

José Nicolau Vieira de REZENDE E ROCHA

O DESEJO DE SABER COMO DESPONTAR ÉTICO:
A ÉTICA DA PSICANÁLISE LACANIANA COMO RELEITURA DO CAP IV DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO, SEGUNDO KOJÈVE

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

José Nicolau Vieira de REZENDE E ROCHA

O DESEJO DE SABER COMO DESPONTAR ÉTICO:
A ÉTICA DA PSICANÁLISE LACANIANA COMO RELEITURA DO CAP IV DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO, SEGUNDO KOJÈVE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Desafios para uma ética contemporânea. - Psicanálise e Filosofia: contribuições para a construção de uma Teoria Crítica da Cultura

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade.

Orientador: *Prof. Carlos Roberto Drawin*

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

R467d Rezende e Rocha, José Nicolau Vieira de
O desejo de saber como despontar ético: a ética da psicanálise lacaniana como releitura do cap. IV da Fenomenologia do Espírito, segundo Kojève / José Nicolau Vieira de Rezende e Rocha. - Belo Horizonte, 2026.
131 p.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Psicanálise. 4. Kojève, Alexandre. 5. Lacan, Jacques. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título.

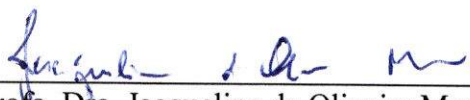
CDU 17

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **José Nicolau Vieira de Rezende e Rocha** defendida e aprovada, com a nota 10,0 (Dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / (Orientador)


Prof. Dr. Fabiano Veliq Barbosa / PUC MG


Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira / PUC MG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de abril de 2026.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as pessoas que lutam para defender e aprimorar o Estado Democrático de Direito e, especialmente, àquelas que tombaram em meio à luta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao prof Carlos Roberto Drawin, a quem admira toda a minha geração de psicanalistas, pelo cuidado da orientação, pela delicadeza das intervenções e, sobretudo, por ajudar a alargar nossa visão com novas ideias, novos caminhos de pesquisa, e considerações quem enriquecem a caminhada.

Agradeço a todo o pessoal da FAJE que permitiu – 20 anos depois – a realização de uma aspiração brotada na manhã da adolescência, quando, espero, se despontam – timidamente - os primeiros raios da maturidade.

Agradeço à Secretaria de Estado de Educação do Estado de Minas Gerais, que, por meio do projeto “Trilhas de Futuro – Educadores”, viabilizou a realização do curso de Mestrado, financiando meus estudos e concedendo licença para minhas atividades docentes.

Quem és? Perguntei ao desejo.
Respondeu: lava. Depois pó. Depois nada.

Porque há desejo em mim, é tudo cintilância.

Antes, o cotidiano era um pensar alturas

Buscando Aquele Outro decantado

Surdo à minha humana ladradura.

Visgo e suor, pois nunca se faziam.

Hoje, de carne e osso, laborioso, lascivo

Tomas-me o corpo. E que descanso me dás

Depois das lidas. Sonhei penhascos

Quando havia o jardim aqui ao lado.

Pensei subidas onde não havia rastros.

Extasiada, fodo contigo

Ao invés de ganir diante do Nada.

(Do Desejo, Hilda Hilst).

Constituir-se como garantia de que o sujeito possa, de
qualquer maneira, encontrar o seu bem, mesmo em análise,
é uma espécie de trapaça. Não há razão alguma para que nos
constituamos (nós, psicanalistas), como garantia do
devaneio burguês.

(Jacques Lacan, A Ética da Psicanálise, p. 355).

RESUMO

Este trabalho investiga a virulência e atualidade da Ética da psicanálise de Orientação Lacaniana enquanto sustentáculo da prática psicanalítica contemporânea. A Ética do desejo, na primazia da singularidade, atua por meio do discurso do psicanalista e é uma maneira de enfrentar os desafios aportados pelo discurso hegemônico de nosso tempo, a saber, o discurso do capitalismo. Tendo em vista as bases filosóficas do pensamento ético lacaniano, nosso texto se enriquece pela exegese de quatro conceitos que perpassam, em primeiro lugar, todo o ensino de Alexander Kojève – o desejo, o saber, o objeto e o ato – e que, num segundo momento, estão presentes, como preciosa herança, na elaboração do pensamento e da prática clínica de Jacques Lacan. Nesse sentido, nossa dissertação persegue o tema da ética do desejo em sua articulação progressiva, desde a leitura kojéviana da dialética do senhor e do escravo, passando pelo processo de incorporação conceitual no jovem Lacan e, finalmente, o momento de concluir – antes de passar a outra coisa – em que a Ética da Psicanálise é confrontada com os desafios que nos apresenta o discurso do capitalismo contemporâneo, mediante os sintomas presentes na nossa clínica e, de modo mais geral, à aspiração que preside o ideal de nosso tempo: a demanda pela felicidade, a qualquer preço.

PALAVRAS-CHAVE: Ética da Psicanálise. Desejo. Saber. Alexander Kojève. Jacques Lacan.

ABSTRACT

This paper investigates the relevance and contemporary significance of the ethics of Lacanian psychoanalysis as a cornerstone of contemporary psychoanalytic practice. The ethics of desire, with its emphasis on singularity, operates through the psychoanalyst's discourse and offers a means of addressing the challenges posed by the hegemonic discourse of our time, namely the discourse of capitalism. In light of the philosophical foundations of Lacanian ethical thought, our text is enriched by an exegesis of four concepts that, firstly, permeate the entire teaching of Alexander Kojève – desire, knowledge, the object and the act – and which, secondly, are present, as a precious legacy, in the development of Jacques Lacan's thought and clinical practice. In this sense, our dissertation explores the theme of the ethics of desire in its progressive articulation, from Kojève's reading of the master-slave dialectic, through the process of conceptual incorporation in the young Lacan, and finally, the moment of conclusion – before moving on to something else – in which the Ethics of Psychoanalysis is confronted with the challenges presented by the discourse of contemporary capitalism, through the symptoms present in our clinical practice and, more generally, the aspiration that governs the ideal of our time: the demand for happiness, at any price.

KEY-WORDS: Ethics of Psychoanalysis, Desire, Knowledge, Alexander Kojève, Jacques Lacan

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
Introdução:.....	11
 Capítulo I: Desejo e Consciência na perspectiva do “fim da história”, em Alexander Kojève	17
1. Introdução:	17
2. O homem e a obra:.....	18
3. O Seminário de Leitura de Hegel (1933-1939)	25
3.1 Dialética do Senhor e do Escravo: leitura não apenas lógica, mas antropológica e existencial, ênfase na importância do trabalho do escravo	26
3.2 Posição ética como desejo não renunciado: ou, a respeito da teleologia	28
3.3 A relação entre desejo e objeto ou sobre o status do objeto que é desejável	31
3.4 O Ato diante do Real: postura histórica mantida pelo desejo em sua relação com o objeto desejado, isto é, mediado pelo desejo do outro.....	33
 Capítulo II: “Não ceder sobre o seu desejo”: Desejo e Saber na perspectiva Ética Lacaniana	36
1. Introdução.....	36
2. Lacan em sua relação com a Filosofia:	37
2.1 Infância e formação escolar:	38
2.2 Da entrada na Faculdade de Medicina ao doutoramento:	42
2.3 O encontro com Kojève e a entrada em análise:	45
2.4 Extensão da obra de Lacan: alguns elementos para uma periodização.....	46
3. Influência de Alexander Kojève no desenvolvimento da Ética da Psicanálise de Jacques Lacan: Inventário de conceitos	49
3.1 Posição de leitura e influência de Kojève sobre o jovem Lacan.....	49
3.2 Posição ética como desejo que promove a busca do reconhecimento do Outro:....	51
3.3 Posição ética como desejo não renunciado: ou, sobre não ceder de seu desejo	54
3.4 Posição ética que toma o desejo como motor histórico: Objeto a como causa do desejo.....	57
3.5 Posição ética como Ato ético singular frente ao real.....	61
4. Intermezzo	63
4.1 Uma sequência de fatos que ilustram o compromisso de uma vida inteira.....	63
4.2 Três pontos de interlocução:.....	65

4.3 Desejo e responsabilidade ou sobre o desejo como amor à própria Lei:	67
Capítulo III: “Não ceder sobre o seu desejo”: Da demanda de felicidade à assunção do Desejo e do Saber diante do Real na perspectiva Ética Lacaniana	69
1. Introdução:.....	69
2. “A dimensão trágica da experiência psicanalítica”	70
3. Os dois momentos da formulação ética, em Lacan.....	79
3.1 Posição ética como desejo que promove a busca do reconhecimento do Outro: da angústia diante da escolha à felicidade possível: saber lidar com o imprevisível, responsabilizando-se pela falta de saber	82
3.2 Posição ética como desejo não renunciado: “não ceder de seu desejo” significa dizer: “responsabilizar-se por seu desejo”	91
3.3 Posição ética que toma o desejo como motor histórico: a transformação do “Objeto a” em mercadoria no discurso do capitalismo e o que a Ética da Psicanálise é convocada a fazer nesse contexto	101
3.4 Posição ética como Ato ético singular frente ao real: da palavra ao gesto, da explicação à responsabilidade	108
Alguns elementos para uma conclusão:.....	116
Bibliografia principal:	126
Bibliografia secundária:.....	126

Introdução:

A maior riqueza do homem é a sua incompletude. Nesse ponto, sou abastado.

Manoel de Barros

Em um dos pontos mais exaltados de sua “Proposição de 9 de outubro de 1967 - sobre o psicanalista da Escola”, Jacques Lacan (1901-1981) levanta duas críticas igualmente violentas: 1. aos psicanalistas: que, não acreditando mais em seu próprio ofício e saber, se refugiavam em seus cargos, seus estabelecimentos clínicos e na burocracia das Escolas (de formação psicanalítica) e 2. à prática psicanalítica: seria ela ainda capaz de analisar com virulência os efeitos/sintomas provocados pelo discurso do capitalismo (termo lacaniano para se referir à cultura contemporânea), enquanto sua transmissão se dá num sistema burocratizado de Escolas que podem funcionar como refúgios diante do “trágico envolvido na experiência psicanalítica”?

Cerca de sete anos depois de seu Seminário VII: “A ética da psicanálise” (1959-1960), que é o nosso principal objeto de estudo no presente trabalho escolar, Lacan ainda estava, portanto, altamente implicado com a questão da ética que deve reger a prática da psicanálise. Por Ética, Lacan compreende uma postura: “Jamais ceder sobre o seu desejo”. Postura esta que vai muito além de qualquer burocracia jurídica ou arranjo moral destinado a controlar e engessar o desejo, sempre dinâmico, que, por isso mesmo, não se deixa capturar por nenhuma Lei.

Lacan também desenvolve uma crítica feroz às modinhas ou tendências que podem capturar a atenção e o interesse dos psicanalistas em seu “serviço dos bens” - isto é, em sua relação com a produtividade ou a eficiência, tão em voga no “discurso do capitalismo”. As modinhas são um semblante do discurso do capitalismo, portanto, alienantes e avessas à singularidade do sujeito: são todas aquelas que prometem eficácia imediata, em outras palavras, a produtividade do gozo capitalista. De que produtividade se está falando? Do risco de se tomar os temas ligados ao sofrimento humano e à dita “saúde mental” como oportunidades de capitalizar, de gerar ganhos monetários, não apenas através da medicalização - o que supõe a classificação (burocrática) dos distúrbios e síndromes psíquicas - mas também das práticas terapêuticas que tendem a maximizar a adaptabilidade dos corpos para que possam tornar-se ou voltar a ser produtivos/consumidores, movimentando o sistema capitalista, alienados em um discurso

que não deixa aparecer a singularidade, elemento que poderia ser um catalisador da subjetivação crítica em relação “aos nossos tempos”.

Na época de Lacan, a psicologia do ego ou as terapias de grupo, bem como a medicalização crescente das psicoses, eram tendências visíveis. Assim, em seu “Pequeno discurso na ORTF”, em 02 de dezembro de 1966, Lacan, pleno de ironia, afirmava: “o estruturalismo durará tanto quanto duram as rosas, os simbolismos e os parnassos: uma estação literária (...) Já a estrutura, esta, não está nem perto de passar porque se inscreve no Real (...) que para além do realismo, nunca é senão um efeito do discurso” (LACAN, 2022, p.230).

As modinhas atuais durarão, tanto quanto duram as estações literárias, mas o saber do psicanalista é aquele que aponta para o Real, acessível apenas pela via das Estruturas clínicas.

Ao criticar a burocracia das Escolas e movimentos psicanalíticos, tanto quanto as modinhas ou tendências que podem capturar a atenção e o interesse dos terapeutas em seu “serviço dos bens”, Lacan aponta para a exigência de **que o psicanalista sustente a operação psicanalítica como uma posição ética enquanto resposta ao seu próprio desejo de psicanalisar**. Desejo de psicanalista, portanto, um “desejo avisado”, um desejo que surge já do desamparo experimentado pelo psicanalista, em sua própria psicanálise pessoal, como a falta que permite a dinâmica da interpretação do desejo – “o desejo é sua interpretação”. Em outras palavras, o desejo do psicanalista é sustentado pelo saber adquirido da própria psicanálise, enquanto seu “processo terapêutico” pessoal, saber este que se articula com o patrimônio dos textos psicanalíticos e da produção psicanalítica empreendida pelas gerações que precederam o estabelecimento deste novo psicanalista. Se, de fato, “o psicanalista só se autoriza de si mesmo e mais alguns”, esses “mais alguns” são, não apenas o seu próprio analista, os demais analistas em formação, a comunidade dos psicanalistas que praticam e que escrevem, que realizam congressos, seminários, etc; mas também a própria figura de Freud, no dispositivo que poderíamos assim, nomear pela expressão “saber da psicanálise”.

Desta maneira, como uma postura ética diante da burocracia das Escolas e das modinhas culturais de cada tempo, Lacan coloca que uma psicanálise só pode ser virulenta, ou seja, capaz de sustentar “o trágico que está em jogo na experiência psicanalítica” se estiver estabelecida sobre o desejo do psicanalista, em psicanalisar, e articulada com o “saber

psicanalítico” que é um patrimônio vivo e dinâmico em seu potencial crítico, desde a modernidade freudiana.

Saber e desejo. Ou ainda, desejo de saber.

Nosso objetivo principal neste trabalho é aquele de verificar o potencial crítico e virulento da Ética da Psicanálise, profundamente herdeira da tradição filosófica, em sua capacidade de confrontar o discurso hegemônico de nosso tempo, isto é, o discurso do capitalismo, criticando a alienação produzida nesse discurso pela via do excesso mortífero, quer dizer, o Gozo. Há uma tensão que atravessa todo o nosso escrito e que se estabelece entre a promessa de felicidade que busca vender o discurso do capitalismo e a maneira como a psicanálise pode ou não receber essa demanda.

Nosso objetivo principal se desdobra em algumas perguntas que surgem a partir da consideração da Ética da psicanálise como um “desejo avisado”, que se relaciona com o “saber psicanalítico”. São elas: Quais os efeitos que a Ética do Desejo pode provocar no sujeito que sofre sob o discurso do capitalismo? Como pode o saber psicanalítico se endereçar como crítica da cultura contemporânea? Como podemos compreender o declínio do desejo de saber, nas novas gerações, exatamente na época em que se tem acesso a uma quantidade excessiva de informação?

Antes de apresentarmos a estrutura do nosso trabalho, convém fazer um esclarecimento importante sobre alguns dos termos que serão recorrentes em nosso texto. Todas as vezes que falarmos em “psicanálise”, estaremos nos referindo à psicanálise de orientação lacaniana; ainda que alguma citação de Freud – sobretudo a respeito de seu diagnóstico do mal estar na cultura – apareça no texto, o modo de interpretá-la é lacaniano. Pelos termos “análise/analítico” estamos nos referindo tão somente a práxis da psicanálise de orientação lacaniana; esses termos nunca vêm empregados em sentido filosófico (como por exemplo, na distinção entre analíticos e continentais, que, inclusive está ausente de nosso trabalho; nem mesmo em referência à psicologia analítica). Feito este esclarecimento, vejamos como se compõe o nosso trabalho.

A estrutura do nosso trabalho é muito simples: apenas três capítulos. No primeiro capítulo, esboçamos as bases filosóficas da Ética da Psicanálise. Para tanto, apresentamos os principais pontos dos cursos que Alexander Kojève lecionou, na França, entre 1933 e 1939, aos quais Lacan participou com grande interesse. O ensino e a amizade de Kojève

permaneceram importantes para Lacan durante toda a sua vida e, especialmente, desempenhou um papel fundamental em sua obra: a fundamentação filosófica de sua Ética, é, como o sustentamos em nosso trabalho, devedora da leitura kojéviana da Dialética do Senhor e do Escravo - eis aqui a questão central do desejo de reconhecimento do Outro.

No segundo capítulo, procuramos demonstrar o uso que Lacan faz da Filosofia para conseguir avançar em suas formulações sobre a Ética da Psicanálise, como resposta à “situação da psicanálise na França”. Nesse sentido, procuramos mostrar de que maneiras a antropologia filosófica de Kojève possibilita a articulação de respostas criativas às inquietações do jovem Lacan que, não sendo um filósofo de formação, é claro, mas um estudioso interessado, desde muito cedo, no saber filosófico como base sólida para formular as próprias ideias. Encontra-se nesse capítulo, ainda, uma visão esquemática das duas grandes formulações da Ética da psicanálise, enquanto Ética do Desejo e enquanto Ética do Bem dizer.

No terceiro capítulo, verificamos as nossas hipóteses de trabalho, a respeito do potencial e da virulência crítica da Ética da Psicanálise, no confronto com os desafios propostos pelo discurso do capitalismo, hegemônico de nosso tempo, e na singularidade do tratamento que podemos oferecer em nossas clínicas. Em outras palavras, trata-se de verificar em que medida a resposta formulada por Lacan à “situação da psicanálise na França”, em sua época, pode ainda contribuir e inspirar práticas, posturas e posições em nossos desafios atuais.

Neste momento, nosso trabalho segue em duas direções complementares. Primeiro, analisa progressivamente a crítica que Lacan estabelece ao pensamento de seu Mestre, Kojève: ao mesmo tempo que conserva, de seu ensino, aquilo que lhe permite avançar sobre bases sólidas - não tivemos a oportunidade, vista a extensão deste nosso trabalho escolar, de verificar se o modo como Lacan opera em relação às ideias herdadas de Kojève e a sua própria fundamentação da Ética é ou não o método dialético tal como encontramos em Hegel - rechaça firmemente aquilo que, na antropologia filosófica kojéviana, se mostra, em sua visão, como subscrevente de alguns aspectos ingênuos [do filósofo] em relação ao desenvolvimento do Mercado das Nações e do progresso diplomático - avatares do discurso do capitalismo. Em segundo lugar, nosso trabalho procura comprovar a validade das formulações éticas lacanianas - que inicialmente buscavam

responder à situação da prática psicanalítica francesa dos anos 60 e 70 - se se aplicam e, se sim, de que modo se aplicam no contexto atual de nossa clínica. Persiste, na Ética da psicanálise, uma tensão contínua: como pedra bem polida, não se encaixa burocraticamente em um anel de reconhecimento ao estabelecimento de um profissional, mas continua a polir-se na dinâmica do trabalho psicanalítico, em uma clínica que se dirige fundamentalmente na orientação do Real.

Cada capítulo apresenta, em sua estrutura, a repetição de quatro pontos orientadores - a relação com o desejo de reconhecimento; o desejo como motor histórico, do qual não se deve ceder; o estatuto do objeto que causa o desejo; o ato com o qual se cria a singularidade da história; - que são progressivamente apresentados no decorrer dos capítulos, em uma repetição que vai se enriquecendo, queremos, de modo dialético. Parte-se da visão filosófica de Kojève, marcada pela sua leitura antropológica da obra de Hegel (desejo de reconhecimento, desejo como motor histórico, a relação de objeto, o ato histórico). Enriquece-se no ensino de Lacan pela consideração daquilo que se acrescenta pela via do inconsciente, no retorno a Freud - “graças a quem nossa ideia das coisas pode assim ser completada” - dando formulação aos dois momentos da Ética da Psicanálise (enquanto Ética do desejo e enquanto Ética do bem-dizer). E, por fim, os mesmos quatro pontos são confrontados com os desafios da cultura contemporânea, naquilo que nomeamos como o Discurso do Capitalismo, em vistas de verificar a sua virulência, o seu potencial crítico tanto na clínica, quanto na sociedade. Infelizmente, nosso trabalho não pôde se desdobrar como queria sobre a dimensão política do inconsciente; a extensão de nosso trabalho não nos permitiria, no entanto, alguns acenos são deixados, principalmente no terceiro capítulo, que se vê como uma espécie de propedêutica daquilo que poderia vir a ser desenvolvido em um próximo trabalho, como tese doutoral.

Por que repetir o que já foi dito por outros, diversas vezes, e, certamente, com maior competência do que esta que se verifica neste nosso escrito? Porque, em primeiro lugar, cada um de nós que se debruça a estudar a riqueza do patrimônio cultural e intelectual que nos foi legado pelas gerações precedentes, não pode escapar a dar um certo testemunho - logo, subjetivo - daquilo que capta objetivamente na transmissão do saber. Um trabalho acadêmico é, certamente, a busca de florescer algo em si mesmo, pelo tempo de estudo, de solidão, de aprofundamento, pelo prazer fugidio dos instantes em que se toca uma descoberta e em que algo se transforma dentro de nós. Mas não apenas pelo prazer solipsista, quem sabe, da vida intelectual, senão e principalmente, porque dizer o

que já foi dito por outros é um modo privilegiado de tomar posição diante não apenas da prática, por exemplo, do ensino da filosofia ou do atendimento clínico em consultório particular, mas também um esforço de melhor compreender e de melhor justificar nossa presença no mundo, com os outros. Dizer o que já foi dito possibilita, de todo modo - Freud já o percebera - o enriquecimento da surpresa, o aparecimento da singularidade, breve, uma elaboração nova, de onde antes apenas girava-se pela repetição. Repetir, portanto, inserindo algo de seu, em vistas de uma nova elaboração - a “invenção de uma palavra” que possa expressar uma posição nova.

A redação de nosso trabalho foi em muito ajudada por uma surpresa de tradução. Em 15 de julho de 2025, os dois extensos volumes da pesquisa de Marco Filoni, o maior especialista contemporâneo na filosofia de Kojève, foram traduzidos em inglês, pela primeira vez. Desta forma, o texto que antes cotejávamos com grande dificuldade, em italiano, tornou-se mais acessível e potencializou a nossa leitura (“Il filosofo della domenica: la vita e il pensiero di Alexandre Kojève” (2008), seguido por “L’azione politica del filosofo”). Foi um verdadeiro presente, especialmente saudado, na mesma época, pelo aparecimento de uma série documental da *Bibliothèque Nationale de France*, sobre ética e política comercial, no pensamento de Kojève.

Durante todo o processo de pesquisa e escrita, não nos abandonou a preocupação de buscar contribuir com os colegas psicanalistas, na urgente reflexão filosófica acerca da Ética da Psicanálise. A degradação cultural pela qual passa o nosso tempo, na esteira do discurso do capitalismo, nos introduz a todos e, em particular, os psicanalistas, no grande risco da superficialidade, do espírito de seita, do fechamento intelectual e de um certo tipo de utilitarismo em que a técnica é aplicada em vistas de resultados. A Filosofia nunca foi tão necessária quanto no presente momento. As linhas que se seguem, marcadas por incompletude e diversas lacunas de compreensão, desejam ser não apenas um respiro para o próprio autor, mas a possibilidade de compartilhar com os colegas e grupos de profissionais da área da psicanálise, mas também da educação, no curso deste nosso desafio, que só pode ser abraçado por todos nós, com uma constante abertura ao saber – o que nunca se dá sem um grande esforço de abertura. Se houver desejo de ir em frente, vamos em frente! Ainda que custe a própria vida – paga-se sempre “uma libra de carne”.

Capítulo I: **Desejo e Consciência na perspectiva do “fim da história”, em Alexander Kojève**

1. Introdução:

Meu interesse pela monumental obra “Introdução à Leitura de Hegel”, de Alexander Kojève, se iniciou a partir de três fatos. Primeiramente, pelo comentário altamente elogioso dedicado por Lima Vaz ao filósofo russo-francês, em sua aula do dia 08/05/1985, quando da apresentação de sua bibliografia sobre a “Fenomenologia do Espírito”, na UFMG. Ali, Lima Vaz apresenta a obra de Kojève como uma releitura potente e fértil, executada por um filósofo vigoroso que, além disso, foi um político muito importante em seu tempo, deixando reminiscências significativas na política e na economia europeia. No entanto, de relance, destaca: “Mas o livro de Kojève, embora importante, não é útil para se estudar a Fenomenologia e sim, para se estudar o pensamento dele, do próprio Kojève!” (LIMA VAZ, 2020, p.131). Esse único comentário, **en passant**, plantou em mim a desconfiança de que, portanto, seria bem possível que o “Hegel de Lacan fosse mais kojéviano que hegeliano”! Essa tese se aprofundou no estudo da obra “Hegel e Lacan: Cinco conferências em Filosofia da Psicanálise”, de Bento Prado Júnior, quando ele afirma:

O Hegel de Lacan não é o Hegel dos textos, mas o Hegel de Kojève. É a leitura kojéviana da dialética do senhor e do escravo que fornece a Lacan a matriz conceitual para pensar o desejo e o reconhecimento. Mais do que o idealismo absoluto, o que interessa a Lacan é a antropologização kojéviana da Fenomenologia (PRADO JÚNIOR, 2022, p. 20).

A partir dessas duas fontes, no segundo semestre de 2024, na FAJE, tive a ocasião de apresentar seis neologismos lacanianos, no quadro de uma aula do professor Marcelo Fernandes de Aquino. Tais neologismos, criados a partir do hegelianismo, são fundamentais para a doutrina psicanalítica lacaniana e, substancialmente, são devedores da noção de “fim da história, em Kojève”, distanciando-se da referência ao saber absoluto, que os mergulharia em uma densidade propriamente hegeliana – da qual Lacan se afasta ainda na década de 1940.

Doravante, me pareceu, então, fundamental, me concentrar no estudo do trabalho de Kojève, para desde aí, compreender a influência deste filósofo do qual Lacan chegou a afirmar: “Kojève foi o meu único mestre”¹.

É interessante perceber que, com apenas esta frase, que de modo algum é um blefe, Lacan nos informa da influência capital do mestre russo na constituição de sua teoria do sujeito, em psicanálise, mas também do estilo que veio a assumir – notadamente, suas aulas ditadas em formato de seminário que, depois, eram recolhidas e publicadas por seus alunos. Foi assim com Kojève, foi assim com Lacan.

2. O homem e a obra:

Nascido em Moscou em 28 de abril de 1902, em uma família culta e influente, recebeu o nome Aleksandr Vladimirovitch Kojevnikov. Desde a mais tenra idade, dedica-se ao estudo de línguas: russo, por ser sua língua materna; alemão, por ter uma forte ascendência familiar na Alemanha, o que lhe será muito proveitoso em sua juventude; e francês, o que lhe permitiu uma futura inculturação ao ambiente acadêmico francês, com maior facilidade.

De sua infância idílica de garoto estudioso em uma importante família russa, não se pode dizer que tenha faltado marcas da luta de classes e da noção de que o tempo passa depressa, fazendo história... Assim, desde cedo, é marcado pelo tempo que se faz história. Tem seu pai mobilizado na guerra do Japão, em 1904, de onde jamais voltará. Sua mãe, igualmente mobilizada como enfermeira, retorna amparada por um dos melhores amigos de seu pai, o joalheiro Lemkul, com o qual se casa alguns meses mais tarde. Kojève

¹ Lacan fez essa declaração, na sessão de 11 de maio de 1955, quando pronunciava o seu *Seminário II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. No entanto, por algum motivo de edição, a declaração não se encontra presente nem na edição oficial preparada por Jacques Alain Miller, nem, consequentemente, em sua tradução em português: LACAN, Jacques. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (Seminário, livro 2: 1954–1955)*. Tradução de Marie Christine Laznik-Penot e Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. É possível encontrar a frase, no entanto, sob a pena de Jacques Alain Miller (doravante JAM), em duas ocasiões. Na introdução de *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud (1953–1954)*, JAM lembra: “Lacan costumava dizer que Kojève foi o seu único mestre. É nos seminários de Kojève sobre Hegel que ele encontrou a matriz conceitual que lhe permitiu formular sua própria teoria do desejo.” (MILLER, Jacques-Alain. *Introdução*. In: LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 11). Em outra ocasião, em artigo publicado na revista *Ornicar?*, JAM comenta: “Kojève foi o único mestre de Lacan. Ele não teve outros mestres na filosofia. Foi a leitura kojéviana de Hegel que lhe deu acesso à dialética do desejo e do reconhecimento, que se tornaria central em sua obra.” (MILLER, Jacques-Alain. “Lacan et Kojève”. *Ornicar?*, Paris, n. 5, 1975, p. 7–15).

experimenta por seu padrasto uma verdadeira adoração! Se dão muito bem e compartilham diversas paixões – especialmente por um certo estilo de vida – uma vida em grande estilo!

Também em relação a este “segundo pai”, a história não lhe poupará. Chegada a Revolução de 1917, a família se refugia em uma propriedade rural, próxima de Moscou, onde, no entanto, os revolucionários chegam, dias mais tarde. Armado de um fuzil, Lemkul é sumariamente assassinado e deixa toda a família em uma situação bastante difícil. Kojève, então, com 15 para 16 anos, se lança no tráfico de sabão, produto bastante racionado pelos revolucionários. Pego, meses depois, quase é condenado à morte – da qual escapa graças a sua capacidade de sustentação oral tanto em alemão quanto em russo e, de todo modo, por influências familiares. De fato, ele era sobrinho do grande pintor Wassily Kandinsky, que, meses atrás, havia integrado o Comitê do Povo para a Cultura e Educação. Breve, graças à sua capacidade de conversação e suas influências familiares, escapa da prisão e da morte e, três dias mais tarde, está de volta à casa.

Essa passagem pela prisão o torna mais consciente do que vem acontecendo em seu país e, ainda mais, da sua impossibilidade pessoal de acessar a universidade, o que ele deseja muito, por causa de suas origens sociais abastadas. Seu nome de família o impede de entrar na universidade soviética. Durante os meses que se sucedem, escreve diversas notas em seu Diário, sobre o sentido da história e se interroga sobre as noções de liberdade e destino².

Parte clandestinamente para a Alemanha, junto com um amigo. No caminho, são presos, suspeitos de serem espiões russos e, ali, pela segunda vez, consegue escapar da morte graças às suas virtudes em manejar bem a língua alemã. A arte de falar será uma constante em sua obra, pois que o ser humano luta com as palavras para arrancar alguma liberdade

² A Revista de Estudos Filosóficos Eslavos publicou, em 2019, o excelente artigo de Dimitri Tokarev a respeito do desenvolvimento da filosofia do jovem Kojève no período de 1917 a 1920. O artigo intitulado “L’histoire, la politique et la mort dans le *Journal d’un philosophe* (1917-1920) d’Alexandre Kojève”, nos apresenta um compilado de suas principais ideias sobre o sentido da história, vista por um adolescente que viu sua vida desmoronar pelas consequências da Revolução Russa de 1917. Antecipa a noção de luta pela vida e pelo reconhecimento, que será amplamente desenvolvido em seus tempos de docência, em Paris. Reflete, também, sobre a universalidade ética e a realidade prática de cada regime político, contextualizado em cada nação. Para isso, trabalha com algumas ilustrações da Guerra do Peloponeso (406 a.C.), para refletir sobre vida, morte e liberdade. Introduce o aspecto de que a morte não pode ser vista desligada da historicidade do homem em sua luta por reconhecimento, ideia que aprofundará, mais tarde, em seu ensino. Disponível em: <https://journals.openedition.org/res/2692> Acesso em 22 de julho de 2025.

ao destino – impossível não escutar por detrás disso as formulações lacanianas, tais como: “o animal que fala não arranca da angústia um pouco de liberdade que por seu gesto de falar”, presente no Seminário, Livro X ou outras, de igual teor, principalmente em “Télévision”, “Lalangue”, “Literaterre”, ou “La Troisième”. O tema do bom manejo da palavra (uma ética do bem dizer) não cessará de retornar, no contexto do ensino de Lacan, como a ferramenta fundamental que arranca da angústia (o real) as condições de simbólicas de proteção e manutenção da vida humana no tecido social. A ressonância é imediata, inclusive, pois as formulações são muito familiares.

Deste período em prisão, Kojève guardará diversas lembranças importantes, incluindo uma seqüela pulmonar, por ter ali contraído tipphus. No período em que estava gravemente doente, combina com seu companheiro de fuga, agora munido de mais documentos e de passaportes, a retornar à Rússia e de lá trazer parte das joias que herdou de seu padrasto Lemkul. O plano funciona e, desde 1920, os amigos se instalam em Paris e podem levar uma vida no melhor estilo burguês – eles são jovens, ricos e inteligentes. Kojève tinha o senso de um bem viver e o integra em sua filosofia.

Meses mais tarde, imigra para a Alemanha, onde estuda Filosofia em Heidelberg (1920-1926) e sustenta uma tese doutoral diante de Karl Jaspers, filósofo e psiquiatra alemão, que teve grande impacto em sua formação. Durante esses anos, dedica-se muito aos estudos da filosofia da religião, em especial, da experiência espiritual russa. Sua tese doutoral, sobre a filosofia da religião de Vladimir Soloviev, é defendida em 1926. No texto, já aparecem as suas preocupações com temas como a historicidade, a finitude e a transcendência, que reaparecerão fortemente em seu curso sobre a leitura de Hegel, anos mais tarde. Kojève sustenta que Soloviev tentou uma aproximação entre os temas da espiritualidade cristã ortodoxa e a filosofia ocidental, no que concerne sobretudo a razão, a religião e o misticismo³.

Retornando a Paris, Kojève continua os seus estudos com Alexander Koyré, na École de Hautes Études, aprofundando-se, concomitantemente, no chinês, no tibetano e no sânscrito. Sua vida dedicada aos estudos e ao gozo da vida da alta burguesia parisiense se

³ É possível fazer a leitura integral da tese de doutorado de Kojève, pelo portal online da Universidade de Heidelberg: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/koschewnikoff1926/0006> Acesso em 22 de julho de 2025. Um outro arquivo essencial para se aprofundar nessa etapa da formação do mestre russo-francófono é a digitalização dos seus materiais – notas pessoais e resumos – utilizados em 1924 e 1925, para a preparação da tese, material disponível em: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc588221> Acesso em 25 de julho de 2025.

dá graças ao investimento de parte de sua herança em um dos mais florescentes negócios da indústria francesa: *La vache qui rit*. Assim, Kojève pode se dedicar à arte de suas coleções – livros raros, obras de arte e mulheres – o que não deixa de guardar forte similitude com a mesma inclinação da qual testemunhará Lacan, anos mais tarde.

A grave crise econômica de 1929 interrompe o riso da vaca, na medida em que abala o estilo de vida de Kojève e sua primeira esposa, Cécile Shoutak. Eles se mudam, então, para um pequeno apartamento na periferia de Paris, em Vanves, pouco antes de se separarem. Crises e revoluções – a Guerra do Japão (1904), a Primeira Guerra Mundial (1914-1917), a Revolução Russa (1917), a Crise de 1929, a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a instalação da Guerra Fria, as negociações de fundação da União Europeia e das áreas de livre comércio - marcam a história desse pensador que não cessa de se interrogar sobre o sentido da história.

Na vida [de Kojève], as batalhas, os crimes, a morte e o nada não eram somente temas de reflexão filosófica. Foram também os significantes marcantes de uma experiência. Doze anos após ter perdido o pai, num campo de batalha, Kojève viu morrer o padraсто, assassinado por um bando de saqueadores em julho de 1917, em sua casa de campo. Um ano mais tarde, em Moscou, era preso pelo poder bolchevique por praticar o mercado negro com colegas de liceu. Na cela, tomou então consciência de ‘algo de essencial’ para a ‘história da humanidade’, e aderiu ao comunismo. No entanto, como as origens burguesas o impediam de prosseguir os estudos, exilou-se na Alemanha com o seu amigo Georges Witt e algumas joias no bolso, sentindo uma grande tristeza por deixar a pátria mãe. (ROUDINESCO, 1988, p. 141).

Nesse época, continuando a frequentar os cursos de seu amigo e compatriota, Alexander Koyré, Kojève se liga de profunda amizade a alguns daqueles que nunca se afastarão: o poeta Raymond Queneau, o filósofo e romancista Georges Bataille, e o inconfundível Corbin, cuja pesquisa sobre história e filologia influenciará também a pesquisa de Lacan. Desta época, de acordo com Marco Filoni, biógrafo de Kojève, data a amizade com um eminente grupo de sacerdotes jesuítas: Gaston Fessard, Henri Bouillard, Edmond Ortigues. Estes religiosos, nos conta Marco Filoni, biógrafo do filósofo russo-francês, eram os únicos a serem convidados a almoçar uma vez por mês, no apartamento de Vanves, na região metropolitana de Paris⁴. Com esses jovens e brilhantes sacerdotes jesuítas, Kojève gostava de conversar sobre Deus, sobre a liberdade humana e o sentido

⁴ Conferir a apresentação online do trabalho de Filoni, publicado em língua francesa e italiana, com legendas em inglês. <https://www.youtube.com/watch?v=WQN5u8TAA0&t=935s> Acesso em 24/07/2025.

da história, por exemplo. Uma nota elogiosa a esse grupo, carregada de gratidão, foi acrescentada no fascículo sobre o Ateísmo, publicado postumamente, em 1959⁵.

