadora do Ser dado; a existência da multiplicidade de desejos, capazes de se desejarem mutuamente; e a possibilidade de diferença entre os desejos que conforma a relação de dominação e servidão) e as categorias analíticas cruciais das elaborações lacanianas nos escritos publicados entre 1936 e 1949 acerca da constituição do sujeito e da formação do *eu* (identificação, narcisismo, conhecimento paranoico, agressividade, identificações secundárias e função do [*eu*]). Por fim, são tecidas considerações quanto à estrutura ontológica negativa de que trata Kojève em sua leitura da dialética do reconhecimento e que embasa a teorização de Lacan n’*O estádio do espelho*.

Descritores: dialética do reconhecimento; estádio do espelho; dialética negativa; Jacques Lacan; Alexandre Kojève.

ABSTRACT

The present dissertation is the result of a theoretical and bibliographic research that aimed to investigate the resonances of the dialectic of recognition in the text *The mirror stadium as a form of the function of the self - as revealed to us by the psychoanalytic experience* (1949), by Jacques Lacan. Once the psychoanalyst introduced himself to the Hegelian dialectic at the hands of the Russian philosopher Alexandre Kojève, the analysis makes the comparison between the four fundamental premises of the dialectic of recognition, in his Kojévian interpretation (the existence of the revelation of the Being through the word; the existence of a desire that generates a negative action of the given Being; the existence of a multiplicity of desires, capable of desiring each other; and the possibility of a difference between the desires that make up the relationship of domination and servitude) and the crucial analytical categories of the Lacanian elaborations, in the writings published between 1936 and 1949, about the constitution of the subject and the formation of the self (identification, narcissism, paranoid knowledge, aggressiveness, secondary identifications and function of the [self]). Finally, considerations are made regarding the negative ontological structure that Kojève deals with in his reading of the dialectic of recognition and which underlies Lacan's theorization in *The Mirror Stadium (The Looking-Glass phase)*.

Keywords: dialectic of recognition; mirror stadium; negative dialectic; Jacques Lacan; Alexandre Kojève.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
1. A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO	19
1.1 <i>A Fenomenologia do Espírito</i> na França	20
1.2 A dialética do reconhecimento por Kojève.....	24
1.21 O Eu revelado pela palavra	25
1.22 O desejo gerador da ação negadora	27
1.23 Pluralidade de desejos	30
1.24 Possibilidade de diferença entre os desejos: dominação e servidão	32
2. O ESTÁDIO DO ESPELHO EM LACAN	39
2.1 Identificação	42
2.2 Narcisismo	49
2.3 Conhecimento paranoico	54
2.4 Agressividade	57
2.5 Identificações secundárias	60
2.6 Função do [eu]	65
3. RESSONÂNCIAS DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO N'O ESTÁDIO DO ESPELHO	71
3.1 O outro como estruturante	71
3.2 O desejo como um vazio	74
3.3 O desejo do desejo do outro	77
3.4 A dialética da autonomia e da inautonomia	81
PARA CONCLUIR: A ESTRUTURA ONTOLÓGICA NEGATIVA	86
REFERÊNCIAS	90

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação foi realizada no escopo da linha de pesquisa *Fundamentos dos Processos Educativos do Programa de Pós-Graduação em Educação* da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. A investigação da constituição do sujeito implica a apreensão da relação subjetividade e objetividade, na e pela qual são engendrados os processos de socialização em suas diferentes instâncias, como a escola, a família, a religião e a arte. A psicanálise tem uma contribuição relevante para a discussão sobre o sujeito em causa no campo da educação vista enquanto processo social amplo que não se restringe ao lócus da escola.

A questão que a pesquisa investiga pode ser sintetizada na seguinte problematização: se e como a dialética do reconhecimento ressoa no texto de Jacques Lacan (1901-1981) *O estádio do espelho como formador da função do eu – tal como nos é revelada pela experiência psicanalítica* (1949). Tendo em vista que o psicanalista foi introduzido à dialética do reconhecimento nos Seminários ministrados pelo filósofo russo Alexandre Kojève, essas possíveis ressonâncias foram analisadas particularmente a partir da interpretação kojéviana.

Trata-se de uma pesquisa teórica e bibliográfica que teve como objetivos: identificar os elementos fundamentais da dialética do reconhecimento; apreender as bases em que se articulam a formação do *eu* e a constituição do sujeito n' *O estádio do espelho*¹; e discutir se e de que maneira a lógica do reconhecimento ressoa na teoria do estádio do espelho de Lacan, apresentada no texto publicado em 1949.

A psicanálise é herdeira, entre outras, da tradição filosófica moderna para a qual o sujeito só pode advir na e pela relação com o outro. Aliás, o tema da subjetividade é concomitante à emergência do Mundo Moderno. No campo da ciência nascente, o *ethos* da modernidade buscava desmistificar a natureza e colocar o sujeito do conhecimento em foco, tornado o princípio da subjetividade o protagonista dos tempos modernos (HABERMAS, 2000).

As transformações históricas da modernidade colocaram questões à filosofia, que tinha em Descartes e Kant dois grandes expoentes, entre outros. O filósofo alemão Georg Hegel (1779-1831) formulou como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade buscou abandonar a normatividade do passado para autocertificar-se e tomou como objeto o

¹Doravante, será utilizada essa abreviação em referência ao escrito *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*, de Jacques Lacan, publicado em 1949.

sujeito do conhecimento (HABERMAS, 2000). Na busca pela apreensão da subjetividade, Hegel elaborou uma nova concepção filosófica sobre o que seria a razão e por que meios seria possível alcançá-la. Publicada em 1807, a *Fenomenologia do Espírito* trilha o caminho da consciência desde quando ela não é até a gênese do Eu. De modo geral, é possível dizer que a *Fenomenologia* revelou que a condição da constituição subjetiva é o outro.

Sigmund Freud (1856-1939) lançou luz sobre o funcionamento psíquico inconsciente, percurso que o levou a dizer que a constituição do sujeito se dá como na ordem social, com o outro, na Cultura. Sobre a herança de Hegel para a psicanálise, Garcia Roza (2009) aponta que

a concepção hegeliana do Desejo se institui em modelo para a concepção psicanalítica ou, dito de outra forma, como a concepção psicanalítica do Desejo obedece ao modelo hegeliano, distinguindo-se deste apenas num ponto — essencial para a psicanálise — que diz respeito à natureza inconsciente do Desejo. Não vem ao caso se a adoção do modelo hegeliano foi intencional ou não. A influência de Hegel sobre o pensamento europeu foi suficientemente extensa e intensa para deixar de ter sido sentida por Freud (p. 143-4).

É verdade que Freud enunciou uma diferença absoluta entre a filosofia e a psicanálise, atravessado pela oposição radical de seu tempo entre os discursos da ciência e da filosofia, e fez questão de marcar que a jovem ciência psicanalítica não era uma cosmovisão. Além do mais, a descoberta freudiana da existência de um psiquismo inconsciente transcende a noção de subjetividade centrada nos registros do eu e da consciência e implica no descentramento do sujeito (BIRMAN, 2003).

A relação entre a psicanálise e a filosofia foi objeto de muitas discussões depois de Freud. Em particular, no que diz respeito à relação entre a psicanálise e a dialética hegeliana, esta foi e continua a ser pensada por vários filósofos e psicanalistas. A aproximação entre os dois campos de saber é profícua desde que evitadas conciliações teóricas e equivalências conceituais, que esvaziariam a fertilidade do diálogo. Com efeito, Hegel trata do sujeito epistêmico ou sujeito cognoscente, enquanto a psicanálise opera com o sujeito psíquico. Além disso, o sujeito hegeliano é sujeito da consciência e a descoberta freudiana questiona justamente a consciência como centro do sujeito. Mesmo assim, é possível arguir sobre as ressonâncias da dialética do reconhecimento na teoria psicanalítica. Não se trata de a filosofia ordenar a psicanálise, que é um campo de saber que tem objeto próprio, mas de referir-se a

autores ou a conceitos como pontos de partida, apoios obrigatórios ou índices (OLGIVIE, 1988).

Quanto a Lacan, sua importância intelectual foi gradativamente reconhecida, tornando-se um “interlocutor privilegiado em reflexões contemporâneas sobre filosofia, teoria literária, crítica de arte, política e teoria social” (SAFATLE, 2017, p. 13). Jacques Lacan (1901-1981) recoloca a questão posta por Freud sobre a constituição do sujeito psíquico em sua relação com o outro enquanto semelhante, *Cultura e Linguagem*. Segundo Olgivie (1988), Lacan investiga a fundo o “problema da constituição”, buscando identificar, sem reducionismo, a causalidade psíquica em sua particularidade.

Sobre a questão do sujeito, ou do eu, filósofos especularam: Hegel ou Kant, Descartes ou Spinoza, Pascal discordaram ou concordaram quanto ao problema de sua natureza, de seu estatuto, de seus poderes ou de seus limites, da importância que convém lhes atribuir. Ora, Lacan, com meios específicos, vai pensá-la de modo novo. É difícil ignorá-lo, ainda que não nos interessemos pelo ofício de analista (OLGIVIE, 1988, p. 11).

Nesse sentido, Lacan recoloca um problema do campo filosófico ao campo da psicanálise. O sujeito do conhecimento, as condições históricas e universais integram a argumentação do psicanalista, porém seu problema é o da constituição psíquica, não a formação do indivíduo na sociedade.

Especificamente, no que toca à apreensão lacaniana da filosofia de Hegel, podem ser identificadas diferentes posições entre os estudiosos do tema. De acordo com Anita Resende (2012), de um lado estão as concepções de que a produção teórica de Lacan que ressoa a dialética do reconhecimento restringe-se a um período anterior à “adesão do psicanalista à linguística saussureana e aos seus elementos lógicos [que] permitiria uma formalização mais estrutural da Psicanálise” (p. 13). De outro lado, há posições que afirmam que Lacan é, sim, tributário de Hegel e pensam essa apropriação numa linha de continuidade. Nessa perspectiva, identificam-se duas vertentes: uma que critica o “aprisionamento que teria mantido Lacan vinculado à vulgata hegeliana” e outra que busca “compreender o que há de hegeliano no núcleo da doutrina lacaniana” (RESENDE, 2012, p. 13).

No escrito *O estádio do espelho*, Lacan apresenta uma formulação teórica fundamental sobre a formação do *eu* e a constituição do sujeito. A teoria do estádio do espelho

recebeu acréscimos conceituais posteriores, que podem ser representados pelo Esquema L (1954) e o modelo do esquema óptico do buquê invertido (1960). Aliás, o conceito de estágio do espelho insere-se na longa série do percurso de elaborações teóricas de Lacan, cuja obra é extensa: elaborada de 1932 a 1981, ano de falecimento do autor. Desse modo, vários estudiosos propõem periodizações de seu ensino. Segundo Julien (1993), é possível inferir três períodos nos trabalhos do psicanalista francês, especialmente no que se refere à teoria do estágio do espelho:

1) De 1938 a 1952, em cada artigo publicado, Lacan expõe a especificidade do modo imaginário. Não é o ilusório, mas um objeto psíquico, com sua própria causalidade, não redutível ao orgânico. 2) De 1953 a 1960, Lacan, ao descrever o efeito do simbólico sobre o imaginário, modifica a apresentação do estágio do espelho em seus artigos e seminários, para relativizá-los enquanto submetido à ordem simbólica. Ele a formaliza com a escrita do esquema ótico. 3) Porém, de 1961 a 1980, ele dá ao estágio do espelho uma outra escrita, a topológica, com a introdução do olhar como objeto a, em lugar do Outro (p. 26).

Ao lado disso, *O estágio do espelho* por vezes é tomado, no campo psicanalítico, como relativo exclusivamente ao registro imaginário; outras vezes, são apontados no texto rudimentos do estruturalismo. Sobre esse segundo enfoque, Léia Sales (2005) pontua que Macey² (1988) nomeia essa leitura, bastante comum ao lacanismo, de “*the final state*” (“o estado final”), na medida em que procura ler os primeiros trabalhos de Lacan à luz dos últimos, extirpando deles a história e as reelaborações teóricas, como se já estivesse “tudo” posto desde o início. Então, como tomar um texto da extensa e densa obra de Lacan sem operar com rupturas prévias e sem “descobrir” antes o que foi formulado posteriormente? Em *De nossos antecedentes*, trabalho escrito na ocasião da publicação da coletânea que *O estágio do espelho* integra, Lacan (1966/1998b) afirma que este texto fornece “a regra de partilha entre o imaginário e o simbólico” (p. 73). Ele faz também uma consideração esclarecedora sobre esse assunto:

² MACEY, D. *Lacan in contexts*. Londres, Nova York: Verso, 1988.

Sucedem a nossos alunos enganarem-se em nossos escritos, por encontrarem ‘já presente’ aquilo a que depois nos levou nosso ensino. Não será o bastante que o que ali se encontra não lhe tenha bloqueado o caminho? Que se possa ver no que aqui se desenha numa referência à linguagem, o fruto da única imprudência que nunca nos enganou: a de não fiarmos a nada senão à experiência do sujeito que é matéria única do trabalho analítico (LACAN, 1966/1998b, p. 71).

A teoria lacaniana passou por significativas modificações ao longo dos anos a partir da experiência psicanalítica e de apropriações de outros campos de saber que engendraram avanços nas elaborações de Lacan. De acordo com o filósofo Vladimir Safatle (2017), “embora sua obra vá modificando paulatinamente seu campo de interlocuções, suas estratégias de problematização e o estilo de sua escrita, é inegável o esforço lacaniano em integrar os desenvolvimentos recentes de seu pensamento a elaborações mais antigas” (p. 16-17). Nessa perspectiva, a superação teórica não significa deixar “para trás” conceitos ultrapassados, mas incluir, aprimorar e complexificar categorias de análise³.

A exposição desta pesquisa, que teve como diretriz a pergunta sobre as ressonâncias da dialética do reconhecimento n’*O estádio do espelho* de Lacan, está organizada em três capítulos, seguidos de considerações finais.

O capítulo inicial, “A dialética do reconhecimento”, situa, de maneira breve, o terreno em que o conceito de dialética do reconhecimento foi cunhado por Hegel na obra *Fenomenologia do Espírito*, publicada, originalmente, em alemão, no ano de 1807. Em seguida, aborda a chegada da fenomenologia hegeliana à cena filosófica francesa nos anos de 1930, período em que Lacan se introduz na dialética hegeliana pelas mãos do filósofo russo Alexandre Kojève. Assim, são apresentadas as premissas fundamentais da dialética do reconhecimento em sua leitura kojéviana: a existência da revelação do Ser pela palavra; a existência de um desejo gerador de uma ação transformadora ou negadora do Ser dado; a existência da multiplicidade de desejos, capazes de se desejarem de maneira mútua; e a possibilidade de diferença entre os desejos que conforma a relação de dominação e servidão.

³Sobre a psicanálise e Freud, Lacan profere num congresso psicanalítico: “Todos temos em comum, nesta assembléia, uma experiência fundamentada numa técnica, num sistema de conceitos ao qual somos fiéis, tanto por ele ter sido elaborado por aquele mesmo que nos abriu todos os caminhos dessa experiência, quanto por trazer a marca viva das etapas dessa elaboração. Ou seja, ao contrário do dogmatismo que nos imputam, sabemos que esse sistema permanece aberto, não apenas em seu acabamento, mas em vários de seus pontos de articulação” (LACAN, 1948/1998, p. 104).

O segundo capítulo, “O estágio do espelho de Lacan”, contextualiza, sucintamente, o texto de 1949 e a produção escrita do autor contemporânea àquele, para discorrer sobre as categorias analíticas fundamentais às elaborações lacanianas acerca da constituição do sujeito e da formação do *eu* no material bibliográfico recortado por esta pesquisa, quais sejam: identificação, narcisismo, conhecimento paranoico, agressividade, identificações secundárias e função do [*eu*].

No terceiro capítulo, “Ressonâncias da dialética do reconhecimento n’*O estágio do espelho*”, são realizadas a análise e a discussão do problema de pesquisa proposto através do cotejamento entre as quatro premissas kojévianas da dialética do reconhecimento e as categorias elencadas no escrito de 1949 como elementares para a apreensão da teoria lacaniana sobre a constituição do sujeito e a formação do *eu*.

Por fim, são tecidas considerações quanto à estrutura ontológica negativa de que trata Kojève em sua interpretação da dialética hegeliana do reconhecimento e que embasa a teorização de Lacan n’*O estágio do espelho*.

1. A DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO

...a realidade humana nada mais é que o reconhecimento de um homem por outro homem (KOJÈVE, 2002, p. 165).

No século XIX, estava em ebulição um conjunto de mudanças que compunham o programa do mundo moderno: urbanização, industrialização, rechaço à tradição, aposta na razão como via de acesso à liberdade, modificações de padrões morais e artísticos, enfim, novos parâmetros de organização da vida que produziriam um novo tipo de sujeito. Frente às transformações da modernidade, Hegel formula como problema a subjetividade e os processos que a constituem, elaborando uma nova concepção filosófica sobre a razão e os procedimentos capazes de alcançá-la (HABERMAS, 2000). Em contraposição à noção de história como um processo homogêneo, a filosofia hegeliana sublinha que a razão não é inata nem empírica, porque a razão é, fundamentalmente, histórica. O autor critica a ideia de verdade como condição intemporal e imutável, não para relativizar a razão, mas para apanhá-la na realidade enquanto movimento interno da contradição (CHAUÍ, 2000). Esse movimento, Hegel chamou-o de dialética, percurso capaz de apreender a relação entre Natureza e Cultura e revelar a verdade do Ser.

Em termos epistemológicos, a dialética difere de teorias do conhecimento que concebem a verdade como o que está “atrás da cortina”, nos moldes de uma descoberta que desvela uma realidade previamente dada. A dicotomia aparência *versus* essência contém uma concepção de que a forma externa dissimula o conteúdo verdadeiro. A dialética aponta o caráter constitutivo do processo de conhecimento e seu objeto, que se modifica no próprio ato de conhecimento já que este lhe dá forma (ZIZEK, 1991). Nas palavras de Hegel (1807/1992), “fica patente que, por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro – tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto” (p. 118). Desse modo, na concepção dialética, a ideia de apreensão do conteúdo como dado objetivo “puro” e alheio ao sujeito mascara justamente o percurso do conhecimento que constitui ambos: o sujeito que conhece e o objeto conhecido.

As relações sujeito e objeto, aparência e essência são investigadas na *Fenomenologia do Espírito*. Nessa obra, Hegel trata da constituição do Eu enquanto sujeito histórico e dialético, que advém no mesmo caminho que revela tanto o objeto conhecido quanto a si

mesmo enquanto sujeito de conhecimento, como Espírito⁴. Como o sujeito cognoscente é também um sujeito consciente, “a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto” (LIMA VAZ, 1981, p. 13. Grifo do autor). Dito de outro modo, o movimento dialético da *Fenomenologia* revela um sujeito que é fenômeno para si próprio no mesmo processo em que o objeto aparece efetivamente em suas experiências. Portanto, a obra realiza a exposição de uma unidade que implica a instauração da consciência, o modo como esta se reconhece e os caminhos pelos quais esse percurso se realiza, sendo o Espírito o protagonista dessa “trama que se desenrola na história” (RESENDE, 2012).

Hegel parte da consciência em seu momento original - quando ela ainda não é - e descreve o movimento de seu estado de indiferenciação com a Natureza à experiência da *consciência-de-si* enquanto Espírito. A esse percurso do vir-a-ser da consciência-de-si ele denomina dialética do reconhecimento, apresentado no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* por meio da dialética da dominação e da servidão. Senhor e escravo são figuras de uma parábola filosófica que é emblema do itinerário dialético que a consciência realiza nas experiências de contradição postas pela lógica do desejo e do reconhecimento nos vários movimentos que transformam o vir-a-ser em Espírito. Na acepção hegeliana, a dialética do reconhecimento trata da via de acesso ao mundo dos homens, ou seja, da gênese da realidade como humana.

O esforço filosófico empreendido por Hegel repercutiu de maneira definitiva no pensamento ocidental. Por volta de 1930, esse impacto alcança o cenário intelectual francês, mais de um século depois da publicação original da obra.

1.1 A Fenomenologia do Espírito na França

De acordo com Elisabeth Roudinesco (1988), inicialmente Hegel havia sido apresentado aos franceses sob o ecletismo de Victor Cousin, na segunda e terceira décadas de 1800. Após a Guerra Franco-Prussiana de 1870, o filósofo alemão foi banido da cena universitária, período em que a filosofia de Immanuel Kant tornara-se uma “espécie de

⁴ Cabe esclarecer que Espírito, no contexto da *Fenomenologia*, é referente ao Espírito humano, nem natural nem divino: “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, 1807/1992, p. 126).

ideologia oficial”. Naquele momento, a filosofia hegeliana era ou desconhecida ou rejeitada por ser considerada idealista e fatalista, vista como uma “doutrina patológica” e “obscurantista”. Todavia, “o hegelianismo é retomado em consideração quase clandestina pelos autodidatas, os exilados políticos, os socialistas e os poetas. Hegel permanece escondido, mas sua filosofia se implanta na França à maneira de uma ‘ruminação’ subterrânea” (ROUDINESCO, 1994, p. 155).

Nos anos de 1930, Alexandre Koyré, filósofo russo radicado em Paris, escreveu um relatório sobre os estudos hegelianos na França no qual apontava “a pobreza dos trabalhos consagrados ao filósofo em seu país de adoção” (PRADO JR., 2003. Prefácio). Koyré sublinhava que as dificuldades de leitura de Hegel derivavam de dificuldades tanto no que diz respeito à tradução quanto ao acolhimento de ideias em outra tradição filosófica. Essa situação passou por grandes mudanças nos trinta anos seguintes, com quatorze novas traduções e mais de vinte interpretações da filosofia hegeliana (PRADO JR., 2003. Prefácio). Dentre essas, destacam-se os trabalhos de Jean Hyppolite, Pierre-Jean Labarier e Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, que significaram apropriações importantes e originais do hegelianismo na França (RESENDE, 2012).

Professor da Escola Prática de Estudos Superiores, Alexandre Koyré convidou Kojève para substituí-lo na condução do curso sobre a filosofia da religião em Hegel. Foi assim que, de 1933 a 1939, Alexandre Kojève ministrou seus seminários com a proposta de comentar a fenomenologia hegeliana. O material do curso foi organizado por Raymond Queneau e publicado em 1947 sob o título *Introduction à la lecture de Hegel* (ROUDINESCO, 1988).

Nessa época, conforme Léa Sales (2003), Hegel se tornaria um autor de vanguarda na França, após o intervalo durante o qual sua filosofia não fora objeto de debate. Ainda segundo a autora, Descombes (1979) observa que a retomada da filosofia hegeliana teve duas razões principais: “o reinvestimento de interesse no marxismo em seguida à revolução russa - visto que Lênin havia reiteradamente recomendado a leitura de Hegel -, e, sobretudo, a repercussão do curso de Kojève” (SALES, 2003, p. 140). Os seminários de Kojève exerceram um forte impacto⁵ no pensamento francês do século XX, reintroduzindo o discurso hegeliano e influenciando uma geração de intelectuais.

⁵Sobre esse acontecimento na cena intelectual da França, Lacan escreve em 1946: “Os leitores franceses já não poderão ignorar essa obra, depois que Jean Hyppolite colocou-a a seu alcance, e de maneira a satisfazer os mais exigentes, em sua tese que acaba de ser publicada na *Aubier*, e quando tiverem sido publicadas na NRF as notas do curso que o sr. Alexandre Kojève lhe dedicou durante cinco anos na *École des Hautes Études*” (LACAN, 1946/1998, p. 173).

Dentre os frequentadores do curso sobre a *Fenomenologia do Espírito* estavam Henry Corbin, Eugène Minkowski, Édouard Pichon, Éric Weil, Henri Ey, Raymond Queneau, Raymond Aron, Georges Bataille, Georges Dumézil, Emmanuel Lévinas, Pierre Klossowski, André Breton, Roger Caillois, Jean Hyppolite⁶, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Jacques Lacan. Assim como outros alunos, Lacan foi cativado pela fala resolva de Kojève, que, além de traduzir o texto hegeliano, buscava apresentar sua significação e relacioná-lo ao tempo histórico da primeira metade do século XX (ROUDINESCO, 1994).

Para Elisabeth Roudinesco (1988), tomado por uma influência marxista, Kojève priorizava a dialética da práxis em detrimento da dialética das consciências⁷. A historiadora pontua que o filósofo russo realiza uma interpretação antropológica da *Fenomenologia*, influenciado pela leitura de Marx e de Heidegger: “tratava-se de pôr em cena uma teoria do homem histórico como sujeito nadificador, exercendo sua negatividade através das formas conjuntas da luta e do trabalho, e de defini-lo como sujeito de um desejo que sua natureza mesma condenaria a permanecer insatisfeito” (ROUDINESCO, 1994, p. 115).