Quando Koyré teve de se ausentar de suas atividades no Magistério, pediu a Kojève que assumisse os seus cursos, na EHE-Paris. Assim, entre 1933 e 1939, Kojève ministrou célebres seminários sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, que influenciaram intelectuais como Sartre, Merleau-Ponty e Lacan. É sobre esse período tão frutífero que nos debruçaremos, a seguir.

É importante, ainda, destacar que, após os anos brilhantes de dedicação ao magistério, do qual se afasta em 1939, Kojève passa a respostas mais, diríamos, concretas. Instalado em Vanves, próximo de Paris, com sua segunda esposa, Nina Ivanoff, brilhante médica radiologista, com que compartilhou as suas duas últimas décadas de vida, o professor tornou-se alto funcionário público, trabalhando para o governo francês.

A época da transição, entre a academia e a atuação política e administrativa, foi marcada pelo convite de um de seus antigos alunos do *Curso de Introdução à Leitura de Hegel*, Robert Marjolin, na época funcionário do Ministério da Economia, da França e, mais tarde, um dos mais importantes arquitetos da Comunidade Econômica Europeia, antecessora da União Europeia.

Como assessor diplomático e conselheiro econômico do governo francês, Kojève teve a oportunidade de aplicar as suas ideias filosóficas à prática política. Visto em perspectiva, essa transição se insere perfeitamente no contexto do último bloco de aulas ministradas em seu seminário: partindo da análise da sociedade e da arte egípcia, “dominadas pelo desejo anterior à luta pelo reconhecimento” (KOJEVE, 2002, p. 481) e desenvolvendo-se em perspectiva histórica, passando pela idade média, moderna, reconhecendo ali o desenvolvimento de uma ideologia baseada na luta pelo reconhecimento através da religião – o cristianismo burguês – Kojève faz a história concluir-se na figura do sábio. Assim, todo o bloco final de seu Seminário (compilado da página 549 a 561 da edição brasileira), será dedicado a essa figura do sábio, como a atitude pós-histórica por excelência. Voltaremos ao tema, no desenvolvimento deste capítulo, pois se trata de uma espécie de programa, em torno do qual se articulou a vida e a obra do autor, de 1940 a

⁵ Apesar de sua posição pessoal atea, acrescenta essa nota carinhosa, de tom pessoal, agradecendo aos amigos os muitos anos de diálogos frutíferos. Importante notar que não se trata de uma nota editorial, escrita por terceiros, mas uma espécie de texto pessoal que revela gratidão e que se encontra ao final da edição de: KOJEVE, Alexandre. *L'athéisme*. Paris: Gallimard, 1959.

1968, quando falece, em 4 de junho, aos 66 anos, ao final de uma das reuniões de fundação da União Europeia.

Antes de passarmos propriamente ao Seminário de Leitura de Hegel, cumpre-nos apresentar muito brevemente o arco da produção intelectual de Kojève⁶. Quase todas as suas obras foram editadas muito postumamente, após a sua morte. O primeiro de seus estudos a ser publicado, pela Galimard, se trata de uma transcrição de seu curso “Introduction à la lecture de Hegel” (1947), inicialmente recolhida por um grupo de alunos e, por fim, revisada pelo próprio autor. Trata-se de um longo comentário especialmente dos capítulos IV e VIII da Fenomenologia do Espírito de Hegel, embora aqui e ali ele se refira a outros trechos da mesma obra principal. Acrescentou-se um anexo final, bastante considerável, onde o autor se concentra sobre as questões da história econômica dos povos, em chave filosófica, e uma longa reflexão a respeito da “figura do sábio”, capaz de aconselhar as nações em sua busca por uma política e uma economia global - onde um leitor atento já percebe os caminhos profissionais que se preparam na passagem de professor a diplomata. Entre 1939 e 1942, Kojève se dedica a escrever um manuscrito intitulado “La Notion d’Autorité” (1942), que, no entanto, só será publicada em 2004). Esse importante manuscrito da época da guerra, ainda inédito em português, reflete sobre os diversos tipos de autoridade – religiosa, política, econômica, cultural, etc - e as diversas modalidades e efeitos que provocam na formação da sociedade. Menos do que se possa imaginar, o manuscrito não aborda diretamente a questão do nazifascismo, evitando falar do óbvio, mas desenhando o aspecto da autoridade/autoritarismo como uma constante antropológica em cada uma das grandes civilizações. Nunca se deve esquecer que é um texto escrito sob a invasão de Paris, por um refugiado de guerra, cercado por revolucionários russos... A esse trabalho se segue “Esquisse d’une phénoménologie du droit” (1943–1948), escrito e reescrito durante cerca de cinco anos, procura um “lugar” entre Hegel e Marx, no que se refere ao direito natural. Provavelmente é o único trabalho de Kojève que busca se estender sobre a contribuição hegeliana presente na Enciclopédia, ainda que muito timidamente... A originalidade desse estudo se encontra num “pas en arrière”: busca na filosofia antiga grega uma reflexão sobre o sentido da história, como

⁶ Muitas de nossas observações sobre a produção intelectual de Kojève seguem: AUFFRET, Dominique. Alexandre Kojève et la fin de la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 1990. Para outras fontes, discriminaremos uma a uma.

mediação da crítica de Marx à Filosofia do direito de Hegel. De todo modo, permanecerá uma obra inédita até ser publicado em 1981, praticamente duas décadas após a sua morte.

No tempo da escrita de “Le Concept, le Temps et le Discours” (1952), Kojève se preocupava em compreender a estrutura da racionalidade moderna a partir da questão da virada linguística. Certamente seria um texto que interessaria profundamente a Lacan, mas não temos nenhum indício de que ele possa ter tido acesso à obra... salvo alguma cópia confidenciada a ele pelo próprio autor, é impossível que ele tenha tido acesso, já que o texto oficial só será publicado em 1990, ou seja, quase 10 anos depois da morte de Lacan.

Também publicado em 1990, “L’Empire latin” (1945), é um ensaio político, defendendo a formação de uma união dos países latinos, como França, Itália, Espanha, etc como uma voz alternativa ao conflito hegemônico Berlim-Moscou-Whashington. Precursor de seus vários anos de trabalho na diplomacia francesa, esse manuscrito parece ter percorrido muitas mãos, antes de ter sido publicado oficialmente apenas quatro décadas após sua redação.

Finalmente, aquela que Kojève acreditava ser a sua maior contribuição filosófica e que, no entanto, é pouquíssimo estudada e ainda aguarda uma tradução em língua portuguesa (quem sabe a ser feita pela Edições Loyola?), quer dizer: “Esquisse d’une histoire raisonnée de la pensée païenne (1945–1968, publicada em 2010), em três respeitáveis volumes de mais de 400 páginas, cada um 7. Neste trabalho de longa maturação, editado mais de 40 após sua morte e conservado pela Bibliothèque Nationale de France, Kojève mostra a sua visão da filosofia como um desenvolvimento do pensamento grego, que encontra a sua síntese final em Hegel. Trata-se de uma “história da filosofia antiga”, desde os pré-socráticos até o neoplatonismo, em que o autor se esforça por oferecer uma reflexão sistemática que coincide com a sua visão acerca do que seja o pensamento filosófico: um discurso que se insere em um desenvolvimento lógico e histórico. Como discurso filosófico, a filosofia se encerra em Hegel, segundo ele, porque Hegel alcançou a forma final do discurso filosófico: um sistema absoluto que integra história, lógica e

⁷ Todo o volume 103 da Revue de Métaphysique et de Morale, conceituada revista intelectual francesa, com mais de 60 anos de existência, fornece uma apresentação e comentário geral desta monumental obra de Alexander Kojève. Ela pode ser acessada online através do seguinte link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb343491074/date?utm> . Revue de Métaphysique et de Morale “Compte rendu de *Esquisse d’une histoire raisonnée de la pensée païenne*.” Paris, v. 103, n. 1, 1998.

experiência humana, de forma dialética. Nesse sentido, Kojève pensava que os filósofos posteriores apenas reagiram a fragmentos do sistema, tecendo críticas isoladas que não se sustentam, mas muitas vezes reagem ao pensamento hegeliano – é a grande crítica que ele oferece ao estruturalismo francês, que aliás, causou enorme rebuliço entre seus antigos alunos. Os anos de edição dessa monumental obra, coincidem com o seu tempo de serviço na administração francesa, de modo que a sua redação, consagrada aos finais de semana, lhe atribuiu o galante título de “philosophe de la dimanche”, que Marco Filoni integra ao título de sua biografia intelectual sobre o mais criativo dos filósofos russo-franceses⁸.

3. O Seminário de Leitura de Hegel (1933-1939)

É frequentando esse seminário que Jacques Lacan recebe não apenas as bases filosóficas necessárias para se tornar independente do saber psiquiátrico de seu tempo, mas também a possibilidade de se integrar de modo mais amplo na cena intelectual francesa. Para Lacan, encontrar a genialidade de Kojève, em seu estilo de transmissão oral, foi fundamental para ajudá-lo a sair de sua transferência negativa com Lowenstein, seu psicanalista, cujo divã frequentava concomitantemente ao Seminário de Leitura de Hegel. A respeito do gênio de Kojève, afirma Elisabeth Roudinesco:

Kojève não tinha o gênio filosófico, nem a capacidade teórica de Koyré, mas possuía um dom inimitável para traduzir o discurso filosófico em uma pitoresca epopeia da aventura humana (...) assim, a conceitualidade hegeliana descia sobre os campos de batalha da história contemporânea. Pois, ao falar do espírito, da consciência de si, do saber absoluto, do reconhecimento, do desejo, da satisfação, da consciência infeliz ou da dialética do Senhor e do Escravo, Kojève falava, em realidade, dos acontecimentos que marcaram sua adolescência e a de seu auditório, acontecimentos sobre os quais esses homens,

⁸ Para conhecer mais sobre o processo de pesquisa e escrita da biografia intelectual de Kojève por Marco Filoni, o site Questions de Communication oferece um artigo interessante. Ali, se apresenta a tese de que Kojève recebe o desafio linguístico de Wittgenstein, porém parte para a ação política internacional e as tardes tranquilas de reflexão filosófica, aos domingos, como uma resposta histórica à impossibilidade de comunicação linguageira das experiências humanas; veja: “à l’expérience incommunicable (religieuse), ou au simple bavardage littéraire. Il semble soustraire les mathématiques à ce destin mais pour le reste le scepticisme est profond « cet homme sait que rien de ce qu’il pourra dire ne sera vrai. Aussi, s’il ne veut pas communiquer des « fictions poétiques », il se contentera de démontrer aux autres que ce qu’ils disent n’est pas la vérité » (p. 106). C’est tout le programme de la philosophie de Ludwig Wittgenstein qui se dessine ici. Alexandre Kojève préférera l’action politique internationale et le dimanche de la pensée”. Uma leitura do texto completo pode ser interessante depois desse apetitoso fragmento. Confira:

Tanguy Wuillème, « Marco Filoni, Le philosophe du dimanche. *La vie et la pensée d’Alexandre Kojève* | Alexandre Kojève, *Identité et réalité dans le « Dictionnaire de Pierre Bayle »* », *Questions de communication* [En ligne], 19 | 2011, mis en ligne le , consulté le 30 janvier 2026. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/2789> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.2789>

reunidos nas segundas feiras a noite interrogavam-se juntos, para avaliar suas consequências, prolongando as discussões por uma parte da noite. (ROUDINESCO, 1988, p.142).

Para Lacan, todo esse esforço soou como a constituição de uma dialética sobre a consciência de si, o que o fez convidar Kojève para escrever um texto sobre “a consciência em Freud”, como uma espécie de confrontação interpretativa, em 1936. O texto, no entanto, nunca foi escrito.

Esse esforço de interrogação do próprio “tempo”, numa espécie de interpretação testemunhal, seguirá sendo a metodologia de Lacan em seus seminários. Ele chega a afirmar, em duas ocasiões, que o seu Seminário não é apenas local de transmissão teórica do saber psicanalítico, nem apenas um prolongamento de seu trabalho científico, mas também o espaço em que ele pode prosseguir a sua própria análise, diante de seu auditório. Isso se comprova pelo fato de ele tomar a palavra, frequentemente, em associação livre, falando do que lhe vem ao espírito, sem saber exatamente aonde chegar – e explorando os meandros de suas próprias meditações – mediado pelas perguntas que lhe chegam, pelos fragmentos que apresenta ou, simplesmente, pelo fim de suas próprias frases. Assim, explicitamente, ele afirma que “Este seminário é para mim o lugar onde posso continuar a minha própria análise, diante de vocês, e ao mesmo tempo transmitir algo do que ela me ensina.” (LACAN, 1986, p 11). Esse parece ter sido, igualmente, a metodologia empregada por Alexander Kojève, de acordo com alguns de seus comentadores, como Elisabeth Roudinesco e Marco Filoni⁹.

3.1. Dialética do Senhor e do Escravo: leitura não apenas lógica, mas antropológica e existencial, ênfase na importância do trabalho do escravo

Kojève compreende o desejo como uma orientação fundamental no ser humano, que busca o reconhecimento social. Tal não se realiza sem uma boa dose de luta, de conflito, porque o reconhecimento não se produz pacificamente. Por isso mesmo, por participar dessa dimensão conflitiva do tecido social em que o Eu se introduz, o desejo funda a

⁹ Conferir a apresentação online do trabalho de Filoni, publicado em língua francesa e italiana, com legendas em inglês. <https://www.youtube.com/watch?v=WQN5u8tTAA0&t=935s> Acesso em 24/07/2025.

consciência, como consciência histórica, isto é, como consciência ativa, na medida em que busca se afirmar na luta pelo reconhecimento.

A grande novidade de Kojève, no que concerne a leitura da Dialética do Senhor e do Escravo, se dá em dois sentidos.

Primeiramente, desloca a sua interpretação da relação com o Saber Absoluto (como em Hegel), para trazê-la para uma dimensão de antropologia filosófica, isto é, como uma compreensão da constituição de uma consciência que se realiza historicamente. Aqui, desempenha um papel fundamental, a noção de desejo. Pela via do desejo, o referencial deixa de ser, na visão kojeviana, o Saber Absoluto, para se colocar na posição de uma consciência historicamente construída, no interior deste conflito.

Essa dialética evidencia que entre duas consciências haverá luta, pois entre elas reinará sempre a diferença, qual seja: o eu humano deseja sempre algo que outro eu humano pode desejar. Deseja-se o desejo do outro. (...) O que se encerra nesse tipo de relação dialética é a luta pelo puro prestígio. Essa é uma luta de morte, em que, contudo, ninguém deve morrer, pois se falta um dos lados, seja o senhor ou o escravo, não é possível constituir dois desiguais.” (KOJEVE, 2002, p.25).

Podemos acrescentar uma palavra sobre o aspecto fundamental do desejo de reconhecimento como articulação deste deslocamento. Ao afirmar que “o desejo humano é o desejo do Outro; no Outro está a causa do desejo do homem” (KOJEVE, 2002, p.09), não há aqui uma relação propriamente dita ao Saber Absoluto, de forma alguma, mas uma referencialidade ao Outro/outro constituído historicamente como Senhor/escravo. É nesse sentido que se diz de uma virada em torno da antropologia filosófica, na interpretação kojeviana da Dialética do Senhor e do Escravo.

Em segundo lugar, a leitura kojeviana dá destaque a figura do escravo de um modo até mesmo otimista. O trabalho do escravo não é tomado apenas de maneira lógica, como em Hegel – é a posição defendida por Kojève – mas no sentido existencial e, portanto, histórico. Isso equivale a dizer que é o trabalho do escravo que humaniza o mundo, isto é, constrói arte, cultura, política. Colocar a ênfase no trabalho do escravo, provoca um segundo deslocamento dialético, visto que se o senhor deseja o reconhecimento, quem transforma o mundo, todavia, é o escravo. Tomado como processo histórico de formação do homem, a dialética do Senhor e do Escravo só pode produzir um reconhecimento autêntico se houver reciprocidade e não uma dominação unilateral.

O escravo, por causa da angústia de morte, pode reconhecer o seu senhor, pois ele pode oferecer para o senhor a satisfação do gozo ao produzir algo para tal satisfação. (...) Assim, o escravo tem como ideal ascender à posição de senhor. Isto significa dizer, forçosamente, que a servidão é fonte de progresso humano, social e histórico. (KOJEVE, 2002, p.36).

Em outras palavras, para Kojève, a luta por reconhecimento é o verdadeiro motor histórico, o que produz a consciência ativa ou consciência histórica – e, portanto, abre-se no horizonte para a possibilidade de realização histórica desse desejo de reconhecimento. Não se pode menosprezar, é claro, que Kojève dá maior destaque ao papel do trabalho do escravo, daquele que, além de produzir, é figura fundamental do reconhecimento recíproco. Não há reconhecimento que seja de apenas uma das duas partes, logicamente. O escravo, por meio de seu trabalho, e não o senhor, é quem funda o progresso histórico. É o que o autor depreende, em sua filosofia, da “dialética do Senhor e do Escravo”.

Portanto, se para Kojève o desejo humano está sempre orientado pela tentativa do homem de se impor, de dominar o Outro, buscando nele o seu reconhecimento, Lacan aí encontrará o fundamento do desejo intersubjetivo, sobre o qual se funda a Ética da psicanálise; é a luta por reconhecimento, em sua demanda de reconhecimento ao Outro. Trataremos disso, no próximo capítulo.

3.2 Posição ética como desejo não renunciado: ou, a respeito da teleologia

Kojève operou uma leitura bastante literal – e radicalmente inédita – da noção de história como processo pelo qual o Espírito se reconhece e se realiza. Tal leitura ficou conhecida sob o título de “fim da história” e integra dois movimentos complementares retirados da Fenomenologia: a realização progressiva da liberdade e a constituição da autoconsciência racional. Kojève opera na ótica de que o desejo tende a uma satisfação universal e, portanto, à sua estabilização dentro da estrutura do Estado moderno.

Falar sobre o “fim da história” não significa que nada mais aconteça depois de um certo ponto, mas sim, que as grandes lutas ideológicas, os grandes conflitos humanos se estabilizaram, isso porque “A história universal é a história da liberdade. Ela se conclui no Estado universal e homogêneo, onde o homem não luta mais pelo reconhecimento, mas sabe-se reconhecido.” (KOJEVE, 2002, p.436). Dentro desse Estado, onde não

haveria mais classes sociais nem conflitos, todos seriam igualmente reconhecidos, de modo que o desejo humano conheceria uma estabilização jamais vista, enfim liberto da dimensão conflituosa de desejar o reconhecimento do Outro. Nesse sentido, Kojève explica que, se “O desejo humano, que é desejo do desejo de um outro, encontra sua satisfação definitiva no reconhecimento universal. A partir daí, não há mais luta, mas repouso no Estado” (KOJEVE, 2002, p.437).

Em outras palavras, “O Estado universal e homogêneo é, portanto, o fim da História: nele o homem encontra a satisfação plena de seu desejo de reconhecimento.” ((KOJEVE, 2002, p.438). Dentro desse contexto, onde todos seriam reconhecidos igualmente em sua “existência” política, que seria garantida pelo próprio Estado, “não há mais luta pelo prestígio, porque todos são reconhecidos como iguais.” (KOJEVE, 2002, p.439). O desejo humano, por sua vez, entraria em repouso: “O desejo, que outrora se manifestava como luta e negatividade, torna-se repouso e positividade na ordem política definitiva.” (KOJEVE, 2002, p.440).

A ação história, propriamente dita, se encerraria, pois não haveria mais necessidade de conflitos armados, lutas sangrentas, como a História está repleta. Nesse sentido, “o Estado universal e homogêneo é aquele no qual todos os homens se reconhecem mutuamente e definitivamente como livres e iguais, e onde, por isso, não há mais luta nem ação histórica” (KOJEVE, 2002, p. 263). O fim da ação histórica coincide com o momento em que “o Homem se torna definitivamente aquilo que ele é, isto é, quando não há mais ação que possa modificá-lo.” (KOJEVE, 2002, p. 145).

No fim da história, naturalmente, não há mais lugar para a ação social e histórica do homem. Isso implica que, num estado de reconhecimento mútuo, não faz mais sentido lutar por algo que seria garantido pela própria constituição do Estado moderno. Desse modo, numa das passagens mais famosas de Kojève sobre o tema: “O fim da História, portanto, é o desaparecimento do Homem propriamente dito. O que sobreviverá ao Homem será um animaliforme artificial, que terá preservado apenas o que é necessário para a existência biológica.” (KOJEVE, 2002, p. 436).

Mas o que se torna o homem depois do seu fim como homem histórico? Kojève nos afirma que “Depois do fim da História, os homens regressam à animalidade: não mais há a Negatividade humana, nem ação transformadora, mas apenas a repetição de comportamentos que já não têm sentido histórico.” (KOJEVE, 2002, p. 440). O retorno a

uma animalidade repetitiva, desprovida de negatividade é a consequência de um estado de vida desprovido da luta. Se tudo o que é humano (ou humanizante) dependeria do trabalho do escravo, em sua luta constante, quando essa luta cessa, aquilo que é tipicamente humano, desaparece, igualmente. “Tudo o que é especificamente humano provém da luta que nega o dado natural. Se essa luta desaparece, desaparece com ela a própria humanidade” (KOJEVE, 2002, p. 154).

Por mais estranho que nos soe essa ideia de “fim da história”, nela ainda permanece dois elementos onipresentes na filosofia kojéviana. Por um lado, a consciência de que o reconhecimento é a chave da História. Observa desse modo que, quando não há mais uma busca por reconhecimento, por meio da luta, chega-se ao fim da história e ao retorno da animalidade. Logo, o reconhecimento é a chave da História: “A História humana é a história dos desejos que se confrontam no combate por reconhecimento.” (KOJEVE, 2002, p. 17). Por outro lado, outro dos aspectos onipresentes na “Introdução à Leitura de Hegel” é o fato de que a História termina quando o desejo humano deixa de ser desejante¹⁰. Se não há desejo, não há busca, também não há reconhecimento e, por isso mesmo, não há nem História nem Homem histórico – no sentido de homem da ação histórica - “A conclusão da História coincide com o momento em que o desejo humano deixa de tender ao desconhecido e passa a satisfazer-se inteiramente com o que é.” (KOJEVE, 2002, p. 147).

Portanto, percebemos que a teleologia kojéviana que tende para a compreensão de uma estabilização do próprio desejo – “o fim da história” – no horizonte do Estado Moderno,

¹⁰ Para compreender mais e melhor a questão do “Fim da história” dentro do conjunto da obra de Kojève, pode ser interessante consultar o trabalho de Daniel Vandresen, de recente publicação; esta obra oferece um panorama geral das implicações de tal conceito na obra que estamos estudando. Conferir: VANDRESEN, Daniel Salésio. *A Fenomenologia hegeliano-marxista de Alexandre Kojève*. Eleutheria – Revista do Mestrado Profissional em Filosofia da UFMS, v. 9, n. 16, p. 35-48, 2025. DOI: <https://doi.org/10.55028/eleu.v9i16.22879>. Para quem se interessa mais sobre o método através do qual Kojève empreende a sua leitura de Hegel e de como esse trabalho influenciou a posterioridade do trabalho filosófico em chave hegeliana, consultar: BLAETTLER, Christine; CAUX, Luiz Philipe de. *A leitura de Hegel de Alexandre Kojève e seu duplo legado*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, v. 21, n. 39, p. 1-20, 2024. DOI: <https://doi.org/10.70244/reh.v21i39.563>. O trabalho do professor Ramon Maia, mesmo dando mais ênfase na noção do Direito, é interessante ao articular os temas da morte e do desejo, diante da problemática do fim da história e está disponível em: MAIA, Ramon. *Morte, desejo e direito: em torno da filosofia política de Alexandre Kojève*. Sapere Aude – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 156-173, jan./jun. 2024. ISSN: 2177-6342. Por fim, para não fazer exaustivo o trabalho de indicações de leitura, uma intrigante interpretação de cunho estético à noção de fim da história. É possível o desejo de expressão artística após o fim da luta por reconhecimento? Vale conferir o texto: DUARTE, Rodrigo. *A plausibilidade da pós-história no sentido estético*. Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia, Marília, v. 34, n. spe2, p. 155-179, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000400010>.

coincide com o próprio fim do homem e da história. Seria isso realmente possível, dentro do ensino de Kojève? Por que nos soa tão estranho? Ou... seria estranho por nos ser tão familiar à escuta, pela proximidade com a noção cristã de Reino de Deus?

Lacan não tardará a se comprometer com estas questões...

3.3 A relação entre desejo e objeto ou sobre o status do objeto que é desejável

Se Kojève se concentrou no tema do “fim da história” como o processo de estabilização do desejo, este, por sua vez, atua deliberadamente na condução da história, sendo o próprio motor que produz o movimento histórico e alcança as transformações sociais. Mas a que se dirige esse desejo? O objeto que se coloca como objeto desse desejo não é, segundo Kojève, o objeto em seu estado natural, o que equivaleria a dizer de um objeto “dado à consciência”, isto é, não negado. O objeto do desejo é aquele que é primeiramente negado em seu estado natural, é transformado e humanizado, por assim dizer, pelo trabalho do escravo, que é fundamentalmente humanizador. Deste modo, “é o escravo que, trabalhando, transforma o objeto natural em objeto humano. Ao modificar o mundo, ele modifica a si mesmo. O objeto trabalhado é, portanto, a exteriorização da consciência” (KOJEVE, 2002, p. 36).

Também neste ponto, a leitura de Hegel empreendida por Kojève é literal e histórica, tocando o elemento existencial – como exteriorização da consciência - ao compreender que o objeto do desejo não é natural; é humanizado por meio do trabalho que o mediatiza, que o modifica culturalmente. Não apenas o objeto se modifica, mas também o sujeito que o transforma, a saber, o escravo; neste processo, o desejo do outro humano que valoriza esse objeto em questão, o valora também, culturalmente, para o desejo daquele que o busca. Assim, o objeto aparece-nos como a negatividade do desejo: “O desejo humano não é desejo de uma coisa, mas *desejo de um objeto que é reconhecido por outro desejo*. O objeto natural só interessa ao homem enquanto mediado pelo desejo de outro homem” (KOJEVE, 2002, p. 23). Adquire aqui uma importância fundamental, o trabalho enquanto linguagem:

O desejo humano não se satisfaz com a posse imediata de um objeto natural. Ele exige que o objeto seja reconhecido como valor por outro desejo. Assim, o objeto só adquire sua significação plena quando é mediado pelo trabalho e pelo reconhecimento. O objeto é, portanto, o lugar onde se cruzam a

negatividade do desejo e a positividade do reconhecimento, tornando-se o fundamento da cultura e da história (KOJEVE, 2002, p. 40).

Não podemos que imaginar a empolgação de Lacan ao seguir os cursos de Kojève, escutando tais elaborações que tanto enriquecem a escuta clínica em psicanálise. De fato, um objeto só ganha o seu valor para um homem, na medida em que ele é valorizado por um outro homem; logo, se eu o possuo, serei reconhecido pelo outro homem, numa espécie de suplemento ao eu, pela via do objeto. Deste modo, todo objeto de desejo para o homem é, com efeito, um objeto humanizado – pelo desejo do outro.

Este objeto, humanizado pelo desejo do outro, é um objeto dentro da história, isto é, anterior ao “fim da história”, por dois motivos: não apenas porque faz movimentar o motor da história, mas também porque seu advento só se dá em vias da própria mediação histórica: “O objeto produzido pelo trabalho é a mediação entre o homem e a natureza, mas também entre os homens. É nele que se realiza o reconhecimento.” (KOJEVE, 2002, p.38).

Nestes termos, podemos verificar que, para Kojève, o objeto do desejo nunca é algo encontrado na natureza (ao que ele chama coisa), mas sempre está atravessado pela negação/mediação do trabalho humano e atravessado, portanto, pelo desejo humano; não pelo objeto, mas pela busca de reconhecimento. O desejo por um objeto, implicado na luta pelo reconhecimento, “retarda” o fim da história, ao manter o homem como ser desejante e ao fundar permanentemente a cultura, por meio do trabalho do escravo. O objeto do desejo é, assim, “trabalhado subjetivamente”, de modo a fazer encontrar cultura e natureza, na mediação que produz o reconhecimento entre os homens.

O objeto trabalhado é, ao mesmo tempo, a negação da natureza dada e a afirmação da subjetividade humana. Ao imprimir sua forma no objeto, o escravo exterioriza sua própria consciência. O objeto deixa de ser simples coisa natural e torna-se objeto humano, portador de sentido. É nesse processo que o homem se reconhece como ser histórico, pois o objeto trabalhado é a mediação entre o que ele é e o que ele deseja ser (KOJEVE, 2002, p.38).

Do mesmo modo que a consciência, no pensamento kojéviano, se desenvolve orientada por fins históricos e interesses coletivos, a articulação entre o desejo e o seu objeto se dá nas relações de trabalho mediatizadas na luta pelo reconhecimento do desejo de outro homem pelo objeto desejado. A linguagem do trabalho ganha importância fundamental

como mediação da natureza e cultura, no sentido da realização histórica das relações não apenas entre sujeito e objeto, mas entre *sujeitos inscritos no desejo*.

3.4 O Ato diante do Real: postura histórica mantida pelo desejo em sua relação com o objeto desejado, isto é, mediado pelo desejo do outro

Se Kojève compreendia o desejo humano, no fim da história, numa tendência à homogeneização enquanto “desejos sociais” e realizações coletivas, do mesmo modo em relação à consciência, no fim da história, Kojève a compreende como uma “consciência coletiva”, tendendo à unidade e à neutralização dos conflitos...

Mas, e enquanto ainda não se chegou ao fim da História? O que se pode dizer da interpretação que Kojève oferece em relação ao Real e ao Ato, que se encontram na filosofia hegeliana?

Kojève amplia a sua compreensão sobre o Real. Para ele, o real é aquilo que se torna racional e histórico mediado pelo desejo e pelo trabalho humanos. Assim, não apenas o dado natural é real, mas tudo aquilo que é subjetivado por meio do trabalho, do ato criativo do escravo, em sua historicização. O trabalho, na medida em que exterioriza a consciência do sujeito que o executa, funda a cultura ao tornar o objeto de seu trabalho tanto real como racional, mediado pelo desejo do outro.

Dizer que o real é racional significa que o mundo humano, criado pelo trabalho e pelo desejo, é inteligível. O racional não é uma abstração, mas a realidade efetiva que se manifesta na história. O que é verdadeiramente real é aquilo que se realiza historicamente, e o que é verdadeiramente racional é aquilo que encontra sua realização no mundo. Assim, o real e o racional coincidem na medida em que o homem, ao transformar a natureza pelo trabalho, imprime nela sua forma e sua razão. O mundo humano é, portanto, o mundo racionalizado, e é nesse sentido que se deve compreender a fórmula hegeliana (KOJEVE, 2002, p.72).

Kojève historiciza Hegel, compreendendo que não a natureza bruta, mas o fruto do trabalho humano, o mundo transformado por esse trabalho mediado pelo desejo, é o real. O mundo humano, produzido pela negatividade do desejo e pela objetivação do trabalho, torna real o que é mediado pelo desejo, na formação histórica da cultura. Compreender o

real como racionalidade histórica, no entanto, não exclui o racional como real e o real como racional:

O racional é real porque toda ideia verdadeira encontra sua realização no mundo histórico. O que não se realiza permanece mera abstração, sem valor efetivo. O real é, portanto, o racional realizado, e o racional é o real pensado. A filosofia não é contemplação de essências eternas, mas compreensão do processo histórico pelo qual o homem se torna livre e consciente. O real é o resultado da ação humana, e o racional é a estrutura dessa ação. A identidade entre ambos só se dá na história, e é por isso que a filosofia de Hegel é, essencialmente, uma filosofia da história (KOJEVE, 2002, p.74).

No processo de historicização de Hegel, Kojève chega ao ponto de afirmar que o racional não é uma ideia abstrata, mas o real concreto, quer dizer, aquilo que se efetiva no processo histórico, passível de ser enunciado racionalmente. Não nos surpreende, portanto, que também a dimensão do real tenha, na interpretação de Kojève, ganhado um sentido antropológico, existencial e histórico.

A última citação nos desperta, igualmente, uma preocupação sobre a importância e o sentido da Filosofia “no processo histórico pelo qual o homem se torna livre e consciente”. O pensamento filosófico parece ter a missão de poder ajudar a compreender o próprio tempo/processo histórico no qual se vive. E para quê? Para que contribua na dura luta pela liberdade e consciência do homem...

Em outras palavras, o pensamento filosófico é fundamental para constituir um Ato que seja, de fato, efetivo no caminho da humanização do homem e de seu desenvolvimento na direção da realização de sua liberdade. Sob a pena de Hegel, atentamente acompanhada por Kojève, o ato é sempre efetivação da liberdade, através do qual, há uma passagem do subjetivo ao objetivo. O ato é a realização da liberdade racional:

O ato é a exteriorização da vontade livre. Ele não é apenas intenção subjetiva, mas realização objetiva. No ato, a liberdade se torna realidade, e o sujeito se reconhece na obra realizada. O ato é, portanto, a unidade do subjetivo e do objetivo, do interior e do exterior, e é nesse sentido que constitui a verdade da liberdade (HEGEL, 1992, p.112)

Esta é uma citação caríssima, tanto a Kojève quanto a Lacan. Isto porque ambos compreendem o ato como a ação histórica concreta, inseparável do trabalho e da dialética do reconhecimento. Kojève, por sua vez, eleva o ato ao movimento de transformação do objeto, de assunção do real, por meio do qual, o desejo se estabiliza:

O ato humano é sempre histórico. Ele não se reduz a uma intenção interior, mas transforma o mundo objetivo. Ao agir, o homem imprime sua forma no objeto e, assim, exterioriza sua consciência. O ato é, portanto, a mediação entre desejo e realidade, entre subjetividade e objetividade. É por meio do ato que o homem se torna verdadeiramente humano, pois é nele que se realiza o reconhecimento (KOJEVE, 2002, p.72).

A essa altura do nosso estudo, já foi possível dar-se conta de que Kojève trabalha sempre no sentido de produzir uma leitura de Hegel em chave antropológica, histórica e política, ao passo que o mestre alemão se dirigia desde as categorias lógica e ontológica.

Aquilo que passou à psicanálise, em sua vertente lacaniana, foi principalmente a compreensão de que o Ato é sempre inseparável da história: é a ação que transforma o mundo, alargando o real, na medida em que exterioriza a própria consciência na luta constante pelo reconhecimento.

Capítulo II:
“Não ceder sobre o seu desejo”:
Desejo e Saber na perspectiva Ética Lacaniana

1. Introdução

O presente capítulo busca apresentar o modo como Lacan se utiliza do conhecimento filosófico para fundamentar a sua psicanálise, a partir da compreensão do papel que a Filosofia exerce no *homem Lacan*, desde a sua mais tenra idade. Essa chamada testemunhal tem o objetivo de “reconciliar” a perspectiva da singularidade do trabalho lacaniano em suas relações com as mais variadas ciências, dentre as quais a Filosofia não pode ser considerada apenas “mais uma”. Lacan encarna um certo modo de tratar o conhecimento filosófico, em especial aquele hegeliano, transmitido por Kojève, tomando-o pela via da negatividade que o leva a superar as perspectivas do mestre russo, na luta pelo reconhecimento de sua própria teorização, que avança nas categorias de *desejo*, *consciência*, *saber e história*, inovando no campo psicanalítico e despertando interesse e estímulo nas gerações que, desde os anos sessenta do século XX, até agora, seguem trabalhando a sua “Ética da Psicanálise”. Reconhecimento e estímulo para seguir em frente no trabalho clínico, os psicanalistas contemporâneos não têm quase nenhuma intimidade com o pensamento hegeliano/kojeviano – de quem desconhecem praticamente até mesmo o nome – não o conhecendo que pela pena de Lacan – ou pela voz, uma vez grafada. Devolver à reflexão dos nossos contemporâneos a arquitetura teórico-prática à qual recorreu o Dr. Lacan para a sua elaboração da Ética da Psicanálise é um dos objetivos do nosso trabalho, na certeza de que poderá ajudar a avançar um posicionamento embasado que possa se opor a certas características do estilo de vida social contemporâneo, ou seja, saber formular e sustentar uma crítica consistente, entre outros, à medicalização farmacêutica do sofrimento humano, tido como singularidade ou particularidade de cada sujeito ou mesmo a mercantilização do desejo, tão típica da idade contemporânea – esses serão temas para o próximo capítulo, os quais só podem ser melhor lançados sobre o sólido fundamento do que aqui trabalharemos, quer dizer, a apresentação dos principais elementos que constituem uma Ética do Desejo, como instância que coloca em destaque o sujeito e sua singularidade, ao mesmo tempo que subordinado a uma ordem social e histórica à qual ele é chamado, em primeiro lugar, a responsabilizar-se por si

mesmo. Essa é uma característica fundamental do pensamento lacaniano: o sujeito é responsável por si próprio, não apenas no que concerne à sua consciência e ao que está sob o seu controle, mas também e, principalmente, àquilo que lhe ocorre fazer de modo ativo ou passivo, por razões inconscientes. Assim, superando a fase do “Freud explica”, a psicanálise passa a um outro momento, em que é importante, sobretudo, implicar o sujeito na dimensão da sua responsabilidade ética perante a história.

Vamos verificar a importância da Filosofia desde a mais tenra idade de Lacan, nos tempos do Colégio Stanislas, através das amizades que ali estabeleceu com os seus mestres; o recebimento da obra de Spinoza, como presente de aniversário de 15 anos e o quanto o filósofo o interessou; percorreremos o tempo de formação universitária, na faculdade de medicina e a especialização em psiquiatria, da qual se torna um grande crítico; finalmente, a deriva intelectual que o acometeu após a defesa de sua tese doutoral em 1932, antes de descobrir o curso de Introdução à leitura de Hegel, por Kojève, curso que ele frequentou de 1933 a 1937, o que coincide com a sua fase de análise pessoal, que termina com sua entrada para a Sociedade de Psicanálise. Nesse tempo de silêncio em seus escritos e conferências, vamos centrar os pontos principais do estudo hegeliano que mais ficaram ancorados em seu desenvolvimento posterior.

Portanto, vamos acompanhar Lacan, em sua busca pelos fundamentos sólidos da Ética que se depreende do capítulo IV da Fenomenologia do Espírito de Hegel, via ensino de Kojève, abrange a responsabilidade humana, nomeando-a como uma responsabilidade sobre o seu próprio desejo inconsciente como motor da construção da própria história e da responsabilidade intersubjetiva da qual não é possível furtar-se como membro da comunidade humana. Com Lacan, a psicanálise torna-se um apelo insistente pela responsabilidade de cada sujeito humano consigo próprio e com a humanidade, numa fidelidade profunda ao próprio desejo – é o que desdobraremos agora.

2. Lacan em sua relação com a Filosofia:

Lacan é um pensador que bebeu de diversas fontes – a topologia, a matemática, a psiquiatria, a biologia, a engenharia elétrica – para enriquecer a sua compreensão sobre o psiquismo humano e, de modo especial, a questão da linguagem-inconsciente. Ele se utiliza da especialmente da filosofia, ao lado de outras ciências, para fazer avançar a sua

teorização psíquica e a sua prática clínica. Não é um comentador acadêmico das obras filosóficas como tal, mas as cita, direta ou indiretamente, para dar maior embasamento aos seus conceitos, especialmente na sua leitura que retoma constantemente a teoria freudiana.

Essa é a maneira como, geralmente, vemos apresentado o trabalho de Lacan a respeito do seu uso da palavra filosófica. Aqui, gostaríamos de avançar um pouco mais, quer dizer, voltando para trás: para a figura do jovem Lacan, na sua formação desde os primeiros anos e de como a Filosofia veio a tornar-se algo importante em sua vida.

2.1 Infância e formação escolar:

Nascido em 1901, em uma família de comerciantes profundamente católicos, com hábitos burgueses de alta classe média, Jacques Lacan (1901-1981) não tardou a sentir os impactos profundos da religião sobre a sua família e pessoas mais próximas. Deste primeiro contato com algo que falava de “espiritual”, o garoto soube guardar a enorme importância acordada às palavras que poderiam ou não ser utilizadas em sua casa, com destaque para a divisão entre palavras “de benção ou de maldição” (MILLOT, 2021, p.55). Um interesse surgido como espanto infantil e que se manteve sempre em aberto no pensador capaz de, por exemplo, na idade adulta, formular um seminário inteiro a respeito da problemática do gozo místico, como é o caso de ENCORE, Seminário XX; ou o grande discurso “O Triunfo da Religião”, pronunciado sob a forma de Aula Magna, em Roma, em 1974. A título anedótico, em 2022, quando da abertura de parte dos arquivos pessoais de Jacques Lacan, inclusive de sua biblioteca pessoal, guardada em Guitrancourt, sua casa de campo situada a 78 km de Paris – foram revelados dados surpreendentes de sua pesquisa sobre Tereza de Ávila (ARSENET, 2022, p. 44-56). Além da obra completa da Santa, em três edições diferentes, cotejadas à lápis e à caneta verde, com anotações nas margens das páginas, foram encontrados nada mais nada menos que 187 escritos de diversos autores de nacionalidades diferentes, entre biografias, dissertações e teses doutorais, ensaios espirituais e até mesmo Regras de diferentes famílias carmelitas – um arsenal certamente difícil de encontrar mesmo nas bibliotecas dos mais piedosos sacerdotes, ainda que interessados em mística e espiritualidade tereziana. Assim era

Jacques Lacan enquanto pesquisador: incontrolável em seu desejo de saber, de aprofundar as temáticas, não medindo esforços nem custos, nem o mais precioso, a saber, o tempo.

Sua trajetória infantil é marcada, então, por essa família numerosa, burguesa, católica. Tão logo é levado a integrar o Colégio Stanislas, instituição educacional das mais tradicionais em Paris, mantida inicialmente pelos jesuítas e, depois da Restauração, dirigida por padres diocesanos. Diferentemente de seu irmão, Marc-François, que sempre foi um católico muito piedoso e desejava ser padre, desde a sua primeira comunhão – tornando-se monge beneditino após a guerra, Lacan era confuso, gozava de péssima saúde e se ausentava frequentemente das aulas. Não tinha amigos, manifestava um enorme desprezo pelas brincadeiras infantis e passava horas e horas tomando lições de latim de seu irmão, 8 anos mais novo que ele. Tomava grande prazer em ser o mentor de seu irmão, também em outras áreas, mas especialmente nas línguas antigas (ROUDINESCO, 1988, p. 117-153).

É durante sua temporada no Colégio Stanislas que dois fatos importantes selarão para sempre o interesse de Lacan pela Filosofia. Em setembro de 1916, seu pai lhe oferece como presente de aniversário de 15 anos, um exemplar da *Ética de Spinoza*. O adolescente arrogante e pleno de inquietações dirige a seu pai, na ocasião, uma carta que preserva todo o sabor do estilo de agradecimento de Jacques Lacan:

Eu lhe direi então, meu paizinho, que minha personalidade consiste nisso: eu me recuso absolutamente a deixar que me encham a caixola. Seguindo o método científico, primeiro olho o que são os fenômenos, depois estudo a que leis eles obedecem; então, posso cogitar modifica-los, se este for o meu interesse. Respeito a tradição, pois pelo menos em partes ela é constituída de conceitos e de usos que são bons para o homem, sem isso eles não teriam subsistido. Estou muito mergulhado nas teorias evolucionistas para não me ver persuadido de que todo o processo nocivo é eliminado pela seleção natural. Você vê bem que, se sou a favor das revoluções, sou a favor das revoluções lentas, maduramente preparadas e em conformidade com as realidades, e não com as cômicas utopias de desclassificados (...) E acima de tudo, tenho horror do princípio de autoridade: não é porque um homem se chama Bossuet, Voltaire ou A.Comte que ele tem razão, nem porque tem tal ou tal alto grau na universidade (...) Não será com palavras, mas com atos que reconstruiremos a França! Foi um prazer, meu papaizinho, bater um papo com você mesmo que por um instante. Pareceu-me por um instante que você estava ali, ouvindo minhas declarações, talvez ainda um tanto entusiasmadas demais. Mas não é o entusiasmo um grande fator das ações humanas? Espero, meu querido papai, que, lendo essa carta, você tenha a mesma ilusão que eu, e que isso lhe faça bem, você que ama tanto seus queridos filhos (LACAN in MILLER, 2022, p. 210-211).

Nesta carta, escrita por um adolescente de 15 anos a seu pai, em agradecimento pelo seu presente de debutante, já vemos claramente algumas das linhas fundamentais do pensamento e do estilo de Jacques Lacan. Sua crítica às instituições, sua ácida visão política sobre o modo de reconstruir a França, a importância acordada aos atos concretos e sua relação com o entusiasmo das declarações e discursos mas, sobretudo, o seu forte compromisso com o método científico e sua decisão de não se deixar levar pelos critérios da autoridade. De fato, esta declaração, de desejar passar em revista todo o conhecimento filosófico, sociológico e científico, pelo crivo de sua própria análise, sem aceitar sumariamente as ideias de um pensador motivado *ad baculum* por seu nome ou por seu cargo, ganha ainda um sabor especial ao lermos, em retrospecto, que ele será o mais atento e o mais insistente comentador de Freud, atividade que ele desempenhará duramente mais de 40 anos, através do seu ensino.

Muito do que Lacan escreve nesta carta nos ajuda a compreender o seu entusiasmo por Kojève, quando o encontrou em meados de 1933 – o papel do ato político e a aura do grande intelectual que passa em revista a história, examinando suas vicissitudes e colocando a importância das respostas concretas, quer dizer, políticas.

Mas, acompanhemos um pouco mais o progredir de Jacques Lacan pelas sendas da formação de seu pensamento. A chegada da “Ética de Spinoza”, que o faz responder ao pai com a carta que acabamos de ver, no entanto, provoca no adolescente um súbito interesse. “Nessa época, ele pendura na parede de seu quarto uma enorme cartolina com um esquema que representa o plano da Ética, com inúmeras flechas, de várias cores” (ROUDINESCO, 1988, p.47). O entusiasmo pela Filosofia estava lançado.

Ao mesmo tempo, e este é o segundo fato marcante durante a sua presença no Colégio Stanislas, Lacan estabelece ali duas amizades muito importantes. A primeira, por volta dos 12 anos, com o diretor do estabelecimento, M. F. Martin, que apesar de ser diocesano, era um padre de enorme cultura e profundidade intelectual, tendo marcado Lacan de modo permanente. Em uma de suas cartas, trocadas na ocasião das férias escolares de 1913 – Lacan tem, então, 12 anos – M.Martin dá um conselho pleno de carinho e cuidado de alguém que o conhece muito bem:

Agora, você irá viver um tempo de calma e de repouso; bastará respirar os bons ares e reservar suas melhores forças para o ano que vem. Estou certo de que isso não o impedirá de se dedicar nos deveres de férias. Entretanto, não se esqueça de que você deve sobretudo descansar e, conseqüentemente, não dedicar ao trabalho mais tempo que o necessário (MILLER, 2022, p. 208).

O acento dado por seu antigo diretor de estudos é bastante claro: Lacan se entusiasma por um tema, no qual se dedica corpo e alma e, nesse sentido, ele elabora o seu próprio programa de estudos, não se atendo prudentemente aos tempos de descanso ou de obediência às ordens escolares. M. Martin, delicadamente, em uma carta durante as férias, comunica isso a Jacques, de modo amigo e próximo. Aliás, o mesmo tema – de uma certa disciplina pessoal, que corre em paralelo à disciplina institucional, reaparece quando, M. Pantonnier, sucessor do diretor, M. Martin, escreve, no verso do boletim escolar de Jacques Lacan, no setor de “Observações”, as seguintes palavras: “Jacques é inteligente, mas estranho; seu trabalho é, sobretudo, irregular. Há reclamações (dos professores do Colégio) do modo como ele usa a diplomacia para driblar os regulamentos” (MILLER, 2022, p.207). Diplomacia e amabilidade para driblar os regulamentos.

A segunda amizade, que o marcará efetivamente por toda a vida, tem a ver com a sorte de Lacan de ter tido como professor em 1917 e 1918, um homem excepcional: Jean Baruzi lecionava Filosofia no Colégio Stanislas ao mesmo tempo em que redigia uma tese doutoral sobre São João da Cruz. Quem nos conta a respeito do perfil deste eminente pensador, infelizmente falecido na flor da idade, é Elizabeth Roudinesco, incontornável nesses assuntos de matriz histórica:

Os trabalhos desse pensador católico e racionalista, próximo de Etienne Gilson, de Alexandre Koyré e de Henri Corbin, inscreve-se numa corrente do pensamento francês, resultante da criação, em 1886, da seção de ciências religiosas da École Pratique de Hautes Études (EPHE). No quadro da separação entre Igreja e Estado, tratava-se de conservar as matérias outrora ensinadas sob a designação de Teologia. As religiões deviam, portanto, ser objeto de estudo científico, histórico e comparativo (...) Os criadores da seção (...) não travavam nenhuma luta a favor ou contra o catolicismo, mas julgavam necessário estudar os fenômenos religiosos com as ferramentas do saber positivo e do espírito crítico (ROUDINESCO, 1988, p.27).

Os estudos de Jean Baruzi, professor de filosofia de Lacan durante os seus dois últimos anos no Colégio Stanislas e, depois, seu amigo por toda a vida, se inserem, portanto, nesta concepção: ciências religiosas em perspectiva comparativa, histórica, positiva e crítica.

O fato de ter começado a ler – e a estudar empenhadamente – a Ética de Spinoza aos 15 anos e, na sequência, ter frequentado os cursos de Baruzi, operam, segundo os

especialistas, uma transição lenta, porém amadurecida do itinerário de Lacan¹¹. Desde um catolicismo devoto, o que aliás conservará o seu único irmão, Marc-François, ao tornar-se monge beneditino – muito contrariamente à aceitação do pai ou do irmão – Jacques Lacan se forma no seio desse catolicismo erudito e aristocrático “que pode servir de substrato cultural ou de instrumento crítico na compreensão do domínio religioso (ROUDINESCO, 1988, p. 27).

2.2 Da entrada na Faculdade de Medicina ao doutoramento:

É durante os seus estudos em Medicina que encontra o professor Delacroix, que também havia sido professor de filosofia de Sartre, por meio de quem toma contato, pela primeira vez, com o pensamento de Saussure. Inicia tão logo a leitura do clássico “*Curso de linguística Geral*”, publicado em Genebra, em 1915, do qual jamais abrirá mão, fazendo dele usos diferentes no decorrer das décadas, mas mantendo-o sempre como uma referência.

Sua tese doutoral, defendida em 1932, foi julgada spinoziana demais¹². De fato, na primeira página de seu escrito, figurava a proposição 57 do livro da Ética de Spinoza, em

¹¹ Para uma visão de conjunto sobre a influência do estudo comparado das religiões, no pensamento de Jacques Lacan, pode interessar o texto de Jean-Luc Nancy onde ele discute o papel do vazio como uma estrutura significante e sua relação com o desenvolvimento da teologia negativa; apesar de centrar-se nos últimos seminários de Lacan, é uma obra muito elucidativa do modo lacaniano de abordar a importância e a significância das religiões na constituição da subjetividade humana. Cf. NANCY, Jean-Luc. *Le sens du monde*. Paris: Éditions Galilée, 1993. Para uma apresentação pormenorizada do uso de conceitos teológicos por Lacan – de Tomás de Aquino a Teilhard de Chardin, passando por Pascal – para gerar a sua teoria do sujeito, conferir: JURANVILLE, Alain. *Lacan et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1984. Para um estudo em língua francesa, conferir as influências dos pensadores cristãos, especialmente dos padres jesuítas que acompanharam o curso de Kojève, como colegas de Lacan e que depois seguiram sendo seus amigos, em especial o Padre Michel de Certeau (1925-1986) que muito escreveu sobre mística cristã, espiritualidade e os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola – material que ainda aguarda larga tradução – conferir o texto: REGNAULT, François. *Lacan et les philosophes*. Paris: Navarin éditeur, 1987.

¹² Nesse sentido, pode ser interessante acompanhar o estudo de Charles Shepherdson, “Lacan e a filosofia”, publicado pela edição de Cambridge. Em sua argumentação, o autor analisa as diversas implicações do pensamento spinoziano no desenvolvimento posterior do Ensino de Lacan, nos seminários. Cf. SHEPHERDSON, Charles. Lacan and philosophy. In: RABATÉ, Jean-Michel (Ed.). *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 124–148. 1991. De igual modo, o estudo de Elizabeth Roudinesco a respeito da problemática spinoziana na tese doutoral está bem expresso no capítulo 3, de sua tradução em português, entre as páginas 78 e 91. Cf. ROUDINESCO, Élisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução de Maria Cristina Monteiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

latim. Foi o primeiro uso que Lacan fez da Filosofia para combater a visão psiquiátrica predominante do seu tempo.

A envergadura do trabalho que aqui empreendemos não é suficiente para que nos detenhamos nessa questão. No entanto, é importante destacar que, a partir da Ética de Spinoza, Lacan critica o conceito de paralelismo psíquico que estava em vigor na França, desde os trabalhos de Hippolyte Taine. Este, destacava-se por uma tese determinista entre hereditariedade-degenerescência, colocando as doenças psíquicas sob o império da biologia ou da genética, ciência em pleno desenvolvimento naquela época. Lacan, por sua vez, começa a constituir o conceito de personalidade, baseado no mesmo espírito que deu origem à ética spinoziana, a saber, a noção de tradução, na formação da personalidade:

Para explicar a união da alma e do corpo, Spinoza propunha a ideia de que só há realmente paralelismo se houver, não correspondência entre corpos e processos somáticos, mas união entre o mental e o físico segundo uma relação de tradução. Esse verdadeiro paralelismo nada tinha a ver com o paralelismo psicofísico em vigor no campo psiquiátrico, o qual estabelecia uma relação de determinação entre fenômenos psíquicos e fatos psíquicos. Tal paralelismo levava a considerar a personalidade seja sob o ângulo de um automatismo mental (hereditário, constitucionalismo), seja sob o aspecto de um dualismo (fenomenologia). (ROUDINESCO, 2016, p. 79).

Os dois aspectos mais importantes neste período, para a nossa pesquisa, é nos darmos conta de que, pela primeira vez, Lacan utilizou-se do saber filosófico para contrapor em duas vias as posições psiquiátricas predominantes de seu tempo: o constitucionalismo, predominante na França e a noção fenomenológica de sintoma, de Karl Jaspers.

A Filosofia foi, para Lacan, um ponto a partir do qual ele sempre operou, no horizonte intelectual de seu tempo, uma série de deslocamentos.

Apenas para dar um exemplo: Lacan critica a organização proposta por Jaspers a respeito da psicose – visto que se tratava apenas de uma longa descrição fenomenológica dos sintomas ou dos traços elementares – e propõe, a partir de Spinoza, uma noção de personalidade psicótica, combinando elementos de modo a integrar a estrutura e o sentido e avançando para além da simples descrição fenomenológica. Pode parecer um deslocamento muito insignificante, mas foi a entrada em vigor, na França daquele tempo, de uma certa dignidade dos sujeitos psicóticos, doravante reconhecidos como pessoas cuja personalidade se organizava de uma outra maneira – diversamente da neurose – mas não como sujeitos adoecidos ou que necessitassem de internação psiquiátrica. Em outras

palavras, um deslocamento do significante: todo psicótico é doente para todo psicótico tem uma estruturação de personalidade diversa da neurose, no que concerne estrutura, sentido e linguagem¹³. Lacan já inicia, aqui, um trabalho pela via da filosofia que o leva a buscar o sentido latente por trás dos sintomas.

Apesar da genialidade presente na tese de doutorado de Lacan, o seu texto não despertou praticamente nenhuma atenção do meio intelectual francês, no início dos anos 30. Muito menos, mais tarde. Foram necessários quase 20 anos para vender os 80 volumes publicados em primeira edição¹⁴. Contudo, foi esta publicação que o tornou célebre entre alguns surrealistas, o que lhe rendeu convite para publicar regularmente sobre a paranoia, na revista *Minotaure*, dirigida por Salvador Dalí e alguns companheiros, entre eles, o poeta Raymond Queneau – que se tornará o seu poeta favorito, pelo resto da vida.

É por intermédio da vanguarda surrealista que Lacan começa a ser consagrado como um materialista-comunista e, para tanto, abandona de vez a noção de fenomenologia, típica

¹³ Não temos aqui muito tempo para nos dedicar a esta questão, que, entretanto, é de grande importância. A descrição de como Lacan começa a se afastar da psiquiatria tradicional de seu tempo, questionando o modelo fenomenológico meramente descritivo (e neutro) de Jaspers, é a orientação da dissertação de Ana Sofia Guerra, disponível em: **GUERRA, Ana Sofia dos Santos Lima. A tese de doutorado de Lacan de 1932: da psiquiatria à psicanálise.** 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2023. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/87764>. Acesso em: 20 out. 2025.

Além disso, o fundo spinoziano que permite a Lacan lançar a ideia de uma personalidade que seja tripartite – ilusória, objetiva e paranóica – afastando-se assim do mero conceito de “personalidade psicológica de Jaspers, é a o tema do artigo de Dario de Negreiros, cuja leitura pode ajudar a avançar nesta pesquisa. **NEGREIROS, Dario de.** Do conceito de personalidade na tese de doutorado de Jacques Lacan. *Ágora (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 1–10, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/LynQZb9XCgzCwgygKSjgTWs/?format=html>. Acesso em: 20 out. 2025.

Para terminar, o artigo “Da paranoia do conhecimento à psicose: uma travessia teórica no texto de Lacan”, nos ajuda a perceber o deslocamento feito por Lacan, na tese de 32, do conceito de paranóia como um déficit de conhecimento, com em Jaspers, para uma noção de estrutura do conhecimento. Além disso, o texto apresenta o modo como Lacan compreende a paranóia no sentido de uma forma de saber e de conhecimento, afastando-a da noção de incompreensibilidade jasperiana. GONÇALVES, Simone de Fátima; TEIXEIRA, Antônio Márcio Ribeiro. Da paranoia do conhecimento à psicose: uma travessia teórica no texto de Lacan. *Ágora (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 89–103, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/hwM866nxYcV6zKsCx9zCfqG/?format=pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.

¹⁴ Salvador Dalí foi um dos únicos intelectuais a realmente levar a sério a tese de Lacan, nos anos 30. A sua cópia da primeira edição da Tese foi vendida em leilão, em 2019, pela bagatela de 2 milhões de dólares. Trata-se de um exemplar amplamente marcado em caneta verde, com dezenas de comentários nas margens, o que comprova que Dalí passou muito tempo estudando e pensando neste material. Se adquirido pela Biblioteca da FAJE, não deverá ser exposto na “sessão de aquisições”, pois traz cerca de 19 esboços de desenhos de nudez feminina, feitos por Dalí e que, ironia do destino, fez valorizar exponencialmente o fascículo. Cf. “O Livreiro do Doutor Lacan”. In: ARSENET, F. Lacan Redivivus. Paris: Navarin éditeur, 2021. (Ornicar?, hors-série, nº0). 480 p.

da psiquiatria, e inicia-se, progressivamente, no aprendizado da dialética hegeliana, através dos cursos de Koyré, inicialmente, e depois de Kojève, de quem torna-se um amigo muito próximo.

2.3 O encontro com Kojève e a entrada em análise:

Os anos de 1932 a 1936 foram de grande silêncio de Lacan. Ele não escreveu nenhum texto importante e não tomou a palavra em nenhum Congresso, desde a defesa doutoral até a publicação de “O estádio do espelho”, no final de 1936 – versão que depois será corrigida e amplamente desenvolvida, a partir da noção dialética do senhor e do escravo. Neste texto, a mudança da escrita de Lacan mostra o quanto ele passara quatro anos imerso na transmissão hegeliana empreendida por Kojève desde outubro-novembro de 1933. A “produção” de um intelectual leva tempo e custa caro, o que deveria, em todos os tempos, ser levado em consideração pelo Estado quando se trata de compreender o tema da formação dos pesquisadores.

Concretamente, sobre os quatro anos de silêncio de Lacan, temos o seguinte: em junho de 1932, começa a frequentar o divã de Rudolph Loewenstein, empreendendo sua psicanálise pessoal, o que o levará a tornar-se psicanalista membro da Sociedade de Psicanálise de Paris, quatro anos mais tarde. Já em outubro-novembro de 1933, como dissemos, inicia-se nos estudos hegelianos através do “Curso de Introdução à leitura de Hegel” (1933-1939), com Alexander Kojève. Entre 1932 e 1939,

Tudo se passou como se esse estado de não produção fosse o sintoma de uma grande mutação durante a qual se deu a passagem da psiquiatria e da descoberta freudiana a uma interpretação do freudismo que se abria a um verdadeiro sistema filosófico. E, do mesmo modo, esse período “vazio” funcionou como um período de latência rico em acontecimentos privados, a partir do qual se forjou a sua personalidade. (ROUDINESCO, 2016, p. 107).

Desse modo, o encontro com os surrealistas, depois os cursos com Koyré e com Kojève, a amizade que gerou com os seus colegas de seminário, principalmente Georges Bataille e Henri Corbin, operou em Lacan uma separação definitiva com o discurso psiquiátrico de seu tempo, mergulhado nas leituras de Husserl e Nietzsche, de modo mais pessoal e

na leitura mais sistemática de Hegel e Heidegger através dos seminários (Cf. ROUDINESCO, 2016, p. 124 e SHEPHERDSON, 2003, p. 123–145).

Além disso, casou-se com Marie-Louise Blondin em 29 de janeiro de 1934, numa cerimônia católica presidida por Dom Laure, Abade-Mor da Abadia de Hautes-Combe, onde o irmão de Lacan tornara-se monge.

2.4 Extensão da obra de Lacan: alguns elementos para uma periodização

A obra de Lacan é vastíssima, contando mais de 40 volumes, que se dividem em ao menos dois tipos de fontes: oral e escrita.

A fonte oral consta dos 27 anos de seminário (numerados do Livro I ao Livro XXVII), pronunciados inicialmente na Faculdade de Direito, depois no Hospital Santa Ana e por fim, na École Pratique des Hautes Études; seus alunos, bem como os de Kojève, no passado, tomaram notas, bem como fizeram gravação de parte das suas conferências, que, após, foram transcritas e publicadas, em publicações não oficiais. A publicação oficial dos seminários, realizada pelo herdeiro legal de Lacan, Jacques-Alain Miller, segue a estenografia dos seminários e obedece a uma estruturação bastante obscura, cujas razões o editor não cessa de procurar elucidar através de conferências, entrevistas e até mesmo pelo texto escrito. Dos 27 seminários de Lacan, apenas 13 estão oficialmente publicados, pelo mandatário legal¹⁵. A hercúlea tarefa de publicar os seminários ditados no arco de 1953 a 1981 releva, certamente, inúmeros desafios que vão além das questões editoriais. Muitos outros pensadores tentaram estabelecer o Seminário antes de J-A Miller e foram

¹⁵ Jacques-Alain Miller procura elucidar as fontes do pensamento de Lacan, pensando-o em três momentos principais: O Lacan do retorno a Freud, O Lacan estruturalista e o Lacan da Clínica do Real, segundo as referências filosóficas e matemáticas, bem como topológicas, empregadas pelo mestre em cada etapa de sua elaboração. Assim, sobre esta base, Miller procura justificar porque todos os Seminários ainda não foram publicados: estariam sendo publicados na medida em que cada um deles se apresenta no “percurso intelectual de Lacan”. Confira: MILLER, Jacques-Alain. *Percurso de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

O mesmo tema retoma em uma entrevista concedida em língua castelhana, no contexto da apresentação de “Uma Clínica do Real”, em que Miller reitera a importância de que, na medida em que cada um dos seminários vai sendo editado, fomenta em todo o mundo, grupos de estudos para “escutar vivamente o ensino de Lacan” – donde a atualidade sempre renovadora do seu pensamento. Conferir: MILLER, Jacques-Alain. *La fuga del sentido: Entrevistas sobre la edición de los Seminarios de Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

sistematicamente rechaçados por Lacan, que não encontrava ali a fidelidade e o dinamismo sistemático que ele esperava¹⁶.

Dos textos escritos de Lacan, a edição só viu o dia em 1966, com a tardia publicação dos “Escritos”. Antes disso, os textos de Lacan se encontravam publicados à torto e à direito por inúmeros anuários, folhetins, revistas médicas, revistas especializadas em arte e cultura, boletins das instituições psicanalíticas das quais participou ou nos *annales* de congressos em que contribuiu. Elisabeth Roudinesco destaca reiteradas vezes o quanto era difícil ler Lacan, antes de 1966, porque não se encontrava com facilidade os seus textos – ainda que depois de 1966, continue sendo difícil, mas agora por outros motivos...

Da sessão de “Escritos”, teríamos assim uma visão global: a edição de “Écrits” (1966), é composta por 28 textos “maiores” de Lacan, num arco que vai de 1936 – com uma primeira versão do texto em que mais aparece a influência de Kojève sobre o Lacan da juventude – que no entanto só ganhou a sua versão oficial em 1949, a saber: “O estádio do espelho” (1949); bem como outros clássicos fundamentais do pensamento lacaniano: “A agressividade em psicanálise” (1948), “Função e campo da fala e da linguagem” (1953), “A instância da letra no inconsciente” (1957), “Subversão do sujeito e dialética do desejo” (1960), “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache” (1960), “A ciência e a verdade” (1965), entre outros, cobrindo 1945–1965. A Edição francesa de “Autres écrits” (2001) respondeu à necessidade, já apontada por Roudinesco, de garantir a acessibilidade aos textos de Lacan, de outro modo apenas acessíveis de modo muito espalhado – ou inacessíveis – em uma única edição técnica. Esse volume nos oferece 13 textos fundamentais do final da década de 1960 e toda a década de 1970, a saber, os últimos anos de Lacan. Entre eles, destacam-se: “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, “Televisão” (1973), “O aturdido” (1972), “A terceira” (1974), “Nota italiana” (1973).

Já em 2024, surpreendeu a todos a aparição do volume “Premiers écrits”, preparados pela Editora Navarin, trazendo cerca de 15 textos médicos/psiquiátricos escritos pelo jovem Lacan entre 1926 (ele contava na ocasião apenas 25 anos) até a tese de 1932, sobre a qual

¹⁶ Uma entrevista fundamental para compreender a maneira pela qual Miller tornou-se o editor oficial dos seminários e as dificuldades sistemáticas que tal tarefa releva, conferir: MILLER, Jacques-Alain; ANSERMET, François. *Entretien sur l'établissement du Séminaire de Jacques Lacan*. Bloc-notes de la psychanalyse, Genève, 1985.

já falamos e à qual ainda retornaremos. Os textos de juventude de Lacan nos mostram que

Antes de ser psicanalista, Lacan foi psiquiatra. Seus primeiros escritos convidam a uma leitura a posteriori. O que eles nos ensinam sobre a formação do futuro analista? Sua clínica está enraizada na unicidade do caso. Este é sempre escolhido por sua “singularidade” — é preciso que ele apresente um “caráter original”, uma “atipicidade”. Poderíamos reconhecer aqui, de imediato, uma orientação para o “um por um” imposta pela prática da psicanálise. A singularidade do caso encontra-se no nível do detalhe clínico, circunscrito com uma preocupação de precisão levada ao extremo da minúcia. Mais tarde, Lacan manifestará seu gosto pela “fidelidade ao envelope formal do sintoma”. Três outros traços constituem indícios do futuro: o uso da palavra “estrutura” para designar a organização de uma entidade formando um todo e separada da noção de desenvolvimento; a importância concedida à análise dos escritos dos doentes; e, a partir daí, a conexão estabelecida do sintoma com a criação literária (MILLER, 2024, p.7)

De modo que apenas uma passada de olho pelos títulos dos artigos reunidos nesta obra, já podemos ver se preparando a tese doutoral de 1932. É o caso de: “Estrutura das psicoses paranoicas” (1931), artigos clínicos sobre paranoia e esquizofrenia (1928–1932), observações psiquiátricas hospitalares sobre personalidade e psicose (1926–1932). Há uma continuidade na reflexão de Lacan, sempre integrando aspectos iniciais de sua reflexão sobre a clínica, inicialmente psiquiátrica, depois influenciada pela descoberta do pensamento freudiano e enriquecida pela sua análise pessoal e pelos cursos de Kojève e Koyré; e o continuum de sua atividade teórica, como bem destaca a tese de Collette Soler em seu livro sobre o papel da repetição – não apenas sintomática, mas também teórica – na experiência da cura psicanalítica.¹⁷

Resta-nos ainda oferecer uma referência a respeito das grandes “Palestras independentes”, proferidas por Lacan e publicadas em pequenos fascículos de grande circulação, até o momento não editadas em um volume único. São pelo menos 5 palestras de grande relevância (1965–1974): “O mito individual do neurótico” (1953), “Meu ensino” (1967), “Os nomes-do-pai” (1963), “Estou falando com as paredes” (1972), “O triunfo da religião” (1974).

Não perderíamos tempo de mencionar aqui, de modo muito breve, as importantes tomadas de posição pública de Lacan, mediante o rádio e televisão: “Televisão” (1973), destacam-se também “Radiofonia” (1970) e a “Intervenção na RLTF” (Rádio Télévision Française,

¹⁷ Conferir: SOLER, Colette. *La répétition dans l'expérience analytique*. Paris: Éditions du Champ Lacanien, 2010

1966). São ocasiões em que Lacan procura, por um lado, apresentar os pontos fundamentais de seu ensino ao grande público, ao mesmo tempo em que responde de maneira provocativa às questões que lhe são dirigidas sobre sociedade, ciência, cultura e, claro, a psicanálise. Os dois primeiros textos foram, depois, editados em formato de livro e conheceram uma grande divulgação.

Nosso trabalho centra-se unicamente sobre a obra de Lacan inscrita no “Seminário, Livro VII, A Ética da Psicanálise”, apresentado por Lacan no período letivo de 1959-60. A influência de Kojève se faz sentir de modo muito presente neste seminário, até mesmo textualmente. Interessante notar que o texto “O estádio do espelho” (1949) já contava, nesta época, 10 anos de publicação e repercussão vigorosa e servia, ainda, como interlocutor entre os Seminários sobre Hegel e a Ética da psicanálise, e fazia-se sentir como o perfume das flores numa manhã de primavera.

3. Influência de Alexander Kojève no desenvolvimento da Ética da Psicanálise de Jacques Lacan: Inventário de conceitos

3.1. Posição de leitura e influência de Kojève sobre o jovem Lacan

Kojève oferecia, como explanamos amplamente no primeiro capítulo, uma leitura inovadora do pensamento de Hegel. Mas não apenas isso. O modo como Kojève transmitia o saber, de modo oral, em aulas magistrais, cujas ideias inéditas eram apresentadas com uma enorme dose de bom humor, irreverência e teatralidade, marcou para sempre a percepção de ensino, no jovem Lacan. De fato, também Lacan transmitirá o seu ensino, durante 27 anos, de modo oral. Um seminário semanal, cuja estrutura muito se assemelhava, ao menos inicialmente, àquela empreendida por seu mestre, na década de 30: leitura de algumas frases de Hegel, seguida de um comentário inédito. Lacan fez o mesmo, por exemplo, do Seminário -1 até a primeira parte do Seminário 3: leitura de uma frase de Freud, seguido de seu próprio comentário oral.

A respeito da posição do ensino de Kojève em relação aos trabalhos de Hegel, há uma certa unanimidade: genial, porém, não se trata de um verdadeiro comentário exegético ou hermenêutico da obra hegeliana, senão que a letra hegeliana serve, a Kojève, para desenvolver a sua própria filosofia. Assim, trata-se de uma “estratégia extremamente

inventiva, mas dificilmente sustentável como comentário de texto e, principalmente, como figura realmente dialética” (SAFATLE, 2006, p.43). Esta é uma posição atual bastante consolidada. Citemos apenas mais um filósofo brasileiro, a esse respeito.

De igual maneira, Pe Vaz, em sua aula de 08/05/1985, quando da apresentação de sua bibliografia sobre a “Fenomenologia do Espírito”, apresenta a obra de Kojève nos seguintes termos:

(...) e o livro de Alexandre Kojève, Introdução à leitura da Fenomenologia, que é um texto muito original, genial mesmo! Ele era genial, vamos dizer assim, e fez uma leitura da Fenomenologia muito original, prescindida de todos os instrumentos porque, para ele, a leitura da Fenomenologia é um trabalho de recriação. (Mas o livro de Kojève, embora importante, não é útil para se estudar a Fenomenologia e sim, para se estudar o pensamento dele, do próprio Kojève!) O seu livro serve assim como espécie de prova da fecundidade do pensamento hegeliano. Afinal, Kojève era uma pessoa muito original, porque, ao mesmo tempo, foi grande administrador e acabou na administração pública francesa e foi um filósofo também muito poderoso (LIMA VAZ, 2020, p.131).

Inédito e genial, o curso de Kojève impressionou e influenciou toda uma geração de pensadores da cena francesa, desde os seus antigos colegas, do curso de Koyré – Georges Bataille, Claude Dumézil e Raymond Queneau – passando por seus mais brilhantes alunos, dentre os quais, um grupo eminente de sacerdotes jesuítas: Gaston Fessard, Henri Bouillard, Edmond Ortigues.

Se Lacan o percebeu como um sujeito genial, se trata do fato de que sua leitura de Hegel se dá pela via da antropologia filosófica e coloca o conflito e a luta por reconhecimento como aspectos centrais, articulando a noção de desejo àquela categoria de falta e, principalmente, o reconhecimento à questão da linguagem. Era o que Lacan precisava para empreender a sua leitura de Freud por um viés que, segundo ele, libertaria a descoberta freudiana das clarividências dos pensadores da psicologia do ego que diminuía sua intensidade ao deslocar a posição central da linguagem¹⁸.

18 Cf, por exemplo: *A situação da psicanálise na França*, texto consagrado a uma análise de conjuntura da situação da formação e da prática da psicanálise na França, nas décadas de 40 e 50. LACAN, Jacques. *A situação da psicanálise na França*. In: _____. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 419–442.

3.2 Posição ética como desejo que promove a busca do reconhecimento do Outro:

É um tema fundamental em toda a psicanálise lacaniana e presente especialmente dos anos 40 aos anos 70.

Herdeiro da dialética hegeliana do Senhor e do escravo, vimos no capítulo primeiro que Kojève compreende o desejo como uma orientação fundamental no ser humano, que busca o reconhecimento social. Tal não se realiza sem uma boa dose de luta, de conflito, porque o reconhecimento não se produz pacificamente. Por isso mesmo, por participar dessa dimensão conflitiva do tecido social em que o Eu se introduz, o desejo funda a consciência, como consciência histórica, isto é, como consciência ativa, na medida em que busca se afirmar na luta pelo reconhecimento. Em outras palavras, para Kojève, a luta por reconhecimento é o verdadeiro motor histórico, o que produz a consciência ativa ou consciência histórica – e, portanto, abre-se no horizonte para a possibilidade de realização histórica desse desejo de reconhecimento. É o que o autor depreende, em sua filosofia, da “dialética do Senhor e do Escravo”.

A posição lacaniana em relação a desejo e consciência, no que tange a relação dialética da busca por reconhecimento, apesar de partir de uma posição comum, é bastante diferente. Este é o tema que passaremos a explorar.

Inicialmente, é importante perguntar: por que Lacan sente a necessidade de manter em seu horizonte um paradigma do reconhecimento? E por que é necessário que esse paradigma se coloque em uma perspectiva dialética?