Numa carta enviada ao filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao, Alexandre Kojève escreve que sua obra não era, a rigor, um estudo histórico, mas um solo fértil para impulsionar um marxismo novo: “importava-me relativamente pouco saber o que Hegel quis dizer em seu livro. Fiz um curso de antropologia fenomenológica, servindo-me de textos hegelianos, mas dizendo apenas o que eu considerava ser a verdade, abandonando o que me parecia ser, em Hegel, um erro” (JARCZYK; LABARRIÈRE, 1996, p. 64, apud MAFRA, 2015, p. 52-3). Fleig (2007) escreve que o filósofo não se propôs a traduzir de maneira fidedigna o pensamento hegeliano, mas ministrar um curso de antropologia fenomenológica, lançando mão dos textos de Hegel para transmitir o que entendia como verdade a seus alunos, critério que introduz uma leitura de natureza política e revolucionária da obra do filósofo alemão. Assim, Kojève realizou não apenas um

⁶Hyppolite publicou a primeira tradução francesa da *Fenomenologia do Espírito*, em 1939, em dois volumes (segundo tomo, em 1941). Em 1946, o filósofo lançou a obra *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Em 1954, Lacan convida Hyppolite para seu seminário, a fim de que comente o texto freudiano sobre a denegação, aula e comentários publicados sob o título “Introdução e resposta a uma exposição de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung de Freud*”.

⁷Sobre esse ponto, Jarczyk e Labarrière põem em xeque a interpretação de Kojève das figuras da dialética do Senhor e do Escravo que, para os autores, concerne mais à duplicação da autoconsciência do que à relação social entre dois indivíduos: “É notável que o título reservado a essa figura não concerne, de fato, a uma relação entre indivíduos, mas a uma certa qualidade da relação que toda autoconsciência, enquanto tal, estabelece consigo mesma” (JARCZYK; LABARRIÈRE, 1996, p. 70, apud MAFRA, 2015, p. 54).

comentário da *Fenomenologia*, mas uma livre interpretação do texto hegeliano pela qual recebeu, além de adeptos, várias críticas. Segundo Anita Resende (2012):

Uma obra da grandiosidade da *Fenomenologia do Espírito* estimularia muitos e diferentes desenvolvimentos, controvérsias, leituras e interpretações. E, cada um desses, outros tantos. Com a leitura e interpretação de Kojève não foi diferente. Desta se dirá proveniente da vulgata hegeliana e dirigida por um crivo ideológico que indicaria a possibilidade de uma transcendência pela via do trabalho e da superação da condição de sujeição que, no limite, significariam alterações no texto hegeliano (p. 23).

No entanto, pontuada a discussão sobre a apropriação kojéviana da filosofia de Hegel, o que interessa no âmbito da presente pesquisa é investigar os efeitos dos estudos de Kojève nas elaborações teóricas de Lacan, no período recortado. Para Elisabeth Roudinesco (1994), esse ensino conduziu o psicanalista a uma leitura da obra hegeliana que sempre permaneceu nele de inspiração kojéviana⁸.

Alexandre Kojève fez da chamada Dialética do Senhor e do escravo a cifra de interpretação da *Fenomenologia do Espírito*, ressaltando, desse modo, a dialética do desejo e do reconhecimento. É assim que Lacan é introduzido ao texto hegeliano: por Kojève, particularmente no capítulo da *Fenomenologia* que trata do senhorio e da servidão. Essa passagem “é tomada como chave para a compreensão dos dispositivos reflexivos que levam a consciência a se realizar como Espírito (...). A extensão e os desenvolvimentos dessa experiência nas formulações lacanianas são definitivos, ainda que não lineares” (RESENDE, 2012, p. 22). Em vários momentos de sua obra, Lacan enuncia que foi iniciado em Hegel por Kojève, a quem chama de seu “mestre” (LACAN, 2003). Elisabeth Roudinesco (1994) traz à tona o projeto de um artigo de Kojève com Lacan, pensado em 1936, que se chamaria *Hegel e Freud: ensaio de uma confrontação interpretativa*, que, no entanto, não foi elaborado.

Levado aos seminários de Kojève por Georges Bataille no inverno de 1933-1934, em consequência da repercussão de sua tese de doutorado nos meios surrealistas e marxistas (ARANTES, 1995), Lacan chegou ao curso sobre a *Fenomenologia* com o

⁸Segundo Zizek (1991), Lacan “não sabia onde era hegeliano”, uma vez que seu entendimento de Hegel inscreveu-se na tradição de Kojève (e, posteriormente, de Hyppolite), sendo necessário colocar entre parênteses, num primeiro momento, qualquer referência explícita do psicanalista ao filósofo alemão. Nessa esteira, Léa Sales (2003) considera que só é possível indagar a existência de uma influência mais direta de Hegel sobre Lacan a partir da década de 1960.

“problema da constituição”, a partir de inquietações decorrentes de seus estudos sobre a psicogênese da personalidade (OGILVIE,1988). Conforme Elisabeth Roudinesco (1994), a participação nos seminários kojévianos fez com que a pergunta de Lacan sobre a gênese do eu fosse mediada por uma reflexão filosófica acerca da consciência de si. Com essas inquietações acerca da gênese do eu, Lacan entraria em contato com a dialética do reconhecimento, especialmente pelas mãos de Kojève.

1.2 A dialética do reconhecimento por Kojève

*Somente ao elevar-se acima das condições dadas pela **negação** que se efetua no e pelo trabalho é que o homem permanece em contato com o concreto, que varia segundo o espaço e o tempo. Eis porque ele muda a si mesmo ao transformar o mundo (KOJÈVE, 2002, p. 173).*

Em seus seminários, Alexandre Kojève realizou comentários sobre o texto hegeliano com destaque para a dialética do reconhecimento e a relação de dominação e servidão. A partir de sua leitura de Hegel, Kojève (2002) afirma que há dados irreduzíveis que são premissas da *Fenomenologia do Espírito*: a possibilidade da revelação do Ser pela palavra; a ação destruidora ou negadora do Ser dado; a pluralidade dos desejos; e a possibilidade de diferença entre os desejos que conforma a relação de dominação e sujeição. Nas palavras do autor,

primeiro, a existência da revelação, pela palavra, do Ser dado; segundo, a existência de um desejo gerador de uma ação negadora, transformadora do Ser dado; terceiro, a existência de vários desejos, capazes de se desejarem mutuamente; e quarto, a existência de uma possibilidade de diferença entre os desejos dos (futuros) senhores e os desejos dos (futuros) escravos (KOJÈVE, 2002, p. 166).

Essas quatro premissas permitem sintetizar e indicar o percurso da gênese da realidade humana na leitura kojéviana bem como a maneira pela qual essas proposições estão articuladas entre si na lógica do reconhecimento.

1.2.1 O Eu revelado pela palavra

De acordo com Kojève (2002), para se revelar a constituição da consciência de si, ou seja, da realidade propriamente humana, é preciso apreender como ocorre o nascimento da palavra ‘Eu’. Diferentemente do animal, o homem é consciente de sua realidade e toma consciência de si “no momento em que – pela primeira vez - diz: ‘Eu’. Compreender o homem pela compreensão de sua origem é, portanto, compreender a origem do Eu revelado pela palavra” (KOJÈVE, 2002, p. 11).

Em resposta à máxima cartesiana ‘penso, logo existo’⁹, Kojève (2002) diz que Hegel questiona o quê existe, quem é o sujeito do pensamento.

A partir do ‘eu penso’, Descartes fixou sua atenção só no ‘penso’, esquecendo completamente do ‘Eu’. Ora, esse ‘Eu’ é essencial. Porque é o homem (...) é consciência-de-si. O homem não é somente um ser que pensa, isto é, que revela o Ser pelo Logos, pelo discurso formado de palavras que têm sentido. Ele revela ainda – igualmente por um discurso – o Ser que revela o Ser, o Ser que é ele mesmo, o Ser revelador que ele opõe ao Ser revelado, o ser ao qual atribui o nome de *Ich, Selbst*, Eu (...) para que haja consciência-de-si (*Selbst-bewusstsein*) é preciso que haja esse *Selbst*, esse algo especificamente humano, que o homem revela, que se revela, quando o homem diz: ‘Eu’ (KOJÈVE, 2002, p. 160-1. Grifo do autor).

O autor aponta que a indagação sobre o que impele o homem a dizer ‘Eu’ e por quais vias isso ocorre são fundamentais para a apreensão da gênese da realidade enquanto humana. Antes dela, isto é, na anterioridade da consciência de si, há a consciência que pode revelar o Ser pela palavra. Esse Ser, ainda *via-a-ser* da consciência de si, é inicialmente neutro, no

⁹Grosso modo, René Descartes (1596-1650), questionando o conhecimento tradicional e religioso de sua época, procurou um meio de garantir o valor de verdade de um saber. A partir da dúvida hiperbólica, o filósofo diz que a única coisa da qual não se pode duvidar é da própria dúvida, que se evidencia neste ato: a dúvida inegável atesta que, para duvidar, seria necessário ser. Descartes encontra, assim, seu princípio primeiro, enunciado no famoso aforismo: *cogito, ergo sum* – penso, logo sou (ELIA, 2010).

sentido de que “ainda não há oposição entre sujeito e objeto, Eu e não-eu, entre o humano e o natural” (p. 161). A consciência, em sua atitude natural, inerte e afirmativa, pode revelar o Ser, mas não a si. Pelo ato de conhecer como contemplação passiva, o que o sujeito do conhecimento revela é o objeto conhecido, o que significa que a “contemplação revela o objeto, não o sujeito” (KOJÈVE, 2002, p. 11).

Portanto, não é pelo conhecimento passivo ou pelo pensamento introspectivo que a consciência de si se constitui. A ‘consciência’ animal, *status* do ser natural e imediato, é condição necessária, mas não suficiente, para o homem se dizer Eu. Para sair da contemplação passiva da coisa, como objeto ainda indiferenciado de si, precisa haver algo que mova a consciência para fora de si. Kojève (2002) afirma que “esse algo é, segundo Hegel, o desejo, a *Begierde*” (p. 161).

O desejo se revela sempre como *meu* desejo e, para revelar o desejo, é preciso utilizar a palavra ‘Eu’. Por mais que o homem esteja absorvido na contemplação da coisa, quando nasce o desejo dessa coisa, ele imediatamente volta a si. De pronto percebe que, além da coisa, existe a sua contemplação, existe *ele*, que *não* é essa coisa. E a coisa lhe aparece como um objeto (*Gegen-stand*), como uma realidade exterior, que não está nele, que não é ele, mas é um não-Eu (KOJÈVE, 2002, p. 161-2. Grifo do autor).

O desejo impulsiona o agir no mundo e é por meio da ação que a realidade se diferencia entre interno e externo, consciência e coisa, sujeito e objeto. Isso que será nomeado de exterior, não-humano, mundo, natureza, não se realiza pela inércia do Ser, mas pela ação. É o desejo que provoca a ação, que, uma vez mediada pela palavra, engendra a realidade como humana. Kojève formula que é “por meio do desejo que o Eu pode advir” uma vez que o Eu “implica e supõe o desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 11). Dito de outro modo, para que o Eu se constitua é preciso pressupor o desejo que tira a consciência de sua passividade contemplativa; ao mesmo tempo, vez que o desejo é “do Eu”, “é meu”, é preciso que haja um Eu que deseje e que possa dizer do desejo que é seu. Nesses termos, o filósofo afirma a imbricação entre o Eu, a palavra e o desejo: “não há existência humana sem consciência nem sem consciência-de-si, isto é, sem revelação do Ser pela palavra nem sem desejo revelador e criador do Eu” (KOJÈVE, 2002, p. 163).

Para Kojève (2002), há intencionalidade no Eu do desejo: o Eu é “devir intencional, evolução desejada, progresso consciente e voluntário. É ato de transcender o dado que lhe é

dado e que ele próprio é” (p. 13). Porque nomeia a si mesmo, o Ser torna-se humano; porque age sobre o dado natural, liberta-se e desprega-se dele e, ao fazê-lo, transforma a si mesmo em ser histórico. O homem é “um indivíduo (humano), livre (em relação ao real dado) e histórico (em relação a si próprio)” (p. 13). Em outras palavras, o Eu é construção em contínua transformação pela ação impelida pelo desejo: o Ser é devir. Nesse sentido, Kojève acentua a dimensão histórica inerente à realidade humana:

o próprio Ser desse eu será devir, e a forma universal desse Eu não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará pois para esse Eu: ‘não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é’. Esse eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará (KOJÈVE, 2002, p. 12).

1.2.2 Negatividade negadora

A segunda premissa kojéviana sobre a dialética do reconhecimento é a existência de um desejo que gera uma ação negadora. Diferentemente da quietude passiva do conhecimento, o desejo impele o ser a agir no mundo ativamente, isto é, provoca uma ação negadora da coisa como dado inerte, ato que se externaliza pela destruição do objeto. Para ilustrar o princípio da ação negadora, o autor exemplifica que, para satisfazer a fome, é necessário destruir ou, de todo modo, transformar o objeto para que ele sirva de alimento.

Ao contrário do conhecimento que mantém o homem em quietude passiva, o desejo torna-o in-quieto e leva-o à ação. Oriunda do desejo a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado (...) Assim, toda ação é negadora. Longe de deixar o dado tal qual é, a ação o destrói; se não em seu Ser, ao menos em sua forma dada (KOJÈVE, 2002, p. 12).

Nessa perspectiva, o desejo leva à ação pela qual a consciência sai de si mesma, coloca-se como objetividade, se exterioriza no ato que nega e destrói, transforma e assimila o objeto negado. O Ser natural é estático, inerte e afirmativo da realidade e, por isso, sempre idêntico a si mesmo. Conforme Kojève (2002), “já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. Esse Eu não será, como o ‘Eu’ animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade negadora” (p. 12). O Eu do desejo é negação¹⁰ do mundo e de si, pois no ato de negar, transforma, suprime e modifica o mundo e a si próprio: esse é o conceito de supressão¹¹ dialética com que o autor opera.

Suprimir dialeticamente quer dizer: suprimir conservando o que foi suprimido, o que é sublimado em e por essa supressão que conserva ou essa conservação que suprime. A entidade suprimida dialeticamente é anulada em seu aspecto contingente (e desprovido de sentido) de entidade natural dada (imediata); mas ela é conservada no que tem de essencial (portadora de significação); como é assim mediatizada pela negação, é sublimada ou elevada a um modo de ser mais compreensivo e compreensível que o de sua realidade imediata de puro e simples dado positivo e estático que não resulta de uma ação criadora, isto é, negadora do dado (KOJÈVE, 2002, p. 20).

Assim, a supressão dialética comporta a destruição e a negação do objeto bem como sua conservação e assimilação só que transformada pela ação negadora. Nas palavras de Kojève (2002), “se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva” (p. 12). A ação negadora é uma ação criadora cujo movimento é, concomitantemente, de negação e de afirmação da diferença negada do não-Eu. Movida pela negatividade do desejo, a ação negadora transforma o objeto e, conseqüentemente, transforma o Ser: a apropriação desse não-Eu negado constitui o “conteúdo positivo” do Eu do desejo. Dito de outra maneira, o conteúdo do Eu é materialidade da realidade objetiva transformada e subjetivada na ação de supressão do objeto, quer dizer, o Eu “é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado” (KOJÈVE, 2002, p. 12). Para tornar-se humano, é necessário que o Eu seja um Eu do desejo:

¹⁰A palavra alemã *aufheben* por vezes é traduzida como negação, superação, supressão e suprassunção. Falando sobre as questões da tradução da *Fenomenologia do Espírito*, Meneses justifica sua escolha: “*aufheben* não tem equivalente no *superar* espanhol, pois Hegel usa outros termos para ultrapassagem, e muito menos no *suprimir* de Hyppolite, já que está expressamente dito na ‘Percepção’ que *aufheben* ‘conserva o que suprime’. Seria distorcer a significação verter por um termo que só retém um dos lados do movimento. (...) Adotamos assim *suprassumir*, *suprassunção*” (MENESES, 1992, p. 09-10).

¹¹Na tradução brasileira da Editora Contraponto do livro coletânea de Kojève *Introdução à leitura de Hegel*, o termo utilizado para a palavra *aufheben* é suprimir, supressão.

“é como seu desejo que o homem se constitui e se revela – a si e aos outros – como um Eu, como o Eu essencialmente diferente do, e radicalmente oposto ao, não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 11).

O fundamento do conceito kojéviano de desejo é sua negatividade, ou seja, sua propriedade de ser um vazio, ainda que um “vazio ávido de conteúdo”, que impulsiona uma ação negadora. Conforme Kojève (2002), o desejo negativo enquanto “presença da ausência de uma realidade” engendra uma ação negadora que, para satisfazer o desejo, destrói, transforma e assimila o não-Eu desejado, dialética que é constitutiva do Eu. Em outras palavras, a negatividade do desejo impele uma ação negadora e criadora, que, via supressão dialética, constitui o Eu pela afirmação do conteúdo negado do objeto transformado.

Por ser um vazio, o desejo é, ao mesmo tempo, falta e tendência à ação. Em sua negatividade, o desejo revela sua existência justamente enquanto ausência, como presença de um vazio cuja satisfação demanda do Ser objetivar-se: “toda negatividade-negadora em relação ao dado é necessariamente ativa” (KOJÈVE, 2002, p. 12). O desejo não tem materialidade própria - antes de sua satisfação é, efetivamente, “um nada revelado”, “um vazio irreal”. Kojève frisa que o desejo em si não se confunde com o objeto que é desejado: o desejo como presença de ausência é “essencialmente diferente da coisa desejada, diferente de uma coisa, diferente de um Ser real estático e dado que se mantém eternamente na identidade consigo mesmo” (KOJÈVE, 2002, p. 12).

Segundo Kojève (2002), “a identidade e a negatividade são duas categorias ontológicas primordiais e universais” (p. 445). Em termos fenomenológicos, a negatividade do desejo é o que possibilita a margem de liberdade da realidade como humana, pois, ao negar o dado, o homem cria uma nova realidade e recria a si, os outros e o mundo. Por ser negativo, o desejo se exterioriza na ação de negação do objeto, esse não-Eu desejado, que é o Outro, a partir do qual o sujeito pode dizer de si ‘Eu’, em oposição ao que é, contraditoriamente, unidade e diferença. Assim, o Eu é função do Outro, porque o Eu é afirmação do não-Eu negado.

Desse modo, para tornar-se um Eu humano, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não-natural, dado que, se o desejo busca uma coisa, o Eu que advém dessa ação será um Eu natural, coisidade. Nas palavras de Kojève (2002), “se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural. O Eu criado pela satisfação ativa de tal desejo terá a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um ‘Eu-coisa’, um Eu apenas vivo, um Eu animal” (p. 12). O Eu que busca um objeto para suprir suas necessidades biológicas conhece a si mesmo e aos outros como ‘sentimento-de-si’ animal, mas não realiza a

superação de seu Ser natural e biológico. A consciência-de-si só pode se constituir quando o desejo se volta para um objeto não-natural, de modo que o desejo antropogênico busca “não um objeto real, ‘positivo’, dado, mas um outro desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 13). Em outros termos, o desejo humanizante é o que busca outro desejo justamente porque “a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 12).

Como o desejo é um vazio, se o desejo antropogênico se dirige a outro desejo, logo se dirige a outro vazio. A condição da consciência desejante é a inquietude do desejo que busca outro desejo, esse outro Eu que, por sua vez, opera o mesmo movimento. Nesse sentido, para que a realidade humana se constitua, é pressuposto que haja uma multiplicidade de desejos.

1.2.3 Pluralidade de desejos

De acordo com Kojève (2002), a terceira premissa irredutível da fenomenologia hegeliana é a pluralidade de desejos: “a existência de vários desejos que podem desejar-se mutuamente, dos quais cada um pode negar, assimilar, fazer seu, sujeitar a si o outro desejo como desejo” (p. 164). O desejo antropogênico é aquele que se dirige a outro desejo de modo que seu objeto de desejo só pode ser um outro vazio, único objeto não-natural que, justamente por isso, possibilita que esse desejo seja humanizante. “O desejo só é humano – ou mais exatamente humanizante, antropogênico – se for orientado para um outro *desejo* e para um *outro* desejo. Para ser humano, o homem deve agir não a fim de submeter-se (a) uma coisa, mas a fim de submeter-se a um outro desejo (da coisa)” (KOJÈVE, 2002, p. 163-164).

Porque o desejo antropogênico é desejo do desejo e não da coisa (dado inerte), desejar de maneira humana uma coisa não se restringe a deter a posse desta, mas, fundamentalmente, de se fazer reconhecer como proprietário da coisa. Em outros termos, o desejo do desejo não visa o objeto, mas o reconhecimento da outra consciência desejante de seu “direito” sobre o objeto e, em decorrência disso, ser reconhecido como ser humano pelo outro. Nesse sentido, a dialética do desejo enquanto desejo do desejo do outro desdobra-se na dialética do reconhecimento: “a realidade humana nada mais é que o reconhecimento de um homem por outro homem” (KOJÈVE, 2002, p. 165). Somente a ação resultante de tal desejo de reconhecimento (*Anerkennung*) é capaz de criar e revelar um Eu humano, não-natural.

Conforme Kojève (2002), a posse do objeto desejado busca, na verdade, o reconhecimento pelo outro de sua superioridade sobre ele. A lógica do reconhecimento revela que os objetos concretos que vêm a ser desejados pelo homem só o são por serem objetos desejados por outros homens (GARCIA ROZA, 2008). A propriedade de tais objetos visa à afirmação de seu desejo sobre o desejo do outro, se colocando como detentor do objeto que o outro também deseja. Para Kojève (2002), “o desejo antropogênico que busca um objeto concreto está mediatizado pelo desejo de outrem dirigido ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, porque eles o desejam” (p. 13. Grifo nosso). Sendo assim, a dialética do desejo funda a dialética do reconhecimento na medida em que, quando se deseja o desejo do outro, o que se quer é ser desejado, amado, ou ainda, reconhecido em seu valor.

Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar de valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro¹² é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Assim, o ser humano só deseja ter o objeto de desejo do outro para ser o objeto de desejo do outro e, dessa maneira, ser reconhecido como valor humano pelo outro. O que o ser humano deseja é ser reconhecido como objeto de desejo do outro, que também é desejante e deseja que o outro faça o mesmo consigo. Dito de outra maneira, para ter seu desejo reconhecido como humano, a consciência desejante precisa ser reconhecida por outra consciência; essa outra consciência, por sua vez, também é consciência desejante: o outro que é objeto também é sujeito, é o Eu do outro, que também busca reconhecimento.

¹²Importa demarcar a peculiar formalização kojéviana da dialética do reconhecimento nos termos do ‘desejo do desejo’. De acordo com Arantes (1995), a definição do desejo enquanto “desejo do desejo de um outro” é de Kojève e não se encontra em Hegel. Sobre essa formulação teórica, Kojève escreve: “minha teoria do ‘desejo do desejo’ também não está em Hegel e não estou certo de que ele efetivamente a tenha visto. Introduzi esta noção porque tinha a intenção de fazer, não um comentário da fenomenologia, mas uma interpretação; em outros termos, tentei reencontrar as premissas profundas da doutrina hegeliana e construir deduzindo-a logicamente destas premissas. O ‘desejo do desejo’ parece-me ser uma das premissas fundamentais em questão, e se Hegel mesmo não o desenvolveu claramente, considero que, formulando-o expressamente, realizei certo progresso filosófico. É, talvez, o único progresso filosófico que realizei, sendo o resto mais ou menos filologia, ou seja, precisamente uma explicação de textos” (JARCZYK; LABARRIÈRE, 1996, p. 64-65).

Sobre essa lógica, Joel Dor (1989) formula:

Se o desejo é o desejo do desejo do outro, isso significa que toda consciência deseja se reconhecer no outro, na medida em que o outro deseja reconhecer-se nela. A dialética da subjetividade está engajada nessa insígnia. Eu desejo reconhecer-me no outro. Mas, uma vez que este outro sou eu, é preciso que este Eu Outro se reconheça em mim (p. 133).

A dialética do reconhecimento está fundada na dialética do desejo enquanto desejo do desejo: o que o homem busca é ser reconhecido pelos outros. Portanto, para Kojève (2002), a realidade humana é, por princípio, uma realidade social: “a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos”, o que faz com que a história humana seja “a história dos desejos desejados” (p. 13). Contudo, o autor afirma que a existência da multiplicidade de desejos não é suficiente para que se constitua uma realidade humana, porque é necessário ainda que haja uma diferença entre os desejos desejados.