Ora, Lacan parte da leitura de Freud pela ótica da filosofia hegeliana – tal como a recebeu pela interpretação de Kojève. É como Moisés que, para encontrar o Senhor, necessitou cobrir o próprio rosto com um véu (Ex 34,29–35), salvo que o Sinai era, aqui, a École des Hautes Études.

O componente da leitura freudiana sobre o qual incide o tema do reconhecimento é justamente a análise sobre os modos de subjetivação, isto é, as maneiras pelas quais o sujeito torna suas, isto é, torna um tema pessoal, as questões que encontra no mundo e na sua relação com o próprio mundo. Em Freud, a apresentação desses elementos se encontra principalmente em seu famoso artigo “Recordar, Repetir e Elaborar” – no conjunto de

seus textos técnicos. Rememoração, verbalização, simbolização: modos fundamentais de subjetivação do saber e do desejo, em Freud.

A leitura lacaniana desses modos de subjetivação, fundamentais para o funcionamento do tratamento clínico freudiano, passou fortemente pela lógica de uma Teoria do Reconhecimento. Para ele, a subjetivação é fundamentalmente uma questão de busca do reconhecimento do Outro. Isso é tão forte que, para Lacan “não pode haver clínica analítica sem uma teoria do reconhecimento” (SAFATLE, 2006, p.23).

A teoria do reconhecimento, no paradigma psicanalítico, se funda sobre a noção de intersubjetividade – um outro modo de apontar a dimensão social na qual se realizam os modos de subjetivação: rememoração, verbalização, simbolização – como processos de linguagem intersubjetivamente compartilhados. Parte-se do fato concreto, da situação que se vive. Lacan articula suas posições clínicas, visando a interpretação dos conteúdos inconscientes, em um diálogo constante com sua época. Logo, o pensamento é sempre situado, “um sintoma de sua época”.¹⁹ Ou em suas próprias palavras: “O pensamento é sintoma de uma situação” (LACAN, 1966, p 837), na medida em que é a situação concreta, compartilhada socialmente (objetivo), que será alvo da subjetivação a ser empreendida pelo Eu (através da rememoração, verbalização, simbolização). Essa operação visa produzir um saber (subjetivo) e, assim, fundar ao mesmo tempo o Sujeito, como categoria do Eu – um saber que não se sabe, mas que dá as bases para a relação intersubjetiva. Aqui encontramos uma preciosa articulação lacaniana: **o saber é uma produção que responde ao desejo de ser reconhecido pelo Outro**. Onde se pode extrair múltiplas construções: se há, no tecido social, um enfraquecimento das relações e um apagamento do Outro ao qual se relaciona o Eu, haverá um enfraquecimento progressivo no desejo de saber? Ou, de outro modo, na implicação do sujeito na busca pela verdade que poderia lhe permitir formular um saber?

São questões às quais nos voltaremos com mais cuidado no capítulo terceiro deste nosso trabalho.

¹⁹ Esse é um dos temas centrais da entrevista de Elisabeth Roudinesco para a Revista Humanités: « On peut tirer de Lacan une pensée progressiste authentique ». Para acesso ao texto integral: <https://www.humanite.fr/societe/psychanalyse/elisabeth-roudinesco-on-peut-tirer-de-lacan-une-pensee-progressiste-authentique>? Acesso em 23 de dezembro de 2025.

Assim, o reconhecimento do Outro apenas possível na dimensão da intersubjetividade, que se apoia na subjetivação enquanto mecanismo linguístico, em função do exercício de simbolização, porque

Os enunciados hegelianos, mesmo se nos limitamos a sua letra, são sempre propícios a dizer Outra-Coisa. Outra-Coisa que corrige o lugar de síntese fantasmática, ao mesmo tempo em que conserva seus efeitos de denunciar as identificações em seus enganos (LACAN, 1966, p 837).

Outra-coisa. Os enunciados hegelianos apontam para essa Outra-coisa na medida em que operam o movimento dialético, tão fundamental ao deslocamento significante em curso em uma psicanálise clínica e que des-identifica o sujeito na medida em que o leva a verbalizar-se, isto é, simbolizar-se, colocando na palavra intersubjetivamente compartilhada, aquilo que lhe ocorre. Reconhecimento de si na palavra, portanto, que o reconhece como sujeito no qual pulsa uma Verdade – aquela subjetiva – que é fundamental na constituição do Sujeito, pois “é em si mesma apenas o que falta para a realização de um Saber” (LACAN, 1966, p 797). Se a consciência é sempre consciência e de algo e nasce da relação subjetiva com o mundo real, então, a Verdade extraída dessa relação é o que falta para constituir um Saber. No entanto, esta Verdade não é oferecida ao Sujeito de bandeja, é preciso lutar por ela, engajar-se, ir à luta. O que garante que entre Verdade e Saber se realize a consciência, é a função dialética, sempre pronta a abrir-se a Outra-coisa.

Se estávamos abrindo a reflexão a respeito de uma Teoria do Reconhecimento, por que fomos parar no tema do Saber e de sua relação dialética com a Verdade?

Porque a psicanálise nos demonstra sempre que o saber humano está fragmentado (consciente/inconsciente) e, por isso, é crucial definir “a Verdade como exílio, como limite à realização do saber, é afirmar que o fundamento de tal saber encontra-se em posição problemática” (SAFATLE, 2006, p.23). Problemática, isto é, em posição de disputa, de luta por reconhecimento, em perspectiva dialética. A Verdade está sempre como aquilo que resiste à simbolização subjetiva necessária a completar um Saber para o Sujeito do inconsciente. Perceba: numa posição de resistência, de algo não todo, não dado, não pronto.

Portanto, se para Kojève o desejo humano está sempre orientado pela tentativa do homem de se impor, de dominar o Outro, buscando nele o seu reconhecimento, Lacan o considera

como estruturado pela falta (de uma verdade sobre a qual completar um saber) e, pela demanda [de reconhecimento] ao Outro.

Do mesmo modo, é possível traçar um paralelo entre Lacan e Kojève no seu modo de compreender a consciência que se forja nesse processo. Se forja: quer dizer, pelo uso da força, num processo onde se demanda empenho e trabalho. A consciência ativa e que se afirma na luta por reconhecimento, para Kojève, é tomada por Lacan como consciência dividida (entre saber e verdade) constituída intersubjetivamente, num processo histórico, moldada pela linguagem do Outro, que lhe empresta as palavras, ou significantes, por meio dos quais, não apenas se expressa ou se comunica, mas demanda insistentemente pelo reconhecimento do Outro.

A luta por reconhecimento é um tema fundamental nos dois autores, pois, sendo o motor histórico em Kojève, aparece como fundamento do desejo intersubjetivo, em Lacan. Em outras palavras: o fundamento do desejo intersubjetivo, sobre o qual se funda a Ética da psicanálise, é a luta por reconhecimento, em sua demanda de reconhecimento ao Outro.

3.3 Posição ética como desejo não renunciado: ou, sobre não ceder de seu desejo

Kojève operou uma leitura bastante literal – e radicalmente inédita – da noção de história como processo pelo qual o Espírito se reconhece e se realiza. Tal leitura ficou conhecida sob o título de “fim da história” e integra dois movimentos complementares retirados da Fenomenologia: a realização progressiva da liberdade e autoconsciência racional.

Como vimos no primeiro capítulo, Kojève opera na ótica de que o desejo tende a uma satisfação universal e, portanto, à sua estabilização dentro da estrutura do Estado moderno. Em particular, a figura do Sábio, aquele que, sabendo, consegue aconselhar os povos na construção de uma instituição continental – cai muito bem como imagem para o próprio Kojève, convertido em alto conselheiro do Estado Francês²⁰. Significativa a passagem: “Le philosophe, après la fin de l’histoire, devient un sage: il ne cherche plus à

²⁰ Cf. o texto de Marco Filoni, “O filósofo do domingo”, ainda sem tradução para o português: FILONI, Marco. *Le philosophe du dimanche*. Paris: Éditions Hermann, 2011.

transformer le monde, mais à le comprendre et à guider ceux qui le gouvernent”. (FILONI, 2011, p. 187).

Assim, o “fim da história” coincide com a figura do sábio que, para além de contemplar o mundo, atua no mundo, aconselhando os seus governantes. Figura moderna do “rei filósofo” de Platão, o “sábio diplomata” é não apenas a identificação do próprio Kojève em sua passagem de professor a diplomata, mas uma espécie de “programa” do desejo. Isto porque, só pode aconselhar aquele que chegou a uma estabilização do próprio desejo, aquele cuja consciência histórica alcançou uma estabilidade teleológica. Nas palavras do próprio Filoni: “como um sábio que compreende o sentido da história” (FILONI, 2011, p. 190).

Relato aqui uma pequena anedota, contada por Lacan numa das sessões do seu Seminário VI – “O desejo e sua interpretação” – a respeito do que havia se tornado a sua relação com Kojève, à altura, diplomata francês. É interessante notar que, em 1960, quando aconteceu essa conversa, fazia exatamente 22 anos que Kojève não se dedicava mais como professor universitário. No entanto, a distância da universidade não abalou, de modo algum, a relação de profunda reverência e busca pelo saber, que imortalizou a amizade entre o antigo mestre e o aluno.

Lacan foi procurá-lo, pois estava preparando uma leitura sobre “O Banquete”, de Platão. Kojève disse que nada havia a acrescentar, pois havia muitos anos que não o lia. “E colocou-se a lhe contar as suas recentes descobertas sobre Platão [...] sublinhou que toda a arte de Platão residia em seu modo de ocultar o que pensava, como também no modo de o revelar” (ROUDINESCO, 2016, p. 139). Próximo ao fim da visita, antes que Lacan o deixasse, acrescentou: “Você jamais interpretará o Banquete se não compreender porque Aristófanes estava com soluços” (LACAN, 2016, p.379).

Lacan relatou o conteúdo desta conversa aos seus alunos na sessão de 25 de março de 1960 e, na sequência, dedicou muitos esforços a decifrar “os soluços de Aristófanes”. Este único exemplo nos dá a dimensão do quanto Kojève continuou a ser importante para o trabalho intelectual e para a vida afetiva de Lacan durante toda a vida – sem citar as inúmeras viagens dos dois, ao lado de Claude Lévi-Strauss, numa interminável busca por uma casa de campo que Lacan acabou encontrando, meses antes da morte de seu mestre.

Como nem só de anedotas sobrevive a escrita de uma dissertação, retomemos os “soluços de Aristófanes” e o que essa dica de Kojève ajudou no avanço teórico de Lacan.

Aristófanes é aquele que conta o Mito do Andrógino, durante o Banquete. Mito que representa a busca pela unidade originária do ser humano, homem e mulher, num só corpo. Lacan o interpreta como uma “figuração imaginária do desejo de fusão” – isto é, de completude imaginária – completude do gozo no nível do corpo. Para os leitores não muito habituados com a psicanálise, talvez seja interessante pontuar aqui, a noção freudiana de desejo: o objeto do desejo – Das Ding – já esteve em posse do sujeito (o seio, por exemplo), antes que o sujeito o perdesse. Da busca de reencontrar esse objeto e voltar a fruir a satisfação que ele lhe causava, o sujeito passa a desejar – desejar aquilo que lhe falta para provocar a sua satisfação.

Se partirmos do Mito de Aristófanes nos moldes de uma leitura freudiana, seria possível afirmar que os soluços testemunham daquilo que a perda do objeto provoca no ser humano: o desejo de reencontrá-lo. Ou, em outras palavras, a perda do objeto provoca o desejo.

Lacan reavaliará a noção de desejo, sob a pluma de Freud, tanto quanto de Kojève e, desta maneira:

O mito de Aristófanes, tal como aparece no Banquete de Platão, é uma tentativa de dar forma ao desejo como busca da unidade perdida. Kojève, por sua vez, nos mostra que o desejo é sempre desejo de reconhecimento, e que essa busca nunca se satisfaz plenamente (LACAN, 2016, p.379).

Aristófanes soluça porque percebe que o Mito do Andrógino apenas aponta para a busca dessa unidade perdida, unidade jamais restabelecida, pois o desejo humano se articula com o fim da história, numa dimensão de incompletude; um ideal jamais satisfeito plenamente. Uma procura que “nunca se satisfaz plenamente”.

Impossível de ser plenamente suprimido ou de ser plenamente satisfeito, o desejo humano permanece sempre em aberto, sem que nenhum objeto possa satisfazê-lo. Isso não é o mesmo que dizer que nenhum objeto possa dar satisfação ao sujeito, pois isso é possível e, de certo modo, é o que potencializa a existência, no entanto, sem jamais completa-lo em sua estrutura.

Além de permanecer sempre insatisfeito, o desejo humano é marcado, segundo Lacan, por sua singularidade, isto é, pelo fato de ser irrepetível em suas múltiplas configurações, a depender da maneira como cada sujeito lida com o seu próprio desejo – o que aponta para uma dimensão de trabalho com o próprio desejo.

Portanto, percebemos que a teleologia kojeviana que tendia para a compreensão de uma estabilização do próprio desejo – “o fim da história” – no horizonte do Estado Moderno, é um dos pontos de partida para a construção lacaniana a respeito de uma Ética para o desejo. Porém, a escuta clínica e a formulação do ensino de Lacan, o levam a compreender o desejo como singular e não-totalmente-realizável, ao mesmo tempo que, por isso mesmo, a postura ética tem a ver com exigência de fidelidade ao próprio desejo. Jamais ceder do próprio desejo, justamente na medida em que a consciência está dividida pelo objeto perdido, isto é, responsabilizando-se enquanto ser desejante – para além do ser consciente, isto é, responsável também pelo desejo inconsciente.

3.4 Posição ética que toma o desejo como motor histórico: Objeto a como causa do desejo

Se Kojève se concentrou no tema do “fim da história” como o processo de estabilização do desejo, este, por sua vez, atua deliberadamente na condução da história, sendo o próprio motor que produz o movimento histórico e alcança as transformações sociais. Lacan considera que esse impulso histórico dado pelo *desejo articula-se como falta e se dirige a um “objeto a”, objeto que causa o desejo...*

Do mesmo modo que a consciência, no pensamento kojeviano, se desenvolve orientada por fins históricos e interesses coletivos num grau objetivo, Lacan a circunscreve no espaço subjetivo em que, como consciência da falta, chega a organizar até mesmo um discurso – aquele da reivindicação social e da luta por justiça, a que o psicanalista chamará, a justo título, discurso da histeria. Em outras palavras, *a consciência está estruturada pela falta e se referencia ao objeto a – causa do desejo.*

Para melhor compreender a articulação da posição ética no Seminário VII, precisamos aprofundar a correlação entre falta, desejo, consciência e história. Como isso se dá no desenvolvimento do referido Seminário?

Para iniciar, é importante destacar que Lacan fez uma distinção, muito antiga em seu ensino, desde os tempos do Seminário II, entre dois tipos de subjetividade. Se por um lado temos a subjetividade de tipo narcísico, imaginária, baseada apenas na palavra trocada entre o Eu e o Outro, tudo se transforma quando entramos em relação com um terceiro, a Lei. De fato, para Lacan, as relações subjetivamente autênticas são aquelas “determinadas de maneira inconsciente por um sistema simbólico de leis” (SAFATLE, 2011, p.99). Essa compreensão, devedora do estruturalismo de Lévi-Strauss, articula sujeito e lei simbólica, aproximando “o problema da transcendentalidade das estruturas de organização da experiência e o problema do inconsciente”. Nesse sentido,

A psicanálise deveria, pois, levar o sujeito a compreender como o *locus* da verdadeira relação intersubjetiva se encontra no espaço de relações entre o sujeito e a estrutura que determina a conduta e a produção de sentido. Ou seja, ela deveria mostrar ao sujeito como o desejo do homem está sempre ligado ao desejo do Outro: essa figura que, no interior da experiência intersubjetiva, presentifica e singulariza a ação da estrutura. A intersubjetividade lacaniana é reconhecimento da relação fundamental entre o sujeito e a Lei Simbólica (SAFATLE, 2011, p. 100).

A falta estrutural e constitutiva do humano é organizada em sua relação a uma lei, na medida em que a associa ao seu desejo. Só há reconhecimento do sujeito, enquanto sujeito da lei, numa relação intersubjetiva, onde o desejo do Outro diz do local de gozo possível ao sujeito da lei. Isso constitui, pois, o quadro onde é possível falar de verdadeiras relações intersubjetivas, ou relações intersubjetivas autênticas.

Assim, Lacan afirma que Lei Simbólica e desejo não se opõem: ao contrário, aquela é responsável por colocar as bases para uma determinação objetiva do desejo puro. Em outras palavras, a Lei dá a condição de que o desejo seja reconhecido por meio do significante (a palavra) que enuncia a Lei. Logo, o desejo nasce do lugar onde se enuncia a Lei, enquanto falta e enquanto limite, e responde à Lei na medida em que o reconhecimento dialético entre as duas dimensões se torna possível no nível do significante, afinal de contas, a Lei está “a serviço do desejo” (LACAN, 1966, p. 852). O sujeito pode gozar da Lei, sendo essa a condição para que seja reconhecido intersubjetivamente – o que não significa que o conflito desapareça, visto que está sempre marcado pela falta – atuando historicamente, de acordo com uma consciência da própria incompletude que funciona como motor histórico.

O sujeito não satisfaz simplesmente um desejo [como o consumo de objetos empíricos], ele goza por desejar [ou seja, ele goza graças ao seu reconhecimento pela Lei] e esta é uma dimensão essencial do gozo. Faz-se necessário que o gozo seja recusado, para que ele possa ser alcançado na escala invertida da Lei do desejo (LACAN, 1966, p.313).

A lei do desejo só pode ser compreendida como o significante daquilo que aponta para a falta e, que, na palavra, é simbolizado. Por que, então, Lacan não pode embarcar na teleologia kojéviana de fim da história? Afinal, na articulação entre lei simbólica e desejo inconsciente, tudo parece caminhar às mil maravilhas da conformação e do reconhecimento mútuo, mas não é bem o que acontece e isso por intermédio do que Lacan chama, já no Seminário VII, de “objeto pequeno a”. De que se trata?

O “objeto pequeno a” é aquele que resta, ou seja, é irredutível, da operação de simbolização do desejo. Nas palavras de Lacan: “O objeto a é aquilo que resta da operação de simbolização, o que não pode ser absorvido pelo significante” (LACAN, 1988, p. 185). Em outras palavras, algo do desejo, a saber, aquilo que o causa, fica externo à Lei simbólica. Logo, a formalização simbólica do desejo é confrontada por aquilo que não é passível de ser simbolizado, elevado à categoria de significante... Algo fica para fora da cadeia significante estruturada, e o nome deste algo é “objeto pequeno a”, ou, objeto causa de desejo: “O desejo não é desejo de um objeto, mas desejo que se causa nesse objeto a.” (LACAN, 1988, p. 204). É a consciência desse causador do desejo, que resiste à simbolização, que faz com que Lacan não possa subscrever a tese de fim da história e de estabilização do desejo, junto a seu mestre Kojève. Quer dizer, não pode concordar que a estabilidade seja plena, crescente e ancorada no tecido social, de maneira definitiva... porque, se o objeto causa de desejo não pode satisfazer como objeto da pulsão, pode, ao menos, provocar satisfação, na medida em que recoloca o sujeito, continuamente, em movimento de busca – o motor histórico do mestre russo.

Desta forma, não é possível escrever o “objeto pequeno a” na lei simbólica. Mas é possível enunciar a sua presença na medida em que é responsável por recolocar insistentemente o sujeito na luta por reconhecimento e no trabalho por construir o seu próprio mundo, de forma intersubjetiva. Isso porque, “O objeto a sustenta o desejo sem jamais satisfazê-lo” (LACAN, 1988, p. 204).

Se pudéssemos falar da ética kojéviana como uma ética do bem estar social, da completude do logos, da produção do sábio em sua tarefa de levar os países ao fim da

história na prática da justiça e do direito, a ética da psicanálise, por sua vez, pautada na singularidade do desejo, simbolizada na cadeia significante da Lei Simbólica, “não é a do [ética] bem, mas a do desejo, e o objeto a é o que dá consistência a esse desejo.” (LACAN, 1988, p. 268). O objeto a, fora da cadeia simbólica, demandando sempre, como causa do desejo, dá consistência à simbolização progressiva do desejo à Lei simbólica, justamente por não estar plenamente identificada – ao estar fora, demanda que seja instalada, constantemente, na cadeia significante – e a esse movimento, devemos a postura ética do sujeito, que jamais pode se descuidar de sua responsabilidade aí instaurada.

Não deixa de ser engraçado a maneira caricata como se compreende o “desejo da psicanálise”, no senso comum. Agir de acordo com o próprio desejo, sem dele ceder, é escutado como uma liberação geral, um poder fazer tudo, sem nenhuma atenção ao tecido social... Essa noção, à qual retornaremos no capítulo III, é profundamente equivocada. Só há um desejo autêntico na medida em que esse desejo é capaz de amar, no sentido de unir, o desejo à Lei simbólica - e isso não é pouca coisa.

Enquanto ligado à uma lei simbólica, de todo modo, o desejo está em movimento graças à falta. Mas o que esse movimento busca realizar? Kojéviano até um certo ponto, Lacan não ignora que o sujeito busca um objeto com o qual suprir a sua falta, com o qual satisfazê-la. No entanto, longe de crer que essa falta possa vir a ser satisfeita no fim da história, no estado moderno de satisfação social, Lacan a situa não como um acidente ou uma carência, mas como uma dimensão estrutural constitutiva do sujeito e articuladora de seu desejo – como motor histórico de sua constituição intersubjetiva.

No dispositivo freudiano, sabemos que a função de unir um desejo à lei simbólica era delegada à figurado pai, como introdutor da cultura. Lacan não estará tão distante desse dispositivo, em seu Seminário VII, salvo que, ao falar da metáfora paterna, destaca que o sujeito ama, transcendentemente, a lei e a tem como dispositivo de realização simbólica do seu próprio desejo, na medida em que busca o reconhecimento do Outro. Não há reconhecimento desse status, sem a passagem significativa pela Lei Simbólica.

Percebemos, então, que em ambos os pensadores, Lacan e Kojève, o desejo é tido como o impulso histórico que, em duas diferentes dimensões – a objetiva e a subjetiva – se desenvolvem, estruturando-se em torno da falta. Logo, ambos percebem que a falta é o elemento que estrutura o desejo e, por isso mesmo, permite os múltiplos movimentos de simbolização e elaboração subjetivos. Discordam, no entanto, sobre a teleologia em

relação à falta – enquanto o pensador russo compreende a sua superação em um estado de satisfação, dentro do Estado Moderno, o psicanalista francês não pode conceber a sua erradicação, por não se tratar de uma carência ou um acidente, mas por considerá-la mesmo como uma parte estruturante do sujeito do desejo em sua caminhada histórica por reconhecimento. A falta não possível de ser satisfeita, pois seu objeto é sempre causa de desejo, movimento do puro desejo, do impulso de desejar, e não um objeto que a tampona ou satisfaça – o que não significa que não possa provocar satisfação. Não plena, no entanto.

3.5 Posição ética como Ato ético singular frente ao real

Se Kojève compreendia o desejo humano, no fim da história, numa tendência à homogeneização enquanto “desejos sociais” e realizações coletivas, Lacan defende que o desejo continua sempre a se manifestar enquanto singularidade irreduzível à universalização. Do mesmo modo em relação à consciência, no fim da história, Kojève a compreende como uma “consciência coletiva”, tendendo à unidade e à neutralização dos conflitos. Diante desta posição, Lacan evoca o confronto que se mantém aberto entre a consciência ética individual, enquanto ética de um desejo que resiste, que não cede, e o Real presente no mundo. O desejo mantém sua singularidade justamente ao confrontar a presença desse Real.

Mas o que se quer dizer por confrontar o Real?

Trata-se da posição do sujeito advertido, isso é, o sujeito que encara o próprio limite, a própria castração e se lança em um ato – atravessa a própria fantasia – e, assumindo a falta como seu elemento estrutural, ousa arrancar alguma coisa da angústia que o habita. Breve, com Kojève, o sujeito se torna um sujeito histórico, através de seu ato. Não é uma ação comum, nem apenas mais uma ação, mas sim um ato que transforma estruturalmente a posição de responsabilidade do sujeito:

“O sujeito advertido, portanto, se gera em análise. Como acontece isso? No parecer de Lacan: *‘Só é julgável — sempre em alusão ao sujeito advertido — em referência a um ato que se trata de construir como aquele onde, reiterando-se, a castração se instaura como passagem ao ato.’* Ou seja: ao reiterar-se a castração, o ato se instaura como

passagem ao ato, o que, pelo até aqui exposto, não cabe senão qualificar como esclarecido. Mas o que nos permite propor um novo quadrângulo é esta continuação: *‘do mesmo modo que seu complemento, o trabalho psicanalítico mesmo, se reitera, anulando-se, como sublimação.’*” (HARRARI, 2001, p. 45-46).

O ato analítico singular é uma posição ética – ao que retornaremos no capítulo seguinte. Posição que se move desde o desejo, isto é, sabendo que não irá, com seu ato, preencher um vazio, tampar um buraco, mas enriquecer o sujeito com uma experiência que, por ser profundamente singular, toca o intersubjetivo. O ato movido pelo desejo tem a consciência de que não satisfará a falta, o buraco. Diferencia-se, por isso, do ato movido pela demanda, pois o que demanda é sempre demanda de alguma coisa (demanda do objeto). O ato baseado em demanda ainda crê que encontrará o objeto desejado para satisfazer-se. Ainda acredita que encontrará no mundo um objeto que lhe convêm, que lhe preenche, que se encaixa em sua falta de maneira harmoniosa e definitiva.

É nisso que se caracteriza a profunda diferença do ato ético singular: é um ato que não demanda mais a completude, não visa mais a plenitude. Logo, pode ser um ato livre na medida em que, não cedendo sobre o seu desejo, também não se aquiesce em falsa resiliência. Ato que atravessa a fantasia e sustenta o Real, isto é, não se ocupa mais em tentar sustentar uma fantasia que esconda a castração; não se ilude mais, não cria imagens ou narrativas imaginárias para defender-se do Real, isto é, daquilo “que não tem nome nem nunca terá”: “O real é da ordem da coisa (*das Ding*). É aquilo que resiste absolutamente à simbolização, o impossível que se apresenta como limite da experiência.” (LACAN, 1988, p.55).

Desse modo, o ato analítico, enquanto ato eminentemente ético, é aquele que não tolera mais que o sujeito aja pela demanda (de tamponar o vazio da castração). O ato ético é aquele que obriga o sujeito a atravessar a própria fantasia (tangenciamento da completude) e o obriga a sustentar ou suportar o real: ou seja, agir pelo seu próprio desejo, desprovido da demanda da completude. Em outras palavras, “O ato analítico é aquele que, ao se consumir, toca o real do sujeito, instaurando uma diferença irreversível.” (LACAN, 2025, p.23).

A teleologia lacaniana, se se pode dizer assim, é aquela em que, no melhor dos casos, o sujeito fica satisfeito por se assumir como faltoso e incompleto. Com ou sem Estado

Moderno. Ou contemporâneo, ou qualquer outro. Seu estado é, sem dúvidas, o desamparo fundamental, agora reconhecido não como acidente ou problema, mas como estrutura.

Portanto, a noção lacaniana de Ato inquieta a ideia de homogeneização política e estabilidade burocrática do Estado Moderno, mostrando que, onde há desejo, há sempre tensão, movimento, instabilidade. Breve, a falta como elemento estrutural na constituição psíquica do sujeito, não permite estabilidade duradoura...

4. Intermezzo

Quando o mundo inteiro ficou sabendo da morte do Papa Francisco, na manhã do dia 21 de abril de 2025, um sinal estava colocado. Um sinal, em linguagem religiosa, um ato, em linguagem psicanalítica. Dois vocábulos diferentes para apontar para uma só realidade: morreu um homem que viveu até o último momento movido pelo seu desejo e que não renunciou ao seu desejo nem mesmo um minuto. Francisco, um homem de desejo.

4.1 Uma sequência de fatos que ilustram o compromisso de uma vida inteira

Um dia depois de celebrar a Páscoa junto com judeus e ortodoxos, numa coincidência de datas, além de tudo, raríssima, Francisco celebrou a sua própria páscoa: uma entrega definitiva e silenciosa, que coroou uma longa jornada profundamente autêntica.

Uma análise bastante rápida, por força de caber no quadro desta dissertação, nos levaria a nos concentrar apenas nos últimos 60 dias de sua vida.

Quando, em 23 de março de 2025, saía de sua internação de 38 dias no Gemelli de Roma (um retiro quaresmal na carne), não deixou de oferecer um Ato, na sacada do hospital. Já com sinais de terminalidade na face, sem conseguir levantar muito o braço, depois de inúmeros acessos venosos durante a hospitalização e com uma voz extremamente fragilizada pela pneumonia e, na sequência de um AVC bastante severo, lá estava ele: vestido de branco, olhos fundos, se esforçando por um sorriso que tranquilizasse a multidão e mostrando os polegares com enorme dificuldade: “está tudo bem!”. Como

pode tudo estar bem na proximidade da morte e no sofrimento extremo do corpo? Assinatura indelével de uma fé inabalável: a fé é o modo de se canalizar o desejo e dar a ele uma dimensão operativa que se agarra a um objetivo bem definido – como Lacan não o deixa de afirmar sempre que falava de Tereza de Jesus.

Bem, da sacada, vê uma senhora que lhe trouxe um ramalhete de flores, como sempre fazia, nas suas audiências. Carmela Mancuso, 78 anos, visitadora frequente dos doentes no Bambino Gesù, mulher de fé simples, de gestos populares afetada por uma grande amizade por Francisco. O papa usou quase 70% do tempo de sua fala, com sua voz fragilizada, para dizer “E vejo aquela senhora com flores amarelas; é uma brava senhora”. E abençoou o povo, elevando com dificuldade o braço; na sequência, deu um profundo suspiro que comunica mais do que mil palavras. Um suspiro que bem mostrava o quanto se esgotou com essa simples aparição e cerca de apenas 15 palavras.

Por que veio Francisco apontar as flores amarelas de uma velha senhora? Por que não agradecer os inúmeros telegramas de autoridades, chefes de estado, artistas, diplomatas? Por que não dar uma mensagem pronta ou protocolar? Apenas um apontar para as flores amarelas... que depois ele próprio recebeu e mandou depositar aos pés da Salus Popoli Romani?

A vida de Francisco não era mais sua, como uma propriedade imaginária. Era movida pelo seu desejo, desejo forte de comunicar e de viver até o último instante.

Dias depois, na quinta-feira santa, quando ainda estava debilitadíssimo (apenas três dias antes do seu falecimento), adentra a prisão Regina Coeli, no Trastevere. Superlotação, complicação ao acesso a tratamentos de saúde e internacionalidade; eis a realidade que ele encontra. Dirige poucas palavras, se deixa sobretudo abraçar e beijar pelos internos, num gesto de despedida. Numa cadeira de rodas terrivelmente desconfortável, passa entre as fileiras de detentos, autografa bíblias com dificuldades, recebe cartinhas e bilhetes dos detentos, deixa-se tocar, esforça-se por sorrir, quando o rosto não mais lhe obedece... parece adormecer quando lhe falta o ar... mãos muito marcadas pelos sinais das inúmeras punções venosas...

Já do lado de fora da prisão, dentro do carro, responde a uma pergunta de uma jornalista sobre como ele vivia aqueles dias e ele responde, com esforço e por dentro de um sorriso: “Como posso. Vivo como posso. Vamos em frente”. Que resposta maravilhosa!

Em 20 de abril, apresentando visíveis sinais de terminalidade sobre o rosto, com a coordenação motora visivelmente afetada, Francisco não apenas abençoa a cidade e o mundo, desde o seu balcão. Mas faz o que mais o caracterizou: a bordo do papamóvel, faz o tour da praça, saúda com dificuldade, abençoa crianças, e as beija de muito perto, acena, quase que sem movimentos nos braços; há momentos em que se ausenta; a respiração é muito difícil. Foi uma despedida. Mas não qualquer despedida. A despedida de um homem que viveu. Morremos quando terminamos de viver. Francisco terminou de viver. E todos nós o vimos, terminar, em uma data tão simbólica, sua caminhada vivente.

Dias após, no entanto, ainda teríamos mais: ao ser sepultado fora do Vaticano, fez o caminho pelas ruas da cidade a bordo de seu papamóvel, o mesmo que o levara pela praça, dias antes. Fato jamais visto. O caixão simples, descoberto, apenas colocado no chão do papamóvel. Muitos de nós teve medo de que o caixão deslizesse, tal era a ausência e o desproimento de meios de segurança. E chega às escadarias da Basílica de Santa Maria Maior: imigrantes, pessoas pobres, representantes de movimentos sociais, tanta gente que o acompanhou com carinho durante sua hospitalização. E o clero.

Entre os que o acusaram repetidas vezes de ser alguém desligado dos temas próprios da fé, talvez tenha tocado o último gesto: seu caixão apresentado diante da Salus Populi Romani, enquanto crianças depositavam flores aos pés do ícone. Seu compromisso com as futuras gerações – ninguém lutou tão fortemente contra os casos de exploração sexual e pedofilia nas linhas clericais – e sua devoção mariana. Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir...

E depois, o túmulo; branco, simples, despojado, apenas a inscrição “Franciscus”. Instalado onde havia um lugar vago. Por que ele não mandou deslocar alguém que já estivesse sepultado a séculos ao lado da Virgem para colocá-lo lá, num lugar privilegiado, de evidência? Ah... Francisco... não é difícil entender porque te perseguiram tanto...

4.2 Três pontos de interlocução:

Embora seja muito instrutivo aprofundar e expandir essa reflexão – o que pode ser salutar à formação religiosa e sacerdotal das futuras gerações – devemos nos ater, nesse momento, a apenas três preciosos pontos de interlocução.

Para Lacan, o desejo nasce da falta, da incompletude. A falta não é um acidente, mas constitui o sujeito como tal. Assim, quando Francisco não se esquivou de mostrar a sua fragilidade em público (internações, perda de mobilidade, máscara hipocrática, ausências psíquicas e limitação na fala), *assumiu a falta em sua constituição e não renunciou ao seu desejo de viver até o último instante*. Morrer, todos vão morrer, mas a questão é o como se morre. Francisco não renunciou ao seu desejo: foi pastor até o final, abençoou, beijou, encontrou pessoas até as últimas forças – que nem eram mais tão presentes. Francisco assumiu o desejo como motor de sua vida, mesmo diante da proximidade da morte.

Por que é tão legítimo que avancemos que Francisco habitava o desejo e dele não cedia? Porque aceitava que a incompletude fazia parte de sua vida – não era um acidente ou um problema – fazia parte de sua missão. Missão é o nome que damos ao desejo pessoal que alguém consegue transformar em ato. À questão sobre como vivia aquele tempo de sua vida, a saber, o declínio, responde com coragem e confiança: “Como posso. Vivo como posso. Vamos em frente”²¹. *Essa resposta articula falta, desejo, castração e ato*. É a articulação mais profunda que se possa esperar de um fim de análise bem sucedido²². Destaca o interesse, a curiosidade e o respeito de Francisco pelo ser humano, cuja compreensão conta tanto com a filosofia, a sociologia, a teologia, a psicanálise e todas as demais ciências como instrumentos para se colocar a serviço da vida²³.

Além disso, na ética lacaniana, é muito importante reconhecer que nossa relação aos outros está sempre baseada numa relação de busca do reconhecimento, pois o desejo é sempre desejo do Outro. Francisco não renunciou a encontrar pessoas, no sentido forte

²¹ Matéria completa em: <https://www.youtube.com/watch?v=5NmJPiYU8n4> Acesso em 20/07/2025.

²² Um artigo do Pe Gegê Natalino, publicado em 27 de março de 2025, no IHU Online, não apenas informa que o Papa Francisco fez um certo tempo de psicanálise, como jovem jesuíta, em Buenos Aires, mas também explana os efeitos dessa experiência psicanalítica, a longo prazo, em seu papado. Texto cuidadoso, cotejado de exemplos pastorais e inspirações para a formação religiosa e presbiteral, insere-se mais na linha da psicanálise winnicottiana – o que não perde em nada em grau de sensibilidade e, portanto, recomendamos e muito a leitura. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/650011-papado-e-psicanalise-francisco-um-bispo-suficientemente-bom-artigo-de-pe-gege-natalino> . Acesso em 24/05/2025.

²³ Para uma visão comparativa a respeito das articulações importantes ao final de uma psicanálise, conferir o seguinte texto: SILVA, M. R.; OLIVEIRA, J. P. A vida encontrada ao final de um percurso: teóricos sobre o final de análise. Cadernos de Psicologia, Juiz de Fora: UniAcademia, v. 2, n. 1, p. 45-60, 2021. Para um aprofundamento a respeito do “ato analítico” e sua relação com o fim de uma análise, conferir: FERREIRA, M. A.; COSTA, L. Ato analítico e final de análise. Fractal: Revista de Psicologia, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 233-248, 2018. Se o que lhe interessa aprofundar for uma visão mais testemunhal sobre como as instituições psicanalíticas compreendem o final de análise, pode ser interessante: SOUZA, R. P.; ALMEIDA, F. Considerações sobre o final de análise. Psicologia USP, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 1-12, 2018.

do verbo. Como citamos em nosso texto acima, seja vendo “a senhora das flores amarelas”, visitando os detentos do centro carcerário ou fazendo o tour pela Praça de São Pedro na Véspera de sua morte, Francisco não cedeu em seu desejo de permanecer em relação com as pessoas. Algo muito especial se encontrava nesse reconhecimento de Francisco: não via as pessoas como números, mas como pessoas habitadas em sua singularidade (e.a. “a senhora das flores amarelas”, ou “l’enfant terrible”, Irmã Geneviève Jeanningros, amiga do papa de longa data e amiga dos pobres de Roma²⁴). *Não apenas o papa reconhecido pelo povo, mas o papa que reconhece pessoas no meio do povo, reconhece na singularidade e se deixa amar e ser amado – realiza seu desejo em relação ao chamado do Outro.* Ao responder a esses gestos e entrar nesse modelo de relação, Francisco mostrava que seu desejo não era um desejo individual, mas estava habitado pelo laço social e se articulava de modo simbólico com as pessoas singulares e sustentado pela comunidade.