1.2.4 A diferença entre os desejos: dominação e servidão

Segundo Kojève (2002), “todo desejo é desejo de um valor”. Porém, para o animal, esse valor supremo é função do desejo de conservar sua vida (p. 13). Para se tornar humano, o Ser precisa superar o desejo animal de conservação e arriscar sua vida por seu desejo humanizante: “o homem arriscará sua vida biológica para satisfazer seu desejo não biológico” (p. 164). A origem da consciência-de-si está atrelada ao risco de vida em vista de um objetivo não-vital que, justamente por isso, é humanizador. Ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano – desejo que busca outro desejo –, o Ser nega o desejo animal de satisfação de necessidades vitais e manutenção da vida biológica e afirma seu desejo de reconhecimento que o constitui como humano.

O autor sublinha que o reconhecimento de que se trata só pode advir de uma ação que consiste no encontro entre desejos numa luta mortal, confronto que busca o

reconhecimento pela negação/destruição do desejo do outro e pela afirmação de seu desejo sobre o desejo do outro. Ainda assim, as duas consciências desejantes que arriscam a vida precisam permanecer ambas vivas para que uma relação de reconhecimento se estabeleça. Para isso, é preciso pressupor a existência da possibilidade de diferenças entre os desejos antropogênicos, que é a quarta premissa da fenomenologia hegeliana, segundo Kojève (2002): “a *possibilidade* de diferença entre o *futuro* senhor e o *futuro* escravo” (p. 165. Grifo do autor).

Na hipótese contrária, ou seja, a de que os seres que lutam pelo reconhecimento de seu desejo como valor humano se comportassem da mesma maneira, o resultado seria a morte de um ou mesmo dos dois adversários, o que não instaura uma relação de reconhecimento. Tendo em vista que é preciso que os oponentes continuem vivos após a luta, a premissa é de que “por atos de liberdade irredutíveis, até imprevisíveis ou indeduzíveis, devem constituir-se como desiguais nessa e por essa luta” (KOJÈVE, 2002, p. 15). Dito de outro modo, é pressuposto que haja uma diferença entre os desejos a fim de que a luta termine com os adversários vivos e, em tese, capazes de reconhecimento: “é preciso supor que há um vencedor que se torna senhor do vencido. Ou, se preferirem, um vencido que se torna escravo do vencedor” (KOJÈVE, 2002, p. 165).

Nesse sentido, a luta de vida ou morte pelo reconhecimento de seu desejo por outro desejo converte-se em *luta de puro prestígio*. Nas palavras de Kojève (2002), “não adianta portanto ao homem da luta matar o adversário. Ele tem de suprimi-lo dialeticamente. Ou seja, deve poupar-lhe a vida e a consciência, e só destituir-lhe a autonomia. Só deve suprimi-lo como seu oponente, como quem age contra ele. Em outros termos, deve subjugar-lo” (p. 20). O confronto mortal entre dois seres que arriscam a vida e subvertem sua condição biológica se transmuta numa luta de prestígio com vistas ao reconhecimento do oponente. Nessa perspectiva, Joel Dor (1989) escreve:

A luta de morte, contudo, não tem outra saída senão transformar-se em *luta de prestígio*, visto que um dos dois protagonistas deve capitular. Dito de outra forma, a luta de morte não tem outro objetivo senão instituir uma *relação de servidão*. Um dos combatentes para de combater, mostrando ao outro que ele teme a morte como animal vivo e, ao mesmo tempo, que ele renuncia a ser reconhecido como consciência de si. O *Senhor* é assim reconhecido pelo *escravo* e *se sabe* reconhecido por ele (p. 134. Grifos do autor).

De acordo com Kojève (2002), “um [Ser], sem ter sido a isso predestinado”, deve ceder por medo da morte e recuar a arriscar sua vida pelo desejo de reconhecimento (p. 15). Ao sujeitar-se ao desejo do outro, o escravo reconhece o desejo do outro sem com isso ser reconhecido por ele, ou seja, o reconhece como senhor e reconhece a si mesmo como escravo do senhor, mas não se reconhece nem é reconhecido como humano. Na condição servil, a consciência se mantém em continuidade com o mundo natural, pois não superou o desejo de preservação da vida animal biológica. É considerado como escravo por si e pelo senhor, a quem, no entanto, reconhece como valor humano. Nesse sentido, a certeza do reconhecimento do senhor não é apenas subjetiva, mas objetivada pelo reconhecimento do escravo: “enquanto o escravo continua sendo um Ser imediato, natural, bestial, o senhor – por sua luta – já é humano, mediatizado. Seu comportamento é, por conseguinte, mediatizado ou humano, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos” (KOJÈVE, 2002, p. 21).

Dessa maneira, a diferença entre os seres de desejo é estabelecida, dando origem à existência do homem nas figuras do vencedor e do vencido. Ao colocar seu desejo natural de preservação de sua vida biológica acima de seu desejo antropogênico de reconhecimento, o escravo se mostrou inferior e foi subjugado pelo senhor, que atestou sua superioridade em relação ao *status* animal por arriscar a vida visando uma finalidade não vital. A consciência desejante é reconhecida pela consciência dominada, que reconhece o valor humano do senhor ao mesmo tempo em que se reconhece como inferior em relação a ele. Na cena paradigmática de reconhecimento, num extremo está o senhor-guerreiro, que luta, mas não trabalha; no outro, o escravo-trabalhador, que não luta, mas trabalha. No polo da dominação, o senhor afirmou sua independência sobre o dado biológico ao qual o escravo, por sua vez, se sujeitou, tornando-se submisso ao senhor e passando a trabalhar para satisfazer o desejo do outro. Vera Lúcia Alves (2011) observa que, por definição, o senhor é aquele que prefere morrer a se sujeitar à superioridade de outro desejo.

O trabalho forçado do escravo decorre da relação de servidão resultante da luta de prestígio, cujo objetivo príncipe é o reconhecimento. O que levou o senhor a empreender a luta fatal não foi obter facilidades pelo trabalho do escravo, mas, sim, obter reconhecimento de outra consciência desejante: “ele arriscou a vida para tornar-se senhor, para ser senhor, e não para viver no prazer” (p. 168). Entretanto, embora o senhor seja assim considerado pelo escravo, ele é reconhecido como humano por uma consciência à qual atribui o status de coisidade. Em outros termos, a consciência dominante é reconhecida em seu desejo por um ser a quem ele próprio não reconhece em sua humanidade, mas que considera um ser natural.

Se o senhor é reconhecido por uma consciência que não é desejante, não pode se satisfazer com esse (pseudo) reconhecimento que não comporta reciprocidade.

Sendo assim, o desejo de ser reconhecido como humano por outro desejo humano não se efetiva já que se trata de um reconhecimento unilateral. Para Kojève (2002), “nisso está a insuficiência – e o caráter trágico – de sua situação. O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de quem ele reconhece como alguém digno de o reconhecer (p. 23)”. O filósofo ressalta ainda que, mais do que um drama, o senhor se mantém aprisionado nesse dilema existencial.

De um lado, o senhor só é senhor porque seu desejo buscou não uma coisa, mas um outro desejo, foi um desejo de reconhecimento. De outro lado, como se tornou senhor, como senhor deve desejar ser reconhecido; e só pode ser reconhecido como tal fazendo do outro seu escravo. Mas o escravo é para ele um animal ou uma coisa. Logo ele é reconhecido por uma coisa. Assim, ao final, seu desejo busca uma coisa e não – como parecia no início – um desejo (humano) (KOJÈVE, 2002, p. 23).

Mesmo vencedor da luta, o senhor não consegue alcançar o objetivo de ser reconhecido por outro homem. Enquanto desejo humano, buscou outro desejo humano, mas de sua ação negadora resultou a transmutação da outra consciência (desejo) em objeto. Quando o desejo de um homem busca o desejo de um outro homem, esse “outro homem só é reconhecido como objeto, e desejado como tal”, pois o primeiro visa impor seu desejo sobre o desejo do outro e vice-versa (KOJÈVE, 2002, p. 50. Grifo nosso). Em outras palavras, o ser de desejo antropogênico busca outro desejo; em sua ação negadora, precisa negar o desejo do outro e submetê-lo ao seu; para isso, empenha-se numa luta da qual, caso saia vencedor, terá feito do outro objeto e receberá “coisa” em vez do reconhecimento por outra consciência desejante, que era seu propósito. Para Kojève (2002), por esse impasse lógico, a existência na figura da dominação não pode satisfazer o homem.

A consciência dominante se beneficia do trabalho servil, que lhe permite satisfazer seus desejos sem agir sobre a natureza. Por seu turno, o escravo, por meio do trabalho, nega o dado natural positivo, destrói e transforma o objeto desejado pelo senhor. Kojève (2002) pontua que trabalhar para outrem é algo eminentemente humano uma vez que implica em agir contra instintos biológicos que preconizam a satisfação de suas próprias necessidades: “não

existe instinto que force o escravo a trabalhar para o senhor. Se ele o faz, é por medo do senhor. Mas esse medo é diferente daquele que ele sentiu no momento da luta: o perigo já não é imediato; o escravo sabe apenas que o senhor pode matá-lo, mas não vê a atitude assassina do senhor” (p. 170). O escravo que trabalha para o senhor o faz em função de um conceito, o que torna sua atividade especificamente humana, pois a ideia de um senhor é uma “noção essencialmente social, humana, histórica” (p. 170).

A consciência vencida molda e domina o dado inerte natural pela ação negadora do trabalho que executa para o senhor, não para si. Pela ação negadora subordinada ao desejo do outro – portanto, mediatizado pelo desejo do outro –, o escravo suprime o objeto e assim mediatiza sua relação com a natureza. Nas palavras de Kojève (2002), ao “servir o senhor, o escravo segue a vontade de outro; sua consciência é mediatizada. Ele vive em função da angústia (humana) e não em função de sua *Begierde* (animal)” (p. 54). Assim, a consciência servil torna-se independente das condições naturais de sua existência, porque transforma as coisas com seu trabalho e, ao mesmo tempo, se transforma, pois consegue “dominar a natureza e *sua* natureza, isto é, aquela mesma natureza que o dominava no momento da luta e que fez dele escravo do seu senhor” (KOJÈVE, 2002, p. 171. Grifo do autor). Pelo trabalho, o escravo torna-se “senhor da natureza”: “liberta-se de sua própria natureza, do instinto que o ligava à natureza e que fazia dele o escravo do senhor. Ao libertar o escravo da natureza, o trabalho também o liberta de si próprio, de sua natureza de escravo: liberta-o do senhor” (KOJÈVE, 2002, p. 26).

Nesse sentido, somente pelo trabalho “o homem se realiza objetivamente como homem” (KOJÈVE, 2002, p. 28). Nas palavras de Joel Dor (1989), pelo trabalho, “o escravo dá um sentido subjetivo à objetividade e, por conseguinte, dá, ao mesmo tempo, um sentido objetivo à sua própria subjetividade”, acedendo, assim, à consciência de si. (p. 134. Grifos do autor). Vale pontuar que o escravo não lutou para ficar na posição servil e não se identifica com sua condição. O ideal de autonomia, encarnado pela consciência dominante, está na origem mesma de sua sujeição: o escravo sabe o que é ser livre, sabe que não é livre e quer ser.

O vencedor fica ocioso depois da luta e se fixa na dominação, assimilando os objetos trabalhados pelo escravo. Embora o senhor tenha conquistado o valor supremo sobre o dado natural ao arriscar sua vida, a ele não está dada a possibilidade de superação, de mudança de sua condição inerte e estável. Porque não trabalha, sua ação fica reduzida a arriscar sua vida na luta. A inércia do senhor-guerreiro não transforma o mundo e, por conseguinte, também não pode transformá-lo: o “senhor combate como homem (pelo

reconhecimento), mas consome como um animal (sem ter trabalhado). Essa é sua inumanidade, (...) pode morrer como homem, mas só pode viver como animal” (KOJÈVE, 2002, p. 53).

Conforme Kojève (2002), se, por um lado, o valor humano advindo da luta é “universal” e “impessoal”, o valor adquirido pelo trabalho é “particular” e “pessoal”, pois o que o trabalho forma é, concretamente, vinculado às condições de sua efetivação no tempo e no espaço, que se modificam, aliás, pela própria ação do trabalho¹³. Mesmo na situação em que o homem repete seu ato, “ele o repete em outras condições, e o próprio ato já será outro” (p. 172). Apesar de o desejo ter se dirigido a um desejo não-natural e arriscado a vida, a atividade guerreira do senhor é sempre idêntica a si mesma, não altera a natureza nem o mundo histórico. Desse modo, “enquanto o senhor viver, está sempre sujeito ao mundo do qual é senhor. Já que o senhor só transcende o mundo dado no e pelo risco de vida, só sua morte realiza sua liberdade” (KOJÈVE, 2002, p. 31).

Por sua vez, o escravo tem a possibilidade de transformar o mundo onde está assujeitado ao senhor, porque, contraditoriamente, pela via do trabalho forçado feito a serviço da consciência dominante, pode criar um mundo onde será livre. Além disso, Kojève (2002) acrescenta que a consciência dependente, ao sentir o medo da morte, experimenta a angústia diante do “senhor absoluto”. O temor da morte diante de sua possibilidade concreta é uma experiência que marca certas vivências para o escravo: “consciência da existência do mundo; consciência da finitude da existência humana; consciência da individualidade, porque só a morte individualiza de fato a existência (um outro não pode morrer por mim)” (p. 54). O filósofo qualifica essa experiência como “negatividade pura”, ou seja, como uma experiência de uma humanidade “negativa” no sentido de que, fora do mundo natural, ele não é nada.

Sendo assim, ao escravo está dada a possibilidade de superar sua condição de sujeição ao passo que o senhor, afinal, fracassa em obter reconhecimento. O ideal humano de autonomia de superação da condição natural, apesar de surgir na figura da dominação, só pode se efetivar e se revelar no e pelo escravo, que, ao se reconhecer via trabalho, pode se libertar: “a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é, assim, a sua verdade” (KOJÈVE, 2002, p. 31). Em sua leitura da fenomenologia hegeliana, Kojève destaca que a dialética do reconhecimento é a relação social fundamental, contraditória e histórica, cuja

¹³Kojève (2002) discrimina a diferença da atividade laboral humana daquela efetuada pelos animais: “Os animais também têm (falsas) técnicas: a primeira aranha mudou o mundo ao tecer a primeira teia. Caberia dizer: o mundo muda *essencialmente* (e se torna humano) pela troca, que só é possível em função do trabalho que realiza um projeto” (p. 173. Grifo do autor).

síntese deve levar à supressão dialética dos dois termos extremos da relação: autonomia e inautonomia, independência e dependência do Ser. Nas palavras do autor, “o homem real e verdadeiro é o resultado de sua inter-ação com os outros; o seu Eu e a idéia que ele faz de si são mediatizados pelo reconhecimento obtido em função de sua ação. E sua verdadeira autonomia é a que ele mantém na realidade pelo esforço dessa ação” (KOJÈVE, 2002, p. 20).

Desse modo, a questão da autonomia e inautonomia ou da independência e dependência da consciência-de-si diz respeito ao encontro-luta com o outro e não pode ser apreendida tomando seus termos de maneira isolada. É nesse liame que as figuras emblemáticas do senhor e do escravo revelam as contradições constitutivas da relação com o outro, implicadas na dialética do reconhecimento. A realidade humana nascente é tributária da dialética da dominação e da servidão: a origem do Eu tem seu carimbo. O reconhecimento do outro funda o Eu, palavra que revela na e pela lógica de sua instauração que o mundo humano é necessariamente mediatizado pela relação com o outro e só pode se realizar como realidade reconhecida (KOJÈVE, 2002).

De acordo com a interpretação kojéviana da dialética do reconhecimento, a realidade humana fundamenta-se na revelação do Ser pela palavra, na negatividade-negadora que transforma o mundo e a si, no desejo que se dirige a outro desejo de forma necessariamente múltipla e na existência da possibilidade de que, da pluralidade de desejos, se originem duas atitudes antropogênicas diferentes (dominação e sujeição) no embate em que os seres em via de se tornarem humanos devem provar sua ultrapassagem do mundo natural. Assim, a dialética do reconhecimento é condição para a constituição da realidade como humana, ao mesmo tempo em que, por engendrar-se na lógica do reconhecimento, o homem carrega o selo de sua constituição.

2. O ESTÁDIO DO ESPELHO EM LACAN

Vocês me ouviram, para situar seu lugar na pesquisa, referir-me com dilação a Descartes e Hegel. Está muito em moda nos nossos dias 'superar' os filósofos clássicos. Eu poderia igualmente ter partido do admirável diálogo com Parmênides. Pois nem Sócrates, nem Descartes, nem Marx, nem Freud podem ser 'superados', na medida em que conduziram suas investigações com essa paixão de desvelar que tem um objeto: a verdade (LACAN, 1946, p. 189).

O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949), de Jacques Lacan (1901-1981), é um texto amplamente conhecido e estudado no campo psicanalítico e fora dele, no debate sobre a constituição subjetiva e a formação do *eu*. O próprio autor faz referência à 'teoria do estádio do espelho' muitas vezes e em momentos distintos de sua elaboração teórica, como ilustram as 35 menções em 17 dos 34 textos que compõem a coletânea dos "Escritos"¹⁴ (LACAN, 1966/1998a).

Ainda que esse escrito date de 1949, a primeira concepção do estádio do espelho foi apresentada em 1936, no congresso da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP) e no congresso da *International Psychoanalytical Association* (IPA), em Marienbad. Essa comunicação marca a entrada de Lacan na psicanálise: "Foi no Congresso de Marienbad (31 de julho de 1936) que teve lugar esse primeiro pivô de nossa intervenção na teoria psicanalítica" (LACAN, 1966/1998b, p. 71).

De acordo com Elisabeth Roudinesco (1988), o referido congresso da IPA se deu num momento de intensa discussão teórica entre os estudiosos de Sigmund Freud (1856-1939) quanto à problemática do Eu e da pulsão de morte, ressonâncias dos escritos freudianos dos anos de 1920. Estavam presentes ao evento Melanie Klein, Marie Bonaparte, René Spitz, Françoise Dolto e Anna Freud, principais representantes da psicanálise nos anos 30. Lacan era

¹⁴ Os "Escritos" compreendem produções teóricas de Lacan entre os anos de 1936 e 1966.

estreante no congresso, embora já houvesse comentários, no meio psicanalítico, sobre sua tese de doutorado - *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade* – publicada em 1932. Na ocasião de sua comunicação, foi interrompido pelo presidente da mesa (Ernest Jones), não terminou sua exposição nem entregou o texto para os anais do congresso (ROUDINESCO, 1994).

Ainda assim, a teoria apresentada por Lacan repercutiu o uso do termo estágio do espelho enquanto conceito no campo psicanalítico. No ano seguinte, Henri Wallon¹⁵ (1979-1962) reuniu contribuições de vários autores para a publicação de um volume especial na *Encyclopédie française* e requisitou a Lacan um capítulo sobre a experiência especular, intitulado “*La famille*” e publicado em 1938¹⁶ (ROUDINESCO, 1988). Esse texto foi incluído na coletânea lacaniana “Outros Escritos” (2003) com o título *Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo*. Há indícios historiográficos que correlacionam essa composição à concepção do estágio do espelho apresentada em 1936, considerando que tenham ocorrido alterações nesse intervalo temporal (BONI JR., 2010). Lacan (1938/1985) parte do fato de que “as instâncias culturais dominam as naturais” (p. 12) para pensar a família humana enquanto uma instituição privilegiada de transmissão cultural, cujos arranjos ele busca elucidar com as noções de *imago*, identificação e complexo.

Antes disso, em 1936, foi publicado o artigo *Para-além do “Princípio de Realidade”*. Nesse trabalho, o psicanalista assinala que a imagem deve ser tomada no que ela revela da relação do sujeito com o social: “a ‘natureza’ do homem é sua relação com o homem” (LACAN, 1936/1998, p. 91). Ele trata do tema da causalidade psíquica e questiona o método da ciência psicológica estabelecida¹⁷ com o argumento de que o psiquismo tem realidade própria, lócus no qual a investigação psicanalítica deve se dar.

Em 1939, eclode a Segunda Guerra Mundial, que se estende até 1945. “Sem dúvida, não se pode perder de vista os terrores da Segunda Guerra Mundial e os efeitos que tiveram sobre a vida de Lacan – a separação dos membros da Sociedade Psicanalítica de Paris em

¹⁵ Médico e psicólogo francês.

¹⁶ “Não entreguei meu artigo para a ata do congresso [de Marienbad], e vocês poderão encontrar o essencial dele, em poucas linhas, em meu artigo sobre a família, publicado em 1938 na *Encyclopédie française*, volume da *vida mental*” (LACAN, 1946/1998, p. 186).

¹⁷ “Assim, nos fenômenos psíquicos não se reconhece nenhuma realidade própria: àqueles que não pertencem à realidade *verdadeira* não têm realidade senão ilusória. Essa realidade verdadeira é constituída pelo sistema de referências que é válido para a ciência estabelecida: isto é, mecanismos tangíveis para as ciências físicas, aos quais se juntam motivações utilitaristas nas ciências naturais. O papel da psicologia é apenas o de reduzir a esse sistema os fenômenos psíquicos e *verificá-lo*, determinando através dele os próprios fenômenos que constituem seu conhecimento. É na medida em que é função dessa verdade que tal psicologia não constitui uma ciência” (LACAN, 1936/1998, p. 82. Grifos do autor).

virtude da ocupação alemã; o serviço ao exército francês no hospital militar de Val-de-Grâce, em Paris” (KASZUBOWSKI, 2010, p. 76). No texto *A psiquiatria inglesa e a guerra* (1947), Lacan descreve imagens das ruas destruídas pela guerra e aborda as mudanças ocasionadas na psiquiatria inglesa no período com a utilização de ideias e práticas do campo psicanalítico.

Terminada a Segunda Grande Guerra, o psicanalista francês publica o artigo *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada - um novo sofisma* (1945/1998). Esse escrito e *O número treze e a forma lógica da suspeita* (1945-6/1998) fazem investigações acerca de uma “lógica coletiva” - esses trabalhos procuram definir, com formas lógicas, as relações do indivíduo com o coletivo, ou melhor, buscam uma “síntese do particular com o universal” (LACAN, 1945-6/1998, p. 104).

O relatório *Formulações sobre a causalidade psíquica* abriu as jornadas psiquiátricas de Bonneval no ano de 1946. Nele, Lacan critica a teoria organicista da loucura e retoma sua tese de doutorado para articular conhecimento paranoico e constituição psíquica. O texto *A agressividade em psicanálise*, de 1948, apresenta cinco teses sobre a agressividade como uma “experiência que é subjetiva por sua própria constituição” e que tem papel crucial na economia psíquica.

Em 1949, no primeiro congresso da IPA efetivado após a Segunda Guerra Mundial, em Zurique, o tema do estádio do espelho é retomado numa interlocução teórica que enfrenta diferenças institucionais e de que Melanie Klein era a principal representante. O artigo foi publicado na *Revue Française de Psychanalyse* no mesmo ano e, posteriormente, compôs a já referida compilação de textos de Lacan, em 1966 - *Escritos*.

Não obstante sua curta extensão (oito páginas), *O estádio do espelho* é um texto denso teoricamente e intenso quanto aos diálogos que Lacan realiza com diferentes teorias psicológicas, estudos antropológicos e experimentos biológicos. No escrito de 1949, encontram-se referências a diversos autores: Wolfgang Köhler (1887-1967), James Mark Baldwin (1861-1934), Sigmund Freud (1856-1939), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Roger Caillois (1913-1978), Louis Bolck (1866-1930), Anna Freud (1895-1982), Charlotte Bühler (1893-1974) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Essas contribuições ilustram a multiplicidade teórica de que Lacan se cercou para elaborar a concepção do estádio do espelho¹⁸.

Com efeito, os escritos lacanianos do período que compreende sua primeira comunicação sobre a teoria do estádio do espelho em 1936 e a elaboração do texto de 1949

¹⁸Cabe pontuar que esta pesquisa investiga, especificamente, as possíveis reverberações da dialética do reconhecimento em seu viés kojéviano, o que não quer dizer que, n’*O estádio do espelho*, não estejam em causa outros diálogos e apropriações.

contribuem para esclarecer conceitos e noções que são apresentadas n’*O estádio do espelho* de forma sucinta vez que foram elaborados mais detidamente nos trabalhos anteriores e suas ressonâncias são evidentes e elucidativas.