4.3 Desejo e responsabilidade ou sobre o desejo como amor à própria Lei:

Para finalizar estas poucas palavras em interlúdio, podemos afirmar que Francisco seguia o seu desejo como ética, o que se desdobrou em ato até o fim. Não ceder sobre o próprio desejo é o núcleo da ética: morrerei, mas estarei na prisão; morrerei, mas abençoarei o povo; morrerei, mas não sem antes passar uma última vez pela praça. Assim, a morte não é uma máscara para evitar ou desestabilizar a vivência segundo o desejo. A morte, justamente como falta por excelência, como limite radical, permite melhor colocar em evidência o que é viver até o último ato – e não apenas subsistir. Francisco não cedeu do próprio desejo. Mesmo doente, mesmo exausto; foi o mesmo até no fim. Esse ato, demonstra muito bem que ele permaneceu fiel ao seu desejo: o de servir, de testemunhar, de estar presente – canalizou toda a sua vida, todo seu desejo em um *objetivo*: ser companheiro de Jesus: onde for, como for, até o fim. E assim fez. Seu desejo, em outras palavras, *abraçou e amou apenas uma lei*: o Evangelho – sem concessões, sem

²⁴ Para conhecer melhor a história de compromisso desta Irmãzinha de Jesus com a missão junto aos pobres de Roma e a poética e profética amizade com Francisco, vale a pena a leitura do texto de José Lorenzo, publicada por Religião Digital, 23-04-2025, e republicado pelo IHU Online: A freira da mochila que velou Francisco: uma história 'bergogliana', disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/651102-a-freira-da-mochila-que-velou-francisco-uma-historia-bergogliana> Acesso em 21/06/25.

diplomacias, sem papo furado, sem a tagarelice do cotidiano. Por esse motivo, inclusive, muitos o acusaram de ser intransigente e autoritário²⁵. De fato, essa acusação apenas destaca uma característica fundamental daquele que opera a vida pelo seu próprio desejo, dirigido ao Outro: o de ser um homem apressado, sem tempo a perder. Francisco estava consciente de que se se quer fazer avançar algo, se se quer reconhecer uma pauta importante, é preciso ir à luta: uma luta dialética – as conquistas não se fazem por unanimidade e passividade – a não ser em raríssimos momentos.

Portanto, ao aceitar a falta como parte de sua vida e missão, ao não ceder do seu desejo de contato com o povo, mantendo o seu laço, não cedeu de seu desejo (cumprido durante uma vida inteira e especialmente analisado por nós no quadro do seu último deserto e páscoa). Não cedeu de seu desejo, permanecendo ético até o fim. Sua vida termina com um ato ético e seu desejo, mais uma vez, é reconhecido como um testemunho público.

²⁵ O próprio Francisco refletiu sobre essas acusações em etilo penitencial durante uma celebração de Quinta Feira Santa, o que foi recolhido em um artigo pelo IHU Online. Cf: PAPA FRANCISCO. Foi o meu modo autoritário de tomar as decisões que criou problemas. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 02 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/608041-papa-francisco-foi-o-meu-modo-autoritario-de-tomar-as-decisoes-que-criou-problemas>>. Acesso em: 08 nov. 2025. Daí surgir reflexões mais especializadas em torno do díptico “Um papa que desconforta” e que foi explorado pelo seguinte artigo, o qual se recomenda a leitura: INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS – IHU. Francisco, um papa que “desconforta”. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 15 jul. 2019. Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/categorias/590801-francisco-um-papa-que-desconforta>>. Acesso em: 08 nov. 2025.

Capítulo III:
“Não ceder sobre o seu desejo”:
Da demanda de felicidade à assunção do Desejo e do Saber diante do Real na
perspectiva Ética Lacaniana

1. Introdução:

Da monumental obra de Lacan, a qual tivemos o prazer de apresentar no curso do capítulo anterior, vamos agora nos concentrar sobre a última parte de seu “Seminário – Livro VII – A Ética da Psicanálise”, intitulada “A dimensão trágica da experiência psicanalítica”, com o objetivo de verificar a sua atualidade para a prática contemporânea, em chave dialética, e suas principais contribuições para a crítica da cultura.

Qual é a posição do referido capítulo, dentro da nossa obra de referência? Após ter analisado demoradamente a peça “Antígona” e apreciado com pormenores a posição ética de sua personagem principal, de mesmo nome, Lacan pronuncia a fórmula magistral da Ética da Psicanálise: **“Jamais ceder sobre o seu desejo”**.

É uma máxima ao mesmo tempo condensada e profunda que, no entanto, sem desdobramentos, como toda máxima, arrisca a se tornar “letra morta”²⁶.

É por isso que esse potencial axiomático deve, na sequência, passar à prova de sua utilização na psicanálise e, ainda mais importante, sua relação com a vida do dia a dia, isto é, para além do par analista-analisando. Em outras palavras, qual é o potencial crítico que a ética da psicanálise sustenta diante da cultura contemporânea?

Se há um interesse pelo final e pela finalidade de uma psicanálise, não se pode descuidar, também, dos seus princípios e do que motiva o seu engajamento. No trecho de abertura da parte final do Seminário, Lacan se interroga a respeito do que é que as pessoas vêm buscar em uma psicanálise. O fim de uma análise? O descobrimento de uma verdade? O

²⁶ A genial psicanalista brasileira Betty Milan, que empreendeu uma psicanálise com Lacan, durante a década de 1970 se tornou conhecida por analisar esse potencial oracular das frases de Lacan. Ela demonstrou que, com facilidade, um profissional pode aprender a falar “lacanês”, isto é, repetir rudimentarmente uma meia dúzia de palavras de Lacan, gozar de seu estilo barroco em colocações mais ou menos inteligíveis, sem que, de fato, saiba algo da aplicabilidade técnica daquilo que repete. O título da obra já é muito sugestivo: “O papagaio e o doutor”. Uma obra de profunda ironia e erudição que visa “libertar” o lacanismo do lacanês, ao evidenciar o ridículo de uma repetição estéril das palavras do mestre do 5, Rue de Lille. Conferir: MILAN, Betty. *O papagaio e o doutor*. Rio de Janeiro: Record, 2024. 240 p.

desvelamento do próprio ser? A ampliação de sua capacidade de se autoconhecer? Uma maneira de ficar livre da influência mortífera do outro? O alívio dos sintomas ou a sua cessação?

Lacan nos diz que a resposta só pode ser uma: **a felicidade é o que todos demandam**. A busca pela felicidade não implica que o alívio dos sintomas ou quaisquer outros efeitos terapêuticos não venham a se efetivar – o que geralmente acontece – mas que, o vetor de orientação, da parte de quem procura uma psicanálise, é sempre a busca pela felicidade (LACAN, 2008, p. 342).

Problematizar a demanda por felicidade na cura analítica como um sintoma da contemporaneidade, será um de nossos objetivos no presente capítulo. Para isso, é muito importante que façamos dois esclarecimentos: sobre “cura analítica”, devemos compreender todo o processo: desde as entrevistas preliminares, passando por todas as etapas de uma psicanálise, até o seu final. Compreendemos aqui o final de uma análise como sendo a desidentificação do Sujeito ao Outro e sua identificação com o seu próprio sintoma, elevado, neste estágio, a Sinthoma – sobre o qual teremos tempo de esclarecer.

Por fim e, embora já tenhamos afirmado em outro lugar deste nosso trabalho, vale reforçar que, em nosso texto, quando se fala de “psicanálise”, estamos nos referindo tão somente à “psicanálise de orientação lacaniana”. Quando, esporadicamente, formos fazer algum aceno a contribuições de outros psicanalistas, o nomearemos com clareza – o que será muito raro, dada a extensão reduzida deste nosso trabalho.

2. “A dimensão trágica da experiência psicanalítica”

Se por um lado Lacan situa a demanda de felicidade como ponto de partida de cada analisante que vem iniciar uma psicanálise, ele não deixa de colocar em evidência o contraponto da parte do psicanalista, isto é, a “sua promessa analítica” (LACAN, 2008, p. 343). O que o analista está em posição de prometer/de oferecer?

Em termos freudianos, o par analítico se estabelece em torno de duas leis – o que reitera nosso desenvolvimento do capítulo anterior – unir o desejo à lei, a ponto de chegar a amar a lei (simbólico). Da parte do analisante, é exigido que desenvolva seu discurso perante a

lei da associação livre (“Diga-me tudo que vier à sua cabeça, o mais livremente possível, evitando as censuras”), ao que responde o analista, através de sua escuta flutuante (“uma escuta que não privilegiaria um tema ou outro, mas daria igualmente atenção, com igual peso e valor, a cada palavra pronunciada pelo analisante”). Lacan considera essas duas exigências como sendo fundamentais para que se possa chamar um processo terapêutico pelo nome de psicanalítico. Só há psicanálise quando essas duas condições são observadas²⁷.

Porém, Lacan vai além. Ele se interroga sobre o que ultrapassa a linha da “reciprocidade nas relações intersubjetivas”, sempre imaginárias – por aqui entendendo o campo da relação escópica do Eu-Outro. De fato, com a formulação da figura do “sujeito suposto saber”, por meio da qual o analisante pressupõe um saber no analista - sobre seu sintoma, sobre seu sofrimento, sobre sua felicidade ou infelicidade, etc - se nos mantemos fiéis a intuição lacaniana em questão, o analista fica despossuído de sua própria pessoa. A essa desposseção do analista, de sua própria pessoa, chamamos efeito da “transferência” – apesar de não ser o único, é claro. Isso pode ser traduzido como sendo a reivindicação sobre a questão do preço que o analista paga para desempenhar o seu papel no setting analítico: “O analista deve pagar algo para ocupar a sua função. Ele paga com suas palavras – suas interpretações. Ele paga com sua pessoa, pelo seguinte – pela transferência ele é literalmente despossuído dela” (LACAN, 2008, p. 341). A entrada em análise coincide, inclusive, com o momento em que o analisante não se dirige mais a uma pessoa (espectro imaginário), mas a um saber, a um sujeito em posição de “suposto saber”, isto é, o psicanalista. É a virada que constitui a passagem do imaginário ao simbólico e marca o fim das entrevistas preliminares e o início, propriamente dito, de uma psicanálise.

²⁷ Serge Leclaire, um dos primeiros analisantes de Lacan a ganhar proeminência como psicanalista formado por ele, ainda nos anos 50, desenvolve longamente a hipótese de que Lacan, nos seminários, prolongava a sua própria análise pessoal, pois falava em associação livre sobre os temas que apresentava diante do seu público. Esse destaque introduzido por Leclaire torna-se ainda mais fundamental quando tiramos as consequências práticas desta posição: se Lacan fala em associação livre, cada ouvinte do Seminário e, também nós, seus leitores, devemos responder com o par analítico: escutar com uma atenção flutuante. Isso tem consequências éticas muito importantes: não se trata de tentar compreender tudo ou dar sentido a tudo o que Lacan diz – seria algo do campo do impossível – mas acolher o discurso como uma palavra que deixa marcas e que, aqui e ali, provoca a compreensão de tal ou tal articulação teórico-prática. Há aqui, portanto, uma transmissão do ensino pela via do saber, mas não uma aquisição com efeito de verdade. É onde grande parte dos praticantes do “lacanês” atracam suas âncoras – e de onde dogmatizam, pela via do reducionismo, o potencial analítico lacaniano. Vale conferir a obra em questão, plena de insights valiosos para a prática clínica – além de muito bem escrito: LECLAIRE, Serge. *Psychanalyser*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

Em primeiro lugar, é preciso dizer uma palavra sobre esse **“trágico na experiência analítica”** em sua relação com a questão dos três registros. Lacan o formula com o passar das décadas de seu ensino. Oferecemos aqui uma nota muitíssimo resumida que poderá ser aprofundada através de outros materiais²⁸.

Os três registros são: o imaginário, o simbólico e o real. O imaginário depende de tudo aquilo que recebemos pela via da imagem do Outro e que traduz para nós um certo modelo de relação pelo paradigma do reconhecimento do Outro (é o tempo do estádio do espelho, onde reconhecimento e imagem coincidem – no campo a que chamamos de “sentido”; é onde os fatos e as palavras recebem um sentido por sua adequação palavra-coisa-fato na realidade); o Simbólico, por sua vez, é o processo que conduz à articulação da imagem do corpo (imaginário) com a metonímia (da linguagem, é claro), isto é, o deslocamento da imagem do corpo para os significantes, as palavras que marcam o corpo e que representam a ausência do corpo/imagem para o outro através dos sons articulados (a lei, compreendida como linguagem, que tece a amarração do sentido com a palavra); o Real, por sua vez, se apresenta pela sua falta de significante na estrutura simbólica, na relação com o Outro. No Real não há sentido; há deriva, hiato, nonsens. O Real é o imprevisível, o surpreendente, aquilo que faz perder o chão e que, pela radicalidade da experiência, se

²⁸ Indicamos principalmente três obras a respeito dos três registros, que podem ser muito importantes. Para aqueles que estão iniciando em disciplina psicanalítica e desejam uma obra esquemática, didática e com uma leitura gradual dos textos lacanianos num desenvolvimento cotejado quase que cronologicamente dos termos imaginário, simbólico e real na gigantesca obra de Lacan (esse texto não existe, pegadinha!). (Que me seja permitido um gracejo lacaniano em nota de pé de página, apenas para apontar o Real para além do didático). Para o objetivo anterior que vinha dizendo, pode-se referir a obra de um grande professor brasileiro com grande experiência na formação de psicanalistas em instituições sérias: TEIXEIRA, Marcus. Real, simbólico e imaginário: uma introdução ao ensino de Lacan. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá – Ato Analítico, 2019. Uma obra um pouco mais técnica de enorme envergadura teórica a respeito dos três registros é oferecida pela professora Michele Roman Faria, em formato de palestras transcritas e retrabalhadas para publicação: FARIA, Michele Roman. Real, simbólico e imaginário no ensino de Jacques Lacan. São Paulo: Série Ensaio Psicanalítico, 2021. 56 p. Para quem lê em francês e se interessa por uma revisão bibliográfica que inclui também os textos inéditos de Lacan, não hesite em consultar: MILLER, Jacques-Alain. Le réel, le symbolique, l'imaginaire. Paris: Éditions du Seuil, 1998. E para finalizar, a tríade de Rithée Cevasco sobre os três registros em sua aplicação à chamada “última clínica de Lacan”, que apesar da nomeação controversa, se estende, de todo modo, desde o Seminário XIX até o Seminário XXVII (o rigor metodológico da obra compensa a falta de criatividade com os títulos): CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 1. Barcelona: S&P Ediciones, 2017. CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 2. Barcelona: S&P Ediciones, 2019. CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 3. Barcelona: S&P Ediciones, 2025.

furta à simbolização – “não tem nome, nem nunca terá”, como canta o nosso genial Chico Buarque²⁹.

Portanto, em primeiro lugar, o trágico na experiência analítica visa esse atravessamento que parte do sentido (imaginário-simbólico) e vai em direção ao Real. É preciso explicar um pouco isso. O sujeito vem iniciar uma psicanálise queixando-se de que as coisas não fazem sentido. Espera que o analista (espera, isso é, demanda), que o analista, ocupando o lugar dos pais, por exemplo (ou do mestre, o que dá no mesmo), o acalme, mostre que ele é especial em um mundo em desordem e, sabe-se lá por quais procedimentos mágicos, abra-lhe o universo da compreensão do sentido e da felicidade na vida. O analista (ao menos, o lacaniano, não posso dizer de forma abrangente) não menospreza essa demanda pela felicidade gozável no campo do sentido. Não menospreza, mas também não responde. Não ignora, mas não busca satisfazer essa demanda. Acolhe a demanda com o seguinte objetivo: aclara, lapida, ironiza, questiona a busca da felicidade no campo do sentido com o objetivo de que se possa alcançar *de maneira lógica* o fato de que, se há algo chamado sentido, também existe (por caráter lógico ou por rigor metodológico), as bordas do conjunto do sentido: o sem sentido, o não sentido, o para além do sentido... em outras palavras, o processo psicanalítico acolhe a demanda por felicidade como uma formulação do campo do sentido, sem jamais buscar responde-la, ao contrário, frustrando-a até o limite (LACAN, 2008, p. 343): força-la a se haver com o campo do além do sentido, do fora do sentido (o campo do real). Conclusão: em primeiro lugar o trágico da experiência analítica visa a passagem do sentido ao Real.

Isso tem inúmeras consequências éticas, às quais voltaremos; mas não sem antes nomear a principal delas: o gozo da vida vai muito além daquilo que tem sentido e os poetas o anteciparam com frequência. Breve, demanda-se a felicidade (no campo do sentido) e encontra-se o trágico (no campo do Real). Uma análise dirigida ao Real, sempre dá ao analisante experimentar a dimensão do trágico não como um defeito ou um acidente da vida, mas como uma parcela do que constitui nossa experiência humana.

²⁹ Música de Chico Buarque, cantada em três diferentes versões, progressivamente mais líricas e românticas, que aponta para o Amor como aquilo que não tem nome, não tem governo, não tem destino, não tem conserto... “e nem nunca terá”. É a ilustração perfeita para o que se chama Real, em psicanálise. Realidade que escapa totalmente da linguagem, não tem nome, nem nunca terá, pois resiste a toda a simbolização. Disponível em: https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/45156/?utm_source Acesso em 23 de dezembro de 2025.

Em segundo lugar, e aqui seremos mais breves, o trágico na experiência analítica tem a ver com esse debruçar-se sobre a condição humana como tal (LACAN, 2008, p. 341). Sem desprezar seus múltiplos afetos e efeitos e sem dar ênfase a apenas um de seus registros (normalmente o conhecimento do senso comum busca exaltar o imaginário-simbólico e relegar o real a “tema tabu”). Aqui, cumpre-se a disciplina técnica como um efeito ético: associação livre/atenção flutuante, como já destacamos.

Uma lúcida apreciação a respeito da condição humana é o que Freud já nos havia adiantado, desde o seu monumental “Mal estar na civilização”³⁰: o desamparo e a fragilidade da constituição humana (p. 15), a perda do sentido de realidade na doença e no amor (p. 16), os inúmeros tormentos e inseguranças internos e externos (p. 19), o isolamento e o distanciamento de outras pessoas, a solidão, a dificuldade de poder contar com a ciência em termos de saúde e doença, as intoxicações alimentares (p. 32 e 33); as fontes familiares e sociais do sofrimento, por exemplo, a coerção das pulsões (p.49), as exigências do trabalho, da paternidade e da maternidade (p. 58-60), os conflitos de interesses (p.66), as frustrações da vida, as traições nas amizades e nos casamentos, a dificuldade de comunicação, entre tantas dezenas de outras realidades que potencializam o sofrimento e atravancam a felicidade.

Não podemos concluir esse tópico, sem ao menos nomear as questões ligadas à liberdade ou opressão sexual (p.79-85); os desarranjos internos ao próprio narcisismo (o sadismo, o medo de perder o amor, o medo de ser punido pela autoridade, as enormes exigências do eu contra si mesmo, a permanente infelicidade, o sentimento de culpa, etc), que domina toda a parte final da análise de Freud. Diante de todos esses desafios, a constante é

A questão da finalidade da vida humana já foi posta inúmeras vezes. Jamais encontrou resposta satisfatória e talvez não a tenha sequer. Muitos dos que a puseram, acrescentaram: se a vida não tiver finalidade, perderá qualquer valor (...) o que revela a própria conduta dos homens a respeito da finalidade e intenção da vida, o que pedem eles da vida e o que desejam alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes (FREUD, 2010, p. 29).

³⁰ Todas as citações deste parágrafo se referem a: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Marcadamente quanto à questão da condição humana, como essa demanda de felicidade, em meio a tantos entraves à sua realização, Freud resume as fontes principais de nosso mal-estar:

Já demos a resposta, ao indicar as três fontes de onde vem o nosso sofrer: a prepotência da natureza, a fragilidade do nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade (FREUD, 2010, p.43).

Em outras palavras e para concluir: o trágico na experiência analítica passa por ter de enfrentar a condição humana, colocando, como dissemos no capítulo II, em palavras, simbolizando os efeitos do mal-estar sobre o corpo, no discurso analítico. Demanda-se a felicidade e o que se conquista, no melhor dos casos, é tornar-se mais forte diante dos sofrimentos da vida. Não ocorre de livrar-se dos imprevistos da existência (o real permanece), mas adquire-se uma capacidade maior de lidar com seus efeitos.

Até mesmo a questão da sublimação, como possibilidade de lidar com os sofrimentos da vida, chegou a ser questionada por Lacan, no contexto do capitalismo pós segunda guerra mundial, ao verificar o paradoxo da sublimação como processo de fabricação e comercialização da obra de arte, por exemplo.

Uma única coisa faz alusão a uma possibilidade feliz de satisfação da tendência, e é a noção de sublimação. Mas é claro que, tomando a formulação mais exotérica em Freud, quando ele a representa para nós como eminentemente realizada pela atividade do artista, isso quer dizer, literalmente, a possibilidade para o homem de tornar comerciais seus desejos, vendáveis sob a forma de produtos. A fraqueza e até mesmo o cinismo de uma tal formulação têm, a meu ver, um mérito imenso, ainda que não esgotem o fundo da questão, que é – como, portanto, isso é possível? (LACAN, 2008, p. 343)

Ao negar a possibilidade da sublimação, nos termos freudianos, Lacan acrescenta mais uma tensão na elaboração da ética da psicanálise: qual o destino possível para a pulsão, senão a sua realização? O ensino de Lacan levará cerca de 20 anos para oferecer uma resposta, ainda que parcial, como saída pelo “Sinthoma”. Em todo caso, essa posição lacaniana serve, uma vez mais, a demonstrar a permanência do trágico da condição humana, em suas impossibilidades de realização da tendência e, se era possível pensar alguma felicidade pela via da sublimação, essa saída está vetada justamente no instante em que o desejo humano se transforma em mercadorias vendáveis – volta-se à produção.

Em terceiro lugar, o trágico em uma experiência analítica trata-se da descoberta de que não se pode dizer tudo, e, mais ainda, não é possível dizer a Verdade toda, a um só tempo. Experiência de limite não apenas da palavra, mas da linguagem enquanto prática (ao que Lacan vai chamar de *parlêtre*: “o ser que fala”, como sujeito do inconsciente), marcado à *jamaís* pela incompletude. Demanda-se a felicidade, de entrada, e acaba-se tendo de reconhecer na incompletude do dizer tudo (*pas tout dire*) a condição do desejo que é o motor da história – uma categoria nomeadamente devedora dos tempos em que Lacan era aluno de Kojève.

Por fim, a experiência analítica é trágica porque comporta em si a descoberta de que o limite, a impossibilidade, não são do campo do contingente, mas fazem parte da condição humana enquanto estrutura e elemento estruturante. Em outras palavras, a descoberta de que a falta, ligada ao impossível, não é algo a se superar ou a se preencher, mas a se legitimar. Uma psicanálise lacaniana é trágica na medida em que o impossível é legitimado enquanto tal. Na medida em que a castração é admitida como condição fundamental de todo *parlêtre*.

No desenvolvimento que fizemos nestes últimos parágrafos, ficou subentendido, diversas vezes, uma certa noção do que seja o “fim de análise”. É preciso que explicitemos esse ponto, por pelo menos dois motivos principais. O primeiro, que, ao não responder, isto é, ao frustrar a demanda inicial de felicidade, trazida pelo analisante, não significa que a psicanálise não conduza a um arranjo que torne possível lidar melhor com a falta, a castração, o desejo e as fantasias que, inicialmente, faziam-no padecer a ponto de não mais poder seguir em frente. Em outras palavras, a psicanálise não menospreza o sintoma/o sofrimento do analisante, mas também não o assume como objeto em si mesmo; ao contrário, ao abordá-lo pela via da linguagem e promover a sua simbolização, dá ferramentas necessárias ao sujeito para que lide com aquilo que, de outro modo, o submeteria – e mesmo aquilo que continue a submetê-lo ou determiná-lo – o real – que se saiba fazer alguma coisa “disso e com isso”. Em segundo lugar, e, em decorrência do primeiro aspecto, nenhum psicanalista pode prever qual será o fim de análise de um sujeito. Houve o tempo em que se pensava que uma análise se concluiria quando o homem fosse capaz de perder a fé, de viver sem Deus; ou sem os subterfúgios da proteção paterna; ou que tivesse um ego suficientemente forte para isso ou para aquilo. Essa noção de “fim de análise” como um objetivo específico, foi um grave desvio do dispositivo freudiano,

que infelizmente foi praticado por diversas escolas de psicanálise, durante boa parte do séc. XX.

A noção de fim de análise como tendo um objetivo final, ou uma meta, mais ou menos definida, tornou-se, como que produto de uma indesejável herança, a meta de outros profissionais – se se pode dizer assim – que subsistem no horizonte terapêutico contemporâneo – os quais nem mesmo citaremos sua ocupação. São estes os serviços do discurso capitalista que buscam oferecer saúde mental, produtividade ou eficiência como um produto vendível; seja lá que consequências desastrosas produza a medicalização ou mercantilização de uma dimensão tão íntima e subjetiva.

Enfim, um “fim de análise” como objetivo definido previamente é como que um subproduto do sistema capitalista, estando a seu serviço como um “bem de adaptação do sujeito ao sistema”, baseando-se, é claro, num tipo de saber de natureza psicológica ou médica aplicado – tal é a definição de produto capitalista.

O fim de análise pelo viés da “singularidade do sujeito” é o que se busca na prática psicanalítica de orientação lacaniana. Juan-David Nasio, um grande psicanalista franco-argentino, ainda praticante da psicanálise em Paris, desde os anos 1970, quando foi aluno de Lacan, até o presente, nos brindou com a escrita de um Opúsculo que é como que um testamento de toda uma carreira. “Sim, a psicanálise cura!” é um curto livrinho no qual ele apresenta sua visão sobre o processo psicanalítico, de modo muito generoso. Nasio é mestre de primeiro momento, a quem recorremos todos os que se iniciam nos estudos psicanalíticos, por causa de sua clareza, didática e estilo caloroso na escrita – o que nem sempre é valorizado pelos veteranos. Eis como ele apresenta o que se espera de um fim de análise:

O paciente curado reconhece seus defeitos e valoriza suas qualidades, sem exagero. Já não se sente o mais insignificante dos homens, nem o mais inteligente. Gosta de si mesmo tal como é, portanto, torna-se mais tolerante consigo mesmo, com as pessoas que o rodeiam e em suas relações sociais. A tarefa da análise não é fazer pessoas normais, mas favorecer nas pessoas um diálogo interior não conflituoso e permitir que recobrem o prazer de viver. O paciente compreendeu que aquilo que o faz sofrer não é o acontecimento trágico que temos de enfrentar, mas a maneira neurótica de interpretar e viver o acontecimento. O paciente curado recupera-se mais facilmente dos transtornos provocados pelos acontecimentos perturbadores da vida. Aprende que nenhuma dor é definitiva, nem absoluta, nem total, e que cada pessoa sempre conserva dentro de si recursos insuspeitados para voltar a ficar de pé. Estar curado é poder reagir ao inesperado, por mais doloroso que seja, e reencontrar a capacidade de amar e de atuar. Compreendeu que perder o ser amado ou o seu amor, perder a saúde, a dignidade ou ainda os bens materiais, em suma, perder o que tem de mais precioso nunca é perder tudo, e que aquilo

que se perde é só uma parte de si mesmo. Aprender a relativizar as perdas é o que nos permite atravessar com maior serenidade as inevitáveis provas da existência. Seja homem ou mulher, não se sente humilhado por ser dependente afetivamente. Não é porque nos submetemos a determinadas regras ou porque executamos as ordens de um superior hierárquico, tampouco porque aceitamos as sugestões de nosso parceiro, que devemos nos sentir rebaixados ou submissos. A dependência afetiva não é humilhante, quando é escolhida livremente. Os vínculos maduros de dependência é uma suscetibilidade que revela que o neurótico não saiu de sua neurose. É o caso, tão frequente, daqueles pacientes que se recusam a amar por medo de depender demais do outro e de sofrer um possível abandono. Resumirei esse indicador de cura dizendo: em suma, estar curado é viver sem temor e sem vergonha de sentir-se afetivamente dependente. O paciente curado tampouco se envergonha de brincar como uma criança, pois compreendeu de maneira intuitiva que ser um homem maduro ou uma mulher madura significa poder voltar à infância quando quiser e como quiser, sem se sentir ridículo por fazê-lo. Estar curado é amar a criança que fomos, que vive em nós e que está sempre pronta a reaparecer. Conquistou a capacidade de acalmar os conflitos relacionais, de fazer concessões, de cuidar da pessoa amada e do amor que os une e de cuidar de seus semelhantes. Sente-se internamente unificado, mesmo quando, às vezes, tem crises de angústia, acessos de cólera, ataques de ciúme e até ardores de desejos perversos que o dominam. Faz com que diferentes impulsos contraditórios coexistam dentro de si, tais como o amor e o ódio, a coragem e a covardia, o desejo e a culpa e até a humildade e a onipotência (NASIO, 2019, p 101-103).

Como se pode facilmente compreender, Nasio não elenca “resultados práticos” ou objetivos bem definidos para um fim de análise – esse seria o discurso do mestre transgredido pela via do capitalismo, muito distante da abordagem psicanalítica³¹. Nasio apresenta indicativos da capacidade criativa do sujeito de lidar com maior flexibilidade com a culpa, a dor, os imprevistos, o impossível, a castração, a morte... Em outras palavras, encontrou uma maneira singular de lidar com seu próprio narcisismo, com seu próprio dialeto – sua *lalíngua*³².

Apesar de muito didático e voltado para o grande público, o texto de Nasio não contempla a posição fundamental do sujeito diante do impossível legitimado de sua castração e

³¹ Lacan trabalhou amplamente a questão dos quatro modos de discurso através dos quais os sujeitos humanos promovem laço social, durante o seu “Seminário XVII, O avesso da Psicanálise”. Não temos aqui o tempo necessário para apresentá-los, o que certamente seria muito edificante para a reflexão filosófica, mas apenas acenamos para a sua existência (discurso do mestre, discurso do analista, discurso da histérica e discurso da universidade) e sugerimos vivamente o estudo de alguns materiais fundamentais à questão. Naturalmente, iniciar pelo: LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XVII: L’envers de la psychanalyse* (1969-1970). Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1991. Um estudo brasileiro de enorme qualidade foi desenvolvido a respeito dos quatro discursos, em: DUNKER, Christian Ingo Lenz; PAULON, Clarice Pimentel; MILÁN-RAMOS, J. Guillermo. *Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016. E para não deixar ausente um excelente roteiro de estudos do referido Seminário, conferir: MILLER, Jacques-Alain. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

³² Voltaremos ao tema, quando o aprofundaremos mais adiante.

permanece, em grande escala, de descrição fenomenológica. É por isso que gozaria de um bom complemento aquele que se dedicasse ao estudo do mais recente livro organizado por Jacques-Alain Miller – “Como terminam as análises” – como uma edição que recolhe algumas dezenas de textos a respeito do dispositivo do “passe”, criado por Lacan, justamente, para investigar o fim de análise³³.

Nesse sentido, “Para Freud, qualquer análise está fadada a tropeçar num impasse, o encontro com um real imutável. Lacan inventa o passe para que aqueles que levaram suas análises até o fim possam testemunhar esse impasse estrutural, aquilo que rateia por estrutura e que está para qualquer sujeito” (MILLER, 2021, p12). Por se tratar de um fator estrutural e estar como estruturante de todo sujeito (que fala), esse paradoxo é passível não de simbolização, mas de um tipo diferente de tratamento, isso é, de “saber fazer”, ao qual chamamos “clínica do Real” e ao qual voltaremos a seguir.

Para concluir e seguir em frente: se Nasio apresenta o fim de análise como um processo transformador, Miller o qualifica como um “paradoxo” diante do impossível, isto é, do Real, compreendendo-se em uma nova posição subjetiva³⁴. Essa nova posição subjetiva é aquela que sabe fazer algo com o Real: é uma posição que sabe fazer algo com o trágico.

3. Os dois momentos da formulação ética, em Lacan

O esforço de pensar uma ética para a psicanálise se encontra presente em toda a obra de Lacan, não apenas enquanto postura ética que deve envolver o processo psicanalítico e a pessoa do analista, mas a noção ética mais ampla, em relação a toda a aplicação da técnica da psicanálise e dos efeitos que podem ser esperados de sua prática. Se esse esforço está presente em toda a sua obra, há, no entanto, dois momentos mais fortes em que Lacan se preocupou com essa tarefa³⁵.

³³ Conferir: MILLER, Jacques-Alain. Como terminam as análises: paradoxos do passe. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

³⁴ Jacques-Alain Miller ofereceu uma excelente palestra de apresentação do livro em questão, disponível em linha e que se intitula: “Comment se passent les analyses. Jacques-Alain Miller. 11-06-2022”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LNqtdjAmpaU&t=2162s> Acesso em 23/12/25.

³⁵ Conferir o texto da psicanalista brasileira Maria Rita Kehl, onde ela sustenta a importância de articular ética e psicanálise no horizonte da crise do mundo moderno. Segundo ela, o homem moderno apela por uma nova ética, na medida em que encontra o seu desamparo reformulado de uma outra maneira, pelo

Durante o “Seminário VII – A Ética da Psicanálise” (1959-1960), Lacan se dedicou um ano inteirinho a formular a questão da Ética. A ênfase deste trabalho se dá no par estrutural imaginário-simbólico e se baseia em três elementos fundamentais de seu ensino: o lugar do singular na clínica psicanalítica, a importância fundamental das implicações do saber inconsciente e o aceno para o real, como impossível de simbolização – como lugar do impossível. Nesse sentido, a ética da psicanálise diz da presença do analista e de sua postura frente ao saber, ao discurso, ao gozo – enquanto sustentação possível para que o analisante possa conhecer e lidar com o seu desejo. É por pretender levar o analisante a se confrontar com o seu desejo, diferenciá-lo do seu gozo e, assim, encontrar uma resposta singular para a questão **“agistes conforme o teu desejo?”**, que essa Ética pode ser nomeada como **Ética do Desejo**. Sua referência é o modo particular, singular com que o sujeito se confronta não com as leis universais, mas com o seu próprio desejo inconsciente (primeiro momento) e como o traduz em relação às leis universais, no sentido de poder unir desejo e lei (segundo momento).

Num segundo momento, enquanto proferia o seu “Seminário XIX - ...ou pior” (1971-1972), Lacan volta a se interessar fortemente pelo tema da Ética, agora enfatizando a relação do sujeito com o Real. Ele retoma a teoria dos quatro discursos, que já apresentamos de modo esquemático, no texto acima, introduzindo a noção de “falasser” (parlêtre), que destaca a solidão do sujeito em relação ao seu gozo inconsciente. Por isso, Lacan inaugura a assim chamada **“Ética do Bem dizer”**, destacando a responsabilidade do analisando-analista em relação aos Discursos, no que tocam ao Real.

“Bem dizer”, isto é, saber se posicionar frente ao Real, frente àquilo que escapa ao território do sentido (sentido entendido como produto da articulação imaginário-simbólico, típico da formulação da Ética do Desejo – aquela do Seminário VII). Não se trata de “dizer bem”, isto é, de “dizer bonito”: dizer bonito, frequentemente, é um modo do discurso que tende a preencher o vazio, recobrir o real da falta de sentido. “Bem dizer”, pelo contrário, circunscreve o real, sem procurar tamponá-lo. Em outras palavras, enquanto admite os limites da linguagem, sustenta, todavia, o ato analítico, jogando com os enunciados, emprestando significantes, conduzindo da repetição à elaboração – sabendo do limite, isto é, o Real, admitindo o impossível da significação como uma

barreira certamente intransponível, diante da qual o discurso analítico não bate em retirada...

Qual era a posição do analista na Ética do desejo? O de não ceder do seu desejo de analista, isto é, sustentar o dispositivo analítico mediante o qual o sujeito formula a sua maneira singular de se confrontar com seu desejo inconsciente. E qual é a posição do analista na Ética do Bem dizer? Segue sendo a mesma postura, pois continua a ser aquele que sustenta o dispositivo analítico, baseado em seu desejo de psicanalisar (LACAN, 2008, p.352); no entanto, sua ética é completada por uma segunda elaboração – que de modo algum anula a primeira, mas a enriquece. O analista deve agir de modo a não ocupar, em nenhuma hipótese, a posição do mestre, a posição daquele que sabe, mas sim, sustentar, pelo seu silêncio e por suas palavras (interpretações, o mais curtas e equívocas possível), o laço analítico, enquanto causando o desejo de analista, no próprio analisando. Por isso se diz que o analista parte da posição de “sujeito suposto saber”, para enriquecer sua posição enquanto “sujeito causa de desejo do saber” – atua como causador do desejo de psicanalisar.

Deste modo, a Ética do Bem dizer não funda nada novo, mas revitaliza a posição do analisando-analista em relação às formulações lacanianas dos quatro discursos. Vejamos como isso acontece no discurso da psicanálise. O agente deste discurso é o psicanalista que, ocupando a posição de causa do desejo (objeto pequeno a), através de suas questões, pontuações, equívocos, através também do seu silêncio e da sua presença fora da posição do mestre, se dirige ao analisando como sujeito barrado (sujeito do inconsciente), atingindo-o na medida em que causa o seu desejo de psicanalisar: recordar (ver), repetir (compreender) buscar elaborar e fazer suas conclusões (implicar-se em seus significantes, buscando novos arranjos e novas maneiras de lidar com o impossível de sua condição singular), produzindo um saber capaz de lidar com seu desejo e seu gozo mediante os discursos. Todo o processo é sustentado por uma verdade, isso é, aquela que subjaz ao trabalho do psicanalista; se o psicanalista atua como causa de desejo, como aquele que não sabe e precisa que o analisando produza um saber que compartilhe com ele, ao mesmo tempo, o psicanalista sabe alguma coisa – ele se baseia sobre o saber psicanalítico, construído por toda a teoria psicanalítica e a técnica que o precede. Logo, temos aqui o funcionamento do discurso do psicanalista (agente do discurso, aquele ao qual o discurso se dirige, verdade que sustenta o processo e o produto que se elabora no discurso). A esse

discurso do psicanalista considerado em sua vertente ética, damos o nome de **Ética do bem dizer**.

Portanto, entre a Ética do desejo (Seminário VII) e a Ética do Bem dizer (Seminário XIX), temos um desenvolvimento progressivo no pensamento de Lacan, onde a segunda vem complementar e não substituir ou corrigir a primeira. A esse escopo, damos o nome de Ética da Psicanálise. Como nosso campo de estudo aqui é bastante reduzido pela extensão deste nosso trabalho escolar, nos aprofundaremos, como enunciado, apenas na primeira parte da ética lacaniana, na qual nos lançaremos sem mais tardar.

3.1. Posição ética como desejo que promove a busca do reconhecimento do Outro: da angústia diante da escolha à felicidade possível: saber lidar com o imprevisível, responsabilizando-se pela falta de saber

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.
Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!)
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender.
Alberto Caeiro (1985, p.38-39)

Trata-se, em uma análise, de buscar um modo de trabalhar que leve o analisando à precipitação e à conclusão em ato. Mas, para concluir precipitadamente, ela (a pessoa) tem que atravessar os mares da angústia, porque a primeira coisa que surge, para lembrar a diferença entre mim e o mundo, é a angústia. (Forbes, “Você quer o que você deseja?”)

A busca pelo reconhecimento do outro é um tema fundamental em toda a psicanálise lacaniana. Lacan herda esse tema de Kojève, pois, como ele, compreende o desejo como uma orientação fundamental no ser humano, que busca o reconhecimento intersubjetivo. Tal não se realiza sem uma boa dose de luta, de conflito, porque o reconhecimento não se produz pacificamente. Por isso mesmo, por participar dessa dimensão conflitiva do tecido social em que o Eu se introduz, o desejo funda a consciência, como consciência

histórica, isto é, como consciência ativa, na medida em que busca se afirmar na luta pelo reconhecimento. Em outras palavras, para Kojève, a luta por reconhecimento é o verdadeiro motor histórico, o que produz a consciência ativa ou consciência histórica – e, portanto, abre-se no horizonte para a possibilidade de realização histórica desse desejo de reconhecimento. É o que o autor depreende, em sua filosofia, da “dialética do Senhor e do Escravo”.

Lacan, como vimos, em seu retorno a Freud, destaca que o tema sobre o qual incide a problemática pela busca de reconhecimento é justamente a análise sobre os modos de subjetivação, isto é, as maneiras pelas quais o sujeito torna suas, isto é, *torna um tema pessoal*, as questões que encontra no mundo e na sua relação com o próprio mundo.

Ao propor ao sujeito em análise que trabalhe com as palavras, em associação livre, o psicanalista já enuncia, de partida, que “o sujeito é, aquilo que um significante representa para outro significante” (LACAN, 1969-1970, p. 11), ou seja, o reconhecimento é uma estrutura linguageira pela qual se tem acesso ao lugar do outro. Esse é um exercício de humanização, na medida em que possibilita ao *parlêtre* (“o sujeito que fala”) não apenas progredir no seu campo de simbolização inconsciente, mas também perder alguma coisa: “Se não tinha mais medo das palavras, como poderia temer as coisas?” (REY, 1993, p. 155).

Se tematizamos aqui a noção de uma certa “perda do sujeito em relação ao Outro”, aludimos diretamente ao Seminário de Lacan, de nome inconfundível: “De um grande Outro ao outro” – o outro “pequeno a”, que justamente por isso, goza de um resto que se perdeu quando da relação do sujeito com o Grande Outro (A ->a: lê-se: redução da relação do Grande outro ao objeto pequeno a causa de seu desejo)³⁶. O que sobra como resto é o objeto que está em condição de causar o desejo do sujeito, desprovido de sua relação com o Grande Outro que até então o dominava.

Se argumentamos, em outra parte de nosso texto, que, para Lacan, a subjetivação é fundamentalmente uma questão de busca do reconhecimento do Outro e que isso implicaria, na psicanálise, uma Teoria do Reconhecimento - “não pode haver clínica analítica sem uma teoria do reconhecimento” (SAFATLE, 2006, p.23) – é possível afirmar que, no desenvolvimento das formulações lacanianas há uma queda, uma perda,

³⁶ Conferir: LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 16: De um Outro ao outro (1968–1969). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

que coloca em evidência o seguinte: é diante da angústia da escolha que o parlêtre busca o reconhecimento do Outro. Em outras palavras, o sujeito busca o reconhecimento do Outro para que possa sentir maior firmeza e menor angústia diante de suas escolhas, na medida em que se sente reconhecido pelo Outro. O reconhecimento do outro tiraria a pressão da responsabilidade própria ao sujeito e, por seu reconhecimento, diminuiria a sua culpa não só por ter de escolher (responsabilidade sobre sua escolha), mas também sobre o objeto da própria escolha (o ato de ter escolhido).

Deste modo, quando afirmamos que o saber é uma produção que responde ao desejo de ser reconhecido pelo Outro, isso poderia implicar: o saber visa a desresponsabilização do próprio desejo (do ato de escolher) pela via do reconhecimento e, portanto, da aceitação do Outro. Quando Lacan problematiza esse uso do reconhecimento do Outro como desresponsabilização do sujeito diante de suas escolhas, ele levanta uma questão até então não explorada: aquela sobre a responsabilidade sobre o próprio desejo inconsciente.

Há, no Seminário sobre a Ética, esta máxima de Lacan que ele considera ser a da psicanálise: “não cede em teu desejo!”. O que é interessante é que, em Lacan [esta máxima] não era nem um pouco uma máxima hedonista, ela devia ser entendida da seguinte maneira: primeiramente, não cede teu desejo, em outras palavras, teu desejo é tão respeitável e tão autorizado, pelo mero fato de existir, que um outro, logo, não o ceda. Mas também: não cede em teu desejo, em outras palavras, vá ao fim e ao fundo de seu desejo, encontre o fato de que o limite dele não está de modo algum ligado a qualquer lei, mas à sua própria organização, isto é, à estrutura da fantasia (MELMAN, 2007, p.108). Como fato de estrutura, de todo modo, o desejo só é realizado, de certo modo, “no Juízo Final”: “ter realizado o seu desejo – se podemos assim dizer, no final” (LACAN, 2008, p.345). Avaliar a própria vida pela perspectiva do “Juízo Final” é uma construção de Lacan, muito consonante à ideia de fim da história, em Kojève e que se formula da seguinte maneira:

Constitui em tomar o que chamei de perspectiva do Juízo final, quero dizer, de escolher como padrão da revisão ética, à qual a psicanálise nos leva, a relação da ação com o desejo que o habita: Agistes conforme o teu desejo? (...) a ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida (LACAN, 2008, p.366)

Desde a ética da psicanálise, não é mais possível se desresponsabilizar pelo próprio desejo, dizendo-o interdito pela lei. É preciso acrescentar a mediação da compreensão da dimensão trágica da experiência da vida; isso é tão impeditivo quanto a Lei. E, de todo modo, propicia a formação das fantasias com as quais o sujeito busca lidar com o trágico em jogo na vida. Em outras palavras: dizer que tal desejo é interdito pela lei é o mesmo que dizer: “não preciso lidar com o desejo, não preciso me haver com isso, estou fora do radar do que desejo”. Reconhecer que o que impede a realização do desejo é a própria fantasia, seja pela via da insatisfação, da impossibilidade, da negação, é responsabilizar-se pessoalmente pelo desejo, ainda que ele não possa ser realizado. Só é possível a responsabilidade unindo o desejo à lei simbólica, como dissemos; mas isso não dá o direito de transferir “os meus pais não me deixam”, para “a lei não permite”. Responsabilizar-se pelo impossível é dizer: “eu não quero o que desejo, e isso está de acordo com a lei”. É uma posição totalmente diferente, conquistada no confronto com o real.

Lacan sabe muito bem que não está mais lidando apenas com o “homem traumatizado”, recebido por Freud em sua clínica vienense, marcado por suas relações conflituosas com o Supereu, a lei introjetada. O analisante que Lacan recebe em sua clínica é, antes de mais nada, o “homem desbussolado”, que surge como

Um efeito da mudança de eixo das identidades, de vertical para horizontal. Essa mudança progride no sentido de apagar os restos das marcas da tradição que estruturavam o laço social: a diferença geracional e a diferença sexual, que regulavam o uso do corpo e dos prazeres no mundo antigo (FORBES, 2012, p. XVIII).

Estamos aqui problematizando o tema da “responsabilidade pelo desejo inconsciente”, diante da luta pelo reconhecimento do Outro; e enquanto o fazemos, reconhecemos o sujeito do desejo (parlêtre) em sua angústia diante do ato de ter de fazer escolhas.

De fato, o sistema capitalista aumentou e muito o número de objetos e situações diante das quais o sujeito deve fazer suas escolhas. “se antes o mal estar localizava-se na impossibilidade da realização, hoje ele se manifesta na angústia da escolha. Quanto mais aumenta o risco da escolha, maior a angústia (FORBES, 2012, p. XXXI).

O risco da escolha representa a angústia de ter de escolher; e quanto maior o número de escolhas, maior a angústia que o sujeito experimenta. Essa é, sem dúvida, a “raiz mais radical” do surgimento de um dos principais sintomas contemporâneos: a ansiedade, que

se caracteriza justamente como patologia do ato de (não conseguir) escolher, diante das inúmeras possibilidades e encontrar nisso, alguma satisfação.

Sabemos que diante desta angústia, em nossa cultura contemporânea, o sujeito ansioso busca tomar suas decisões baseado no discurso do Grande Outro: a mídia, a propaganda, os influenciadores, etc. Busca, portanto, a confirmação no discurso do Grande Outro, como Mestre, que tem alguma coisa a dizer sobre o seu desejo inconsciente. Esse expediente, como sabemos, não diminui a angústia ou a ansiedade do sujeito que, no fundo, sabe que o saber que sustenta essa modalidade de discurso é uma verdade que transforma o sujeito, tão somente, em consumidor. O recurso ao reconhecimento do Outro como via que possibilitaria uma relação mais harmoniosa com o próprio desejo, está fadada ao fracasso, como não cessamos de o comprovar a todo momento.

Um passo atrás, no retorno a Freud, permitiu a Lacan recolocar a questão. Em Freud, o desejo da mãe é o nome de tudo que seria, por definição, excessivo, indiferenciado do próprio sujeito. Sobre este desejo, agiria a figura do pai, como uma regulação fálica daquilo que pode ou não pode, do que é permitido ou proibido. Lacan não trabalhou exaustivamente essas questões, mas “escolheu, pelo contrário, a orientação pela estrutura, como do simbólico no real” (LACAN, 1975-1976, p. 136). Em outras palavras, Lacan não se preocupará em diferenciar o pai real do pai da realidade ou, exaustivamente, diferenciá-lo enquanto função paterna, muito menos contrapô-lo à função materna – o que fará Donald Winnicott, por exemplo, na esteira da teoria kleiniana³⁷.

Breve, enquanto função do simbólico sobre o real, surge o efeito da Lei. A Lei, como elemento simbólico, como desenvolvimento cultural, aponta muito mais para o limite do saber do que para seu aprofundamento. Assim, Lacan tensiona a responsabilidade pela escolha não em referência ao amontoado de saber que se pode alcançar sobre determinada pauta ou objeto, mas sim, com relação à decisão e ao risco:

³⁷ A esse respeito, considere, por exemplo: WINNICOTT, D. W. A criança e o seu mundo. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Esse livro inicia-se justamente por um texto que apresenta a visão winnicottiana a respeito do modo como um homem encara a maternidade. É um texto fundamental sobre a temática na obra de Winnicott. Por outro lado, para uma leitura mais rápida, acurada e direto ao tema, pode-se recorrer ao excelente estudo realizado por um grupo de pesquisadores brasileiros: SANTOS, Gabriel Aparecido Gonçalves dos; BARBIERI, Valeria; SANTOS, Manoel Antônio dos. O pai e a função paterna na teoria winnicottiana. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 73, n. 3, p. 112-128, 2021. DOI: 10.36482/1809-5267.arbp2021v73i3p.112-128.

Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672021000300009&utm Acesso em 20 de janeiro de 2026.

Sendo que todo conhecimento necessário para uma escolha ou uma tomada de decisão é incompleto, a questão fica sendo reconhecer o limite e poder suportar a aposta necessária provocada por esse saber incompleto. Não existe decisão sem risco. O analisando é levado a se responsabilizar pelo encontro e pelo acaso, pelo imprevisível. É motivo para o analista diminuir o suposto tempo de sessão, a fim de, exatamente, favorecer ao analisando conclusões precipitadas, no sentido da química: conclusões que associam uma dose de razão com uma dose de aposta, de afeto. Decidir antes do tempo que supostamente garantiria a ação. A pessoa é levada a suportar a angústia da precipitação de uma conclusão e a responsabilizar-se por sua decisão. Trata-se de uma posição ética. Lacan muda, assim, o ritualismo da clínica (FORBES, 2012, p. XXXVI).

Essa posição ética fundamental é a tomada de consciência de que nem o reconhecimento do Grande Outro, nem o longo tempo de reflexão para buscar a compreensão ou para formular uma explicação (o que está mais ao lado do gozo do pensamento do que de uma conclusão clara e definitiva), podem garantir a assertividade de uma tomada de decisão.

Isso porque a psicanálise nos demonstra sempre que o saber humano está fragmentado (consciente/inconsciente) e, por isso, é crucial definir “a Verdade como exílio, como limite à realização do saber, é afirmar que o fundamento de tal saber encontra-se em posição problemática” (SAFATLE, 2006, p.23). Problemática, isto é, em posição de disputa, de luta por reconhecimento, em perspectiva dialética. A Verdade está sempre como aquilo que resiste à simbolização subjetiva necessária a completar um Saber para o Sujeito do inconsciente. Perceba: numa posição de resistência, de algo não todo, não dado, não pronto. Algo que, portanto, precisa ser inventado, no risco e no imprevisto. E, ao sujeito que fala, não resta nada a não ser responsabilizar-se por seu desejo que o leva a decidir.

Portanto, se para Kojève o desejo humano está sempre orientado pela tentativa do homem de se impor, de dominar o Outro, buscando nele o seu reconhecimento, Lacan o considera como estruturado pela falta (de uma verdade sobre a qual completar um saber) e, pela demanda [de reconhecimento] ao Outro. E avança: ao invés de negar a falta, ao invés de buscar preencher o Real que o implica, o sujeito não tem outra saída a não ser responsabilizar-se por sua posição – **e é aí que está a felicidade possível.**

É por isso que Lacan falava de uma ética da responsabilidade do ser vivo e sexuado (em movimento de gozo e, portanto, imperfeito, incompleto) diferente de uma ética da razão, que pudesse se garantir pelo reconhecimento do Outro – ou seja, “pai-orientada” pelo

ideal do Outro – como a atribuição obediente a uma Lei. Tal não é suficiente para aplacar a angústia diante das escolhas.

Situar a felicidade possível como um ponto para além do reconhecimento do Outro, significa dizer que o Outro não pode garantir, pelo seu reconhecimento, a felicidade do sujeito. Tal postura ética implica uma revisão sobre o que seja a psicanálise, para além de uma teoria do reconhecimento e da intersubjetividade. Lacan trabalhou nisso...

Freud concebe a psicanálise como uma teoria do trauma passado, como uma ciência que fosse capaz de restituir a memória do sujeito, onde ela falhava (o recalque) e, nesse sentido, provocar a cessação do sintoma (cura analítica). Por isso, a restituição da memória recalçada tinha tanta importância no decorrer das sessões freudianas. A visão aqui subjacente é a do determinismo psíquico: em virtude de um fragmento que falta à memória, o sujeito age movido por seu inconsciente; logo, a responsabilidade não recai sobre o sujeito, mas sobre a partícula do inconsciente que lhe escapa. Esse é um modo de desresponsabilizar o sujeito – o que os detratores da psicanálise nem sempre conseguiram perceber, pois andavam mais preocupados com argumentos mais óbvios e superficiais. Freud, no entanto, já havia se dado conta da dificuldade, quando afirmou que a interpretação do inconsciente era interminável: “isso porque, se a interpretação do inconsciente é infinita, sua falta de limite do saber do inconsciente implica, justamente, no limite de saber: nenhuma resposta será satisfatória e definitiva” (FORBES, 2012, p. 12). Disso decorre que a análise é terminável justamente pela marca de um impossível: a impossibilidade de um saber completo, como o buscado pela rememoração do conteúdo recalçado.

Lacan já se dá conta dessa situação em seus primeiros trabalhos. É assim que, já em seu primeiro seminário, “Os escritos técnicos de Freud”, afirma que a história pessoal é sempre reescrita, jamais lembrada... é uma posição que faz eco com “A ciência e a verdade”: “por nossa posição de sujeitos, somos sempre responsáveis” (LACAN, 1998, p. 873)³⁸. Não se pode esperar terminar uma análise para aprender a ser responsável pelo próprio desejo.

Ser capaz de entender e comunicar isso (a necessidade de responsabilizar-se mesmo pelo que ainda não se compreende, mas que é de nosso inconsciente) é ser capaz de suportar a inconsistência da verdade, a angústia da castração de

³⁸ Conferir: LACAN, Jacques. *A ciência e a verdade*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892.

que falou Freud, a diferença entre si mesmo e o mundo, ou seja, a singularidade. (...) (Freud) define a responsabilidade justamente pela possibilidade de a pessoa conduzir seu desejo ao mundo (FORBES, 2012, p. 13).

Conduzir seu próprio desejo ao mundo, inventando sua história, responsabilizando-se por seu desejo inconsciente, mesmo sem as garantias que poderiam ser dadas pelo reconhecimento do Outro; essa é a postura ética exigida para aceitar a realidade e, assim, poder transformá-la. Não há como transformar algo que não foi, antes, aceito como tal. Nesse sentido, o sujeito que lutava tanto pelo reconhecimento do Outro, acaba precisando reconhecer e aceitar, em primeiro lugar, a realidade, para poder transformá-la.

Cumpre-nos ainda dar mais consistência à questão: como o sujeito pode se responsabilizar por seu saber inconsciente, sendo que grande parte dele continua recalcado? Será possível responsabilizar o sujeito por algo que ele “não sabe”?

Lacan trabalha com a hipótese de que exista um inconsciente tique, que exige responsabilidade e um inconsciente automaton, isto é, comum, legível, decifrável. Nesse, a responsabilização psicanalítica não aconteceria...

O automaton é aquele inconsciente desculpa, justificativa. Aquele que qualquer um entende. Uma “vis maior” que exclui a imputação (da linguagem jurídica: atribuição) das ações que uma pessoa faz a si mesma. A responsabilidade psicanalítica é uma forma de responsabilidade pelo acaso. Essa leitura de Lacan sobre a tique, mostra como isso se dá. Trata-se de indicar, na clínica, como o acaso é próprio a cada pessoa, singular, já que uma pessoa, em psicanálise, é mais que um indivíduo singular. Quando Aristóteles diz que a tiquê só pode ser atribuída a quem tem condições de fazer escolhas, ele vê a tiquê como um tipo de acaso ligado à pessoa, portanto, ao que a psicanálise chamou de Ego. Podemos pensar que por detrás desse acaso pessoal, “fortuna aristotélica”, está uma ordem de coisas impessoal, o automaton, que seria o acaso independentemente do desejo de cada um; portanto, o acaso sem o filtro de uma psiquê que possa percebê-lo como uma sorte e, portanto, sua repetição é sem qualquer relação com o ego. A tiquê é o acaso que não é indiferente para o analisando, que é seu “encontro” e, portanto, sua forma pessoal de tocar o real (FORBES, 2012, p.21)

Portanto, temos aqui dois grupos bem diferentes de forças ligadas ao inconsciente. Enquanto tiquê, enquanto acaso que tem uma personalização, pois está ligada ao desejo e, portanto, à fantasia e ao fantasma, o sujeito é passível de ser responsabilizado. Enquanto automaton, está alinhado com a pulsão, com o gozo, com o sintoma e, portanto, separado de qualquer relação com o que o ego poderia ou não legislar – não depende de

um ego e nem mesmo do próprio corpo material. Assim sendo, a tiquê realça a singularidade do parlêtre e de sua situação concreta; isso é muito importante na clínica contemporânea como um parâmetro operativo, já que figura entre um dos elementos recorrentes em uma demanda de análise: a pessoa busca uma afirmação da singularidade de seu sintoma – o que não pode ser garantido pelo reconhecimento do Outro.

Não é desprezível o fato social crescente das pessoas que se reclamam um título baseado em sua condição psiquiátrica: “eu sou autista”, “eu sou TDAH”, “eu sou TDAH com autismo e altas habilidades”! A menor experiência clínica permite a cada profissional encontrar essas demandas de análise baseadas não no desejo de superar este ou aquele sintoma, mas no sentido de se “conhecer melhor e saber como lidar com isso que eu tenho”. É um novo tipo de avatar para a entrada em análise. Uma demanda por felicidade, sim, na medida em que se busca saber viver melhor com a condição psiquiátrica que é a sua. A orientação segue sendo, neste ponto, a mesma: não se responde à demanda; mas não se ignora a demanda, de modo algum: propõe-se uma dialetização desde o título, buscando, em outras palavras, a originalidade do sintoma, para aquele sujeito. É como se pudéssemos dizer: “Você é autista com altas habilidades, da forma como existem muitos no mundo... mas como é ser autista com altas habilidades, para você? Em você? De que forma você vem vivendo isso? Como sua família toma esse fato? Você deseja namorar? Ah, deseja namorar, mas não consegue? O que acontece que te atrapalha?”. Esse momento inicial de dialetização, que chamamos de “entrevistas preliminares”, em clínica lacaniana, é onde se trata, justamente, de discernir, ao menos sumariamente, entre tiquê e automaton. Até mesmo em um título psiquiátrico – onde “título” tem a conotação de um título jurídico a dar o direito de “gozar de uma propriedade” – se pode extrair a singularidade do sintoma do sujeito, pelo qual apenas ele mesmo pode se responsabilizar, fora do cabide do reconhecimento do grande Outro (aqui, o saber médico/psiquiátrico em questão).

Para concluir sem fechar esse tópico, poderíamos dizer que a luta por reconhecimento é um tema fundamental nos nossos dois autores, pois, sendo o motor histórico em Kojève, aparece como fundamento do desejo intersubjetivo, em Lacan. No entanto, essa categoria não é suficiente para pensar e sustentar a clínica contemporânea. Em outras palavras: o fundamento do desejo intersubjetivo, sobre o qual se funda a Ética da psicanálise, é a luta por reconhecimento, em sua demanda de reconhecimento ao Outro, sim; mas, não se sustenta senão sobre o exercício de uma responsabilidade do sujeito do inconsciente, do

parlêtre, sobre não apenas a sua angústia diante da escolha, mas sua postura diante da felicidade possível, isto é, para além do que pode oferecer o reconhecimento do outro: saber lidar com o imprevisível, com o acaso, responsabilizando-se pela falta de saber que, afinal, é sempre incompleto. Aqui se encontra um dos fundamentos que permite perguntar-se: “Agiste conforme teu desejo?”.

3.2 Posição ética como desejo não renunciado: “não ceder de seu desejo” significa dizer: “responsabilizar-se por seu desejo”

Como vimos no primeiro capítulo, Kojève opera na ótica de que o desejo tende a uma satisfação universal e, portanto, à sua estabilização dentro da estrutura do Estado moderno. Em seu trabalho psicanalítico, Lacan compreende o desejo como expressão de um significante – o da falta – que não apenas aponta para a busca dessa unidade perdida, unidade jamais restabelecida, pois o desejo humano se articula com o fim da história, numa dimensão de incompletude; um ideal jamais satisfeito plenamente – mas também identifica o desejo como uma procura que “nunca se satisfaz plenamente”.

Impossível de ser plenamente suprimido ou de ser plenamente satisfeito, o desejo humano permanece sempre em aberto, sem que nenhum objeto possa satisfazê-lo. Isso não é o mesmo que dizer que nenhum objeto possa dar satisfação ao sujeito, pois isso é possível e, de certo modo, é o que potencializa a existência, no entanto, sem jamais completá-lo em sua estrutura.

É justamente essa dimensão de singularidade do desejo que permite a Lacan articular, em seu Seminário VII, a noção de desejo e gozo. Vejamos como isso se dá em seu caráter dinâmico: o ponto de partida é o trágico em jogo na experiência psicanalítica que, sem sermos reducionistas, vamos nomear provisoriamente pela noção de “desamparo”.

O desamparo, na sociedade contemporânea, encontra-se ainda mais descortinado em sua versão da obrigatoriedade de tomar decisões singulares, como dissemos agora a pouco. Uma vez que mais aspectos da vida humana vão perdendo a sua regulação tradicional e diante da proliferação de objetos e opções de lazer que o capitalismo apresenta ao sujeito, passa-se a depender mais e mais de decisões singulares... O imperativo é claro: “Gozá!”

E não apenas claro, mas intensamente repetido pelos canais do marketing e da propaganda.

Diante da questão de como compreender as tendências de moda, ondas de crimes, aumento da taxa de adolescentes que fumam, de livros desconhecidos que logo se tornam best-sellers e tantas outras alterações misteriosas na vida diária das pessoas, (...) a ideia é simples: basta compreender essas mudanças como epidêmicas. Assim, “ideias e produtos, mensagens e comportamentos, difundem-se como vírus”. Tal posição se articula em torno de três características: a primeira, é a propriedade de contágio, a segunda é o fato de que pequenas causas podem acarretar grandes efeitos; e a terceira, que não é de forma gradual que ocorre a mudança, mas em momentos dramáticos e específicos de contágio (MILLER, 2008, p.31).

Um imperativo gozoso que se prolifera de forma epidêmica é o que deve questionar a psicanálise frente ao desamparo humano. Isso porque, é evidente, o imperativo gozoso visa tamponar o desejo, preencher o vazio, saturar a falta, por meio de objetos prêt-à-porter, que não são carregados pela marca da singularidade sintomática do sujeito.

O gozo é mortífero. O gozo promete o encontro com o objeto, capaz de tamponar o real da incompletude humana. Numa sociedade onde impera o “Goza!”, só se pode resistir pela via da depressão, da desilusão profunda e do suicídio. Por que isso acontece?

Ora, a promessa de completude descortinada epidemicamente no sistema capitalista reforça a pressuposição de gozo absoluto no lugar do Outro. Em outras palavras: “todos estão gozando, menos eu”, ou ainda: “Enquanto todos eles gozam, eu deprimos, porque não tenho acesso a tudo o que o mercado pode me oferecer, como eles têm”, ou, mais do mesmo: “com os objetos que eu acesso, não consigo gozar como eles gozam”. O gozo “il, nous ne donne à rien, et nous promet tout! Alors, on tend la main et on se retrouve fou!³⁹”. Já que não deu certo nessa rodada, a gente tenta de novo. E de novo. E de novo, até a exaustão. A posição fundamental do sujeito embalado pelo gozo inconsciente é a crença de que é possível, sim, preencher o vazio da condição humana, marcada pelo desamparo – por consequência lógica: se é possível e eu não consigo, logo, o impotente sou eu. Resultado: depressão em nível epidêmico, tanto quanto epidêmico é o princípio de promessa gozosa, estimulada pelo discurso capitalista.

³⁹ Trecho da música “Quelqu’un m’a dit”, de Carla Bruni: “Ele não nos dá nada, mas nos promete tudo. Quando a gente estende a mão (para alcançar o objeto), a gente se percebe louco (por ter acreditado)”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EelX_LwPHbA Acesso em 21 de janeiro de 2026.

Em relação à demanda de felicidade, descortinada pela busca incessante do gozo, no discurso capitalista, Lacan coloca os psicanalistas em alerta para uma posição ética que deve escapar, tanto à postura da trapaça (verificada com frequência nas terapêuticas adaptativas) quanto como um freio que desilude em relação ao “devaneio burguês”:

Qualquer regularização que trouxermos à situação daqueles que concretamente recorrem a nós em nossa sociedade, é por demais evidente que sua aspiração à felicidade implicará sempre um lugar aberto para um milagre, uma promessa, uma miragem de gênio original ou de excursão para a liberdade, caricaturemos, de posseção de todas as mulheres para um homem, ou do homem ideal para uma mulher. Constituir-se como uma garantia de que o sujeito possa, de qualquer maneira, encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça. Não há razão alguma para que nos constituamos como garantia do devaneio burguês (LACAN, 2008, p.355).

Se Lacan acha prudente equiparar o devaneio burguês ao mito de Totem e Tabu, não é sem consequências no que aponta para o caráter mortífero do gozo, em ambas as referências. Desse conjunto de construções, é possível tirar algumas constatações, às quais seguimos:

O desejo é lento, na medida em que o gozo tem pressa. Mais que isso: o gozo é urgente. O desejo, por sua vez, não parte da promessa de completude, mas sim, do próprio desamparo, da falta que já é pressuposta, na medida em que o sujeito sai de si em busca de algo diferente no mundo. O desejo tem em seu objeto, a visada da experiência de desamparo. Algo do campo do que enriquece a experiência de vida do sujeito, mas sem a ambição de se completar; sabendo-se ainda em aberto e demandando um certo saber-fazer com o desejo, sempre em movimento. Nada está garantido, muito menos estabilizado. “É o que não tem nome, nem nunca terá!”

Intermezzo:

Para ilustrar brevemente a diferenciação entre o agir pelo desejo e o agir pelo gozo, que seria melhor apresentado como “reação pela via da fantasia de completude do gozo”, pensei em um Intermezzo como aquele em que refleti sobre a figura do Papa Francisco.

Me veio claramente o desejo de refletir um pouco sobre o testemunho de vida da Irmã Dorothy Stang (1935-2005). Nascida em Ohio, EUA, fez sua consagração como

missionária da Congregação de Notre Dame de Namür, por meio da qual chega ao Brasil em 1966, na Região amazônica. Desde a década de 1970 desenvolve intenso trabalho de promoção dos direitos humanos e fecunda missão apostólica junto aos povos indígenas e ribeirinhos. Por causa de seu engajamento, desde o final dos anos 80, sofria inúmeras ameaças de morte da parte dos posseiros, grileiros e senhores do capital. Fragilizada pela idade e por algumas doenças, não pensa um instante em retornar ao país de origem ou, ao menos, se afastar daquela região tão perigosa. É brutalmente assassinada em 12 de fevereiro de 2005, aos 73 anos, numa estrada de terra, enquanto visitava aqueles por quem dedicou toda a sua vida, sua criatividade, sua fé. Perguntaram-lhe: “A senhora está armada?”. Ao que ela lhes mostrou apenas a Bíblia que tinha nas mãos, sendo então, alvejada por 6 tiros e misturando o seu sangue à terra que tanto amou, por quem tanto lutou e defendeu seus habitantes.

Não pode haver maior testemunho do que seja uma vida movida pelo desejo do que esse tipo de relato, em que, claramente, seja a irmã Dorothy, seja o papa Francisco, estavam muito conscientes de que seu gesto não seria para mudar o mundo de uma vez só, a um só golpe. Além de ser lento – gastando anos e anos de vida, num testemunho fiel – o desejo é humilde e sabe muito bem que as soluções completas e gerais não são mais do que meras fantasias. O desejo tem uma certa humildade e clama sempre por uma lucidez poética.

Poderíamos explorar as figuras de Irmã Dulce, Dra Zilda Arns, Dom Luciano de Almeida, SJ, ou ainda tantos nomes, mas não fica bom para um anglicano apenas falar sobre os católicos romanos; nem para um psicanalista priorizar o desejo apenas entre os celibatários. É uma posição do superego à qual, por influxo do laço social, devo me conter.

Assim, vou oferecer uma curta análise sobre um casal, não celibatários, portanto, e anglicanos, dessa vez. Quando o príncipe Charles conheceu a jovem Camilla Sheng, nos anos 70, foi uma espécie de amor à primeira vista. O aspecto mais masculino e firme da jovem garota, que não era considerada bela o suficiente para pertencer à aristocracia inglesa, cativou logo de cara o sensível príncipe educado nos rigores da monarquia. Muitos gostos em comum: as competições equestres, o polo, a leitura, o teatro shakespeariano, a poesia, o prazer das atividades ao ar livre, o gosto da provocação humorística e o prazer de contar piadas, fazer brincadeiras, etc. Mas esse amor não foi

bem visto pelo *status quo* da Família Real: Camilla não era bela o suficiente, não era rica o suficiente, não tinha bons modos o suficiente, e, abismo intransponível para aceder àquele matrimônio: ela não era mais virgem (incrível como o Grande Outro detém tantas informações sobre o modo de gozar do outro, desclassificando-o perante o desejo dos jovens apaixonados).

Por outro lado, a princesa perfeita dos contos de fada: a bela Dayana Spencer: jovem, loira dos olhos azuis, filha de Conde, sem tanta experiência de vida, sem casos para contar e etc. Perfeita! O matrimônio celebrado em grande pompa e circunstância, em 1981, e tudo o que se seguiu a este idílico, eu poupo-me de apresentar, pois já é de conhecimento de todos.

A notícia de que Charles e Camilla continuavam a manter uma relação muito íntima fez o casamento oficial entrar em crise, semeada de diversos momentos dramáticos, terminando pelo divórcio em 1996 e a morte trágica da princesa, em Paris, em 1997.

Quando da morte da Princesa, Camilla era a mulher mais odiada do Reino Unido, por que não dizer, do mundo? Rotweiler, “homem disfarçado de mulher”, perseguidora de Diana, destruidora de lares e uma série interminável de insultos e xingamentos, até mesmo perseguição por paparazzis e ameaça de agressão física. Quanto a Charles, os maiores impropérios desferidos contra um príncipe britânico nos tempos modernos, seguido de uma enorme desconfiança sobre a sua capacidade futura de governar.

Como não devemos aqui nos alongar demais, basta pontuar o quanto a imagem de Charles e Camilla evoluiu nas graças públicas desde o final do século passado, com destaque para o seu casamento, em 2005.

Hoje, rei e rainha da Inglaterra, Camilla é tida como uma das cinco figuras mais populares da monarquia; uma rainha próxima, abordável, carinhosa com as crianças, uma avó carinhosa e responsável com os deveres reais, nos quais, inclusive, se mostra muito econômica, repetindo diversas vezes os seus vestidos e botas de cano longo – conhecidos do público já a mais de duas décadas. Sua responsabilidade sendo a patrona de mais de 500 instituições de caridade, é marcada pelo caráter firme e franco frente à diversidade sexual, à sustentabilidade e a preocupação com os mais vulneráveis; seus projetos de leitura de clássicos, anda movimentando museus, bibliotecas e até mesmo universidades... Seu engajamento com os deveres reais rivaliza apenas com o tanto que a opinião pública

percebe que a presença de Camilla é fundamental para estabilizar o mal humor constante do rei – e isso a mais de 50 anos! Não é pouca proeza!

Nestes, agora, mais de 50 anos de amor e cumplicidade, vê-se a força tranquila e perseverante do desejo. É claro que aqui somos reducionistas se não levarmos em conta todo o potencial do gozo nesta relação – a rivalidade, a competição com a mídia, o adoecimento e morte de Dayana – os quais, fora de uma psicanálise não temos condições de analisar, visto o risco genérico de afirmações impessoais.

No entanto, o desejo é reconhecido neste casal não apenas pelos grandes benefícios que lhes permite a felicidade e a durabilidade de sua parceria – mas também ao acontecimento significativo de que a Igreja da Inglaterra aprovou os casamentos de segunda união, ainda em 2004, sob larga pressão não apenas do Parlamento, mas, é claro, do então, Príncipe de Galles, altamente interessado na pasta. O desejo atua em escala singular, mas tem seus reflexos, como diria Kojève, como motor histórico. Ser o Príncipe de Galles ajuda, é claro, mas nada realiza se não for motivado pelo desejo.

Diante do testemunho de vida desse casal, que tinha tudo para não se realizar, poderíamos perguntar: “Agiste conforme teu desejo?”.

Para avançar, sem concluir:

Nossa reflexão não estaria completa se não inseríssemos, seguindo a metodologia empregada por Lacan, o conceito de “fantasma” – integrando a tríade: desejo, gozo e fantasma. Trata-se, aqui, de duas definições diferentes: por “fantasma”, compreende-se a ficção que o sujeito faz sobre si mesmo; quer dizer, a história que o sujeito conta a si mesmo, como um desdobramento da maneira como se enxerga. Da consistência do fantasma depende “a redefinição do estado de felicidade da pessoa: como ela pensa sua felicidade? Esse é o ponto mais tenso, porquanto mais atual, que nos caberá desenvolver” (FORBES, 2012, p.53). Da consistência do fantasma depende, portanto, se o sujeito tende a se colocar mais do lado do gozo (ou seja, da repetição mortífera) ou do desejo (da novidade, da invenção, daquilo que surpreende). Numa psicanálise de orientação lacaniana, portanto, o analista se endereça ao fantasma, colocando-se na posição, como

dissemos, não de mestre, mas de “objeto que causa o desejo” de analisar. Isso supõe que o analista

[na clínica lacaniana, o psicanalista] não se ausenta. Para o analisando, ele assume o lugar do imprevisto, que Lacan chamou de real. Não se trata da realidade conhecida, previsível, programada de perguntas e respostas que podem ou não satisfazer, de julgar certo ou errado, bom ou mal. O real está sempre presente, já que ele é a falha da realidade. [O psicanalista] não se ausenta. Sua presença aparece como angústia, o que não se trata de insatisfação com a ausência de algo (FORBES, 2012, p.55)

Ao estar presente, sustentando um discurso que não procura tamponar a falta, o analista não apenas causa o desejo de psicanalisar, mas também vai, aos poucos, presentificando o Real para o analisando. Geralmente, o discurso contemporâneo, dito discurso capitalista, prega a felicidade a todo custo. Se alguém não está feliz o tempo todo, algo muito errado está acontecendo – tampona com remédio, tampona com lazer, tampona com o consumo de objetos no mercado capitalista. E a cada esforço de tamponar, é o fracasso que se presentifica. O que se pode esperar da experiência psicanalítica neste contexto?