Do escrito de 1949, foram selecionadas categorias analíticas fundamentais que permitem apreender posições substantivas no que concerne à apreensão da constituição do sujeito e da formação do *eu* nesse momento das elaborações lacanianas: identificação, narcisismo, conhecimento paranoico, agressividade, identificações secundárias e função do [*eu*]. As possíveis ressonâncias da dialética do reconhecimento n’*O estádio do espelho* serão analisadas a partir dessas categorias elencadas.

2.1 Identificação

O título do texto de 1949 anuncia sua proposição: *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. Nesse escrito, Lacan (1949/1998) tece argumentos para defender a tese de que o estádio do espelho revela “uma estrutura ontológica do mundo humano” (p. 97).

Seu ponto de partida é um aspecto comportamental da psicologia comparada¹⁹: “o filhote do homem, numa idade em que, por curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece não obstante como tal sua imagem no espelho” (LACAN, 1949/1998, p. 96). Esse reconhecimento pode ser percebido pela mímica decorrente que atesta seu ato de inteligência: *eureka*, *insight*, *Aha-Erlebnis*, em alemão.

Quanto à imagem, Lacan (1936/1998) lhe atribui o estatuto de fenômeno extraordinário que não pode ser reduzido a um dado psicofísico e que demanda estudos de diversas áreas do conhecimento. Ele destaca que a imagem tem função psíquica complexa:

Consideremos agora os problemas da *imagem*. Esse fenômeno, decerto o mais importante da psicologia pela riqueza de seus dados concretos, o é também pela complexidade de sua função, complexidade esta que não se

¹⁹ Lacan faz referência aos estudos do psicólogo gestaltista Wolfgang Köhler (1887-1967), que nomeou o referido fenômeno de apercepção situacional.

pode tentar abarcar num único termo, a não ser no de *função de informação*. As diversas acepções desse termo, que, da vulgar à arcaica, visam à noção de um evento, à marca de uma impressão, ou à organização por uma idéia, efetivamente exprimem bastante bem os papéis da imagem como forma intuitiva do objeto, forma plástica do engrama e forma geradora do desenvolvimento (LACAN, 1936/1998, p. 8. Grifo do autor).

Para argumentar sobre a relevância da função imagética, Lacan (1949/1998) apresenta exemplos do mundo animal sobre os efeitos formadores da imagem. Experimentos apontam que a maturação da gônada na pomba é condicionada à visão de um indivíduo de sua espécie, independente do sexo e da presença física deste: basta a observação da imagem num espelho para que o resultado se produza. Efeito análogo ocorre com gafanhotos migratórios pela ação unicamente visual da imagem de um indivíduo – ainda que de outra espécie, desde que apresentem estilo de movimentação similar – que, como decorrência, provoca a transição da forma solitária para a gregária do gafanhoto. Os fatos do mimetismo importam precisamente por trazerem à tona o problema da “significação do espaço para o organismo vivo”, pois não é suficiente reduzir sua explicação “à pretensa lei suprema da adaptação” (LACAN, 1949/1998, p. 99). É preciso esclarecer os efeitos da captação espacial da imagem, atentando para o fato de que, diferentemente dos animais, o ser humano é capaz de reconhecer uma imagem como própria.

O *infans* (aquele anterior à fala) da primeira infância em frente ao espelho, entre os seis e os dezoito meses de vida²⁰, sem controle da marcha ou da postura ereta, repete muitas vezes seus movimentos e observa os desdobramentos produzidos na imagem. O ato de reconhecimento no espelho tem repercussões para a criança, evidenciadas numa “série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido, e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas imediações” (LACAN, 1949/1998, p. 96-7).

A cena emblemática do filhote do homem com sua imagem especular pode ser decomposta em três momentos: no primeiro, ele confunde o reflexo com a realidade, tenta pegar a imagem e procura algo atrás do espelho; num segundo tempo, já adquire a noção de imagem como tal, compreende que o reflexo não é um objeto real e diferencia imagem e realidade; no terceiro momento, reconhece que o reflexo no espelho é a sua imagem, que é

²⁰ Sobre tal periodização, Lacan cita James Mark Baldwin, filósofo e psicólogo americano que defendeu o uso do método genético nas investigações psicológicas, tendo influenciado o pensamento de Jean Piaget.

diferente da imagem do outro (LEMAIRE, 1979). Dito de outro modo, primeiro, aquele que “me” olha do espelho é um outro; posteriormente, é a imagem do outro; e só depois, é a “minha” imagem (D’AGORD *et all*, 2013).

De acordo com Lacan (1949/1998), com um andador ou outro tipo de apoio semelhante, o *infans* protagoniza um espetáculo em que “supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem” (p. 97). Apesar de a experiência da criança frente ao espelho ter sido estudada por outros autores, como Wallon²¹, Lacan não a toma como avanço na apreensão da realidade. Ele enfatiza dois pontos: a captação da imagem de seu corpo próprio pela criança como uma imagem em si e o fato de que isso lhe provoca júbilo, indicando uma dimensão de afeto. Segundo Ogilvie (1988), “não é o que faz a criança (o detalhe de suas atitudes e da evolução delas, cuidadosamente classificadas e datadas pela psicologia experimental) que interessa aqui ao psicanalista, mas o fato de que ela o faça” (p. 109).

Desse modo, o que está em questão são os efeitos da assunção de uma imagem para o psiquismo. Nas palavras de Lacan (1949/1998),

O que chamei de assunção triunfante da imagem, com a mímica jubilatória que a acompanha, a complacência lúdica no controle da identificação especular, após o mais breve balizamento experimental da inexistência da imagem atrás do espelho, contrastando com os fenômenos opostos no macaco, pareceu-me manifestar um desses fatos de captação identificatória pela *imago* que eu estava procurando isolar. Ela se relacionava da maneira mais direta com a imagem do ser humano que eu já encontrara na organização mais arcaica do conhecimento humano (p. 186).

Para apreender o cerne da experiência do *infans* com sua imagem refletida, Lacan (1949/1998) concebe “o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*²²” (p. 97. Grifo do autor). Conceito utilizado por Freud,

²¹ Em 1931, Wallon publicou o artigo *Como se desenvolve na criança a noção do corpo próprio*. Ogilvie (1988) escreve que um dos principais aspectos ressaltados pelo psicólogo é que “a criança encontra-se diante de um problema de conhecimento e de reconhecimento da realidade” (p. 106).

²² Carl Jung cunhou o conceito de *imago*, em *Metamorfoses e símbolos da libido*, de 1911. É uma palavra latina, adotada em diversas línguas (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

a identificação²³ é um fenômeno irreduzível de assimilação da *imago*. Diferentemente de uma mera imitação, que é aproximativa, a identificação à *imago* ocorre de forma globalizante e tem como atributo ser informativa e estruturante da vida psíquica. Conforme Lacan (1946/1998), a *imago* “é a forma definível, no complexo espaço-temporal imaginário, que tem por função realizar a identificação resolutive de uma fase psíquica, ou, em outras palavras, uma metamorfose das relações do indivíduo com seu semelhante” (p.189).

Representação inconsciente²⁴ e prototípica, a *imago* é o elemento fundamental do complexo, que, por sua vez, diz respeito às relações psíquicas inconscientes estabelecidas na família a partir de determinada estrutura social. Em *Os Complexos Familiares* (1938/1985), Lacan toma a família humana enquanto instituição social que desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. O complexo evidencia a especificidade da ordem humana, subversiva a qualquer fixidez instintual, já que se trata de um conceito antitético ao do instinto (MILLER, 1984). Lacan enfatiza que o ser humano não tem pauta instintiva e que sua constituição psíquica é eminentemente social.

Laplanche & Pontalis (2001) indicam que a *imago* e o complexo são noções bem próximas, referentes ao domínio das relações da criança com seu meio familiar e social. Porém, enquanto o complexo designa o efeito sobre o sujeito das inter-relações afetivas em seu conjunto, a *imago* concerne, mais especificamente, à sobrevivência imaginária de determinado partícipe do complexo. Os autores sublinham que, embora, muitas vezes, a *imago* seja definida como representação inconsciente, “deve-se ver nela, em vez de uma imagem, um esquema imaginário adquirido, um clichê estático através do qual o sujeito visa o outro. A *imago* pode, portanto, objetivar-se tanto em sentimentos e comportamentos como

²³No Capítulo VII de *Psicologia de Grupo e a análise do Ego*, Freud (1921/1996) postula: “A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. (...) A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (p.133. Grifo do autor). Mais adiante, no mesmo texto, Freud recapitula algumas ideias sobre a identificação: “primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto do instinto sexual” (p. 136).

²⁴Importa pontuar que, no período recortado por esta pesquisa, Lacan questiona a concepção de inconsciente adotada pela doutrina psicanalítica, à qual se refere como “*noção inerte e impensável*” (LACAN, 1946/1998, p. 183). Vários estudos (MARIGUELA, 2005; SALES, 2007; MARÇAL, 2013) discutem a influência da psicologia concreta de Georges Politzer para Lacan, em especial em sua tese de doutoramento. Politzer publicou sua *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia em 1928*. Nela, ele analisa o texto freudiano *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Citando o “grande espírito de Politzer”, Lacan (1946/1998) defende que é preciso fundar uma psicologia científica: “seguindo os passos dele, que uma psicologia concreta se constitua como ciência, que nisso estamos ainda apenas nas postulações formais. Quero dizer que ainda não conseguimos estabelecer a mínima lei em que se pautasse nossa eficiência” (p. 162).

em imagens” (p. 235).

O complexo representa um conjunto de relações do indivíduo na gênese de sua realidade ao mesmo tempo em que “sua atividade repete na vivência a realidade assim fixada” (LACAN, 1938/1985, p. 20). O conceito de complexo estrutura as relações psíquicas em suas manifestações mais típicas e insistentes, estabelecidas, concretamente, na família e encarnadas pelo indivíduo em sua *commedia dell’arte*: “é por intermédio do complexo que se instauram no psiquismo as imagens que dão forma às mais vastas unidades do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente, para encenar, como ator único, o drama de seus conflitos” (LACAN, 1936/1998, p. 93).

O *complexo de desmame* é o conjunto de experiências que representam a imago materna e fixam no psiquismo a relação de alimentação, caracterizada, fundamentalmente, pelo fato de que o “ser que absorve é inteiramente absorvido” (LACAN, 1938/1985, p. 26). Ainda que o *complexo de desmame* seja arcaico em sua gênese e universal à espécie, o que está em jogo não é a lactação, função biológica característica dos mamíferos: trata-se do que é transmitido ao bebê, pelas vias da cultura, num momento muito precoce de sua vida. Enquanto unidade funcional do psiquismo, o complexo “não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções” (LACAN, 1938/1985, p. 29). N’*O estádio do espelho*, Lacan (1949/1998) invoca a condição biológica em que o filhote do homem vem ao mundo.

Mas essa relação com a natureza é alterada, no homem, por uma certa deiscência do organismo em seu seio, por uma Discórdia primordial que é traída pelos sinais de mal-estar e falta de coordenação motora dos meses neonatais. A noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira *prematuração específica do nascimento* no homem (LACAN, 1949/1998, p. 99. Grifo do autor).

O tema da fetalização já havia sido abordado anteriormente pelo psicanalista em referência aos trabalhos de embriologia de Louis Bolk (1866-1930): “a incompletude e o atraso do desenvolvimento do neuro-eixo durante os primeiros seis meses de vida (...), aliás, manifestados desde que o homem existe na descoordenação motora e equilibratória do lactante” (LACAN, 1946/1998, p. 187). Embasado na teoria de Bolk da fetalização da espécie, no caso do homem, Lacan (1948/1998) indica que o desamparo original liga-se “à discordância intra-orgânica e relacional do filhote do homem durante os primeiros seis meses

de vida, nos quais ele traz os sinais, neurológicos e humorais, de uma prematuração natal fisiológica” (p. 115). Mesmo outros mamíferos, que também necessitam de cuidados externos para garantir sua sobrevivência, não nascem como o homem num estado de desenvolvimento precário de uma série de funções e órgãos, como atestado pelo seu sistema nervoso inacabado e seu sistema motor ainda subdesenvolvido²⁵.

Apesar disso, destaca-se no *infans* a maturação relativamente precoce do sentido da visão, na constituição dos reconhecimentos arcaicos com relação à figura humana. Lacan (1949/1998) indica que a *Gestalt*²⁶ possui, para o ser humano, certa “pregnância [que] deve ser considerada como ligada à espécie” (p. 98). O interesse pelo rosto humano, desde o décimo dia de vida, “manifesta um traço essencial da imago: os efeitos observáveis de uma forma, no seu sentido mais amplo, que só pode ser definida em termos de semelhança genérica, e que, portanto, implica como primitivo um certo reconhecimento” (LACAN, 1946/1998, p. 182). Nesse sentido, a *imago* organiza vivências e sensações dispersas do lactante por meio de uma captação imagética na qual se esboça a dialética das primeiras identificações.

No estádio do espelho, particularmente, a *imago* tem a função de instaurar, no ser, uma relação fundamental do organismo com sua realidade. A identificação primordial realiza a captação imagética especular numa forma pela assunção da imagem do corpo próprio como *Gestalt*, isto é, como uma totalidade. Somente por meio dessa forma *gestáltica*, o sujeito pode precipitar “no plano mental a conquista da unidade funcional de seu próprio corpo, ainda inacabado, nesse momento, no plano da motricidade voluntária” (LACAN, 1948/1998, p. 115). Ao filhote do homem, impotente em sua motricidade e dependente da amamentação, a *Gestalt* proporciona uma miragem de potência e unidade: “a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída” (LACAN, 1949/1998, p. 98. Grifo nosso).

²⁵ Segundo Colette Soler (2017), “mais tarde, Lacan não deixou de zombar de sua construção e de brincar de seu apelo à prematuração, no momento em que colocou em evidência que o verdadeiro princípio do corpo despedaçado não é a prematuração, mas o significante” (p. 29). Sobre esse tema, Elia (2010) pontua que o bebê-mamífero “não é o primeiro momento do sujeito, mas condição do pré-sujeito, prévia ao sujeito, que terá sido mítica quando o sujeito estiver constituído” (p. 47).

²⁶ O conceito de *Gestalt*, tal como aqui utilizado por Lacan – pregnância de uma imagem imbuída de totalidade significativa –, é tomado de empréstimo à fenomenologia e, especialmente, a Merleau-Ponty (OGILVIE, 1988).

Quanto à afirmação de que essa forma é mais constituinte do que constituída, pode-se dizer que é o sujeito quem dá os contornos da *Gestalt*, estabelecendo, assim, um conjunto cuja configuração é, ao mesmo tempo, constituinte de si. A forma gestáltica não está dada *a priori* por elementos agrupados; é, antes, um ato de interpretação do sujeito a partir do qual se realiza a identificação primordial pela assimilação da *imago* do corpo próprio, constituinte do *eu*.

O reflexo no espelho é o conjunto composto por traços de como a criança “se vê” e de como se percebe vista pelo outro num complexo virtual espaço-temporal recortado. Para Ogilvie (1988), o espelho a que Lacan se refere é um termo genérico: “é todo e qualquer comportamento de um outro que lhe responda que desempenha aqui o papel de um espelho, e mesmo qualquer traço material que a criança deixe atrás de si, jato ou destroço, na qual ela se contemple como sendo autora” (p. 111). Kaszubowski (2010) aponta que a imagem no espelho precisa ser tomada como uma metáfora, pois o crucial é “a função totalizante da imagem, que não precisa ser visual, necessariamente – o que inibe qualquer crítica ligada ao fenomênico da imagem, na dependência da visão” (p. 40). Conforme Helena Behar, n’*O estádio do espelho*, o autor utiliza o reflexo especular como metáfora do “espelho-outro” a partir do qual a imagem especular assumida pelo sujeito “é mediadora entre o externo e interno e fundamental para que o interno seja vivido como próprio” (p. 17).

Segundo Lacan (1948/1998), no espaço onde se desenvolve o conjunto de imagens do *eu* se junta e, simultaneamente, se discrimina o espaço objetivo da realidade. Dito de outro modo, o reconhecimento de si numa forma imagética gestáltica delimita tanto a exterioridade quanto a interioridade vez que a unificação da imagem corporal também promove o cerceamento de objetos da realidade. Na delimitação dos contornos do corpo próprio, algo se configura como exterior, não-eu, outro; ao mesmo tempo, algo é concebido como interior e próprio: “o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt*²⁷”, que engendra a tríade eu, outro e objeto (LACAN, 1949/1998, p. 98).

Além disso, Lacan (1949/1998) frisa as propriedades imagéticas da *Gestalt* para indicar o que isso implica para a constituição subjetiva: “ela lhe aparece num relevo de estrutura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la” (p. 98. Grifo nosso). A identificação primordial ocorre com uma imagem que é exterior, invertida e estagnada. No que diz

²⁷ *Innenwelt* e *Umwelt* são substantivos traduzidos do alemão como interioridade e ambiente/meio ambiente, respectivamente. Fonte: <https://pt.bab.la/dicionario/alemao-portugues>. Acesso em 05/06/2019.

respeito ao aspecto instantâneo da imagem, isto é, de fotografia “congelada” no tempo, o psicanalista formula que a *Gestalt* do corpo próprio simboliza “a permanência mental do [eu] à estátua em que o homem se projeta” (LACAN, 1949/1998, p. 98. Grifo nosso). Os atributos da imagem - vir “de fora” e ser simétrica - marcam o caráter de alteridade e alienação²⁸ em causa no estágio do espelho.

2.2 Narcisismo

De acordo com Lacan (1949/1998), o período entre o nascimento e os dezoito meses de vida do bebê revela um “dinamismo libidinal problemático” (p. 97). Fundamentando-se na prematuração do nascimento no homem, ele indica que a *Urbild*²⁹ da formação unificante do *eu*, ainda que alienante, promove uma satisfação própria por integrar uma desordem orgânica original.

O que chamei de *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a *Gestalt* visual de seu próprio corpo: ela é, em relação à descoordenação ainda muito profunda de sua própria motricidade, uma unidade ideal, uma *imago* salutar; é valorizada por todo o desamparo original, ligado à discordância intra-orgânica e relacional do filhote do homem durante os primeiros seis meses de vida, nos quais ele traz os sinais, neurológicos e humorais, de uma prematuração natal fisiológica (LACAN, 1948, p. 115. Grifo do autor).

N’O *estádio do espelho*, a propriocepção do *infans* é dita como um caos de sensações dispersas e sem diferenciação entre o que é externo e interno. A assunção jubilatória de sua imagem especular enquanto *Gestalt* atua como anteparo às vivências que nomeou como *imagos do corpo despedaçado*: “imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração, devoração, explosão do corpo” (LACAN, 1948/1998, p. 107). As práticas sociais da tatuagem, da incisão e da circuncisão, as

²⁸ Esse aspecto será desenvolvido mais adiante, no item 3.3 deste capítulo.

²⁹ Traduzido do alemão como protótipo, arquétipo. Fonte: <https://pt.bab.la/dicionario/alemao-portugues>. Acesso em 05/06/2019.

brincadeiras com as crianças, a experiência da boneca desmontada, a obra de Hieronymus Bosch, os sonhos de caráter arcaico são evocados a fim de ilustrar as fantasias da *imago do corpo despedaçado*.

A identificação primordial estrutura uma totalidade unificada do *eu* que se contrapõe à vivência psíquica designada por Lacan como *fantasma do corpo esfacelado*. Essa unidade originária tem, portanto, valor de defesa diante da angústia do dilaceramento vital. Assim, Lacan (1949/1998) formula que o estágio do espelho

é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (p. 100).

Com efeito, a fantasia da *imago* do corpo despedaçado é uma interpretação coexistente à fantasia da identidade. Afinal, é preciso que haja um “Eu” que realize a escansão entre um tempo anterior e um tempo posterior de suas fantasias de despedaçamento e unidade. Aliás, o momento de constituição narcísica liga-se à emergência de fantasias referidas tanto a imagens despedaçadas quanto a imagens totalizantes do corpo. Lacan chama a identificação primordial de forma ortopédica, porque isso que o sujeito chama de “Eu” tem função defensiva e possui estrutura rígida (armadura) tanto em sua dimensão espacial como unidade totalizante quanto em sua dimensão temporal instantânea, de estátua, ambos aspectos dados pela *Gestalt*.

Nesse ponto, faz-se necessário um esclarecimento. Na língua francesa, há dois termos diferentes para o pronome da primeira pessoa do singular: *je* e *moi*. A tradução oficial dos *Escritos* (1966/1998) no Brasil optou pela grafia [*eu*] quando, no original, encontra-se *je*, e *eu* para *moi*, haja vista que os dois vocábulos apresentam a mesma tradução na língua portuguesa (“Eu”). A *Nota da Edição brasileira* (1966/1998) informa que foi adotada uma solução análoga à utilizada na versão brasileira do *Seminário* - Livro 2³⁰, cuja publicação é

³⁰ “A língua francesa distingue, entre os pronomes pessoais da primeira pessoa, o *je* do *moi*. O *je* funciona estritamente como sujeito, enquanto o *moi* pode ocupar todas as funções, inclusive, por vezes, a de sujeito. Lacan, neste seminário, vai utilizar esta diferença na língua francesa para distinguir o sujeito do inconsciente, que ele vai chamar de *je*, o sujeito por excelência, aquele que deve advir no lugar do isso na consagrada fórmula da Freud: *Wo es war sol ich werden**, do *moi*, função imaginária. Para não termos de recorrer às formas

anterior. A nota explicativa da publicação no Brasil d’*O estádio do espelho* indica: “*je*, sujeito do inconsciente, vem grafado em itálico entre colchetes [*eu*]; *moi* é, convencionalmente, grafado *eu*, em itálico e sem colchetes” (LACAN, 1998, p.936).

Ainda que o conceito de “sujeito do inconsciente” tenha sido elaborado em momento posterior da obra lacaniana, no escrito de 1949 o autor faz uso de pronomes diferentes (*je* e *moi*) para referir-se a noções distintas, marcando, assim, uma diferença conceitual. No título em francês d’*O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*, o pronome utilizado pelo autor é *je*, que, na tradução, equivale a [*eu*], sujeito do inconsciente. Assim, a proposição visa a revelar, a partir da psicanálise, como o estádio do espelho forma a “função do [*eu*]”, sendo este “Eu”, *je*, o sujeito do inconsciente.

N’*O estádio do espelho*, Lacan afirma que a *Gestalt* simboliza a “permanência mental do [*eu*] (*je*) ao mesmo tempo em que prefigura sua identificação alienante; é também prenhe de correspondências que unem o [*eu*] (*je*) à estátua em que o homem se projeta” (LACAN, 1949/1998, p. 98). E ainda, que a situação exemplar do estádio do espelho “manifesta de maneira paradigmática a matriz simbólica em que o [*eu*] (*je*) se precipita numa forma primordial” (p. 97).

Para falar do “Eu” em sua forma primordial imagética assumida pela identificação, Lacan (1949/1998) utiliza o termo *eu (moi)*. O trecho a seguir apresenta os dois termos na mesma sentença:

o ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade (LACAN, 1949/1998, p. 98. Grifo nosso).

derivadas do *eu*, como o *me*, *mim*, etc., o que implicaria uma nova revisão da tradução das três instâncias psíquicas [*eu*, *isso* e *supereu*], que não se justifica, tivemos que apelar para um artifício. Todas as vezes que tivermos em francês o termo *moi*, empregaremos o *eu*, articulando-o sempre que possível mesmo que o artigo não esteja no texto francês. Ao passo que quando se tratar do *je*, sujeito do inconsciente, empregaremos [*eu*] sem artigo entre colchetes, mesmo que haja artigo no texto original. Isso para indicar que se trata do sujeito da primeira pessoa, o qual em português aparece em geral oculto. (...) *Eu* entre colchetes, portanto, para lembrar que este sujeito pode muito bem deixar o lugar vago. Se isto é verdade quando se trata do sujeito do verbo, é ainda mais verdade quando se trata do sujeito do inconsciente, que só se manifesta para tornar a desaparecer” (LACAN, 1954-5/1995, p. 408). *Em *A coisa freudiana*, Lacan traduz a expressão assim: “ali onde isso era, ou ali onde se era, é meu dever que eu venha a ser” (LACAN, 1955/1998, p. 419). No texto *A ciência e a verdade*, ele retraduz: “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [*eu*] advir” (LACAN, 1966/1998, p. 878).