O discurso do psicanalista sustenta a falta, maneja os significantes, presentifica a contagotas o Real da vida que se apresenta como falha na realidade. Insiste nos silêncios, nas pausas. Desloca os conflitos do Eu-Outro para a malha do fantasma do sujeito: o foco não é tanto a relação do sujeito com o Outro (a outra pessoa) nem com o outro (o objeto pequeno a, causa de seu desejo), mas sim a relação do sujeito com a ficção que ele mesmo busca sustentar sobre si próprio (seu fantasma) na sua relação com o outro/Outro⁴⁰. Tal postura implica que o discurso da psicanálise, tomando o fantasma como material de trabalho, dispõe o analista a operar no discurso através das junções e disjunções internas ao fantasma do sujeito, sua ficção-discurso, abrindo espaço para o desejo inconsciente. É uma jornada que acontece através, no sentido de atravessamento do território do fantasma, outrora colonizado pelo gozo.

O analista presentificando a posição do Real, como surpresa, como equívoco, como imprevisto, permite ao analisando lidar com o gozo e o desejo, encontrando nas disjunções e junções possíveis do discurso, uma maneira inventiva de fazer algo com o

⁴⁰ A esse respeito, conferir: FORBES, Jorge. A psicopatologia e o final de análise. Revista Brasileira de Psicanálise, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 287-298, 1996.

seu sintoma. O processo psicanalítico, desta forma, acolhe a demanda inicial por felicidade, sem respondê-la. De que se valeu no ditame da transferência? Através dos “marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o [analizando] a uma consequência em que ele precise colocar algo de si” (LACAN, 1966, p.11).

No Seminário sobre a Ética da Psicanálise, Lacan demora-se em seu comentário a respeito de Édipo, privilegiando as últimas cenas de sua existência, após a descoberta trágica: “tampouco [Édipo] sabe, que, atingindo a felicidade, a felicidade conjugal, e a de seu ofício de rei, de ser o guia de uma comunidade feliz, é com sua mãe que ele dorme” (LACAN, 2008, p.357). Édipo conquistou, certamente, a felicidade. Mas é uma felicidade desprovida de saber. Neste ponto, Lacan articula não apenas a fragilidade da felicidade, na condição humana, como destaca, ao mesmo tempo, a fragilidade do saber que sustenta esses “instantes de felicidade”. Ele diz: “nessa liberdade trágica, ele lida com a sequência desse desejo que o levou a transpor esse termo, que é o desejo de saber. Ele soube, ele quer saber ainda mais” (LACAN, 2008, p.357).

O analista interpela a relação do sujeito ao seu saber e o convida à ultrapassagem desse limite de saber: coloca-o em associação livre e o faz constituir um “novo saber” – atua como causa do desejo de produzir o saber. Enquanto proliferação significativa ou enquanto corte interpretativo, o analista possibilita ao analisante fazer experiência do limite do seu saber e, assim, possibilita “ao homem fazer a experiência de seu desejo” (LACAN, 2008, p.362). Fazer a experiência do limite do saber é, assim, abrir espaço para colocar algo de si.

Colocar algo de si, isto é, responsabilizar-se por seu desejo. Em linguagem jurídica: agir conseqüentemente ao seu desejo, assumi-lo. Poder, finalmente, atravessando o próprio fantasma, como ficção rígida que buscava sustentar pela via do gozo, poder criar algo com sua identidade pessoal. Poder finalmente deixar de esperar pela autorização que vem do Outro, pelo reconhecimento que vem do Outro e, assim, inventar algo por si mesmo, agindo de acordo com o próprio desejo.

O desejo de Édipo é o desejo de saber a chave do enigma do desejo. Quando lhes digo que o desejo do homem é o desejo do Outro, algo me vem à mente que me soa como em Paul Eluard como o duro desejo de durar. Isso nada mais é do que o desejo de desejar. (LACAN, 2008, p.362)

O comentário sobre o “desejo de saber” de Édipo, lança Lacan de volta na questão do que seja conduzir a análise pela via do desejo. Lacan nos convida ainda a não assumir um certo “estilo analítico inquisitorial”. O que ele estaria dizendo com isso?

Na cultura contemporânea, cada vez mais horizontalizada e menos “pai-orientada”, é fundamental que logo nas “entrevistas preliminares” já seja possível passar do eixo do imaginário (o analisando se dirigindo ao analista) para o eixo do simbólico-real (o discurso do analisando sendo sistematicamente dirigido à estrutura da linguagem). Se Lacan lê o Édipo não como um sucedâneo da figura do pai imaginário, mas como uma estrutura de linguagem, “implica que o tratamento analítico não será conduzido na relação interpessoal, mas, sim, remetido à linguagem e à lógica do inconsciente pela perspectiva da ficção” (FORBES, 2012, p.58) que o sujeito sustenta sobre si mesmo e que deve ser passível de ser atravessada no curso de uma psicanálise, para que o desejo advenha. Onde advém o desejo, o sujeito deve responsabilizar-se por pôr algo de si e tirar as consequências singulares de seu processo inventivo. Essa é a felicidade possível, em termos psicanalíticos – uma felicidade para além do discurso do mestre/do capitalismo; uma felicidade no atravessamento do próprio fantasma.

Mas por que podemos afirmar que, na travessia do fantasma, acontece algo que enreda o desejo em uma outra estrutura discursiva, deixando-o mais flexível e permitindo o seu acesso? Ora, de fato, o desejo, constituído por significantes e movido pelo furo que é a falta, fica permitido no atravessamento do fantasma, porque ele é deslocamento de significantes e se articula por meio da possibilidade de mudança das referências identificatórias, portanto, na responsabilidade do sujeito por seu desejo, ele fica não apenas permitido, mas também, de forma singular, encadeado nas estruturas linguísticas que lhe permitem a criatividade e a inventividade, onde antes existia apenas tentativa de resposta ao “desejo do outro” – para retomar um termo caro à antropologia filosófica de Kojève, em seus cursos sobre Hegel.

Destituído da dimensão do desejo como desejo do desejo do outro, o sujeito pode se permitir, finalmente, a responsabilidade pelo próprio desejo. Isso implica um desligamento do rígido desejo de reconhecimento pelo Outro. O preço a pagar: é a “libra de carne” de que Lacan nos recordava no início deste capítulo. Nunca se fala, aqui, de

liberdade. Seria assunto para um doutorado, quem sabe: qual seria o estatuto da “liberdade” ao final de uma psicanálise lacaniana?⁴¹

Desejamos ainda acrescentar uma última nota sobre a posição do analista que o mostra deslocado dessa posição de mestre. Queremos, assim, definitivamente, afirmar que o analista não é, de modo algum, aquele que opera pela via do Reconhecimento do Outro, na relação interpessoal. Tanto que Lacan chegará a afirmar: “o analista cura mais pelo que diz e faz do que por aquilo que ele é” (LACAN, 1966, p.593). Em outras palavras, o psicanalista é um operador da linguagem que, ao fim da análise, sobra; é um resto que cai, não encontrando a sua função que mergulhado no desejo de psicanalisar.

Assim, podemos dizer que a escuta clínica e a formulação do ensino de Lacan, o levam a compreender o desejo como singular e não-totalmente-realizável, ao mesmo tempo que, por isso mesmo, a postura ética tem a ver com uma exigência de fidelidade que se responsabiliza pelo próprio desejo e age em consequência com o mesmo. Jamais ceder do próprio desejo, justamente na medida em que a consciência está dividida pelo objeto perdido e jamais encontrável. Em outras palavras, uma postura em que o sujeito age responsabilizando-se enquanto ser desejante – para além do ser consciente, isto é, responsável também seu pelo desejo inconsciente. Partindo de Kojève, Lacan chega a uma dimensão ética em que o Outro não pode ser aquele que garante nem o acesso ao desejo, nem a travessia do fantasma, nem, muito menos, o garantidor de felicidade!

Numa plena solidão, apenas amparado pela estrutura que lhe oferece a linguagem – laço pertencente ao Tesouro dos Significantes – o sujeito aqui se encontra em posição de perguntar-se: “Agi conforme meu desejo?”.

⁴¹ O próprio Lacan afirmava: “Eu nunca falo sobre a liberdade”, respondendo a uma das famosas perguntas levantadas por Kant e retransmitidas a ele, durante uma entrevista televisiva, no final dos anos 1970. Gravação disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JcrHqaNuCbA> Acesso em 23 de dezembro de 2025. Também disponível em: LACAN, Jacques. Petit discours à l’ORTF. In: LACAN, Jacques. Autres écrits. Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 221-226.

3.3 Posição ética que toma o desejo como motor histórico: a transformação do “Objeto a” em mercadoria no discurso do capitalismo e o que a Ética da Psicanálise é convocada a fazer nesse contexto

Se Kojève se concentrou no tema do “fim da história” como o processo de estabilização do desejo, este, por sua vez, atua deliberadamente na condução da história, sendo o próprio motor que produz o movimento histórico e alcança as transformações sociais. Lacan considera que esse impulso histórico dado pelo *desejo articula-se como falta e se dirige a um “objeto a”, objeto que causa o desejo...* Lacan sustenta que, aliás, este tenha sido o único conceito que ele tenha realmente introduzido na prática psicanalítica. O “objeto a”, causa de desejo, possui um estatuto todo especial, ligado à dimensão do Real:

O Real sustenta unidos os dois outros registros e, portanto, sustenta a ordem linguageira e identificatória da mesma maneira que cada um dos registros, imaginário e simbólico, também sustenta os outros dois unidos (no nó borromeano). O Real é o próprio significante, em sua materialidade. Ele é, por isso, justamente o objeto que transforma as ficções de que falamos, cuja posição é assumida pelo analista na clínica. Como um objeto que não adere, em última instância, a nenhuma ficção de satisfação do sujeito, ele é impossível de ser nomeado como objeto do desejo – é a própria causa do desejo, a razão pela qual as ficções se criam. Em seu movimento, em seu curso pela cadeia significante e, com ela, pelas imagens que o desejo faz variarem, a pessoa goza (FORBES, 2012, p.69).

Deste modo, colocado como sendo do registro do Real, o “objeto a”, objeto causa do desejo, é inominável. Disso se depreende que seja um “objeto” cujos traços se encontram nos objetos plurais que estão à disposição do sujeito, porém, são apenas traços desintegrados, sem uma unidade, que não podem ser materialmente colocados em apenas um objeto. Em outras palavras, os objetos disponíveis à posse e ao uso do sujeito, são objetos simbólico-imaginários. Neles, se encontram traços do objeto a, causa do desejo, mas tão somente “traços”, pois, sendo do campo do Real, não se pode materializar o que seja o objeto a para um determinado sujeito.

É nesta brecha que o mercado capitalista se embrenha na contemporaneidade para propor os mais variados tipos de objetos para o consumo. Os objetos são ilimitados e seu acesso, limitado ao crédito disponível ao sujeito, no mercado de trabalho e consumo. Justamente por não existir um objeto material que tenha a capacidade de satisfazer completamente o desejo do sujeito, ele é levado, na esteira do consumismo, a tentar um novo objeto, um outro objeto e assim sucessivamente.

Desse modo, o desejo humano, ao ser mercantilizado, promove, de fato, o motor histórico da existência humana simplificada em um modelo infinito de insatisfação-produção-propaganda-consumo-insatisfação. Infinita e impulsiva, pela via da propaganda, a mercantilização do desejo causa excitação e gozo, na medida em que se sucede como exaustão, esgotamento e depressão.

Muitos pensadores têm definido a época contemporânea como “sociedade do cansaço”, justamente em sua versão mais altamente mercantilizada. Esse estado de coisas nos leva a retomar, de modo muito breve, aquilo que Lacan propõe como sendo o “discurso do capitalismo”, como uma formalização que envolve: desejo, gozo, fantasma e real. De que maneira ele os formaliza no discurso do capitalismo?

Lacan percebe o discurso do capitalismo como sendo hegemônico no pós segunda guerra mundial. Como todos os discursos, se organiza em torno de quatro posições: o agente do discurso, aquele ao qual o discurso se dirige, a verdade que sustenta o processo e o produto que se elabora no discurso. De modo muito esquemático, assim se dá: o sujeito barrado (isto é, dividido) se coloca na posição de agente do discurso, dirigindo-se não ao saber (como era o caso do discurso do mestre), mas ao “objeto a” enquanto tal. O “objeto a”, a quem o agente dirige o seu discurso, aparece como um produto pronto e disponível, sem o sucedâneo da falta, isto é, como um objeto disponível para a satisfação do desejo. Deste modo, ocorre uma identificação entre aquele ao qual o discurso se dirige e o produto do discurso, pois é elidida/tamponada a falta que existia entre os dois. Disso resulta que o discurso capitalista transforma o “objeto a” em mercadoria e a disponibiliza para a compra e venda, convocando o sujeito a um consumo sem fim. Esgotamento e depressão não podem ser outros resultados, visto que o sujeito é destituído da falta que o estrutura e mergulhado em um gozo mortífero.

Além disso tudo, o discurso do capitalismo faz desaparecer a verdade que está como sustentação do discurso. A verdade é recalcada, escondida, mascarada. De que se trata?

A verdade do sujeito é sua “falta-a-ser”, como condição estrutural, que o convida a reconhecer sua incompletude. O discurso do capitalismo age de modo a esconder a falta, a apagar os vestígios da incompletude. Sua propaganda busca convencer de que o sujeito pode encontrar a satisfação plena nos objetos oferecidos pelo mercado. Desse modo, o discurso do capitalismo nega a castração; nega o limite ou o impossível do sujeito e, assim, condena-o não apenas ao consumo sem fim, como via de busca da felicidade, mas

também à exaustão, à depressão e à perda da linguagem que o caracteriza como humano. “O gozo desresponsabiliza o sujeito para a sua posição” (FORBES, 2012, p.71), jamais cessou de afirmar Lacan.

A partir desse momento, quando dissermos “discurso do capitalismo”, estaremos nos referindo a essa modalidade de discurso que nomeia a nossa época, contemporânea, de forma hegemônica. Sua hegemonia procura se sustentar na medida em que busca apagar os limites existentes nos outros discursos que ainda subsistem em nosso contexto.

De que maneira o discurso do capitalismo afeta nossos temas centrais nesta pesquisa (consciência, saber, desejo) e de que modo a Ética da psicanálise pode dar alguma resposta?

Em primeiro lugar, Lacan parte do conceito de consciência, no pensamento kojéviano, como se desenvolvendo orientada por fins históricos e interesses coletivos num grau objetivo. Lacan a circunscreve, em seguida, no espaço subjetivo em que, como consciência da falta, chega a organizar até mesmo um discurso – aquele da reivindicação social e da luta por justiça, a que o psicanalista chamará, a justo título, discurso da histeria. Nesse contexto, a consciência estaria estruturada pela falta e se referenciaria ao objeto a – causa do desejo.

Lacan nos aponta que, no discurso do capitalismo, a consciência sofre uma enorme transformação, porque é forjada no campo da negação da falta e da incompletude. **É uma consciência alienada**, sustentada pelo recalque da falta e alimentada pelo excesso – o gozo do objeto capitalista.

Em segundo lugar, em decorrência de sua alienação, a consciência, no discurso capitalista, não reconhece a falta estrutural e constitutiva do humano e, por isso mesmo, **não pode mais ser organizada em relação a uma Lei simbólica ou a valores morais ou éticos**, na medida em que não se associa mais ao desejo, como significante, mas se dirige ao gozo.

Em terceiro lugar, a consciência alienada, no discurso do capitalismo, é **incapaz de realizar o reconhecimento do sujeito**, enquanto sujeito da lei, nas suas relações intersubjetivas, porque, ao elidir a falta e buscar tamponá-la por objetos de consumo, apaga ou recalca a dimensão do “desejo do Outro”, o que apenas diria da posição de gozo possível ao sujeito da lei. No discurso do capitalismo, quem goza do objeto não é o sujeito

do desejo, o sujeito que une um desejo à Lei Simbólica... mas quem é capaz de consumir a mercadoria disponível e acessível. Breve, o discurso do capitalismo propõe um gozo sem sujeito.

No discurso do capitalismo, a Lei não está mais “a serviço do desejo” (LACAN, 1966, p. 852). Ela é, antes, obstáculo ao gozo desenfreado e mortífero.

Diante do discurso do capitalismo, em seu potencial adoecedor, Lacan não deixará de afirmar que “O desejo não é desejo de um objeto, mas desejo que se causa nesse ‘objeto a’” (LACAN, 1988, p. 204). É a consciência desse “causador do desejo”, que resiste à simbolização, que faz com que Lacan não possa subscrever nem a tese de fim da história e de estabilização do desejo, junto a seu mestre Kojève, muito menos, é claro, à satisfação do desejo pela via do discurso do capitalismo – visto que tal discurso nem trabalha com a noção de desejo, pois recalca a falta – que se apoia sobre a suposição do gozo ilimitado. Quer dizer, não pode concordar que a estabilidade seja plena, crescente e ancorada no tecido social, de maneira definitiva... porque, se o objeto causa de desejo não pode satisfazer como objeto da pulsão, pode, ao menos, provocar satisfação, na medida em que recoloca o sujeito, continuamente, em movimento de busca – o motor histórico do mestre russo.

É por isso que o discurso do psicanalista, em consonância com sua ética, 1. mantém o desejo em aberto e relança o sujeito no caminho de sua busca; 2. estimula-o a se responsabilizar pelo seu desejo, que surge da falta estrutural; 3. sustenta o ambiente em que é possível lançar-se na inventividade singular de um modo de suportar o próprio sintoma. Breve, a ética da psicanálise demonstra que “a felicidade não é bem que se mereça”, apenas sendo possível parcialmente no nível da responsabilidade inventiva do sujeito. Desdobraremos um pouco esse ponto.

A respeito da felicidade, Lacan já afirmava no Seminário VII: “o neurótico visa à felicidade ao preço de seu desejo e, no tratamento psicanalítico, ele tem a oportunidade de encontrar o caminho de seu desejo, ao preço de sua felicidade” (LACAN, 1988, p.15). O medo que o neurótico tem de seu próprio desejo se sustenta sobre o fato de que todo desejo está ligado a uma Lei simbólica que, naturalmente, aponta para a castração, para a experiência de limite. Logo, reconhecer o seu desejo implica reconhecer o impossível de

sua completude, sua falta estrutural. Assim, já naquele tempo, a felicidade como adequação do sujeito ao objeto mercadoria era “vendida” como “felicidade”. Lacan joga com os termos de “bonheur” e “bon heur”, quer dizer, a “felicidade” e a “boa hora” para mostrar que, de fato, a felicidade que busca oferecer o discurso do capitalismo através de suas mercadorias, nunca está em “boa hora”, isto é, em harmonia com o desejo, porque não se estrutura em função da lei simbólica. Sem se estruturar como lei simbólica, o desejo não é reconhecido e aquiesce ao gozo, que, por isso mesmo, não pode se realizar, por furtar-se à experiência da castração (lei simbólica). Ou, para retomarmos o que dissemos antes: se não se une desejo e lei simbólica, não há realização possível do desejo; há apenas o gozo mortífero.

Desta forma, não é possível escrever o Objeto pequeno a na lei simbólica. Mas é possível enunciar a sua presença na medida em que é responsável por recolocar insistentemente o sujeito na luta por reconhecimento e no trabalho por construir o seu próprio mundo, assumindo a responsabilidade pelo seu desejo.

Portanto, de algum modo, toda a ética da psicanálise se sustenta sobre a compreensão de que “O objeto a sustenta o desejo sem jamais satisfazê-lo” (LACAN, 1988, p. 204). Portanto, manejando o desejo como signo estruturante em uma psicanálise, o discurso do psicanalista é capaz de levar à desidentificação com o avatar de satisfação completa do desejo.

Contardo Calligaris (1948-2021), grande psicanalista ítalo-brasileiro, nos ofereceu mesmo dois grandes volumes de uma riqueza imensa a respeito da felicidade. Nestes livros, surgidos de sua vasta experiência clínica e escritos durante um câncer que avançava para seu estágio terminal, Contardo interpreta elementos fundamentais da ética da psicanálise, em nosso contexto⁴².

Em “O sentido da vida”, publicado em 2024, Contardo nos ajuda a perceber que o sentido está para além do sentido. Esse além do sentido, que é o real, sendo o que nos convoca a inventar uma maneira de lidar com o imprevisível e, mesmo com a dor e a morte, poder nos sentirmos felizes. Destaca que a única coisa que pode nos afastar justamente de qualquer possibilidade de felicidade é a “falta da falta”, esse estado de satisfação gozoza

⁴² Para aprofundar nas obras de Contardo Calligaris às quais fazemos menção: CALLIGARIS, Contardo. O sentido da vida. São Paulo: Companhia das Letras, 2024. E ainda: CALLIGARIS, Contardo. Aproveitar a vida e suas dores. Organização de Max Calligaris. São Paulo: Companhia das Letras, 2025.

que não permite mais desejar. Citando Agamben, seu conterrâneo, Calligares nos chama a atenção para alguns pontos fundamentais: quem é feliz, não sabe que é feliz, porque está imerso nessa felicidade. Só se saberá feliz, quando estiver infeliz – aí a importância da falta – para reconhecer as cores e intensidades da existência. Além disso, pelo fato de que a felicidade não se pode acumular, nem progredir, é um movimento constante que acontece ou não acontece nos acasos, nos desencontros, nos momentos de descuido da vida, para lembrar Guimarães Rosa. Possível apenas nos momentos de surpresa ou de distração, a felicidade tem mais a ver com magia do que com controle... De fato, em uma psicanálise, felicidade é suportar o inesperado e, assim, poder inventar um significante novo.

Em “Aproveitar a vida e suas dores”, recém publicado em novembro de 2025, o autor insiste no fato de que, viver plenamente significa não negar o sofrimento, mas justamente nas experiências de sofrimento e de dor, procurar algo para além do sentido... chamar a vida pelo nome, um significante novo, e não se curvar à disciplina de adaptação – como propõe o discurso do capitalismo – e que Lacan contrapõe duramente, ao questionar os procedimentos psicológicos que se baseiam numa espécie de “harmonização psicológica” ou ainda, uma “moralização racionalista”, que, de todo modo, agem movidas pela figura de um ideal e não com referência ao desejo inconsciente do próprio sujeito (LACAN, 2008, p.354).

Face constitutiva de nosso tempo, a medicalização do sofrimento humano não deixa de se proliferar pela invenção e comercialização de dezenas de novos remédios psiquiátricos que passam a circular todos os anos. Desde a tese doutoral de 1932, Lacan se posiciona contra o excesso de medicalização do sofrimento psíquico e convoca a uma escuta da história de cada sujeito, em sua singularidade e sua maneira de criar a sua própria história, provocando enodamentos singulares que faz passar, pela vida, essa rede de significantes aos quais Calligaris nomeia como “poder aproveitar a vida e suas dores”. Nem só das alegrias se pode ser feliz, é possível ser feliz até mesmo de suas tristezas e dores vividas autenticamente.

Se pudéssemos falar da ética kojeviana como uma ética do bem estar social, da completude do logos, a ética da psicanálise, por sua vez, pautada na singularidade do desejo, simbolizada na cadeia significante da Lei Simbólica, “não é a [ética] do bem, mas a do desejo, e o objeto a é o que dá consistência a esse desejo.” (LACAN, 1988, p. 268).

Se só há um desejo autêntico na medida em que esse desejo é capaz de amar, no sentido de unir, o desejo à Lei simbólica - e isso não é pouca coisa – o encontro com o real na vida é uma ocasião, justamente, de amadurecimento, de responsabilidade, de enriquecimento pela via da responsabilização do sujeito diante dos imprevistos.

Enquanto ligado à uma lei simbólica, de todo modo, o desejo está em movimento graças à falta. Mas o que esse movimento busca realizar? Kojéviano até um certo ponto, Lacan não ignora que o sujeito busca um objeto com o qual suprir a sua falta, com o qual satisfazê-la. No entanto, longe de crer que essa falta possa vir a ser satisfeita no fim da história, no estado moderno de satisfação social ou imposição do fundamento “Goza!”, do discurso capitalista, Lacan a situa não como um acidente ou uma carência, mas como uma dimensão estrutural constitutiva do sujeito e articuladora de seu desejo – como motor histórico de sua constituição intersubjetiva.

Percebemos, então, que em ambos os pensadores, Lacan e Kojève, o desejo é tido como o impulso histórico que, em duas diferentes dimensões – a objetiva e a subjetiva – se desenvolvem, estruturando-se em torno da falta. Logo, ambos percebem que a falta é o elemento que estrutura o desejo e, por isso mesmo, permite os múltiplos movimentos de simbolização e elaboração subjetivos. Nesse sentido, ambos os pensadores são críticos do núcleo do discurso do capitalismo – recalcar a falta e tentar preenche-la pela mercadoria sem deixar aparecer a castração como impossível – e seu pensamento veicula um potencial de crítica ao modelo capitalista que estrutura atualmente o conceito de felicidade que leva à exaustão depressiva tão característica de nosso tempo.

Discordam, no entanto, sobre a teleologia em relação à falta – enquanto o pensador russo compreende a sua superação em um estado de satisfação, dentro do Estado Moderno, o psicanalista francês não pode conceber a sua erradicação, por não se tratar de uma carência ou um acidente, mas por considera-la mesmo como uma parte estruturante do sujeito do desejo em sua caminhada histórica por reconhecimento. A falta, não possível de ser satisfeita, pois seu objeto é sempre causa de desejo, movimento do puro desejo, do impulso de desejar, e não um objeto que a tampona ou satisfaça – o que não significa que não possa provocar satisfação. Não plena, no entanto. Aqui se encontra um dos fundamentos que permite perguntar-se: “Agiste conforme teu desejo?”.

Enquanto Kojève liga o desejo ao ideal, sentimos aqui uma manifestação de seu entusiasmo com relação à noção de progresso, a implementação das políticas de comércio

exterior e mercado das nações, nas quais andava trabalhando. Seria possível dizer que Kojève foi um pouco inocente diante das promessas do sistema capitalista em ascensão, no início de seu processo de globalização. Seu trabalho tardio revela um deslocamento da prática de uma responsabilidade pessoal – décadas de 30 e início da década de 40 – para a realização coletiva do estado de bem-estar social, após 1950, pelo menos. Lacan, por outro lado, sustenta o potencial falta, em seu caráter de impossibilidade em ser satisfeita. É por isso que a psicanálise se interessa tanto por aquilo que derrapa, por aquilo que desnorteia, pois as formações do inconsciente dão sempre testemunho do desejo que tende a se manifestar, lá justamente onde um significante novo precisa ser inventado. Se o sujeito é sempre responsável, não haverá sujeito sem responsabilidade.

3.4 Posição ética como Ato ético singular frente ao real: da palavra ao gesto, da explicação à responsabilidade

Lacan evoca o confronto que se mantém aberto entre a consciência ética individual, enquanto ética de um desejo que resiste, que não cede, e o Real presente no mundo. O desejo mantém sua singularidade justamente ao confrontar a presença desse Real. Há duas formas de se confrontar a presença desse Real, desse imprevisto que faz irrupção na realidade (do sentido, imaginário-simbólico): pela culpa ou pela responsabilidade. O procedimento da

Psicanálise lacaniana substitui a culpa pela responsabilidade. Ela busca responsabilizar a pessoa pelo seu desejo. É uma responsabilidade que se prova, não por se fazer bem um dever, mas pelas consequências que alguém pode inscrever no mundo em que vive. Se Freud e Lacan são o que são, é porque se responsabilizaram por seus desejos, marcaram alguma coisa com seus nomes. Aquele que se responsabiliza por seu desejo faz um nome próprio. O culpado só é culpado em nome do Outro. A culpa se apresenta ao Outro, a Deus ou à justiça dos homens (FORBES, 2015, p. 19)

A passagem da culpa, geradora de sintomas, à responsabilidade pelo próprio desejo. Essa é uma posição inegociável na ética da psicanálise. Mas como proceder a essa postura? É importante reconhecer que essa postura só é possível como um exercício no discurso da psicanálise, na medida em que este é o contrário do discurso do mestre: enquanto o mestre procura governar por meio de um ideal, sustentado pelo recalque de sua posição de saber, o analista se coloca como causa, a causa do desejo de psicanalisar. O analista é governado

por uma causa, sustentado pelo saber psicanalítico produzido através das gerações, mas sempre causando o desejo de se inventar respostas novas, pelas quais o sujeito é convidado a se responsabilizar. Nesse sentido,

Inventar respostas novas, implicar novos significantes é o que se espera de um processo psicanalítico. Concretamente, Lacan apontava que uma análise termina, na medida em que se pode contar comicamente a tragédia da própria vida, isto é, onde a elaboração permitiu um descolamento da seriedade com que se enfrenta o Real, “quando o que existe é a possibilidade de se fazer responsável pela opção do ser (...) É quando desistimos de nomear a morte que podemos sair da tragédia e entrar na comédia” (HARRARI, 2001, p. 40).

Mas o que se quer dizer por confrontar o Real? Certamente não se trata de “nomear a morte”, quer dizer, se a morte, como significante do impossível, do limite radical da existência, é sabida, ela é, portanto, esperada. Não há o que se nomear em algo que é esperado. Pode haver ali uma desistência dessa nomeação. Ao sujeito que desiste dessa nomeação, podemos chamar de “sujeito advertido”, isso é, o sujeito que encara o próprio limite, a própria castração e se lança em um ato – atravessa a própria fantasia – e, assumindo a falta como seu elemento estrutural, ousa arrancar alguma coisa da angústia que o habita.

Um ato é um tipo de atravessamento do fantasma, na medida em que “se desiste” da culpa, para adentrar num estado de responsabilidade. Essa intuição lacaniana está em consonância com o ensino de Kojève, no qual, o sujeito se torna um “sujeito histórico”, através da inventividade singular de seu ato.

Não é uma ação comum, nem apenas mais uma ação, mas sim um ato que transforma estruturalmente a posição de responsabilidade do sujeito: aquilo que não pode ser apresentado pela palavra, precisa ser confrontado pelo gesto. Para retornar ao exemplo maior, aquele da desistência em nomear a morte, mas da postura de confrontá-la com o desejo de viver: Francisco, menos de 24 horas antes de sua morte, circulando a Praça de São Pedro e fazendo, até os últimos suspiros, o que estava em consonância com seu desejo. Ir Dorothy, mostrando a sua única arma, a Bíblia, antes de misturar seu sangue com o sangue da terra amazônica. Charles e Camilla, os mais detestados da Inglaterra, após a morte da princesa Daiana, perseverantes em seu amor, intransigentes um pelo outro, até fazerem-se aceitar naquilo que já eram desde o início: um casal.

O ato analítico singular é uma posição ética. Posição que se move desde o desejo, isto é, sabendo que não irá, com seu ato, preencher um vazio, tampar um buraco, mas enriquecer o sujeito com uma experiência que, por ser profundamente singular, toca o intersubjetivo. O ato movido pelo desejo tem a consciência de que não satisfará a falta, o buraco. Diferencia-se, por isso, do ato movido pela demanda, pois o que demanda é sempre demanda de alguma coisa (demanda do objeto). O ato baseado em demanda ainda crê que encontrará o objeto desejado para satisfazer-se, por isso é que produz o gozo: ainda acredita que encontrará no mundo um objeto que lhe convém, que lhe preenche, que se encaixa em sua falta de maneira harmoniosa e definitiva.

No decorrer de um processo psicanalítico, o ato do analista, enquanto gesto, pode se apresentar sob a forma de uma “vacilação calculada”:

Eis porque uma vacilação calculada da ‘neutralidade do analista’ pode valer, para uma histérica, mais do que todas as interpretações, com o risco do transtorno enlouquecido que disso pode resultar. Lacan está confirmando a neutralidade do analista, mas chamando a atenção para a necessidade de uma vacilação calculada dessa neutralidade. Em razão do risco que isso comporta: ou seja, o gesto é muito violento; pode valer, se não der errado, sob o risco da perturbação que isso pode provocar. Pode ter um efeito, desde que essa perturbação não tenha como consequência a ruptura, e que a continuação da análise convença o sujeito (FORBES, 2015, p. 29)

É nisso que se caracteriza a profunda diferença do ato ético singular: é um ato que não demanda mais a completude, não visa mais a plenitude. Logo, pode ser um ato livre na medida em que, não cedendo sobre o seu desejo, também não se aquiesce em falsa resiliência. Ato que atravessa a fantasia e sustenta o Real, isto é, não se ocupa mais em tentar sustentar uma fantasia que esconda a castração; não se ilude mais, não cria imagens ou narrativas imaginárias para defender-se do Real, isto é, daquilo “que não tem nome nem nunca terá”: “O real é da ordem da coisa (*das Ding*). É aquilo que resiste absolutamente à simbolização, o impossível que se apresenta como limite da experiência.” (LACAN, 1988, p.55).

Vamos agora oferecer dois exemplos de intervenções de Lacan que foram realizados pela via da interpretação como gesto – uma interpretação como corte, uma interpretação como ato. Esses exemplos só sobreviveram até nós porque foram escritos, fixados, por alguns

de seus analisantes que inauguraram, junto aos pacientes tardios de Freud, esse novo gênero literário: os relatos de análises.

Iniciemos pela interpretação como ato:

Durante uma sessão, Suzanne Hommel contou um sonho em que acordava sempre às 5h da manhã — hora em que a Gestapo invadia as casas dos judeus. Nesse momento, Lacan se levantou e passou suavemente a mão em seu rosto. Esse gesto, que ela mesma nomeou como *geste-à-peau*, foi entendido como uma forma de interpretação não verbal, um ato que tocava diretamente o corpo e a experiência traumática, em vez de se limitar ao campo da palavra⁴³ (HOMMEL, 2022, p.17).

A interpretação como ato implica o corpo em sua relação com a linguagem, num gesto que surpreende, isso é, evoca o real e transforma perenemente algo daquilo que é o trauma. Promove um deslocamento, sem o uso da palavra. A interpretação como corte, também é um exemplo da maneira de direcionar a clínica para o registro do real, desidentificando tempo cronológico e tempo lógico da sessão. Veja esse relato, de uma sessão por telefone, como corte:

Ela sonhara o seguinte: Lacan recebia seus pacientes em sua casa. E depois, no meio da tarde, tomava um táxi para a Rue de Lille, 5; ele continuava a atender no táxi, onde ela o via. Ainda aturdida com este sonho, não foi, nesta manhã, à sessão. Cerca de cinco horas da tarde, quando ela própria estava recebendo um paciente, o telefone toca; ela atende, e é Gloria:

— Fique na linha. Vou lhe passar Lacan.

Voz de Lacan:

— Eu ponho você porta afora.

E desliga.

Assim que terminada a sessão em curso, liga para Lacan. Gloria, vagamente agressiva, recusa passar para Lacan imediatamente e propõe vagamente um encontro telefônico para o dia seguinte. Intervém-se, então, irritada, e telefona no dia seguinte às tergiversações de Gloria. Ele atende para concluir:

— Bom, diga a Lacan que estarei na sua porta na hora de minha próxima sessão.

— Não desligue.

— A que horas?

Ei-la, pois, no dia seguinte, situada no próprio lugar que a palavra de Lacan [ao telefone] lhe tinha designado: na porta de seu consultório (ALLOUCH, 1999, p.56)

⁴³ Conferir o texto completo de Suzanne Hommel, em: HOMMEL, Susanne. Uma história de família no tempo do nazismo. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, n. 87, 2022. Para aprofundar esse exemplo de interpretação como gesto, verificar: SOUZA, Tatiana. *Geste-à-peau*. Publicação do Grupo de Estudos em Psicanálise (Araruama, RJ), disponível em: <https://tatianasousa.com.br/geste-a-peau/?utm> Acesso em 10/09/2025.

O corte da sessão, pelo telefone, possibilitou a paciente lidar com a angústia gerada pelo sonho, em que Lacan ocupava sua casa, o táxi, a rua, o seu consultório. Breve, no sonho, se expressava a transferência da paciente com Lacan, como uma espécie de impossível da própria relação transferencial; uma invasão da pessoa de Lacan por todos os lugares, desde onde habitava, a cidade – como espaço público – e o próprio consultório. Ao dizer “eu ponho você porta afora”, Lacan oferece um limite, uma barreira que distingue o espaço da análise do espaço da vida. Aliviada por esse corte, pode lidar melhor com sua angústia e, assim, retornar à sessão. O significante “porta”, na curtíssima intervenção de Lacan, deu as condições para que ela seguisse sua análise.

Desse modo, o ato analítico, enquanto ato eminentemente ético, é aquele que não tolera mais que o sujeito aja pela demanda (de tamponar o vazio da castração). **O ato ético é aquele que obriga o sujeito a atravessar a própria fantasia (tangenciamento da completude) e o obriga a sustentar ou suportar o real: ou seja, agir pelo seu próprio desejo, desprovido da demanda da completude.** Em outras palavras, “O ato analítico é aquele que, ao se consumir, toca o real do sujeito, instaurando uma diferença irreversível.” (LACAN, 2025, p.23).