Essas menções aos termos expressam a distinção conceitual presente na escolha dos pronomes *je* e *moi*, grafados na tradução brasileira por [*eu*] e *eu*, respectivamente. Em texto anterior, Lacan (1946/1998) escreve a esse respeito:

A história do sujeito se desenvolve numa série mais ou menos típica de *identificações ideais* que representam os mais puros dentre os fenômenos psíquicos por eles revelarem essencialmente a função da *imago*. E não concebemos o Eu senão como um sistema central dessas formações, sistema que é preciso compreender, à semelhança delas, na estrutura imaginária e em seu valor libidinal. Portanto, sem nos determos naqueles que, mesmo na ciência, confundem tranqüilamente o Eu com o ser do sujeito, podemos ver onde nos separamos da concepção mais comum, que identifica o eu com a síntese das funções de relação do organismo (p. 179. Grifo nosso).

Além dessa diferenciação entre *eu* e [*eu*], fica patente a relação direta entre a unidade do *eu (moi)* e o corpo. O *eu (moi)* referente às inscrições psíquicas da *imago* do reconhecimento de si no estatuto da imagem do corpo próprio é o objeto do amor de si, isto é, do amor narcísico. O conceito de narcisismo inclui a questão do afeto, elemento libidinal³¹ da paixão narcísica: “essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*” (LACAN, 1948/1998, p. 116). Dito de outra maneira, o *eu* especular “é esse núcleo dado à consciência, mas opaco à reflexão, marcado por todas as ambigüidades que, da complacência à má-fé, estruturam no sujeito humano a vivência passional” (LACAN, 1948/1998, p. 112). A defesa narcísica contra a angústia do despedaçamento vem “alicerçada sobre um fundo inapelável de alienação” (SALES, 2005, p. 116). Para Lacan (1949/1998), esse é o “nó de servidão imaginária” que a psicanálise chamou de narcisismo.

Vários autores compreendem o estágio do espelho como a teoria lacaniana do narcisismo (BEHAR, 1984; KASZUBOWSKI, 2010; OLIVEIRA, 2017; SALES, 2005). De acordo com Garcia-Roza (2009), no estágio do espelho está em causa a formação de um “eu especular (*moi* e não *je*) que corresponde ao narcisismo primário” (p. 215. Grifo nosso). Para Miller (1984), no entanto, o destaque dado à *Gestalt* do rosto humano por Lacan é suficiente para excluir a noção de um narcisismo primário, que supõe que o *infans* se ocuparia somente

³¹ Termo que Freud tomou como conceito relativo à energia da pulsão sexual. Em latim, libido significa vontade, desejo. De difícil definição, pode-se dizer que, para Freud, a libido apresenta um aspecto qualitativo (sexual) e um aspecto quantitativo (*quantum* de energia); além disso, a libido busca satisfação (descarga) e sofre transformações (quanto à meta e ao objeto) (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

com o próprio corpo (autoerotismo): “para o recém-nascido, o rosto humano já tem valor. Nesse sentido, Lacan já tomara o partido de que não há narcisismo primário. O único narcisismo concebível é o secundário, a saber, o que supõe o eu e sua relação com a imagem” (p. 11).

No escrito de 1949, Lacan questiona o termo *narcisismo primário*, utilizado pela doutrina psicanalítica para designar o investimento libidinal referente ao estágio do espelho, tendo em vista que, para que haja narcisismo, é preciso forjar uma unidade do *eu*. O narcisismo implica uma entidade como o *eu*, que é constituído na relação com o outro pela identificação primordial com a imagem do corpo próprio. A *Gestalt* do corpo próprio é formada na apreensão da relação com os semelhantes e da apropriação de traços psíquicos que compõem as *imagos* inconscientes e configura o *eu* (moi) enquanto unidade e como objeto libidinal do amor narcísico³².

Ainda que a identificação com a imagem especular seja reconfortante por promover a ilusão de unidade no *infans* e que essa totalidade defensiva do *eu* atue contra o estado de desamparo, as fantasias da *imago* do corpo despedaçado persistem, como testemunham os exemplos da vida cotidiana subsequentes ao momento de gênese da unidade narcísica. O corpo despedaçado mostra-se tanto nos sonhos, “sob a forma de membros disjuntos e de órgãos representados em exoscopia”, quanto “nas linhas e fragilização que definem a anatomia fantasística” e “nos sintomas da esquizo ou de espasmo da histeria” (LACAN, 1949/1998, p. 100). Segundo Miller (1984), o narcisismo é o que cola a imagem multiforme e heterogênea de *eu*, cola que, quando “se dissolve”, revela-se nas fantasias do corpo em pedaços. Por isso mesmo, o narcisismo “continua a ser o pano de fundo sobre o qual se sustenta, por um fio, a imago formadora do eu e organizadora de sua realidade, pronta para cair, novamente, no abismo da angústia” (KASZUBOWSKI, 2010, p. 46).

A “cola narcísica” suporta, libidinalmente, a moldura do *eu*, que, por sua vez, sofre reconfigurações ao longo da vida por meio de sínteses dialéticas sucessivas, tributárias do enquadramento dado pela identificação primordial. Essa lógica da relação do ser com sua realidade leva Lacan (1949/1998) a enunciar que “o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos³³ do *eu*” (p. 98). Ogilvie (1988) pontua que, na concepção lacaniana, o estágio do espelho “só representa uma fase privilegiada

³²O psicanalista especifica ainda que a imagem assumida pelo sujeito não é a do *eu* propriamente, senão a do *[eu]-ideal*, que possui a virtualidade da unidade e da potência almejados, e que servirá de suporte para as identificações posteriores: “essa forma, aliás, mais deveria ser designada por *[eu]-ideal*, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido” (LACAN, 1949/1998, p. 97).

³³No Direito, arrolamento é o inventário de valores e bens e também o arrolamento de testemunhas.

na medida em que tem um valor exemplar para toda a sequência de um desenvolvimento; não é um estágio destinado a ser superado, mas uma configuração insuperável” (p. 112). Essa configuração insuperável ou, dito de outra maneira, essa “estrutura ontológica do mundo humano” que o estágio do espelho revela é evidenciada, de modo particularmente sugestivo, na noção lacaniana de conhecimento paranoico.

2.3 Conhecimento paranoico

Um fenômeno típico observável no período em que Lacan situa a experiência especular da imagem de si contribui para esclarecer a relação ambígua e alienante que o *infans* apresenta com sua imagem. Trata-se do *transitivismo infantil*, estudado por psiquiatras e pela escola da psicóloga alemã Charlotte Bühler.

O primeiro plano mostra-nos que a experiência de si próprio na criança de tenra idade, na medida em que ela se refere a seu semelhante, desenvolve-se a partir de uma situação vivida como indiferenciada. Assim, por volta dos oito meses de idade, nos confrontos entre crianças (...) vemos os gestos de ações fictícias com que um sujeito acompanha o esforço imperfeito do gesto do outro, confundindo sua aplicação distinta: as sincronias da captação especular, mais notáveis ainda por se anteciparem à completa coordenação dos aparelhos motores que elas empregam (LACAN, 1948/1998, p. 114-5).

Colocadas face a face, as crianças de tenra idade apresentam um transitivismo surpreendente: a que agride diz ter sido agredida e a que vê a outra cair chora. A alegria intensa com que a criança aprecia e brinca com os movimentos de seu corpo próprio na imagem especular também é refletida no comportamento característico diante do semelhante, a quem ela observa, busca imitar os gestos, seduzir e impor-se a ele (LEMAIRE, 1979). Segundo Lacan (1948/1998), “é numa identificação com o outro que ela vive toda a gama das reações de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor” (p. 116). A criança participa do tombo de outra como se ela mesma tivesse caído e pode afirmar que apanhou daquela que ela mesma agrediu sem que isso se trate de uma

mentira, justamente porque ela identifica o sentimento de si com a imagem do outro do mesmo modo que a imagem do outro lhe confere sentimentos alheios.

O transitivismo infantil atesta a confusão afetiva presente na identificação primordial. Lacan (1948/1998) formula que o *infans* busca se reconhecer numa imagem de si e se confunde com a imagem do outro. Mas somente pela relação com a imagem do outro especular é que ela pode reconhecer a imagem de si e nomeá-la de ‘Eu’. Só é possível dizer ‘Eu’ face a um “não-eu” no próprio sujeito, o que implica que a unificação do *eu* comporta essa divisão de si mesmo (TORRES, 2004). O reconhecimento de si numa imagem é referente, portanto, à imagem especular própria e à imagem do outro.

A imagem do outro que aparece externamente de forma invertida no espelho-outro é a sua imagem e também é o outro. Os atributos de exterioridade e simetria da *Gestalt* fazem parte do que configura a unidade do *eu*: “estátua em que o homem se projeta”, que consuma seu mundo numa relação ambígua (LACAN, 1949/1998, p. 98). A confusão entre o si mesmo e o outro evidencia que o *infans* se vê a partir do outro. Aliás, a primeira nomeação de si é dita na terceira pessoa do singular – o “neném”: “a fase primordial em que a criança adquire essa consciência de seu indivíduo que sua linguagem traduz, vocês sabem, na terceira pessoa, antes de fazê-lo na primeira” (LACAN, 1946/1998, p. 181). A relação com o outro é estruturante do psiquismo na medida em que a identificação primordial se dá em referência e em contraposição à imagem do outro.

Sobre o caráter estruturante e alienante da relação com o outro, Anika Lemaire (1979) destaca como efeito a sensação de exterioridade do homem em relação a si mesmo, isto é, um desapossamento do ser de si mesmo vez que o poder de captação da *imago* determina a “submissão do sujeito ao olhar do outro, à forma do outro” (p. 234). Nessa esteira, Colette Soler (2017) acrescenta que “não há somente o que se vê, mas aquilo que não se vê, ou seja, como o outro me vê” (p. 33), o que se mantém desconhecido para o sujeito. Ogilvie (1988) sublinha que a imagem não é um reflexo fiel nem um instrumento de fidedignidade, mas, sim, “*imago* na qual os latinos entendiam primeiramente a estátua, a imitação, o retrato do ancestral, e depois o espectro, a aparição” (p. 117).

Conforme Lacan (1949/1998), a relação ambígua do *eu* com o outro para além de seu momento constitutivo permanece observável nas manifestações psíquicas da alucinação, do sonho e dos fenômenos do *duplo* ou autômato. Essa dialética eu-outro estrutura o conhecimento humano como paranoico. A noção de conhecimento paranoico foi elaborada mais detidamente nos textos *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946) e *A agressividade em psicanálise* (1948).

No primeiro escrito, o autor retoma sua tese de doutorado, *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* (1932), em que analisa o caso Aimée. A crença delirante que a paciente manifesta é um fenômeno de desconhecimento sistemático em que, embora os fenômenos visem pessoalmente ao sujeito, a vivência daquele que enuncia seu delírio é de estranheza e alheamento. Ainda assim, se, por um lado, o sujeito não reconhece as manifestações paranoicas como produções próprias, por outro lado, a questão que se coloca é o que nelas ele conhece de si, sem se reconhecer. Lacan (1946/1998) analisa que, nas produções delirantes, o que é negado pelo sujeito é, contraditoriamente, reconhecido de modo peculiar. Destaca também que a ênfase do sujeito (que “se acha”) indica um incremento narcísico do *eu*, ou seja, essas exacerbações típicas na paranoia ocorrem porque o *eu* do sujeito está inflado libidinalmente.

No segundo texto, Lacan (1948/1998) formula que, na estrutura do delírio, se apresenta uma organização espaço-temporal específica das formas do *eu* e do objeto: os eventos em causa são vividos numa perspectiva de miragens e com certa estereotipia. Trata-se de uma “cena congelada” nos aspectos espacial e temporal, isto é, há uma captação instantânea da imagem “semelhante, em estranheza, à aparência dos atores quando o filme pára de rodar” (LACAN, 1948/1998, p. 113). Tal estereotipia, que é característica da paranoia, é, aliás, muito similar à estrutura geral do conhecimento humano, “aquela que constitui o eu e os objetos mediante atributos de permanência, identidade e substancialidade”, ou seja, a *imago* salutar do corpo próprio assimilada na identificação primordial (LACAN, 1948/1998, p. 114).

Nesse sentido, a estereotipia presente no delírio aponta para um imediatismo da identificação primordial, ou seja, uma suspensão da dialética eu-outro que a *imago* do corpo próprio comporta. O sujeito desconhece a autoria dessas construções e não se reconhece, pois o que ele vê/sente é o outro, imagem invertida e virtual: “confundem-se os dois momentos em que o sujeito nega a si mesmo e acusa o outro, e neles descobrimos a estrutura paranóica do *eu*” (LACAN, 1948/1998, p. 117). Lacan (1946/1998) afirma que o desconhecimento essencial da loucura em sua apresentação paranoica demonstra uma estrutura geral humana de desconhecimento que está no cerne da dialética eu-outro, que funda o psiquismo e que estrutura o conhecimento humano como paranoico.

Nesse ponto, vale retomar os três momentos principais observados na experiência do estágio do espelho a fim de esclarecer melhor os fenômenos de desconhecimento em questão. Inicialmente, diante do espelho, o *infans* confunde a imagem de seu corpo com um ser real, que é a primeira confusão entre si e o outro, evidenciada no transitivismo infantil. No segundo

momento, ocorre a descoberta de que o que ele vê não é um outro real, é uma imagem, distinguindo, assim, a imagem do outro da materialidade do outro. O terceiro tempo “dialética as duas etapas precedentes, não somente porque a criança está segura de que o reflexo no espelho é uma imagem, mas, sobretudo, porque adquire uma convicção de que não é nada mais que uma imagem, e que é a dela” (DOR, 1989, p. 80). Na medida em que há uma suspensão da dialética eu-outro que unifica o *eu* via identificação primordial, a crença delirante manifesta as confusões descritas no primeiro e no segundo momentos: confusão entre si mesmo e o outro, e confusão entre a imagem de si e a imagem do outro. Os perseguidores no delírio paranoico são justamente os personagens com quem o sujeito se identificou: eis a figura do *Kakon*³⁴, o “inimigo interior”, o mal que habita no homem. Conforme Lacan (1938/1985),

É por isso que esse objeto vem normalmente preencher o quadro do duplo com o qual o eu se identificou a princípio e através do qual ele ainda pode se confundir com outrem; ele traz ao eu uma segurança ao reforçar esse quadro, mas ao mesmo tempo se opõe a ele como um ideal que, alternadamente, o exalta e o deprime (p. 53).

Na suspensão dialética presente na paranoia, fica notório que o que dá unidade ao *eu* é, paradoxalmente, seu duplo. Segundo Juliana Nooy (2011), em termos lacanianos não há unidade sem essa divisão, pois a formação do *eu* ocorre pela “*assunção da unidade que a dualidade constitui*” (p. 237. Grifos da autora). É nesse âmbito que é possível apanhar a dimensão inquietante, sinistra e estranha³⁵ dos fenômenos do duplo, que não se restringem à paranoia *per se*. Um encontro inesperado com a própria imagem pode refletir o duplo, esse estranho que “me” olha e faz de mim seu objeto.

Na história da constituição psíquica do sujeito, o conhecimento paranoico está situado na passagem do [*eu*] especular para o [*eu*] social, momento em que se conclui o estágio do espelho em sua dimensão de fase (LACAN, 1948/1998). Em sua dimensão ontológica, o estágio do espelho mostra a dialética social que estrutura a realidade humana nos paradigmas do conhecimento paranoico (LACAN, 1949/1998). Com efeito, entendendo

³⁴ Referência ao mito grego de Pandora, *Kalon kakon*, “bela má”.

³⁵ No alemão *Unheimlich*, termo usado por Freud no artigo *O estranho*, publicado em 1919.

que a relação com o outro é de ambiguidade, confusão e ambivalência afetiva, cabe apreender com maior profundidade o estatuto da agressividade *n'O estádio do espelho*.

2.4 Agressividade

A estrutura formal do estádio do espelho fornece os elementos em que está alicerçada a problemática da agressividade. A agressividade se mostra na experiência subjetiva fundante na qual um sujeito se manifesta como tal para outro sujeito. Nas palavras de Lacan (1948/1998), a *“agressividade se manifesta numa experiência que é subjetiva por sua própria constituição”* (p. 105. Grifo do autor). A condição do homem é a de se modelar em referência à imagem do outro, pela identificação determinante que estrutura o *eu* enquanto projeção do corpo próprio.

No escrito *A agressividade em psicanálise*, Lacan (1948/1998) delimita a órbita do que quer isolar dessa noção: *“uma agressividade ligada à relação narcísica e às estruturas de desconhecimento e objetivação sistemáticos que caracterizam a formação do eu”* (p. 118). No estádio do espelho, o estatuto da agressividade é de correlato do registro psíquico do *eu*, presente na experiência subjetiva que estabelece o formalismo do *eu* e de seus objetos. Isso significa que a instância narcísica se institui de modo concomitante à agressividade: *“A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característico de seu mundo”* (LACAN, 1948/1998, p. 112. Grifo do autor).

Além de indicar a interdependência entre narcisismo e agressividade, Lacan (1948/1998) precisa que a agressividade é de ordem secundária em relação à identificação primordial, aquela que constitui o *eu*, objeto do amor narcísico. É pressuposto haver *eu* e outro (não-eu) instituídos no psiquismo via assunção da *imago* do corpo próprio para que se instaurem tanto o narcisismo quanto a agressividade. Dito de outra maneira, no caso do ser humano, a agressividade deriva da identificação primária que configura o *eu*. Na dialética eu-outro, a agressividade advém no sujeito a partir de um elo identificatório com o outro.

É no liame entre a libido narcísica e a função alienante do [*eu*] que está implicada a concepção lacaniana de agressividade, em referência à verdade do ‘Eu é um outro’³⁶.

³⁶ Referência a Arthur Rimbaud, em Carta a Georges Izambard, de 13 de maio de 1871: “Está errado dizer: Eu penso. Deveríamos dizer: Pensam-me. Perdão pelo jogo de palavras. EU é um outro. Azar da madeira que se

Conforme Ogilvie (1988), “aquilo com que o sujeito se identifica é aquilo que ele quer ser, e portanto ama, ao mesmo tempo que odeia, justamente por ser outro” (p. 118). O correspondente do amor de si (narcisismo) é o “ódio de si”, ou melhor, do outro que habita o sujeito.

A relação entre agressividade e ciúme é ilustrada por Lacan (1948/1998) a partir de uma imagem exemplar que ele traz de Santo Agostinho: “ ‘Vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme: ainda não falava e já contemplava, pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite’ ” (p. 117). Analisando a cena descrita, o psicanalista destaca que o que se passa é da ordem da absorção especular: “a criança contemplava, a reação emocional; inteiramente pálida, reativação das imagens da frustração primordial; e com um olhar envenenado, que são as coordenadas psíquicas e somáticas da agressividade original” (LACAN, 1948/1998, p. 117). O ciúme é um afeto que responde ao reflexo da cena que o espelho-outro representa.

No texto *Os Complexos Familiares*, o ciúme infantil é investigado sob o nome de *complexo de intrusão*. No ponto do estádio do espelho em que se esboça o reconhecimento de um outro como objeto e como um rival, o sujeito vacila quanto à distinção entre a própria imagem e a imagem do outro. A imagem do semelhante

desencadeia no sujeito emoções e posturas similares, ao menos na medida em que a estrutura atual de seus aparelhos o permite. Mas enquanto sofre essa sugestão emocional ou motora, o sujeito não se distingue da própria imagem. Mais do que isso, na discordância característica dessa fase, a imagem só faz acrescentar a intrusão temporária de uma tendência estrangeira. Chamemo-la intrusão narcísica: a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, entretanto, para a formação do eu (LACAN, 1938/1985, p. 38).

Assim, na iminência em que o sujeito unifica a instância psíquica do *eu*, ele se confunde com a imagem que o forma e aliena ao mesmo tempo. A imago do outro se liga à imago do corpo próprio em suas funções de relação de similitude e diferença: o que o sujeito reconhece na imagem especular “é o ideal da imago do duplo” (LACAN, 1938/1985, p. 68).

Nesse momento, a acepção lacaniana da agressividade é discordante da doutrina psicanalítica quanto ao recurso metapsicológico da pulsão de morte enquanto explicação de

sua gênese. Para Lacan (1946/1998), agressividade e narcisismo formam o nó em que reside “a relação da imagem com a tendência suicida que o mito de Narciso³⁷ exprime essencialmente. Essa tendência suicida, que representa em nossa opinião o que Freud procurou situar em sua metapsicologia com o nome de *instinto*³⁸ *de morte*” (p. 187-8. Grifo do autor). Para além da dimensão energética do narcisismo, Lacan acrescenta a “estrutura mental com o sentido pleno do mito de Narciso; que esse sentido indica a morte: a imago do duplo que lhe é central” (LACAN, 1938/1985, p. 38).

A experiência psicanalítica revela o papel estruturante do ciúme infantil na gênese da sociabilidade e do conhecimento humano na medida em que a agressividade está ligada a uma anterior identificação com o outro e não a uma rivalidade vital imediata. O objeto terceiro faz frente ao caráter dual dessa relação, regulamentando a confusão afetiva e a ambiguidade especular. É a situação triangular que pode fazer do rival objeto comunicável e intercambiável para o sujeito: “ele reconhece o outro com o qual se engaja a luta ou o contrato, em resumo, ele encontra, ao mesmo tempo, o outro e o objeto socializado” (LACAN, 1938/1985, p. 39).

Sobre o desfecho do estágio do espelho em sua dimensão de fase, Lacan (1949/1998) pontua: “esse momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (...), a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas” (p.101). Portanto, a partir da identificação primordial são estabelecidos os cursos das relações de agressividade do sujeito com o outro, relações que, por sua vez, podem ser libidinalmente reorganizadas pela situação edipiana e as identificações secundárias nela implicadas.

2.5 Identificações secundárias

De acordo com Lacan (1949/1998), entre o desenlace do estágio do espelho e a entrada na situação edípica se realiza a passagem do “[eu] especular para o [eu] social” (p. 101). À identificação primordial se sucedem outras identificações a que o autor nomeia de

³⁷ Apaixonado pela beleza de sua própria imagem refletida na lagoa de Eco, Narciso deitou-se no leito do rio e definhou. Após sua morte, Afrodite o transformou na flor de nome narciso.

³⁸ Há uma extensa discussão no campo psicanalítico sobre a tradução do alemão do termo freudiano *Trieb*. Para Laplanche & Pontalis (2001), a tradução correta de *Trieb* é pulsão, pois Freud utiliza muitas vezes o termo *Instinkt* para referir-se ao instinto dos animais.

identificações secundárias. Essa passagem é um momento de báscula que faz com que todo saber humano seja mediatizado pelo “desejo do outro” de modo que seus objetos se constituem “numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem” (p. 101). N’*O espelho*, ao complexo de Édipo é atribuída a intermediação cultural do objeto sexual para o ser humano.

Sobre o complexo de Édipo, no texto *Os Complexos Familiares*, Lacan escreve que a experiência psicanalítica revelou os fatos edipianos que Freud formulou no conceito de complexo, que define, particularmente, as relações psíquicas na família. Entretanto, ele considera, na elaboração freudiana todas as variações culturais da instituição familiar ficam subordinadas a uma forma específica de família, a saber, a família paternalista ocidental moderna. Nas palavras de Lacan (1938/1985), “com efeito, são as relações da psicologia do homem moderno com a família conjugal que se propõem ao estudo do psicanalista; esse homem é o único objeto que ele submeteu verdadeiramente à experiência” (p. 57). Questiona ainda que a conformação da pulsão genital ao sexo fisiológico do indivíduo não é algo corroborado por investigações antropológicas (LACAN, 1948/1998).

A par desses apontamentos críticos, escreve:

Fixando a criança por um desejo sexual ao objeto mais próximo que normalmente a presença e o interesse lhe oferecem, a saber, o progenitor do sexo oposto, essas pulsões [genitais] fornecem ao complexo sua base; a frustração delas forma seu nó. Ainda que inerente à prematuração essencial dessas pulsões, essa frustração é referida pela criança ao terceiro objeto que as mesmas condições de presença e de interesse lhe designam normalmente como obstáculo para sua satisfação: a saber, ao progenitor do mesmo sexo (LACAN, 1938/1985, p. 42).

Quanto à articulação entre a agressividade e as relações psíquicas inconscientes do complexo de Édipo, Lacan (1938/1985) sublinha que “o objeto da identificação não é aqui o objeto do desejo, mas aquele que no triângulo edipiano se opõe a ele” (p. 53). Em outras palavras, a identificação secundária se dá com a figura do rival, adversário contra o qual sua agressividade é direcionada. Contudo, só é possível para o sujeito dirigir sua agressividade àquele com o qual ele se identificou primeiramente de forma narcísica, ou seja, seu duplo. Isso significa que o efeito estrutural da identificação secundária com oponente é concebível apenas “se tiver sido preparado por uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo” (LACAN, 1948/1998, p. 119).

O sujeito se identifica com o rival pela ação da sublimação, que realiza a introjeção da *imago* desse outro com o qual disputa o objeto. As identificações secundárias, “cujas funções reconhecemos pela expressão funções de normalização libidinal”, revelam traços conforme as particularidades das *imagos* assimiladas (LACAN, 1949/1998, p. 98). Segundo Lacan (1938/1985), a sublimação faz a conexão entre uma normatividade libidinal e uma normatividade cultural, simbolizada no *ideal do eu*, instância que resulta do “desfecho” do complexo de Édipo. Ele atribui função apaziguadora ao ideal do eu, ligado “desde o alvorecer da história à *imago* do pai” (LACAN, 1948/1998, p. 120. Grifo do autor). Por meio da frustração do desejo e da repressão educativa, o supereu também é formado, perfazendo, assim, duas instâncias permanentes inscritas no psiquismo: “a que recalca se chama supereu, a que sublima, o ideal de eu. Eles representam o acabamento da crise edipiana” (LACAN, 1938/1985, p. 43).

No escrito *A agressividade*, Lacan (1948/1998) especifica que “a identificação edipiana é aquela através da qual o sujeito transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva” (p. 120). O complexo de Édipo articula a ultrapassagem da relação dual mortífera da fascinação da imagem narcísica pelo remanejamento identificatório que o sujeito realiza a partir da assunção da ordem cultural, norma a que ele se submete em busca de reconhecimento social. Essa condição é paradigmática para a apreensão do formalismo dos objetos do desejo, que engendra, no sujeito, uma escolha sempre referida ao objeto do desejo do outro.

Nesse sentido, tanto a ideia de “acabamento da crise edipiana” quanto a de ‘transcendência da agressividade’ são relativas visto que esses processos são estruturantes do psiquismo.

Assim como a opressão insensata do *supereu* está na raiz dos imperativos motivados da consciência moral, a paixão desvairada, que especifica o homem, por imprimir na realidade sua imagem, é o fundamento obscuro das mediações racionais da vontade. A noção de uma agressividade como tensão correlata à estrutura narcísica no devir do sujeito permite compreender, numa função formulada com muita simplicidade, toda sorte de acidentes e atipias desse devir (LACAN, 1948/1998, p. 119. Grifo do autor).

Garcia-Roza (2009) indica que é fundamental apreender o complexo de Édipo enquanto um conjunto ideativo que repercute nas futuras escolhas de objeto do sujeito nos

enredos do drama humano. Ressalta, além disso, que há uma diferenciação importante a ser feita:

Uma coisa é pensarmos o Édipo como um conjunto ou um complexo de ideias que, uma vez recalçadas³⁹, passa a funcionar, ao mesmo tempo, como ‘complexo nuclear’ de cada neurose e orientador da vida mental em geral; outra coisa é pensarmos o Édipo como uma “estrutura estruturante” (o termo não é de Freud) externa ao sujeito e que o determina enquanto tal. Uma coisa, pois, é o Édipo como *complexo*; outra coisa é o Édipo como *lei*. É no estabelecimento dessa diferença que a contribuição de Lacan é decisiva (GARCIA-ROZA, 2009, p. 218).

N’*O estádio do espelho*, Lacan (1949/1998) formula: “nesse ponto de junção da natureza com a cultura, que a antropologia de nossa época perscruta obstinadamente, apenas a psicanálise reconhece esse nó de servidão imaginária que o amor sempre tem que redesfazer ou deslindar” (p. 103). A imagem é o primeiro objeto humano, o que faz do *eu* narcísico objeto e não sujeito: o *eu* é objeto do amor narcísico. A situação exemplar do estádio do espelho evidencia que a forma primordial do *eu*, dada pela identificação com a *Gestalt* do corpo próprio, precipita a matriz simbólica do [*eu*]. Nessa articulação lacaniana, há, simultaneamente, uma referência imaginária e simbólica para o sujeito. Essa imbricação também é indicada, ainda que não desenvolvida, no trecho em que Lacan (1949/1998) comenta sobre as *imagos* “cujos rostos velados é nosso privilégio ver perfilarem-se em nossa experiência cotidiana e na penumbra da eficácia simbólica⁴⁰” (p. 98).

Por conseguinte, Lacan faz da identificação narcísica a matriz da primeira função socializante. Conforme Colette Soler (2017), essa é “a questão fundamental, implícita, à qual responde o estádio do espelho: saber como a criança, que é um pequeno organismo, um pequeno animal, se torna um humano socializado e socializável” (28-9). A autora acrescenta que a teoria lacaniana atribui ao transativismo uma função que transpõe a contemplação da imagem, pois inclui aí o desejo e, paradoxalmente, faz do narcisismo um dos princípios do social (SOLER, 2017).

³⁹ Relativas ao recalque, operação pela qual o sujeito repele ou mantém inconscientes representações que lhe causariam desprazer; num sentido mais vago, é tomado, por vezes, por Freud, numa acepção de defesa (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

⁴⁰ Em uma nota, Lacan (1949/1998) cita o antropólogo Lévi-Strauss, no artigo intitulado “A eficácia simbólica”, publicado no início de 1949.

Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, o psicanalista enuncia:

Assim, ponto essencial, o primeiro efeito que aparece da *imago* no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito. É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio. Fenômeno que há de parecer menos surpreendente ao nos lembrarmos das condições fundamentais sociais do *Umwelt* humano – e ao invocarmos a intuição que domina toda a especulação de Hegel (LACAN, 1946/1998, p. 182. Grifo do autor).

Lacan (1946/1998) indica que a dialética social que estrutura o conhecimento humano como paranoico encontra-se em Hegel: a “fórmula geral da loucura” (p. 173), “essa loucura pela qual o homem se crê homem” (p. 189), daquele que se diz Eu. Essa dialética social torna o conhecimento do homem “mais autônomo que o do animal em relação ao campo de forças do desejo” (LACAN, 1949/1998, p. 99). A partir da estrutura ontológica dada pelo conhecimento paranoico, se cristalizará o formalismo que determina no homem seu desejo pelo objeto do desejo do outro. Logo, o desejo do homem se constitui, “diz-nos ele [Hegel], sob o signo da mediação: ele é desejo de fazer seu próprio desejo reconhecido. Ele tem por objeto um desejo, o do outro, no sentido de que o homem não tem objeto que se constitua para seu desejo sem alguma mediação” (LACAN, 1946/1998, p. 183).

Mas, a nos fundamentarmos apenas nesses dados subjetivos, e por menos que os emancipássemos da condição de experiência que nos faz deduzi-los de uma técnica de linguagem, nossas tentativas teóricas ficariam expostas à recriminação de se projetarem no impensável de um sujeito absoluto: eis por que procuramos, na hipótese aqui fundamentada num concurso de dados objetivos, a grade diretriz de um *método de redução simbólica*. (LACAN, 1949/1998, p. 101. Grifo do autor).

A mediatização do desejo ocorre pela linguagem, que torna possível que o objeto seja comunicável e intercambiável para o sujeito. Lacan aponta que a identificação primordial que engendra o *eu* narcísico ocorre “antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1949/1998, p. 97). A linguagem tem o papel crucial de mediação intersubjetiva e organiza as trocas simbólicas entre sujeitos.

3.6 Função do [eu]

Por fim, retoma-se a questão inicial explicitada no título *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica* no intuito de tecer apontamentos sobre a função do [eu] na acepção lacaniana nesse escrito.

Um aspecto crucial da função do [eu] se faz notar no que o autor chamou de dialética temporal. N' *O estádio do espelho*, encontram-se as seguintes expressões: “drama cujo impulso interno precipita-se”; “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita”; “antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro”; e “antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1949/1998. Grifo nosso). Que temporalidade é essa de que trata Lacan aqui?

De acordo com Ana Laura Pacheco (2012), na teoria lacaniana, a formalização sobre o ato que funda o sujeito exige outra forma de pensar a temporalidade, diferente da cronológica: “se a estruturação do sujeito fosse unicamente determinada pela sucessão diacrônica, ela excluiria o sujeito do ato que o constitui; excluiria, desse modo, o algo de si” (p. 153). A autora assinala que a ideia de um sujeito ao mesmo tempo insuficiente e antecipado, constituído e constituinte, requer o conceito lacaniano de ‘asserção da certeza antecipada’.

No artigo *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* - um novo sofisma (1945/1998), Lacan apresenta um problema de lógica⁴¹ cuja resolução, para o sujeito, está condicionada à observação de outros dois, em dois momentos de escansão temporal. O sujeito precisa fazer uma asserção conclusiva sobre si: “a verdadeira incógnita do problema, qual seja, o atributo ignorado pelo próprio sujeito” (LACAN, 1945/1998, p. 205). Para

⁴¹ O diretor do presídio chama três presos, lhes comunica que libertará um deles e apresenta a prova descrita a seguir. “Vocês são aqui três presentes. Aqui estão cinco discos que só diferem por sua cor. Três são brancos e dois são pretos. Sem dar a conhecer qual deles terei escolhido, prenderei em cada uma de vocês um desses discos nas costas, isto é, fora do alcance direto do olhar; qualquer possibilidade indireta de atingi-lo pela visão estando igualmente excluída pela ausência aqui de qualquer meio de se mirar. A partir daí, estarão à vontade para examinar seus companheiros e os discos de que cada um deles se mostrará portador, sem que lhes seja permitido, naturalmente, comunicar uns aos outros o resultado da inspeção. O que aliás, o simples interesse de vocês os impediria de fazer. Pois o primeiro que puder deduzir sua própria cor é quem deverá se beneficiar da medida liberatória de que dispomos” (LACAN, 1945/1998, p. 197). O sujeito deve dirigir-se à porta quando tiver a resposta e fundamentá-la logicamente. Após se considerarem por um certo tempo, os três dão juntos alguns passos e saem simultaneamente, exprimindo resposta semelhante. “Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: ‘Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto’. E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles” (LACAN, 1945/1998, p. 198).

decifrar seu enigma, o sujeito precisa dos outros dois, a partir do que interpreta a inter-relação espaço-tempo que o sofisma apresenta. Logo, o atributo de si desconhecido pelo sujeito e sobre o qual ele precisa concluir requer necessariamente o outro “como pura reciprocidade, porquanto um só se reconhece no outro e só descobre o atributo que é seu na equivalência do tempo próprio de ambos. O [eu], sujeito da asserção conclusiva, isola-se por uma cadência de tempo lógico do outro, isto é, da relação de reciprocidade” (LACAN, 1945/1998, p. 207-8).

A questão posta pelo sofisma apresentado no *Tempo Lógico* evidencia uma estrutura na qual só o próprio sujeito pode concluir sobre si. Nas palavras de Lacan (1945/1998), “o juízo que conclui o sofisma só pode ser portado pelo sujeito que formou a asserção sobre si, e não pode ser-lhe imputado sem reservas por nenhum outro” (p. 207). Mesmo assim, ele não pode fazê-lo sem o outro: “se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (p. 212). O psicanalista pontua que “o sujeito lógico não é outro senão a forma pessoal do sujeito do conhecimento, aquele que só pode ser expresso por [eu]” (LACAN, 1945/1998, p. 207).

Sobre a dimensão da reciprocidade em causa para a conclusão do sofisma, Lacan (1945/1998) indaga: “mas, a que tipo de relação corresponde essa forma lógica? A uma forma de objetivação que ela gera em seu movimento, qual seja, a referência de um [eu] ao denominador comum do sujeito recíproco, ou ainda, aos outros como tais, isto é, como sendo outros uns para os outros” (p. 211). Na contramão das generalizações, sejam as de ordem social ou biológica, o autor sustenta a necessidade de uma formalização lógica da síntese subjetiva enquanto social e propõe a asserção subjetiva antecipatória como forma fundamental de uma lógica coletiva. Essa lógica implica materialidade, diferentemente de uma abstração generalista, que, no limite, remete a um desenvolvimento como que por si só, de maneira naturalizante. A lógica de que trata o psicanalista busca é “captar na *modulação* do tempo a própria função pela qual cada um desses momentos, na passagem para o seguinte, é reabsorvido, subsistindo apenas o último que os absorve, é restabelecer a sucessão real deles e compreender verdadeiramente sua gênese no movimento lógico” (LACAN, 1945/1998, p. 204. Grifo do autor).

Desse modo, n’*O estádio do espelho*, Lacan concebe a relação do sujeito e objeto, *Innenwelt* e *Umwelt*, subjetividade e cultura numa lógica de imbricação na qual o sujeito só pode vir a ser com os outros, no lócus da história, mas não como simples efeito da ação da ordem social sobre si. Para Lacan, essa é causalidade psíquica que a psicanálise revela. De

acordo com Ogilvie (1988), na acepção lacaniana, a questão do sujeito se inaugura nele mesmo: “o sujeito só é tão facilmente apreendido, na totalidade de sua extensão pelas determinações da cultura, por portar já em si essa alteridade, que é, ela própria, o efeito da presença desse campo no qual ele surge e que o cerca por todos os lados” (p. 102). Nessa esteira, n’*O estádio do espelho* não há uma essência conteudística para o ser humano, mas um momento dialético que estrutura experiências do sujeito no tempo da ação ulterior (BONI JR., 2010).

A teoria lacaniana do estádio do espelho sintetiza o que a experiência psicanalítica elucida da formação da função do [eu], a qual Lacan (1949/1998) indica que se “opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do *Cogito*” (p. 96). No famoso aforisma de Descartes – *Penso, logo existo* – está colocada uma relação de identidade entre pensamento e eu, de maneira que *Sou aquilo que penso*. Mas a oposição referida por Lacan remete a, especificamente, toda filosofia inspirada nesse modelo de pensamento. Boni Júnior (2010) expõe algumas teses que defendem que Lacan não faz uma menção direta a Descartes, mas “conduz o leitor a Jean-Paul Sartre (1905-1980) e, concomitantemente, ao movimento filosófico iniciado por Edmund Husserl (1859-1938), perpassado por Martin Heidegger (1889-1976) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), classicamente conhecido pela fenomenologia” (p. 86). No contexto da França dos anos de 1940, uma corrente fenomenológica que tinha em Sartre⁴² seu principal representante se ocupava do problema filosófico da ontologia da consciência humana e originou a chamada a *Psicanálise Existencial*.

Segundo Lacan (1949/1998), é preciso questionar o status objetivo do eu frente aos “abusos do *cogito ergo sum*”, em nome de que se subtraem as contradições do eu e/ou as equalizam e confundem com a questão do sujeito. A psicanálise se constitui como saber pela formulação da existência do inconsciente, interpelando o discurso filosófico de tradição cartesiana centrado numa concepção de sujeito inscrito, exclusivamente, no registro da consciência. Na chamada psicologia clássica, o psíquico equivale ao ser da consciência e o pensamento é tomado como comprovação da existência do eu à moda cartesiana, restando à psicologia o estudo das “faculdades mentais”: sensação, percepção, atenção, memória e cognição. Lacan lembra que, desde Freud, a experiência psicanalítica mostra que eu é o centro de todas as resistências ao tratamento dos sintomas. Isso porque o eu não é o lugar da

⁴²As teses de Sartre são embasadas na fenomenologia de Husserl (1859-1939) e nas proposições de Descartes (1596-1650).

verdade do sujeito, mas é a imagem que o sujeito tem de si mesmo, cuja estrutura é dada pelo estágio do espelho (GARCIA ROZA, 2009).

Nesse sentido, não cabe priorizar o princípio da realidade quando o que está em pauta é o sujeito e o *eu*, que é, com efeito, seu objeto. Contrapondo-se ainda a práticas de uma geração de analistas pós-freudianos da Psicologia do Ego⁴³, Lacan (1949/1998) afirma que a experiência psicanalítica não se coaduna com a concepção do *eu* “centrado no *sistema percepção-consciência*, como organizado pelo ‘princípio de realidade’, no qual se formula o preconceito cientificista mais contrário à dialética do conhecimento, e nos indica que partamos da *função do desconhecimento* que o caracteriza em todas as suas estruturas” (p. 102-3. Grifo do autor). Léia Sales (2005) lembra que, “no nó imaginário que envolve em uma mesma mistura alegria e agressividade e no qual o ‘eu’ é objetivado, não há lugar para algo como um princípio da realidade, pois a própria realidade é construída segundo o mecanismo paranoico da identificação” (p. 125).

O conhecimento paranoico evidencia, em sua estrutura, que o desconhecimento supõe um reconhecimento no qual se deve admitir que o que é negado é ao mesmo tempo reconhecido (LACAN, 1946/1998). Essa é a descoberta de Freud que inaugura a psicanálise: o desvelamento de que *isso* que não se sabe sobre si tem uma racionalidade, um funcionamento próprio, que segue as leis do inconsciente. Referindo-se ao artigo freudiano *O Eu e o Isso* (1923), Lacan (1946/1998) destaca: “o próprio Freud, contrariando todo o movimento de sua investigação, permaneceu prisioneiro dele; Freud identifica o Eu com o ‘sistema percepção-consciência’, que constitui a soma dos aparelhos pelos quais o organismo se adapta ao ‘princípio de realidade’” (p. 179-180). Para o psicanalista francês, mesmo Freud, o “homem que soubera forçar os limites do inconsciente pelo poder de sua dialética”, herdou da psicologia clássica suas dificuldades teóricas: “de repente parece ignorada a realidade de tudo o que o *eu* negligencia, escotomiza e desconhece nas sensações que o fazem reagir à realidade, bem como de tudo o que ele ignora, silencia e ata nas significações que recebe da linguagem” (LACAN, 1948/1998, p. 119).

Para Mezza (2015), a teoria lacaniana do estágio do espelho retoma o caráter revolucionário dos postulados freudianos ao sublinhar o descentramento do sujeito em relação ao *eu*: “O eu não como agente e estruturante das relações com a realidade, senão

⁴³ Nos anos de 1920, surgiu a chamada “Psicologia Psicanalítica do Ego”, escola norte-americana de psicanálise que desenvolveu suas teses em torno da segunda tópica freudiana (Ego, Id e Superego), partindo da leitura do abandono da primeira tópica (Consciente, Inconsciente, Pré-consciente). Como consequência, o conceito fundamental do inconsciente é extirpado e assume o primeiro plano o Ego, tomado como consciente e racional (BARATTO&AGUIAR, 2007).

como objeto. (...) Não será o eu quem estrutura o mundo e seus objetos, senão que é o eu quem é estruturado junto aos objetos do mundo” (p. 66). Os achados sobre a configuração do *eu*, ainda que relevantes, se superpõem e não resolvem a questão acerca de seu fenômeno no sujeito, que não é sintética nem tampouco isenta de contradição.

Segundo Lacan (1946/1998), a experiência freudiana designa o lugar do sujeito na *Verneinung*⁴⁴: “fenômeno pelo qual o sujeito revela um de seus movimentos pela própria denegação que faz deles, e no momento mesmo em que faz. Ressalto que não se trata de um desmentido de pertencimento, mas de uma negação formal: em outras palavras, de um fenômeno típico de desconhecimento” (p. 180-1). Em suas manifestações linguageiras, a *Verneinung* representa a forma patente da *função de desconhecimento*. A esse respeito, Dunker (2016) comenta:

A unidade interiorizada individual é vista como um fenômeno precário, instável da assunção jubilatória da imagem de si, captada reflexivamente a partir do semelhante. Novamente, o que é constitutivo nessa operação é o que a imagem não revela, é o que o representante não representa. (...) Temos assim um eu concebido como instância de desconhecimento e negação, meio ou instrumento pelo qual o sujeito coloca sua questão. Daí o fato do eu não ser considerado uma instância sem contradições, ou síntese (p. 166).

O estádio do espelho renova a descoberta de Freud ao enfatizar, justamente, o descentramento do *eu*, essa unidade forjada que é dual, ambígua, ambivalente e contraditória, e que é instituída na alteridade, isto é, numa lógica intrinsecamente social. Conforme Lacan (1948/1998), “somente a mentalidade antidialética de uma cultura (...), por ser dominada por fins objetivantes, tende a reduzir ao ser do *eu* toda a atividade subjetiva” (p. 120), concepção utilitarista que realiza “cada vez mais o homem como indivíduo, isto é, num isolamento anímico sempre mais aparentado com sua derrelição original” (p. 124).

Em suma, a constituição subjetiva e a formação do *eu* ocorrem pela identificação primordial com o outro, com uma imagem de si, que configura o *eu* narcísico enquanto

⁴⁴ “Processo pelo qual o sujeito, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos até então recalçados, continua a defender-se dele negando que lhe pertença”. Em alemão, *Verneinung*: a negação no sentido lógico ou gramatical (negação) e também a negação no sentido psicológico (denegação), no sentido de recusa de uma afirmação enunciada. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 293-4).

unidade imaginária que advém de uma dualidade que o conhecimento paranoico atesta. A partir da identificação, o outro com qual o sujeito primeiramente se identificou pode ser convertido em adversário contra o qual expressa sua agressividade, na disputa pelo objeto terceiro. A situação edípica “regula” a dinâmica libidinal implicada nas relações com o outro pela via das identificações secundárias. N’*O estágio do espelho*, Lacan articula os ingredientes do caldo no qual a realidade humana se constitui, particularmente em sua dimensão psíquica. Essa situação inaugural estrutura o sujeito e o que este chama de *eu* – que não se confundem – em seus tons de ambivalência, ambiguidade e contradições que, ainda que sejam libidinal e simbolicamente organizados, participam, necessariamente, das trocas sociais possíveis postas pela lógica do desejo, que, ao mesmo tempo, quer negar o outro, mas também quer ser por este reconhecido.

3. RESSONÂNCIAS DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO N’O ESTÁDIO DO ESPELHO

A partir da leitura kojéviana da dialética do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, retomam-se as quatro premissas indicadas pelo filósofo: a existência da revelação do Ser pela palavra; a existência de um desejo gerador de uma ação transformadora ou negadora do Ser dado; a existência da multiplicidade de desejos capazes de se desejarem de maneira mútua; e a possibilidade de diferença entre os desejos que conforma a relação de dominação e servidão.

A propositura apresentada por Kojève sobre a instauração da realidade como humana pode fornecer balizas fecundas para Lacan no enfrentamento do problema da constituição subjetiva. Considerando que são autores de dois campos de saber distintos, cujos conceitos não se equiparam nem subsomem um ao outro, importa analisar certos parâmetros da dialética do reconhecimento pelas mãos de Kojève que podem encontrar reverberações na teoria do estágio do espelho de Lacan, escrito de 1949.

Assim, pode-se começar a arguir sobre essas ressonâncias, considerando: o outro como estruturante, o desejo como um vazio, o circuito do desejo do desejo e a lógica da autonomia e inautonomia.

3.1 O outro é estruturante

Para Kojève (2002), a constituição da consciência de si é própria e específica da realidade humana cuja origem é atestada pelo nascimento da palavra ‘Eu’. Conforme o filósofo, a linguagem é a primeira premissa da dialética do reconhecimento: o Eu revelado pela palavra fornece a chave para a entrada no mundo humano. No ato de se nomear, aquele que diz Eu revela no mínimo dois: “o Ser que revela o Ser e o Ser revelador que ele opõe ao Ser revelado” (KOJÈVE, 2002, p. 160). Dito de outro modo, na enunciação, há aquele que diz de si ‘Eu’, o que aquele que diz chama de ‘Eu’, bem como o que denomina não-*eu*/outro. Assim, no ato de dizer a palavra ‘Eu’ estão contidas diferenciações que inauguram a realidade enquanto humana: “oposição entre sujeito e objeto, Eu e não-Eu, entre o humano e o natural” (KOJÈVE, 2002, p. 161). A saída da contemplação passiva e neutra do animal (sentimento de

si) configura o que está “dentro” ou “fora” de uma dimensão chamada de realidade, que também aí se constitui. Portanto, o Eu existe eminentemente na e pela relação com o outro: **o outro é estruturante**, condição para o Eu advir e para a instauração do mundo humano.

Nessa perspectiva, para Kojève (2002), a ‘consciência’ animal só pode transformar seu *status* de ser natural-imediato-coisidade em consciência de si por uma lógica (dialética do reconhecimento) que pressupõe a realidade humana como realidade social. Esse princípio ontológico do ser social mostra-se presente nas elaborações lacanianas d’*O estádio do espelho* – ainda que o texto trate particularmente da psicogênese – já que seu ponto de partida e (de chegada) é a constituição psíquica na ordem social tomada pela expressão condensada do semelhante. Nas palavras de Elia (2010),

o sujeito só pode se constituir em um ser que, pertencente à espécie humana, tem a vicissitude obrigatória e não eventual de entrar em uma ordem social a partir da família ou de seus substitutos sociais e jurídicos (...). Sem isso ele não só não se tornará humano (a espécie humana, em termos filogenéticos, não basta para fazer de um ser nela produzido um ser humano, argumento que dá sentido à palavra *humanização*) como tampouco se manterá vivo: sem a ordem familiar e social, o ser da espécie humana morrerá (Grifo do autor. p. 39).

A consciência de si, conceito que Kojève toma de Hegel, é o Espírito, isto é, a realidade como humana. A consciência de si de que Kojève trata não tem equivalência conceitual com a noção de consciência presente na *doxa* psicanalítica, seja em sua dimensão enquanto um dos atributos da instância egoica, seja do que é chamado consciente em oposição ao que é inconsciente em seu aspecto descritivo. Além disso, o Eu revelado pela palavra a que se refere o filósofo não tem correspondência com o *eu (moi)* nem com o [eu] (*je*) do psicanalista. Mesmo assim, é possível afirmar que a concepção do outro como estruturante ressoa nas elaborações lacanianas d’*O estádio do espelho*.

Lacan (1949) formula que a identificação está no cerne da experiência posta na cena paradigmática do estádio do espelho, onde localiza a gênese do *eu* e a constituição do sujeito. A identificação primordial é um fenômeno de assimilação da imagem do corpo próprio a partir da imagem do outro e dos desdobramentos produzidos na imagem especular, enfim, do “complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas imediações” (LACAN, 1949/1998, p. 96-7). A *imago* internalizada, captada de uma imagem exterior, invertida, estática e mais constituinte

que constituída, “é a forma definível, no complexo espaço-temporal imaginário” que tem a função de formar a estátua-armadura-ortopédica chamada *eu*, geradora da permanência mental do [eu] (LACAN, 1946/1998, p.189).

A metáfora do espelho-outro indica a função constitutiva da alteridade: a relação com a imagem do outro specular conforma o que é reconhecido como sua imagem e nomeado de ‘Eu’. A demarcação dos contornos do corpo próprio configura, no mesmo ato, exterior e interior, *eu* e não-*eu*/outro, assim como o que o [eu] chama de realidade. Aí se estabelece uma relação do organismo com sua realidade ou o “rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt*”, como disse Lacan, em referência a Kojève. A identificação subverte a dicotomia interior-exterior na medida em que a realidade é constituída no mesmo ato que dá forma e transforma a tríade eu, outro e objeto.

O reconhecimento da imagem specular é destacado não apenas como fase privilegiada do momento da gênese da constituição psíquica, mas por evidenciar uma lógica indelével a despeito de sua conclusão enquanto estágio da história do indivíduo. *O estádio do espelho* elucida “uma estrutura ontológica do mundo humano” (LACAN, 1949/1998, p. 97). Retomando esse escrito, Lacan (1966/1998b) reitera: “voltando incessantemente a lembrar, na prática, um momento que não é de história, mas de *insight* configurador, razão por que o designamos como estádio, ainda que tenha emergido numa fase” (p. 73).

Conforme Lacan (1949/1998), o *eu* formado por relação ao outro tem função de defesa contra a angústia da *imago* do *corpo despedaçado* e tem valor libidinal para a dinâmica psíquica. Esse afeto envolto ao *eu* constitui o narcisismo, ponto em que o psicanalista situa o nó de servidão imaginária do sujeito: essa cola narcísica que emoldura o *eu*, dando-lhe uma unidade ideal, numa “relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo” (LACAN, 1948/1998, p. 116).

O narcisismo enquanto defesa contra o desamparo e contra a angústia do despedaçamento do corpo próprio – no texto de 1949, vinculados à prematuração do nascimento no ser humano – mostra como a formação do *eu* é correlata e indissociável de sua alienação. Porque esse **outro que é estruturante é também alienante**: o que o ser humano sabe de si tem a estrutura do conhecimento paranoico, que é uma “estrutura geral do desconhecimento” (LACAN, 1946/1998, p. 171). Ao negar (no sentido dialético) esse desconhecido que é o outro, o sujeito se reconhece como *eu*. Desse modo, a teoria do narcisismo de Lacan aponta para a inautonomia do *eu*.

Num trecho em que Kojève (2002) traduz literalmente Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, ele escreve que o conceito de reconhecimento é “a duplicação da consciência-de-si

no interior de sua unidade” (p. 16). O movimento é de negação e afirmação da diferença negada do não-Eu, pois “a totalidade é a unidade-unificante da identidade e da negatividade: é a afirmação pela negação” (KOJÈVE, 2002, p. 442). Para Lacan (1949/1998), a *imago* salutar do corpo próprio afigura, via *Gestalt*, uma totalidade unificada, que a análise da identificação primordial deslinda: a unidade do *eu* é moldada a partir de diferentes traços, traços mais constituintes que constituídos. O *eu* é formado pela identidade e pela diferença: o *eu* é o ‘Eu’ e é o não-*eu*; o *eu* é o outro e não é o outro; o *eu* é o outro do outro. Portanto, a configuração do que o *eu* é inclui o que o *eu* não é, o que é outro, porque o outro é a internalização do não-*eu*. Posto de outra maneira, o *eu* não é idêntico a si mesmo na medida em que o *eu* se constitui 1) pela afirmação da igualdade e da diferença (Eu sou *eu* e Eu sou o não-*eu*/outro) e 2) pela negação da igualdade e da diferença (Eu não sou *eu* e Eu não sou o não-*eu*/outro).

Sendo assim, na acepção lacaniana, a contradição é intrínseca e constitutiva do *eu* na medida em que a totalidade ideal que é nomeada de *eu* é, com efeito, *unidade na dualidade*. A unidade do *eu* adveio na e da divisão, o que lhe confere ambiguidade e ambivalência afetiva. A identidade enquanto aquilo que o sujeito reconhece como *eu* não se superpõe ao fenômeno de identificação uma vez que o estádio do espelho mostra justamente que a identidade é uma formação composta por igualdade e diferença.

O estádio do espelho revela que a unidade do *eu* advém da dualidade concernente ao outro e inclui as contradições do sujeito que lhe são constitutivas. Para Lacan (1949/1998), o outro enquanto estruturante tem como desdobramento a condição alienante do *eu*. O *eu* especular carrega as marcas de alienação e desconhecimento, constatadas nos fenômenos do transitivismo infantil, do duplo e do conhecimento paranoico. Portanto, a relação com o outro funda e estrutura o *eu* narcísico, a posição do sujeito e, logo, as relações implicadas na tríade eu, outro e objeto.

3.2 O desejo como um vazio

De acordo com Kojève (2002), o que move a consciência para fora de si é o desejo por meio do qual a consciência de si pode realizar-se. Isso significa que o Eu “implica e supõe o desejo” (p. 11). O desejo “como revelação de um vazio, como presença da ausência de uma realidade” (p. 12) gera uma ação negadora que se realiza pela externalização da consciência e a transformação do dado inerte natural. Por ser um “vazio ávido de conteúdo”, o desejo

impulsiona uma ação destruidora cujo circuito engendra a realidade humana: “já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação. Esse Eu não será como o ‘Eu’ animal, identidade ou igualdade consigo, mas **negatividade negadora**” (KOJÈVE, 2002, p. 12. Grifo nosso).

Ser homem é não ser retido por nenhuma existência determinada. O homem tem a possibilidade de negar a natureza e sua própria natureza, seja ela qual for. Ele pode negar sua natureza animal empírica, pode querer a morte, arriscar a vida. Tal é seu Ser negativo (negador: *Negativität*): realizar a possibilidade de negar e transcender, ao negá-la, sua realidade dada; ser mais e ser outro em relação ao ser que apenas vive. É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na pela ação, ou como ação (KOJÈVE, 2002, p. 50).

Ao sublinhar a negatividade do desejo, o filósofo marca que a realidade humana não comporta conteúdo prévio ou substância positiva *a priori*, pois sua materialidade advém da dialética do desejo regida pela negatividade negadora. O Eu se constitui pela afirmação do conteúdo negado da ação destruidora que o desejo impele por sua negatividade: o Eu “é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado” (KOJÈVE, 2002, p. 12). A *supressão dialética* conserva o que destrói uma vez que a ação negadora cria o objeto que é assimilado, “trans-formando” a realidade e “con-figurando” o Eu. “Porque, se a ação que nasce do desejo destrói, para satisfazê-lo, uma realidade objetiva, ela cria em seu lugar, em e por essa própria destruição, uma realidade subjetiva” (KOJÈVE, 2002, p. 12).

Ainda que alguns autores⁴⁵ indiquem uma incompatibilidade entre as noções de negatividade negadora de Kojève e identificação primordial com uma imagem de Lacan, pela presente pesquisa depreende-se que, *n’O estádio do espelho*, o *eu* corporal ou imaginário caracteriza-se, fundamentalmente, pelo caráter ativo e contraditório de sua formação. O estatuto do *eu* aqui é de divisão e contradição, não de identidade e passividade, na medida em que a totalidade ideal do *eu* advém da dualidade, isto é, da igualdade e da diferença como afirmação da negação do não-*eu*.

⁴⁵ Segundo Léia Sales (2003), “o imaginário estaria por demais ligado ao primeiro plano (identidade) para que pudesse dar conta do processo de humanização, aí [em Kojève] entendido como um processo de criação da diferença pelo exercício da atividade negadora” (p. 147). Conforme Simanke, (1997), “a ação, a diferença, a ‘negatividade-negadora’ dificilmente poderiam harmonizar-se com uma teoria centrada na identidade e na passividade do reflexo especular” (p. 371. Grifo nosso). O argumento é de que, *n’O estádio do espelho*, o *eu* se formaria pela identidade e passividade.

Nesses mesmos estudos em que se investigam influências kojévianas em Lacan, são apontadas divergências quanto à função que os aspectos temporal e espacial têm para cada um dos autores. Segundo essa vertente⁴⁶, o filósofo enfatiza o aspecto temporal da constituição humana, enquanto Lacan, no escrito de 1949, trata do aspecto espacial na teoria do imaginário. De fato, para Kojève (2002), o “homem só é o que é na medida em que ele *se torna*; seu Ser (*Sein*) verdadeiro é devir (*Werden*), tempo, história” (KOJÈVE, 2002, p. 162. Grifo do autor), isto é, o Eu é devir que se desenrola no tempo.

No entanto, já no *Tempo lógico*, Lacan critica explicitamente a concepção espacializada da lógica clássica, dada sua insuficiência para abarcar uma lógica coletiva, lógica a que o psicanalista recorre para formular a temporalidade constitutiva do sujeito no estágio do espelho. “É justamente por nosso sofisma não a tolerar [concepção espacializada] que ele se apresenta como uma aporia para as formas da lógica clássica, (...) que elas nunca trazem nada que já não possa *ser visto de um só golpe*” (LACAN, 1945/1998, p. 202. Grifo do autor). Tratando da resolução do sofisma apresentado, Lacan (1945/1998) enuncia que é preciso: “captar na *modulação* do tempo a própria função pela qual cada um desses momentos, na passagem para o seguinte, é reabsorvido, subsistindo apenas o último que os absorve, é restabelecer a sucessão real deles e compreender verdadeiramente sua gênese no movimento lógico” (p. 204. Grifo do autor). A noção com que Lacan trabalha no trecho citado é, notadamente, embasada no conceito hegeliano de negação que Kojève apresenta como supressão dialética: ação que suprime conservando o que foi suprimido.

Sendo assim, o que se modula nessa lógica kojéviana com a qual Lacan coaduna inclui o aspecto espacial e o temporal ou “o complexo espaço-temporal”, como escreve o psicanalista em 1949. Conforme Dunker (2010), a noção de constituição envolve “aquilo que não pode se antecipar no ato, mas que, retrospectivamente, determina seu sentido” (p. 160). Para Elia (2010), a constituição como Lacan a formaliza diz respeito a “uma *anterioridade anteriormente inexistente*, porém que passa a existir como anterioridade no momento em que é criada (...) exprime-se na língua com o tempo verbal *futuro anterior*: digo hoje que, em um tempo futuro em relação ao momento presente em que o digo, algo será passado. Crio, assim, um passado para o futuro, mas que só será passado quando o momento futuro chegar” (ELIA,

⁴⁶ Conforme Léia Sales (2003), “Kojève centraliza o processo de humanização na perspectiva do tempo e não na do espaço, como o faz a teoria do imaginário” (p. 147). Desse ponto de vista, Simanke (2002) afirma: “é claro que esse ser que é essencialmente desejo compartilhará das propriedades desse último; será, como diz Kojève, ação, ‘negatividade-negadora’, devir. Terá sua forma no tempo, e não no espaço, e por aí, novamente, se insinua uma incompatibilidade entre as idéias de Kojève e a teoria lacaniana do imaginário que, no entanto, elas deveriam vir fundamentar: é o espaço que será, para Lacan - muito compreensivelmente, aliás - a forma do imaginário, enquanto o tempo definirá o simbólico” (p. 412).

2010, p. 44). O sujeito lacaniano se constitui nessa dialética temporal: sujeito ao mesmo tempo insuficiente e antecipado, constituído e constituinte, cuja temporalidade pode ser expressa pela *asserção da certeza antecipada*.

O movimento entre subjetividade e objetividade posto no conceito de supressão dialética ressoa na elaboração lacaniana do estágio do espelho: a identificação é, ao mesmo tempo, instrumento de objetivação e subjetivação, em que o psicanalista perscruta a “objetividade do subjetivo” (OLGIVIE, 1988). Quando Lacan trata a constituição psíquica pela insígnia da subjetividade enquanto objetividade, está em questão que a gênese do psiquismo não pode ser dissociada da ontogênese – o surgimento do ser que tem uma natureza comum inerente a todos e a cada um dos seres – precisamente porque o subjetivo não é o individual. Ainda segundo Olgivie (1988), n’ *O estágio do espelho*, já se esboça o caráter trans-individual da tópica lacaniana (Real, Simbólico e Imaginário): o “ individualismo subjetivo aparece como uma ilusão muito superficial e muito parcial, pouco representativa do psiquismo no seu todo, que se reparte em registros que não podem mais pertencer a indivíduo algum” (p. 122).

A dialética kojéviana fornece fundamentos ao psicanalista em sua crítica a teorias psicológicas que tomam o psíquico pelo individual, descrevendo elementos comportamentais ou percepto-sensoriais, sejam eles atribuídos ao que é inato ou do meio ambiente já que ambas as alternativas mantêm a causalidade psíquica num lugar exterior a si mesma. Elia (2010) observa que o campo de atuação da psicanálise não é nem o inato nem o aprendido: “recusam-se, em um só golpe, as duas tendências que, insistente e sistematicamente, compõem o campo da psicologia em suas diversas formas de conceber a chamada *personalidade* como híbrido produto, em proporções variáveis delas” (p. 36. Grifo do autor). Na mesma direção, Olgivie (1988) indica que não se trata de estabelecer hierarquia entre a ordem objetiva e a subjetiva, atribuindo proporções de influência a diferentes instâncias ditas internas ou externas.

O desejo enquanto pura negatividade reverbera ainda na maneira como Lacan aborda a relação homem e biologia: não há pauta instintual para o ser humano: “a ‘natureza’ do homem é sua relação com o homem” (LACAN, 1936/1998, p. 91). Lacan (1946/1998) recusa a teoria organicista da loucura de Henri Ey, afirmando, em seu lugar, que a loucura está no âmago do que é o ser do homem visto que a arquitetura do saber do alienado desvenda a ‘fórmula geral da loucura’, “essa loucura pela qual o homem se crê homem⁴⁷”. Segundo

⁴⁷ “Convém assinalar que, se um homem que se acredita rei é louco, não menos o é um rei que se acredita rei” (LACAN, 1946/1998, p 171).

Dunker (2016), não haveria “substrato biológico senão como representante da falta de substrato. A alienação a uma imagem primordial (*Urbild*) pode perfeitamente ser admitida, pois não há nenhuma essência correlativa da originariedade” (p. 166).

Kojève (2002) formula que o desejo é um núcleo (vazio) em torno do qual a teia da realidade humana se constitui: é “como seu desejo que o homem se constitui e se revela – a si e aos outros (...). O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – desejo” (p. 11). N’*O estádio do espelho*, o desejo também se apresenta como central. Ressalta-se, entretanto, que, para o filósofo, se o desejo é da ordem da apetência, é tendência à ação, para a psicanálise o desejo é de natureza inconsciente. Ainda que Lacan (1946/1998) apresente questionamentos conceituais quanto à objetividade da noção de inconsciente em uso pela doutrina psicanalítica⁴⁸, o desejo marca a divisão do sujeito do inconsciente. Por ser um vazio, o desejo é o selo da falta e também motor que engendra a estruturação e o funcionamento psíquicos.

3.3 O desejo do desejo do outro

Conforme Kojève (2002), a coisidade precisa ser superada (no sentido da supressão dialética) pela negação do dado inerte a fim de que o mundo humano advenha. A necessidade (animal) implica uma tensão interna de ordem fisiológica que demanda uma ação visando um objeto específico para dele obter sua satisfação. Tendo em vista o movimento dialético descrito pelo filósofo, se o desejo se volta para uma coisa, satisfará sua necessidade animal e, da destruição do dado natural, resultará coisidade e não humanidade. O desejo antropogênico, em contrapartida, não busca “um objeto real, ‘positivo’, dado, mas um outro desejo” (KOVÈVE, 2002, p. 13), que é o único objeto não natural, em razão do que o objeto do desejo humanizador só pode ser outro desejo que, por sua vez, se dirige a outro desejo. Assim, chega-se à fórmula kojéviana: **o desejo é desejo do desejo.**

O filósofo afirma que a realidade só é humana como “conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos” (KOVÈVE, 2002, p. 13). Quando o Ser deseja outro desejo, o que está em jogo é desejar ser desejado e reconhecido em seu valor humano. Somente a ação

⁴⁸Conforme indicado na nota 24.

decorrente do desejo de reconhecimento “cria, realiza e revela um Eu humano, não biológico” (KOJÈVE, 2002, p. 164). Por isso, os objetos concretos para os quais o desejo se dirige estão mediatizados pelo desejo do outro: todo desejo humano é “função do desejo de reconhecimento” (p. 14) e “a realidade humana nada mais é que o reconhecimento de um homem por outro homem” (p. 165). A dialética do desejo funda a dialética do reconhecimento: porque deseja outro desejo, o que o ser humano busca é reconhecimento, isto é, “a realidade humana se engendra (...) como realidade reconhecida” (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Encontram-se reverberações da equação kojéviana – desejo do desejo do outro – na teoria do estádio do espelho de 1949. Para Lacan, a ausência de pauta instintual subverte o mundo dos homens, cuja realidade é de outra ordem. Porque o desejo humano não tem objeto específico e definido, isso o torna “mais autônomo que o animal em relação ao campo de forças do desejo, mas que também o determina no ‘pouco de realidade’ nele denunciada pela insatisfação surrealista” (LACAN, 1949/1998, p. 99).

A dialética do reconhecimento fundada na dialética do desejo engendra um formalismo dos objetos de desejo, porquanto o sujeito dirige seu desejo sempre em referência ao objeto do desejo do outro. Lacan (1946/1998) afirma que “o homem não tem objeto que se constitua para seu desejo sem alguma mediação” (p. 183). Dito de outro modo, o desejo humano é necessariamente mediatizado pelo desejo do outro, pois o desejo não é desejo de objeto, mas desejo do desejo do outro, que se move pela dialética do ser e do ter, “em torno da posse do desejo do outro pela via dos objetos que o representam” (DUNKER, 2016, p. 167).

Na lógica do reconhecimento, o outro fornece o possível conhecimento de si, sempre mediado pelo reconhecimento do outro, incluído aí, por Lacan, o aspecto do desconhecimento: aquilo que o outro vê e o *eu* não sabe. A dialética do reconhecimento requer reciprocidade: “porquanto um só se reconhece no outro e só descobre o atributo que é seu na equivalência do tempo próprio de ambos” (LACAN, 1945/1998, p. 207). Lacan (1936/1998) lembra que, ao trabalhar o fator transferencial numa análise, o que o psicanalista faz é “não destacar a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém” (p. 82). A condição de o sujeito vir a ser é a alienação ao desejo do outro: se sujeito de desejo, então assujeitado ao desejo do outro.

De acordo com Kojève (2002), a partir de Hegel, o cogito cartesiano passa do ‘eu penso’ para o ‘eu desejo’. Boni Júnior (2010) observa que a lógica do deslocamento do pensar para o desejar “abre caminho para três conceitos organizados por Lacan a partir de 1938: o *eu* [*Je*] como sujeito do desejo, o desejo como revelação da verdade do ser e o *eu* [*moi*] como

lugar de ilusão e fonte de erro” (p. 75. Grifo do autor). Tendo em vista que aquele que diz ‘Eu’ é sujeito de desejo, não existe correspondência entre pensamento e *eu*. Conforme Birman (2003), para Descartes, o pensamento seria a garantia do critério de existência para o sujeito, enquanto que, para Lacan, “a descoberta do inconsciente indicava[indica] um paradoxo fundamental, qual seja, o sujeito existia[existe] onde não pensava[pensa] e pensava[pensa] onde não existia[existe]. Com efeito, se o inconsciente é desejo, o desejo fundaria agora a condição de existência fora do registro do pensamento” (BIRMAN, 2003, p. 56). Nesse sentido, Lacan (1949/1998) afirma que sua teoria do estágio do espelho se “opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do Cogito” (p.96). Está posto, de partida, que o *eu* e o sujeito não se confundem:

não concebemos o Eu senão como um sistema central dessas formações, sistema que é preciso compreender, à semelhança delas, na estrutura imaginária e em seu valor libidinal. Portanto, sem nos determos naqueles que, mesmo na ciência, confundem tranqüilamente o Eu com o ser do sujeito, podemos ver onde nos separamos da concepção mais comum, que identifica o eu com a síntese das funções de relação do organismo (LACAN, 1946/1998, p. 179).

O estágio do espelho designa tanto uma teoria da gênese do *eu* quanto uma teoria da constituição do sujeito, marcando distinções entre *eu* e sujeito. Segundo Dunker (2016), “o paradigma representado pelo modelo da constituição recebeu um novo impulso a partir da psicanálise”, com o descentramento do sujeito e suas instâncias de mediação, pelo questionamento da noção de realidade e o retorno ao sujeito enquanto questão (p. 160). Vale retomar o seguinte trecho de Lacan (1949/1998):

o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu* (...) numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [*eu*], sua discordância de sua própria realidade (p. 98).

A formação do *eu* corporal e da matriz simbólica⁴⁹ do [*eu*] ocorre pela identificação primária com aquele que ‘me reconhece’ como ‘Eu’ e que ‘eu reconheço’ como sendo um outro ‘Eu’ para poder ‘me reconhecer’ como um Eu, unidade igual e diferente do outro. Lacan (1949/1998) explicita que o estágio do espelho manifesta, “numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [*eu*] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (p. 101). Nesse sentido, o que está em questão nesse escrito é que, no mesmo movimento em que o *eu* se configura como objeto de amor narcísico, algo da ordem do sujeito se estrutura, ainda que de forma incipiente, como indicado no termo ‘matriz simbólica’. A teoria do estágio do espelho de 1949 trata de um momento inaugural e fundante da constituição subjetiva, que se estrutura na lógica do reconhecimento, sendo o outro imprescindível ao advento do *eu* e do sujeito.

3.4 A dialética da autonomia e da inautonomia

Na cifra de leitura kojéviana, a dialética do reconhecimento é tratada de forma paradigmática nas figuras do Senhor e do escravo. De acordo com o filósofo, em busca de reconhecimento, os seres em via de se tornarem humanos empreendem uma luta de vida ou morte. O desejo antropogênico dirige-se a outro desejo – que, por sua vez, faz o mesmo – e supera sua natureza animal ao arriscar sua vida no combate com o outro, em busca de reconhecimento. Por isso, Kojève (2002) afirma que, “em seu estado nascente, o homem nunca é apenas homem. É, necessária e essencialmente, senhor ou escravo” (p. 15).

Para Kojève (2002), a dialética da dominação e da sujeição pode ser compreendida como a dialética do particular com o universal que tem sua síntese na individualidade: “é o valor absoluto ou universal realizando num e por um Ser particular, o Ser particular obtendo, como tal, um valor absoluto, isto é, reconhecido universalmente. Só essa síntese, realizando-se como existência humana, pode oferecer ao homem a satisfação (*Befriedigung*) definitiva” (p. 151). Ele assinala ainda que, “desde o início, o homem procura o reconhecimento (*Anerkennung*). Não se contenta a atribuir a si mesmo um valor. Quer que esse valor

⁴⁹ Alguns autores indicam que o escrito de 1949 trata exclusivamente da teoria lacaniana do imaginário. Essa é uma das tendências na psicanálise lacaniana, tendência que trabalha com a ideia de um primeiro, segundo e terceiro Lacan, enfatizando uma ruptura respectivamente do Imaginário, para o Simbólico e, por fim, ao Real, durante o ensino do psicanalista. Dessa perspectiva, *O estágio do espelho* seria a teoria do Imaginário e sua elaboração estaria limitada ao *eu* corporal.

particular, seu, seja reconhecido por todos, universalmente” (p. 178). Isso porque o valor particular é “puramente subjetivo”, pois só o sujeito o reconhece, o que faz com que seja “um valor unicamente particular” (p. 179).

Na lógica da autonomia e da inautonomia, o reconhecimento é buscado na e pela supressão dialética do desejo do outro. Contudo, não há possibilidade de que esse reconhecimento seja recíproco visto que aquele que subjuga o outro na luta e haveria de ser reconhecido como Senhor na e pela ação negadora converte a outra consciência em objeto (escravo), sendo que esse “outro homem só é reconhecido como objeto, e desejado como tal” (KOJÈVE, 2002, p. 50). Por isso, seu reconhecimento por outro ser desejante não se realiza: por ser unilateral e desigual, não pode ser recíproco nem efetivo. A dialética do reconhecimento, nas figuras do Senhor e do escravo, elucida essa encruzilhada ontológica: impasse que desvenda a lógica da relação sujeito-objeto, que é condição da existência da realidade como humana.

Em Kojève (2002), a alteridade de que trata a constituição do Eu é o outro a quem o Ser dirige seu desejo e cujo desejo quer suprimir, dominar, sobrepor o seu desejo ao desejo dele; ao mesmo tempo, esse Ser também quer ser desejado, o que significa ser subserviente ao outro, servir de objeto do desejo do outro. O Eu deseja que o outro o deseje para se sentir amado. Porém, no mesmo ato, sente-se ameaçado em seu desejo pelo desejo do outro. Encontra-se tal noção de alteridade n’ *O estádio do espelho*, no qual o outro é condição para a constituição do psiquismo que se estrutura com todos os coloridos da contradição, ambivalência e confusão afetiva. A interpretação kojéviana da dialética do senhorio e da servidão ressoa em dois pontos cruciais das elaborações de Lacan no escrito de 1949: o estatuto da agressividade na dinâmica psíquica e a condição de autonomia-inautonomia do sujeito.

Segundo o psicanalista, a agressividade é o correlato do registro psíquico do *eu* especular, objeto do amor narcísico. Narcisismo e agressividade são interdependentes e instituídos de forma concomitante pela identificação primordial com a *imago* que unifica a totalidade ortopédica do *eu*. O outro com quem o *eu* se identifica primeiramente de maneira narcísica “estrutura o sujeito como rival de si mesmo” (LACAN, 1948/1998, p. 119). A agressividade, portanto, é decorrente, em termos libidinais, da estrutura ontológica de assimilação dos objetos pelo *eu*, objetos constituídos “numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem” (LACAN, 1949/1998, p. 101).

Para Lacan, no recorte temporal bibliográfico pesquisado, a agressividade não é manifestação de um instinto natural de preservação da vida biológica, mas o acesso à

realidade humana pela superação da necessidade natural e a instauração do desejo enquanto desejo de desejo que engendra a luta por reconhecimento. Assim, as condutas agressivas e contraditórias fazem parte de um jogo de experimentação em que a criança (ou o sujeito) “vive toda a gama das reações de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor” (LACAN, 1948/1998, p. 116).

Ainda que efetue função de defesa contra o desamparo primordial, o narcisismo também apresenta uma dimensão trágica. A relação dual eu-outro tem um caráter mortífero, que é a fascinação exercida pela imagem especular, morte narrada na lenda de Narciso (ou o autoadmirador).

Não nos parece vão ter sublinhado a relação mantida com a dimensão do espaço por uma tensão subjetiva, que, no mal-estar da civilização, vem corroborar a da angústia, tão humanamente abordada por Freud, e que se desenvolve na dimensão temporal. Somente no cruzamento dessas duas tensões dever-se-ia contemplar a assunção, pelo homem, de seu despedaçamento original, mediante o que podemos dizer que a cada instante ele constitui seu mundo através de seu suicídio, e cuja experiência psicológica Freud teve a audácia de formular, por mais paradoxal que seja sua expressão em termos biológicos, isto é, como ‘instinto de morte’ (LACAN, 1948/1998, p.126).

De acordo com Lacan (1949/1998), a “saída” do impasse da relação dual paranoica ocorre por meio da situação triangular que o complexo de Édipo representa enquanto manifestação particular da lei, da cultura e da linguagem. O desenlace do estádio do espelho em sua dimensão de fase se dará com a passagem do “[*eu*] especular para o [*eu*] social” (p. 101). Com o Édipo, se estabelece a identificação secundária com o rival, mediada pelo terceiro que é objeto de desejo do outro. O sujeito transforma o outro com quem se identificou primeiramente de forma narcísica em rival contra o qual luta pelo objeto suposto ao desejo do outro, objeto que, assim, se torna comunicável e intercambiável. Dessa maneira, organizam-se as trocas simbólicas: “ele reconhece o outro com o qual se engaja a luta ou o contrato, em resumo, ele encontra, ao mesmo tempo, o outro e o objeto socializado” (LACAN, 1938/1985, p. 39).

Assim, o estádio do espelho se “conclui” no sentido de que é configurada, dialeticamente, a relação ternária eu, outro e objeto que marca a entrada do sujeito no mundo

humano, de cultura e de linguagem, e que estrutura os modos de trocas sociais a partir da matriz simbólica aí constituída. Cabe retomar outro trecho fundamental do escrito de 1949:

Mas, a nos fundamentarmos apenas nesses dados subjetivos, e por menos que os emancipássemos da condição de experiência que nos faz deduzi-los de uma técnica de linguagem, nossas tentativas teóricas ficariam expostas à recriminação de se projetarem no impensável de um sujeito absoluto: eis por que procuramos, na hipótese aqui fundamentada num concurso de dados objetivos, a grade diretriz de um *método de redução simbólica* (LACAN, 1949/1998, p. 101. Grifo do autor).

Nesse ponto, Lacan esclarece que não apoia a constituição psíquica na hipótese de um sujeito absoluto abstrato: trata-se de uma estrutura, uma grade diretriz, uma lógica negativa que constituiu o sujeito com elementos concretos no movimento entre objetividade e subjetividade. Em uma referência explícita a Hegel, o psicanalista comenta sobre a dialética da dominação e da servidão:

Aqui, o indivíduo natural é tido por nada, já que o sujeito humano efetivamente o é diante do Senhor absoluto que lhe é dado na morte. A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro. Se, no conflito entre o Senhor e o Servo, é o reconhecimento do homem pelo homem que está em jogo, é também numa negação radical dos valores naturais que ele é promovido, ou seja, que se exprime na tirania estéril do senhor ou na tirania fecunda do trabalho (LACAN, 1948/1998, p. 123. Grifo nosso).

Há aqui uma articulação entre morte e desejo porquanto o saber da morte, algo eminentemente humano, na medida em que opera um corte temporal, projeta uma escansão diacrônica na história do sujeito. Para Kojève (2002), a experiência do medo da morte diante de sua possibilidade concreta marca algumas vivências para o escravo: “consciência da existência do mundo; consciência da finitude da existência humana; consciência da individualidade, porque só a morte individualiza de fato a existência (um outro não pode morrer por mim)” (p. 54).

A questão quanto ao que só o sujeito pode fazer por si, mas não sozinho, é claramente abordada por Lacan no *Tempo Lógico*. O sofisma que se resolve com a asserção da certeza antecipada desvela uma estrutura: apenas o próprio sujeito pode concluir sobre

si, outro não pode saber por ele; ao sujeito não está dada a possibilidade de concluir sobre seu atributo sem o outro (LACAN, 1945/1998). O referido problema de lógica formaliza a imbricação subjetividade e objetividade de maneira concreta, situada na coletividade, diferentemente da generalidade, que é abstrata. Essa lógica traz ainda a dimensão do desconhecimento e da alienação próprios à constituição psíquica, visto que a verdadeira incógnita do problema é “o atributo ignorado pelo próprio sujeito” (LACAN, 1945/1998, p. 205).

Conforme o psicanalista, a condição do sujeito e sua margem de liberdade estão postas na lógica da autonomia e inautonomia. Se, numa existência solitária, não é possível humanizar-se, a constituição psíquica não pode ser pensada de modo individualista. Por outro lado, as determinações sociais não desencadeiam no sujeito uma sequência previamente dada, quer referida ao ambientalismo ou mesmo ao inatismo. Valendo-se da dialética do reconhecimento, as elaborações lacanianas n’ *O estádio do espelho* mantêm o ‘algo de si’ do sujeito, sem operar o reducionismo quer subjetivista quer objetivista, mantendo a tensão sujeito-objeto na constituição psíquica. Para Lacan (1949/1998), esse é o “ponto de junção da natureza com a cultura, que a antropologia de nossa época perscruta obstinadamente, apenas a psicanálise reconhece esse nó de servidão imaginária que o amor sempre tem que redesfazer ou deslindar” (LACAN, 1949/1998, p. 103).

A lógica do reconhecimento, na leitura kojéviana, particularmente na apresentação da luta entre o Senhor e o Escravo, ressoa nas concepções de Lacan n’ *O estádio do espelho* tanto em relação à função da agressividade na gênese do *eu* quanto à condição de autonomia-inautonomia do sujeito. Lembrando que a dialética do reconhecimento é fundamentada na dialética do desejo, que, por sua negatividade negadora, engendra o circuito do desejo do desejo do outro.

Nesse sentido, ressonâncias da dialética do reconhecimento de interpretação kojéviana podem ser encontradas nos quatro aspectos fundamentais que se entrecruzam com as elaborações lacanianas n’ *O estádio do espelho*: o outro como estruturante, o desejo como um vazio, o circuito do desejo do desejo e a lógica da autonomia e inautonomia.

PARA CONCLUIR: A ESTRUTURA ONTOLÓGICA NEGATIVA

A partir da análise realizada sobre as ressonâncias da interpretação kojéviana da dialética do reconhecimento n’*O estágio do espelho*, pode-se afirmar que o que está, fundamentalmente, posto em questão é a **estrutura ontológica negativa** da constituição psíquica. Lacan, com Kojève, enfatiza a “função negatriz” do desejo (GARCIA-ROZA, 2009). O psiquismo se constitui pela instauração do circuito do desejo do desejo em sua negatividade, que tem a identificação como ato primordial e o cerne do estágio do espelho.

A fórmula kojéviana do desejo do desejo ressoa no modo como Lacan (1949/1998) desvela o desejo do sujeito como sempre referido ao desejo do outro, por quem quer ser desejado, amado, reconhecido. Em busca de reconhecimento, o sujeito vai ao encontro do outro com o qual disputa o objeto terceiro suposto ao desejo do outro, encontro que não é complementar nem cooperativo, mas conflituoso, contraditório e ambivalente: uma luta. O psicanalista situa aí a agressividade enquanto componente integrante dessa estrutura ontológica negativa, que é alienante e paranoica em sua gênese e carrega suas marcas “na quadratura inesgotável dos arrolamentos do *eu*” (LACAN, 1949/1998, p. 98).

As proposições de Kojève (2002) sobre a realidade humana como social e o outro como estruturante do Eu reverberam nas elaborações de Lacan (1949) ao conceber a formação do *eu* especular e a constituição do sujeito na e pela relação ao outro, pela identificação com uma imagem. A identificação primordial revela que o *eu* é unidade na dualidade, cuja totalidade ortopédica é formada pela igualdade e pela diferença, conferindo-lhe um caráter alienante, dividido, contraditório e ambivalente.

Por óbvio, identificar e analisar as ressonâncias da dialética kojéviana do reconhecimento no texto lacaniano de 1949 não implicam reduzi-lo àquelas, já que as elaborações sobre o estágio do espelho incluem outras contribuições e discussões teóricas, técnicas e epistemológicas para Lacan. Ademais, a par das reverberações de Kojève nas concepções do psicanalista, há, ao mesmo tempo, aspectos importantes em que suas ideias são divergentes.

De acordo com Kojève (2002), a saída do impasse do reconhecimento na luta entre o Senhor e o escravo se dá pelo trabalho. Embora afirme que “não há possibilidade de reconhecimento” em razão da ausência de reciprocidade (KOJÈVE, 2002, p. 53), o filósofo formula que aquele que passou pela servidão, pode, via trabalho, superá-la e tornar-se o “homem formado-ou-educado, o homem completo e satisfeito com sua completude”

(KOJÈVE, 2002, p. 28). Dito de outra maneira, a consciência inicialmente dependente (escravo) pode constituir “sua verdadeira autonomia” (p. 20) pelo esforço da ação negadora e realizar “o ideal da consciência-de-si autônoma” (KOJÈVE, 2002, p. 31)⁵⁰.

Em Lacan (1949/1998), o fato de o objeto ser sempre mediado pela ‘dialética do trabalho’ designa precisamente o nó de servidão que é a condição do sujeito, não a possibilidade de satisfação de seu desejo ou tampouco de realização de sua autonomia.

Essa dialética, que é própria do ser do homem, deve realizar numa série de crises a síntese de sua particularidade e sua universalidade, chegando a universalizar essa particularidade mesma. O que quer dizer que, no movimento que leva o homem a uma consciência cada vez mais adequada de si mesmo, sua liberdade confunde-se com o desenvolvimento de sua servidão (LACAN, 1946/1998, p. 183).

Onde o sujeito kojéviano triunfa, o sujeito lacaniano fracassa. Lacan (1949/1998) indica a impossibilidade de satisfação do desejo, a não autonomia do sujeito e sua dependência alienante ao outro nas figuras do desconhecimento, da ambivalência afetiva, da divisão, da não coincidência entre *eu* e sujeito. Em Lacan (1949/1998), não há uma ideia de desenvolvimento, de algo conquistado no sentido de um avanço, seja em direção à adaptação a uma suposta realidade comum ou em direção à autonomia. Para o psicanalista, o sujeito não é livre nem autônomo. Ainda assim, para Lacan (1949/1998), com Kojève, a dialética do desejo do desejo do outro, em sua estrutura negativa, é a chave para a constituição do psiquismo e de seus modos de funcionamento.

N’*O estádio do espelho*, a rivalidade especular se organiza, em termos libidinais e topológicos, pela intermediação cultural do complexo de Édipo, que promove a entrada da palavra como pacto social, a possibilidade do contrato no lugar da luta mortal e as trocas simbólicas. É dessa maneira que o psicanalista, partindo da objetividade da subjetividade, do psíquico como social, chega ao narcisismo que o estádio do espelho inaugura e retorna à

⁵⁰Segundo Vera Lúcia Alves (2011), na interpretação de Kojève, “a perfeita consciência-de-si reúne a satisfação subjetiva e a perfeição objetiva” (p. 104). Mafra (2015) qualifica a perspectiva do filósofo russo de otimista “devido ao alcance que o reconhecimento mútuo tem para Kojève”, por meio do qual seria possível atingir a “Satisfação definitiva” (p. 54). Para Anita Resende (2012), de acordo com a leitura kojéviana, os momentos de objetivação e subjetivação da lógica do reconhecimento “levam ao reconhecimento e não à perda do sujeito” ou à revelação da impossibilidade de reconhecimento (p. 28). Léia Sales (2007) aponta que a filosofia concreta kojéviana ressalta para o sujeito “características de autonomia e de atividade, haja em vista a centralidade do conceito de ação em seu pensamento” (p. 146).

ordem social uma vez que o desejo enquanto desejo do desejo do outro é mediado socialmente, pela cultura, pela linguagem. Aqui, a singularidade – que não é individualidade – é entendida como a resposta subjetiva da articulação entre o universal e o particular.

Lacan (1949/1998) trata a constituição do sujeito em sua imbricação com o outro de modo dialético pela instauração concomitante da tríade *eu*, outro e objeto. Nesse sentido, não é possível dizer de uma constituição centrípeta do sujeito⁵¹, que, nesse caso, iria “parir-se” a partir de si mesmo. Ao contrário, a constituição na e pela dependência e alienação ao outro são reiteradamente enfatizadas na elaboração lacaniana, mas inclui, nessa lógica, algo que cabe ao sujeito fazer. Conforme Elia (2010), o sujeito é “um *ato de resposta*, uma resposta dada em ato” (Grifo do autor. p. 41). O sujeito lacaniano está posto na dialética entre ipseidade e alteridade, universalidade e singularidade, identidade e diferença, liberdade e subordinação.

O conceito de **negatividade negadora** de Kojève – o desejo como presença de ausência que impele uma ação negadora – apresenta-se nas formulações do psicanalista quanto à estrutura ontológica negativa da constituição psíquica da qual o desejo enquanto vazio e pura negatividade é o pilar. Nessa perspectiva, Lacan não atribui à causalidade psíquica uma substância positiva prévia, situada fora de seu campo próprio, quer sejam argumentos ancorados na biologia, na descrição de fenômenos psicofísicos ou no cotejamento de comportamentos em seu meio ambiente. A negatividade negadora revela o movimento entre objetividade e subjetividade, que constitui o psíquico na e pela relação dialética sujeito-objeto.

Assim, *O estádio do espelho* evidencia uma estrutura ontológica negativa, uma configuração insuperável da constituição psíquica, ainda que sínteses dialéticas vindouras engendrem, numa dada quadratura, a margem de liberdade das inesgotáveis possibilidades de arrolamentos do *eu*, sempre assintóticas em relação ao sujeito. Desse modo, Lacan (1949/1998) coloca o ato do sujeito na lógica da autonomia e da inautonomia. Cabe ao sujeito fazer algo de forma inaugural, para o que dependente do outro: nisso está sua margem de liberdade, na estrutura negativa e alienante de sua constituição. As marcas que carrega dessa insígnia são a herança de que o sujeito dispõe para seu ato no tempo diacrônico de sua história.

⁵¹ Segundo Arantes (1995), embora Lacan tenha realizado uma crítica original acerca da ilusão objetivista, ele teria se posicionado do outro lado do pêndulo, postulando uma teoria subjetivista. “Em todas as suas versões, a metáfora ótica de Lacan diz o mesmo, a saber, a constituição da identidade através da alteridade por duplicação de uma imagem própria que o indivíduo carregaria consigo. Estaríamos assim às voltas com uma crítica original, obviamente de inspiração analítica, da ilusão objetivista: ao lado de uma denúncia da confusão entre realidade e objetividade, uma teoria correlata justamente da *constituição* centrípeta do sujeito e da correspondente formação do objeto” (ARANTES, 1995, p. 19. Grifo do autor).

Lacan situa o escrito de 1949 como marco zero de sua intervenção na teoria psicanalítica. N’*O estágio do espelho*, a estrutura ontológica negativa fundamenta a concepção lacaniana sobre o que está em causa, para a psicanálise, na formação do *eu* e na constituição do sujeito. No entanto, considerando que Lacan continuou seu trabalho e realizou modificações teóricas substanciais nesse percurso, resta perguntar se a noção de negatividade permanece nas elaborações que se seguiram.

Referências

- ALVES, V. L. da S. *Do “outro” da dialética do senhor e do escravo de Hegel ao “grande Outro” de Lacan, na constituição do sujeito*. Dissertação de mestrado pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2011.
- ARANTES, P. Hegel no espelho do Dr. Lacan. *Psicologia USP*, v. 6, n. 2, p. 11-38, 1 jan. 1995.
- BARATTO, G.; AGUIAR, F. A “Psicologia Do Ego” e a Psicanálise Freudiana: das diferenças teóricas fundamentais. *Revista Filosófica*, v. 19, n. 25, p. 307-331, jul./dez. 2007
- BEHAR, H. M. B. *Narcisismo: o imaginário da palavra*. Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de psicologia da Universidade de São Paulo, 1984.
- BIRMAN, J. Arquivo da agressividade em psicanálise. *In Natureza Humana* 8(2): p. 357-379, jul.-dez, 2006.
- _____. *Freud & a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BONI JR, J. O. *O estádio do espelho de Jacques Lacan: gênese e teoria*. Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2010.
- CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ed Ática, 2000.
- D’AGORD, M. R. L.; BARBOSA, M. R. de O.; HASAN, R. & NEVES, R. C. O duplo como fenômeno psíquico. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 16(3), p. 475-488, set. 2013.
- DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan – O inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes médicas, 1989.
- DUNKER, C. I. L. A Teoria Lacaniana do Sujeito: Uma apresentação comparativa. In *Por que Lacan?* São Paulo: Zagodoni, 2016.
- ELIA, L. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- FLEIG, M. Resenha “Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel”. *Filosofia Unisinos*, 8(2):202-205, mai/ago, 2007.
- FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1921). Psicologia de Grupo e a análise do Ego. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA ROZA, L. A. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*, v. 2, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.

- _____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- HEGEL, G. (1807). *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- JULIEN, P. *O Retorno a Freud de Jacques Lacan: A Aplicação ao Espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993.
- KASZUBOWSKI, E. *A questão do sujeito nos antecedentes lacanianos: uma leitura em Nachträglichkeit*. Dissertação de mestrado em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LACAN, J. (1936). Para-além do Princípio da realidade. In *Escritos*, pp. 77 - 95. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1938). *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____ (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In *Escritos*, pp. 197 - 213. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1945-6). O número treze e a forma lógica da suspeita. In *Outros Escritos*, pp. 91 - 105. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ (1946) Formulações sobre a causalidade psíquica. In *Escritos*, pp. 152 - 194. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1947). A psiquiatria inglesa e a guerra. In *Outros Escritos*, pp. 106 - 126. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ (1948) A agressividade em psicanálise. In LACAN, J. *Escritos*, pp. 104 – 126. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos revela a experiência psicanalítica. In LACAN, J. *Escritos*, pp. 96 – 103. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1954-4). *O Seminário – Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____ (1966a). Índice ponderado dos principais conceitos. In LACAN, J. *Escritos*, pp. 908 – 917. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____ (1966b). De nossos antecedentes. In LACAN, J. *Escritos*, pp. 69 – 76. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- LEMAIRE, A. *Jacques Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.
- LIMA VAZ, H. C. Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, v. 8, n. 21, 1981.
- MAFRA, J. S. As abordagens de Kojève e de Sartre do conceito hegeliano de reconhecimento. *Cadernos Pet-filosofia – UFPR*. n. 16, 2015.
- MARÇAL, A. C. Lacan leitor de Politzer: elementos filosóficos em torno da fundamentação de uma psicologia concreta. *Pólemos*, Brasília, vol. 2, n. 3, Julho 2013.
- MARIGUELA, M. A. Jacques Lacan, o passador de Georges Politzer, surrealismo e psicanálise. 2005. 193p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/252957>>. Acesso em: 5 ago. 2020.
- MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do Espírito*. Roteiro. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MEZZA, M. Uma objeção à autonomia do eu: o estágio do espelho. *Estudo de Psicanálise*. Belo Horizonte – MG, n. 44, p. 63-70, dezembro 2015.
- MILLER, J. A (1984). Uma leitura crítica dos “Complexos Familiares”, de Jacques Lacan. Disponível em www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n2/pdf/artigos/JAMLeitura.pdf. Acesso em 09/03/2019.
- NOOY, J. Fonte da imagem: imagem da fonte – As metamorfoses de Narciso. In *Jornal de Psicanálise*, 44 (80), 229-238. São Paulo: 2011.
- OLGIVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1988.
- OLIVEIRA, R. H. *A gênese da teoria lacaniana do Estágio do Espelho: os materiais para construção*. Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2017.
- PACHECO, A. L. P. *Da fantasia da infância ao infantil da fantasia: a direção no tratamento na psicanálise com crianças*. São Paulo: Annablume, 2012.
- PRADO JR., B. Hegel em Paris [Prefácio]. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel* [S.l: s.n.], 2003.
- RESENDE, A. C. A. *Para a crítica da subjetividade reificada*. Goiânia: Editora UFG, 2009.
- _____. *Subjetividade: em busca do elo perdido*. Relatório de Pós-doc pela Faculdade de Educação da USP. 2012.
- ROUDINESCO, E. *História da psicanálise na França*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1988.

_____. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

SAFATLE, W. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SALES, L. S. A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan. *Paidéia*, 2003,12(24), 139-148, 2003.

_____. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v. 17 – nº 1, pp. 113-127, Jan/Jun.2005.

_____. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese (doutorado) pela Universidade Federal de São Carlos, 2007.

SIMANKE, R. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Ed. UFPR, 2002.

SOLER, C. Nova economia do narcisismo. *Stylus Revista de Psicanálise* n. 34, p. 27-42. Rio de Janeiro, agosto 2017.

TORRES, R. Lacan e Hegel. *Psicologia USP*, 2004, 15(1/2), 309-320.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos – Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.,1991.