Diferença irreversível. Como conseguir uma diferença irreversível que transforma a experiência trágica em uma peça cômica, da qual se pode rir? Com a qual se possa conviver? Efeito da interpretação incompleta proposta por Lacan, a diferença irreversível se dá no intervalo, no hiato do corte promovido pelo gesto do analista – irrupção do Real no discurso do analista (“C’est que ma fie est morte!” ou “Gest-à-peu” ou. tantos outros gestos que são realizados todos os dias nos consultórios de todo o mundo e que, por introduzirem o Real numa dose suportável, permite ao sujeito lidar com os efeitos da não nomeação da morte, por meio da pontuação, da interpretação que descola algo do trágico, pela via da responsabilidade). Se insistimos na via da responsabilidade é que estamos no discurso que não elide a falta; “por nossa posição de sujeitos, somos sempre responsáveis”. Por meio do gesto que promove uma interpretação incompleta

Estamos perto de definir que é quando a língua se transforma, quando a língua se torna objeto. Porque, quando se faz objeto, ela não tem sentido, e, por não ter sentido, passa a ser um significante fora da cadeia, um significante novo () A pontuação é uma prática que incide na verdade contextual, incide na língua mesma, gerando novos sentidos. O gesto é um elemento de corte. Coloco o gesto no isolamento do significante, não fazendo mais o significante representar o sujeito, mas marcar um ser (FORBES, 2015, p.53)

A interpretação como corte, ao introduzir o real, retira da cadeia o sabor de gerar sempre novos sentidos – “Esta é a sua questão”, “Isto é você!” – marca um “ser”, porque, justamente, tem um valor de corte, de pontuação. Por que o corte é tão importante? O corte produz uma separação entre dois significantes, numa cadeia associativa. Por isso, “o sujeito, que é um efeito da remissão entre dois significantes, advém de uma certa relação dentro da cadeia. O corte analítico entre dois significantes produz um efeito, um efeito de significação, ali onde podemos supor um sujeito” (FILHO, 2021, p.125)⁴⁴.

Veja o potencial deste procedimento em um processo analítico com um sujeito inserido constantemente no discurso do capitalismo: cada sessão de análise, ou cada texto de divulgação psicanalítica em jornais e revistas, ou cada intervenção pública de um psicanalista na televisão, nas redes sociais, etc, insere um pequeno corte, uma descontinuidade, apontando para o limite, para a falta... Portanto, questionando, contrapondo, criticando a visão hegemônica do discurso do capitalismo, o discurso da psicanálise se propõe a fazer algo muito semelhante ao que Sócrates provocava junto aos jovens atenienses: uma incômoda presença que renova sempre o sabor do questionamento e abre perspectivas de desejo onde apenas haveria a oferta de mercadorias para suturar a falta. Tal procedimento “modifica a história de uma análise, porque sai-se da dependência, do conforto habitual do significante, faz-se o corte e marca-se o ser” (FORBES, 2015, p.54).

A análise pela via do corte, do corte puro (pure-coupure), certamente marcou toda uma época da prática lacaniana, no mundo inteiro. Mais tímida ou mais sensata, não se sabe, é prática menos comum no tempo atual. Pode ser que se trate apenas de uma tendência contemporânea, onde o tempo de compreender é um pouco mais prolongado em detrimento da pure-coupure. Tal procedimento acomete perdas e ganhos; seja como for, privilegiando o tempo para compreender ou a urgência para o concluir, o corte como ato e gesto do analista é o que permite compor a analogia em torno do

Fazer uma análise seria levar a palavra a uma mudança de grandeza, na qual a palavra adquiriria uma nova grandeza revolucionária na vida de uma pessoa. Não se trata, portanto, de fazer a palavra se referir a alguma coisa. Fazer análise não é normalizar, não é moralizar dando a justa opção a alguém, mas possibilitar que alguém trabalhe a palavra em uma nova ordem de grandeza,

⁴⁴ Organizado pelo Fórum Lacaniano de Fortaleza, “Ato analítico e afirmação da vida” é um livro que reúne cerca de 40 intervenções de diferentes psicanalistas brasileiros em torno da poética transformadora que é o ato analítico, na psicanálise lacaniana. Recomendado a todos aqueles que buscam refletir sobre a dimensão do Ato, em sua aplicação clínica e sua fundamentação teórica: FÓRUM DO CAMPO LACANIANO DE FORTALEZA (Org.). O ato analítico e a afirmação da vida. Fortaleza: Aller Editora, 2021.

tão nova quanto a entrada do zero na história da civilização (...) O analista é o vazio que está no meio, que possibilita a análise, que permite ao sujeito rodar em suas formações do inconsciente e chegar, ao final, a um ponto vazio que vem substituir o ponto cheio do fantasma (FORBES, 2015, p.58).

A posição ética do analista é mais do que uma postura: é a posição do zero, do vazio, que permite o encontro progressivo com o Real e, em consequência, uma reordenação da relação do sujeito com sua castração (com o seu impossível) de modo a transformar a própria fantasia, alterando o fantasma e reconfigurando a produção de sintomas. Justamente por isso,

Uma análise não se mede em anos, nem em horas, nem em minutos: a sua medida é o corte. Quantos cortes sua análise durou? (donde a importância da frequência das sessões que acolhe a alternância sessão-corte-intervalo). O analista, todas as vezes, [é quem] corta as sessões, sejam de tempo variável ou sessões curtas. [E isso] é imprevisível: é responsabilidade intempestiva do ato analítico. Ao suspender a continuidade, isola-se uma sequência na qual pode ser lida uma suposição do sujeito (FINGERMAN, 2009, p.69-70).

Dissociar o tempo cronológico, como o tempo da fábrica, da empresa, da estruturação do mundo moderno, do tempo analítico é um dos efeitos da ética da psicanálise e propicia um tipo especial de relação com o tempo, para além da escravidão dos relógios. Ao mesmo tempo, por romper com a lógica “tanto tempo, tanto dinheiro”, a lógica da ética da psicanálise revela, nesse nosso tempo dominado pelo discurso do capitalismo, que

O tempo é bem mais que dinheiro; o tempo é a morte... Dizer que o tempo é dinheiro é simplesmente mascarar essa dimensão, que o tempo é a morte; prefere-se esquecer, dizer “o tempo é dinheiro”, logo, dizer que quando mais o tempo passa, mais eu ganho. Pois não, quando o tempo passa, eu não ganho. A esse respeito, a maneira de proceder de Lacan era uma maneira de assinalar que não somos eternos. Acharmo-nos eternos, mas não somos eternos. Por outro lado, há urgência, é preciso se apressar, não se deve deixar para amanhã, não se deve dizer: vou passar ainda seis meses trabalhando na minha tese ou no meu livro. Não, há um tempo em que é preciso avançar, para poder em seguida, passar a outra coisa (MELMAN, 2007, p.115).

Uma posição ética diante da brevidade do tempo e da precipitação para o tempo de concluir: não há motivos para evitar esse “depois”, visto que, de toda forma, será necessário se responsabilizar por qualquer consequência que venha a ocorrer.

A “teleologia lacaniana”, se se pode dizer assim, é aquela em que sujeito fica satisfeito por se assumir como faltoso e incompleto. Habitando o desamparo fundamental, agora reconhecido não como acidente ou problema, mas como estrutura, o sujeito pode,

finalmente, compreender que “a relação da sua ação com o desejo que a habita na dimensão trágica se exerce no sentido de um triunfo da morte” (LACAN, 2008, p.366). E se o crivo é a morte e sua relação ao Juízo final, “pode até ser possível uma revisão ética, um juízo ético que representa essa questão (a da finitude) com seu valor de Juízo Final – agiste conforme o desejo que te habita?” (LACAN, 2008, p.367).

Alguns elementos para uma conclusão:

“Mas o que salva a humanidade
É que não há quem cure...
a curiosidade!”
Tom Zé

O objetivo desta dissertação foi investigar as bases filosóficas da ética da psicanálise e verificar o potencial desta ética como uma ferramenta crítica para os nossos tempos, onde o discurso do capitalismo é hegemônico. Partimos da convicção central de que o diálogo constante entre o saber filosófico e o saber psicanalítico oferece não apenas condições para que este não se torne sectário – é a sua tendência através das décadas – mas também se enriqueça na medida em que aquele é convidado a contribuir efetivamente como crítica da cultura neste laço social totalmente inédito, a saber, o analista-analisando.

Se nosso texto pôde se enriquecer pela pesquisa de bibliografia em outras línguas e saudar, inclusive, a coincidência da publicação de importantes estudos sobre Alexander Kojève, em inglês, o que nos facilitou em muito o seu acesso, algumas deficiências estão aqui profundamente implicadas. Em primeiro lugar, o apaixonamento do autor pela psicanálise e a sua transferência de trabalho com a dupla Kojève e Lacan, que, em mais de um momento, pode ter dado origem a um texto que parece mais querer exaltar o saber psicanalítico, em sua articulação lacaniana, do que o analisar criticamente e daí colher alguns elementos que poderiam contribuir para a crítica interna do próprio pensamento – o que, no entanto, não era nosso objetivo no presente trabalho. Se pelo amor de transferência ninguém pode ser punido, certamente pela falta de tempo em decorrência das muitas exigências da vida profissional, muito se perdeu, não apenas por uma participação reduzida nas aulas e demais atividades acadêmicas, mas também no seguimento de prazos e metas de trabalho. Efeitos do tempo lógico do sujeito e de sua prorrogação do tempo para concluir, mesmo esta deficiência foi importante para se fazer uma experiência de cuidado e compreensão que pôde ter sido realizada em nosso processo de estudos na FAJE e que, em outra ocasião, poderá ser mais explicitamente comentada, em sua riqueza e originalidade.

No nosso primeiro capítulo, buscamos apresentar o modo como Kojève faz filosofia: é uma reflexão que brota testemunhalmente dos desafios do seu tempo – marcado pelas duas guerras mundiais, a revolução russa – que desinstalou permanentemente o seu núcleo

familiar - pela ascensão do nazismo e os movimentos de massas, pela guerra fria e a constituição do Mercado das Nações, precursora da União Europeia. Kojève não foi apenas um intelectual, mas um homem extraordinariamente apaixonado pela vida e animado pelo desejo de viver intensamente. Seu modelo de ensino – oral – acabou sendo adotado também por seu discípulo, Lacan, em seu esforço de transmissão do saber psicanalítico, cerca de 20 anos depois. Em seu curso sobre Hegel, Kojève se dedica extensamente à interpretação da Parábola do Senhor e do Escravo. Ao invés de se dirigir ao Saber Absoluto como fim último da história, o mestre russo realiza uma leitura antropológica, em que a história humana ganha uma chave de interpretação na antropologia filosófica: a dialética do reconhecimento, herdada do patrimônio hegeliano, é claro, mas levemente deslocada do saber metafísico, como pudemos ver. Os homens lutam por reconhecimento e o elemento central desta luta é o desejo. O homem deseja ser reconhecido pelos seus semelhantes – doravante – o desejo do homem é o desejo do desejo do Outro, isto é, o desejo de ser desejado pelo Outro. Tal chave de interpretação da história humana será radicalizada por Lacan entre os anos 40 e 60 e se tornará o fundamento filosófico de diversos de seus textos dessa época.

Além desse primeiro elemento do pensamento de Kojève, destacamos ainda outros três que influenciaram diretamente o pensamento de Lacan. Em segundo lugar, a noção de teleologia, no Curso sobre Hegel, já enuncia que a responsabilidade do ser humano é aquela de não renunciar ao seu desejo, mas, ao contrário, lutar pela sua realização. Kojève compreende que, justamente nessa luta, está o motor que faz mover a humanidade em seu movimento histórico de superação das contradições e seu direcionamento teleológico. Que o objeto com o qual o homem entra em relação não é um objeto qualquer, mas aquele que é mediado pelo desejo do outro homem, é o terceiro elemento importante do curso de Kojève, que desperta Lacan para a preocupação ética. Por fim, o Ato singular do sujeito diante de sua história, que, inserida na história da humanidade, é o *topos* onde desejo, saber e consciência encontram a sua expressão ética. Esses são pontos fundamentais para os desenvolvimentos posteriores de Lacan.

Nosso segundo capítulo visa apresentar o modo como Lacan se utilizava da filosofia para fazer avançar o saber psicanalítico. Muito antes de descobrir Freud, o adolescente Lacan percorria com grande interesse a Ética de Espinosa, que ele ganhou em seu aniversário de 15 anos e sobre a qual fez inúmeras anotações, retomadas em seus Seminários! Sua formação médica não o afastou das leituras em filosofia e em literatura, que foram

fundamentais para a sua formação. Se Freud tentou mascarar o saber filosófico que, no entanto, estava fortemente presente nos seus escritos, Lacan procede de modo contrário: explicita entusiasticamente as fontes filosóficas que lhe servem de mediação no seu retorno a Freud. Muitos intelectuais que leem apenas algumas páginas de Lacan consideram-no leviano e apressado em sua leitura dos filósofos. Esta interpretação, que, em todo caso, é manca de um mínimo de generosidade epistêmica, é favorecida, provavelmente, pelo fato de estes intelectuais lerem apenas as primeiras páginas de cada Seminário – antes de fechá-lo, *ad eternum* - onde Lacan apresenta sumariamente as fontes daquilo que serão os desenvolvimentos e desdobramentos de seu ensino, naquele ano. Formação reativa ou falta de leitura, de todo modo, esta posição crítica não se sustenta se formos esclarecidos pela forma como Lacan trabalha – o que o Pe. Vaz percebeu muito bem a respeito de Kojève, como dissemos no primeiro capítulo do nosso trabalho – a saber, que nem Lacan nem Kojève são exegetas de Hegel; mas usam o texto hegeliano, bem como outras fontes filosóficas, para avançar, por essa mediação, na construção do saber psicanalítico que, de todo modo, é aquele que precisa articular o seu saber com o dado do inconsciente.

Assim, no método lacaniano, parte-se desta posição ética herdada de Kojève: é o desejo do homem que promove a busca do reconhecimento do Outro. Por consequência, não se pode renunciar, nem ceder sobre este desejo, sem o qual o laço social estaria rompido. Sendo a psicanálise uma práxis, está em implicação direta com uma ética, a Ética do desejo, a respeito da qual, apresentamos ali as suas duas formulações principais. Dotado deste esquema ético, Lacan é capaz de formular aquele que, segundo ele, é provável que tenha sido o único conceito criado por ele mesmo: “o objeto pequeno a”, causa de desejo. Este, movimentando a história humana, é buscado com urgência, pela via do gozo, ou perseguido com uma tranquilidade que não se esmorece, pela via do desejo. Encontra-se em Lacan uma teleologia que é identificada por sua vez, como aquela do Juízo Final, isto é, o desejo humano é aquele cuja realização só pode ser avaliada pelo final. O Ato por meio do qual o sujeito se responsabiliza pelo seu próprio desejo, no entanto, já historiciza em cada instante, a presença de um “desejo advertido” ou um “desejo avisado” que vai se realizando.

Coube ao nosso capítulo terceiro aprofundar a última parte do Seminário VII, “A Ética da Psicanálise”, onde Lacan, sempre partindo da contribuição de Kojève, trabalha na dupla direção de corrigir e superar certos aspectos do pensamento do mestre – o que já

não é pouca coisa – e de oferecer não só uma base sólida aos psicanalistas, no que concerne o campo da Ética, mas também convocar a cada leitor a continuar avançando, não apenas em sua práxis, mas também na teorização do campo da psicanálise. Eis o nosso título: “Não ceder sobre o seu desejo”: Da demanda de felicidade à assunção do Desejo e do Saber diante do Real, na perspectiva Ética Lacaniana”.

Lacan inicia destacando que existe uma dimensão trágica da experiência psicanalítica. Das tendências terapêuticas contemporâneas, aquelas que são mais alinhadas ao discurso do capitalismo, buscam se mover na linha da adaptação e da funcionalidade do sujeito ao papel de trabalhador e consumidor, procurando elidir, procurando mascarar os elementos que são trágicos na condição humana. Toda Ética, em psicanálise, precisa partir do fato de que a condição humana não é um problema, uma doença, um transtorno, nem o resultado de uma ação nos céus – cósmicos ou espirituais – mas se enraíza profundamente em nossa condição de seres desamparados, faltosos, incompletos estruturalmente. Breve, não há possibilidade de uma Ética (em psicanálise, naturalmente) que não parta do fato da estrutura psíquica que é um resultado do trabalho de constituição do próprio sujeito em virtude de sua condição humana (na sua relação com a falta, o desejo, o Outro, o gozo, o discurso, etc). Dessa constituição pessoal do sujeito decorre a frase de Lacan, evocada mais de uma vez: “Por nossa posição de sujeitos, somos sempre responsáveis”.

Justamente essa passagem da irresponsabilidade, típica do infantil – seja qual for a idade cronológica – para a responsabilidade sobre o próprio desejo é o aspecto prático esperado nos dois momentos da formulação ética, em Lacan: seja como Ética do desejo (Seminário VII), seja na Ética do Bem-dizer (em seus Seminários mais tardios), o que é fundamental é que alguém só pode ser considerado culpado de alguma coisa, na medida em que cede sobre o próprio desejo pela covardia.

Se Lacan herda de seu mestre russo a compreensão de que a posição ética do sujeito é aquela que se instala como desejo que promove a busca do reconhecimento do Outro, seu trabalho clínico e teórico o leva a avançar no sentido de demonstrar que a própria posição em que o Outro está instalado é problemática. Que posição seria essa? Lacan mostra que a posição em que o Outro está instalado – em seu avatar materno, paterno, e suas repetições sintomáticas na história do sujeito – é a posição de ser o garantidor do saber que poderia provocar a felicidade do sujeito. É por isso que os analisandos chegam ao início de uma psicanálise demandando, do psicanalista – instalado na posição do Outro –

que lhe ofereça o segredo para a sua felicidade. Lacan questiona esse lugar do Outro enquanto mestre e garantidor de um saber e, através da Ética do desejo, instala a dúvida e procede ao deslocamento deste Outro como mestre para esse “pequeno objeto que causa o desejo” de produzir uma nova posição para o sujeito. Esta nova posição é uma garantia não garantida pelo Outro. Uma posição sem que seja possível realizar a passagem desse estado paralisante de angústia diante das múltiplas escolhas, em que se precisava do Grande Outro enquanto mestre para garantir a felicidade, para um estado de coisas em que, desprovido até mesmo dessa angústia que protege do desejo, o sujeito é levado a assumir e se responsabilizar pelo desejo capaz de levar a uma felicidade possível: agir responsabilizando-se por sua ação, sem a garantia do Outro. Deste modo, a postura ética é aquela que permite saber lidar com o imprevisível da vida, um outro modo de dizer, com as contingências da condição humana, responsabilizando-se pela falta de saber – que não pode ser garantido pelo Outro.

Falta-nos, porém, explicitar melhor o fundamento do ponto anterior. O que podemos compreender por posição ética como desejo não renunciado? Na medida em que não se pode mais contar como o Grande Outro, na posição de garantidor de certeza ou de verdade, ou do caminho certo a se seguir, é preciso que o sujeito instale, no lugar do Outro, uma credibilidade nova ao próprio desejo, donde a máxima: “não ceder de seu desejo”, o que significa dizer: “responsabilizar-se por seu desejo”. Breve, se o Outro não é mais – porque nunca o foi – garantidor do desejo do sujeito, é preciso que o sujeito reconheça e leve a sério o seu desejo e o instale na posição de responsabilizar-se por si mesmo em sua relação com o desejo.

Oferecemos, no *Intermezzo*, algumas ilustrações de sujeitos contemporâneos que se responsabilizaram pelo seu próprio desejo – ao que, ainda que muito sumariamente – podemos qualificar como um testemunho daqueles que, tendo assumido o seu desejo e dele não tendo cedido, avançaram da moral, ligada ao serviço dos bens, à Ética do desejo. Assim, fizeram entrar a sua marca pessoal (seu desejo) na própria construção de sua história. Pagaram, por óbvio, um preço alto – a “libra de carne” da qual Lacan nos fala com entusiasmo – para viver a felicidade possível: poder renunciar a uma garantia ilusória do Outro e, enfim se responsabilizar como sujeito desejante diante dos imprevistos e incertezas da vida. Pagando a libra de carne e seguindo o próprio desejo, numa postura ética que os filósofos certamente qualificariam como autenticidade.

Como um sistema de pensamento aberto, a psicanálise avança, sem concluir; o que não significa que o seu caminho não contribua em muito para a crítica da cultura contemporânea, que compreendemos com as variações múltiplas que podem ser nomeadas como “discurso do capitalismo”. Avançar, sem concluir, abrindo novos caminhos é como se pode compreender essa posição ética que toma o desejo como motor histórico. Dizer história contemporânea é dar-se conta do amplo processo de transformação do “Objeto a” em mercadoria no discurso do capitalismo: o sujeito é, na medida em que produz e consome. Daí o discurso do capitalismo elidir a falta, impedindo o sujeito de se haver com a falta que o habita e prometendo a felicidade pela via do consumo. Consumir e ser consumido pelo sistema em que o objeto é oferecido como garantidor de satisfação e felicidade: eis o contexto em que a Ética da Psicanálise é convocada a estabelecer a sua práxis. De que modo isso se verifica?

A ética da psicanálise se contrapõe ao discurso do capitalismo ao mostrar que o “objeto a” não pode ser transformado em mercadoria por um motivo muito simples: ele não se identifica com um objeto, mas causa o desejo que coloca o sujeito em movimento. Operando pelo discurso do psicanalista, o objeto a causa o desejo de saber algo sobre a insatisfação com o gozo capitalista dos objetos; questiona, igualmente, o limite da satisfação e o sentido dessa impossibilidade de estabilidade duradoura, análoga ao silêncio da morte – reverso da política do gozo dos objetos. Afirma-se, ainda, enquanto posição ética como Ato ético singular frente ao real: nenhum Outro é capaz de substituir o sujeito em sua própria busca; não há um Outro que possa ser o avalista ou o garantidor da satisfação objetual, visto que a insatisfação é o motor da própria história; não há possibilidade de esgotamento do conflito ou da cessação da luta pelo reconhecimento do Outro, ainda que este reconhecimento, se alcançado, seja igualmente insuficiente para a satisfação da pulsão. A psicanálise torna o sujeito mais livre exatamente na medida em que o permite perceber que a sua voracidade não se trata pela satisfação integral, senão pelo refinamento do estilo: da palavra ao gesto, da explicação à responsabilidade. “O estilo é homem”, frase mil vezes batida pelo lacanismo e, todavia, pouco compreendida: o estilo é o homem, porque o modelo é insuficiente para o “serviço dos bens” e a satisfação completa. O modelo não pode ser o Outro; o modelo não pode ser o consumo do objeto; o modelo não pode ser a mercantilização do desejo – porque todas essas opções elidem o fato de o sujeito humano ser, constitucionalmente, incompleto e desejan-te.

Nosso objetivo principal se desdobrou em algumas perguntas que surgiram a partir da consideração da Ética da psicanálise como um “desejo avisado”, que se relaciona com o “saber psicanalítico”.

Faremos aqui, três apontamentos. Em primeiro lugar, os efeitos que a Ética do Desejo pode provocar no sujeito que sofre sob o discurso do capitalismo é dizer que há outros modos de discurso e outros modos de gozo. Não apenas dizer, mas “mostrar”: para além do binômio produzir-consumir ou ganhar-gastar, há a vida, em toda a sua riqueza. O trágico, o belo, o amor, os encontros e as amizades; o jogo político, a literatura, etc. Enquanto o discurso do capitalismo busca suturar a falta, completando-a com seus objetos, os demais discursos apontam para a falta: seja na perspectiva da luta pela justiça social, seja na perspectiva da construção e transmissão de conhecimento, seja na perspectiva da elaboração de um saber inconsciente que seja capaz de dar ao sujeito contemporâneo “a sensação de estar vivendo a própria vida”, ainda que insatisfeito. A ética da psicanálise pode mostrar, como insistimos com Calligaris, que até mesmo a insatisfação e os momentos trágicos e difíceis da vida podem conter a beleza e a felicidade. Trata-se de “aproveitar a vida e as suas dores!” - conforme indica a produção do discurso da psicanálise – produção tida em seu sentido de elaboração, de construção, de bricolagem, de invenção.

A vida é muito maior do que o que cabe no discurso do capitalismo e, por isso mesmo, talvez, seja a nossa sociedade a mais cansada e deprimida de que temos notícias. Na prática clínica, a Ética da Psicanálise nos recomenda ajudar o paciente deprimido a “imaginarizar o seu sofrimento”. Parece-nos que seria este, igualmente, o objetivo do trabalho de crítica que a Ética da psicanálise poderia fazer ao modelo atual de seu funcionamento, na predominância do discurso do capitalismo.

O que significa “imaginarizar o sofrimento”? Ora, no contexto do par analítico (analista-analisando), isso significa dar corpo ao indizível, isto é, inventar um significante, inventar uma palavra nova para que possa dizer o singular da experiência do sujeito. Esse processo de invenção, naturalmente, precisa ajudar a abrir espaço para a criação, para a criatividade; precisa evitar a pura racionalização dos sentimentos (muito presente em tantas práticas terapêuticas contemporâneas), sabendo que esta racionalização é nada mais que uma formação reativa que não permite ao sujeito lidar com as fontes de seu conflito, mas defender-se do recalcado e alienar-se em um semblante

de cura muito distante da escuta do próprio desejo – tal prática desresponsabiliza, é claro, o sujeito pelo seu desejo. O imaginarizar o próprio sofrimento, é, ainda, oferecer um convite à metáfora, modalidade da palavra tão esquecida em nossa época marcada pelo utilitarismo da comunicação de massas; implica ainda no uso de sonhos e devaneios, como uma maneira de resistir à massificação do discurso e do semblante capitalista. É, ainda, propiciar espaço para a expressão artística, dar atenção à singularidade do discurso, reconhecendo a importância da construção narrativa. Todos estes processos e tantos outros podem assim permitir que o sofrimento se torne representável.

Este trabalho que o analista desenvolve em seu consultório com um analisante de cada vez, tem também um potencial ético sobre o conjunto da sociedade. Analisa-se um sujeito que está em contato com outras dezenas de sujeitos e, mesmo que não creiamos na “expansão da palavra de Freud” pela vida da pregação ou dos bons conselhos – seria regredir ao discurso do mestre – de todo modo, cada sujeito analisado modifica o seu modo de gozar em comum com aqueles que convivem, o que não deixa de causar o seu efeito. Dito de outro modo: não adiantaria um psicanalista ou um grupo de psicanalistas fazerem um programa semanal na televisão de maior audiência nacional buscando transmitir a psicanálise. Não é pelo discurso do mestre que a psicanálise vem a ser transmitida, porque supõe, em sua transmissão, a experiência de análise pessoal. No entanto, a divulgação da psicanálise nos meios de comunicação, não resta sem efeito: penetra a conversação do dia a dia das pessoas, embrenha nos artigos de jornal, nos textos de opinião, na música popular, nos enredos dos filmes, etc. De modo especial na Universidade, a psicanálise prossegue o seu caminho, a passos tímidos, é claro, mas igualmente firmes. Ainda que não se possa prescindir de uma análise pessoal, a divulgação da psicanálise no laço social pode, inclusive, provocar o desejo de mais pessoas de empreenderem uma psicanálise. Ao mesmo tempo, a presença na universidade, propicia o diálogo com outras ciências, o que contribui para o manejo dos riscos dos esoterismos, das modinhas terapêuticas de nosso tempo e da tendência, tão antiga e tão nova, de transformar as psicanálises – não apenas lacaniana – em uma seita bem fechada e até com um idioma próprio. A ética do desejo supõe a abertura da falta como procedimento discursivo que não se fecha em si mesmo.

Em segundo lugar, e em decorrência de tudo o que acabamos de apresentar, o saber psicanalítico pode se endereçar como crítica da cultura contemporânea, na medida em que denuncia a falácia do discurso do capitalismo como discurso da completude. Duas

linhas de trabalho são igualmente fundamentais: a crítica à mercantilização do desejo e a crítica à medicalização excessiva dos “transtornos mentais”. Quando, agora a pouco, tomamos a “imaginarização” da dor e do sofrimento, não como uma técnica, mas como uma postura ética, demos uma demonstração de como a psicanálise pode ajudar a manter a tensão no laço social, no discurso social, apontando para os riscos gozosos da completude capitalista – depressão, morte, e um fim do mundo enquanto destruição do planeta e... uma destruição desprovida do “Juízo final” – se nos for permitido agradecer com tão grande desventura em um ponto tão crítico de nosso texto.

Em terceiro lugar, podemos compreender que o declínio do desejo de saber, nas novas gerações, exatamente na época em que se tem acesso a uma quantidade excessiva de informação, é um dos resultados do discurso do capitalismo. A expressão “quantidade excessiva” já aponta o qualificativo do gozo. Não há desejo de saber, porque o conhecimento, as informações, o conteúdo linguageiro é oferecido desproporcionalmente ao aparecimento da falta. Se a falta não aparece, se a curiosidade não é despertada, não surge o desejo de saber. Dura constatação para uma sociedade que investe tanto em produzir conhecimento e informação e não é capaz de despertar o desejo de saber...

Pode ser-nos útil uma comparação rápida com o esquema do discurso do capitalismo ao qual já aludimos mais de uma vez. A produção de objetos e sua venda no mercado é tão excessiva que a falta do sujeito é elidida, no discurso do capitalismo (ver nosso capítulo III). Da mesma forma, o excesso de conhecimento, tomado nessa perspectiva de “conhecimento igual mercadoria” – elide a falta do sujeito, tampona a falta e não permite surgir o desejo de conhecer algo... afoga e entope a curiosidade.

A Ética da psicanálise é aquela de “não ceder sobre o seu desejo” e, tal postura só é possível na medida em que sustenta a falta e se confronta com o vazio. Num tempo de tamponamentos violentos e discursos totalizantes, a Ética da psicanálise segue atuante e virulenta na sua contribuição à crítica da sociedade – lenta e forte como o desejo pode ser.

Em novembro de 2005, caiu-me às mãos uma revista que desfilou pelas carteiras escolares da instituição em que eu mesmo estava terminando o meu Ensino Médio. Uma revista já bastante suja, grossa e pesada, amassada pelo manuseio progressivo de muitas mãos adolescentes – úmidas e ansiosas. Tratava-se de um catálogo de profissões. Encontrei trêmulo a página onde se intitulava “Filosofia”. Copiei os números de telefone e endereços das cinco primeiras. Meia hora depois, de um velho orelhão da frente mesmo da escola, disquei o número da FAJE – ou seria ainda ISI? O preço da mensalidade era exorbitante para o jovem preceptor de aulas particulares, que na ocasião – no apogeu da adolescência – desligou o telefone sem conseguir responder. Outras disposições me levaram a cursar filosofia e depois teologia, em outro instituto. O mestrado e o doutorado em Teologia; a formação em psicanálise e os dez primeiros anos de prática clínica em consultório; uma década e meia em sala de aula. O mestrado em filosofia veio cerca de 20 anos depois do primeiro contato com a FAJE – ainda assim, num período de muitos compromissos profissionais e da falta crônica de tempo para dedicar às aulas, aos eventos e às leituras. É preciso saber fazer com o Real; isso exige um Ato; isso supõe construir algo com a falta estrutural que nos habita e com as vicissitudes de nosso tempo que, se não fossem estes desafios, seriam outros. Em francês, a palavra “*délai*” significa atraso, tempo de espera, demora, intervalo de tempo. Espero que este não seja, de modo algum, a minha “última chamada” à FAJE e que, desta vez, possa deixar por escrito, o que não disse pelo telefone: “Muito obrigado por este tempo que passamos juntos; pelas relações, pelo respeito às pessoas e ao saber; pela convivência tão afetiva e humana”. Tenho pelo pessoal da FAJE - com aqueles com quem mais convivi - com as aulas, os trabalhos escolares e os momentos que aqui pude vivenciar - o que Judith Lacan-Miller dizia do trabalho de seu marido, na compilação dos Seminários de Lacan: “Foi prazeroso, satisfatório e uma grande fonte de alegria”. Uma fonte de alegria nunca tampona a falta e, por isso mesmo, promove o desejo de seguir em frente – de preferência, *sans trop de délai* – até breve, com o doutorado?

Bibliografia principal:

LACAN, Jacques. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Tradução de Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SAFATLE, Vladimir. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

Bibliografia secundária:

ALLOUCH, Jean. Alô, Lacan? – É claro que não. São Paulo: Companhia de Freud, 1999.

ARSENET, F. Mémoires. In: MILLER, Jacques-Alain; ALBERTI, Christiane (Orgs.). Lacan Redivivus. Paris: Navarin éditeur, 2021. (Ornicar?, hors-série, nº0). 480 p.

AUFFRET, Dominique. Alexandre Kojève et la fin de la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

Milan, Betty. O papagaio e o doutor. Rio de Janeiro: Record, 2024. 240 p.

BLAETTLER, Christine; CAUX, Luiz Philipe de. A leitura de Hegel de Alexandre Kojève e seu duplo legado. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, v. 21, n. 39, p. 1-20, 2024. DOI: <https://doi.org/10.70244/reh.v21i39.563>.

CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 1. Barcelona: S&P Ediciones, 2017.

CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 2. Barcelona: S&P Ediciones, 2019.

CEVASCO, Rithée. Paso a paso... rumbo a una clínica borromeana. Volumen 3. Barcelona: S&P Ediciones, 2025.

DUARTE, Rodrigo. A plausibilidade da pós-história no sentido estético. *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia*, Marília, v. 34, n. spe2, p. 155-179, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000400010>.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; PAULON, Clarice Pimentel; MILÁN-RAMOS, J. Guillermo. *Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

FARIA, Michele Roman. *Real, simbólico e imaginário no ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Série Ensaaios Psicanalíticos, 2021. 56 p.

FILONI, Marco. *La vie et la pensée d’Alexandre Kojève*. Traduit de l’italien par G  rald Larch  . Paris: Gallimard, coll. Biblioth  que des idées, 2010.

FILONI, Marco. *Le philosophe du dimanche*. Paris: Éditions Hermann, 2011.

FINGERMANN, Dominique. O tempo na experiência da psicanálise. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 58-71, maio 2009.

FORBES, Jorge. A psicopatologia e o final de análise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 287-298, 1996.

FORBES, Jorge. *Inconsciente e responsabilidade: Psicanálise do século XXI*. Barueri: Manole, 2012.

FÓRUM DO CAMPO LACANIANO DE FORTALEZA (Org.). *O ato analítico e a afirma  o da vida*. Fortaleza: Aller Editora, 2021.

GONÇALVES, Simone de Fátima; TEIXEIRA, Ant  nio Márcio Ribeiro. Da paranoia do conhecimento    psicose: uma travessia teórica no texto de Lacan. *  gora* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 89–103, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/hwM866nxYcV6zKsCx9zCfqG/?format=pdf>. Acesso em: 20 out. 2025.

GUERRA, Ana Sofia dos Santos Lima. *A tese de doutorado de Lacan de 1932: da psiquiatria    psicanálise*. 2023. Disserta  o (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2023. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/87764>. Acesso em: 20 out. 2025

HARARI, Roberto. O que acontece no ato analítico?: a experiência da psicanálise. Tradução de André Luis de Oliveira Lopes. São Paulo: Escuta, 2001.

HOMMEL, Susanne. Uma história de família no tempo do nazismo. Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, n. 87, 2022.

JURANVILLE, Alain. Lacan et la philosophie. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1984.

KEHL, Maria Rita. Sobre ética e psicanálise. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: INM Editora, 2023.

KOJÈVE, Alexandre. L'athéisme. Paris: Gallimard, 1959.

KOJÈVE, Alexandre. Esquisse d'une phénoménologie du droit. Paris: Gallimard, 1981.

KOJÈVE, Alexandre. Notes personnelles et résumés pour la préparation de la thèse (1924–1925). Paris: Bibliothèque nationale de France, 1924–1925. Disponível em: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc588221>. Acesso em: 25 jul. 2025.

KOJÈVE, Alexandre (Koschewnikoff). Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Universität Heidelberg, 1926. Disponível em: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/koschewnikoff1926/0006>. Acesso em: 22 jul. 2025.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 869-892.

LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (Seminário, livro 2: 1954–1955). Tradução de Marie Christine Laznik-Penot e Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico. Tradução de Teresinha N. Meirelles do Prado. Compilado por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 16: De um Outro ao outro (1968–1969). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. Petit discours à l'ORTF. In: LACAN, Jacques. Autres écrits. Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 221-226.

LEBLANC, Virginie. “Le libraire du docteur Lacan.” In: ARSENET, F. (org.). Lacan Redivivus. Paris: Navarin éditeur, 2021.

LECLAIRE, Serge. Psychanalyser. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo I – A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MAIA, Ramon. Morte, desejo e direito: em torno da filosofia política de Alexandre Kojève. Sapere Aude – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 15, n. 29, p. 156-173, jan./jun. 2024. ISSN: 2177-6342.

MELMAN, Charles. Entrevista a Charles Melman. In: QUARTIER LACAN. Quartier Lacan. Versão brasileira. São Paulo: Escuta, 2009. p. 97-117.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução. In: LACAN, Jacques. O Seminário, Livro I: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

MILLER, Jacques-Alain. El partenaire-síntoma. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MILLER, Jacques-Alain. Como terminam as análises: paradoxos do passe. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

MILLER, Jacques-Alain; ANSERMET, François. Entretien sur l'établissement du Séminaire de Jacques Lacan. Bloc-notes de la psychanalyse, Genève, 1985.

MILLER, Jacques-Alain. “Lacan et Kojève”. Ornicar?, Paris, n. 5, 1975, p. 7–15.

MILLER, Jacques-Alain. La fuga del sentido: Entrevistas sobre la edición de los Seminarios de Lacan. Buenos Aires: Paidós, 1994.

MILLER, Jacques-Alain; ALBERTI, Christiane (Orgs.). Lacan Redivivus. Paris: Navarin éditeur, 2021. (Ornicar?, hors-série, n°0). 480 p.

MILLER, Jacques-Alain. Le réel, le symbolique, l'imaginaire. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

MILLER, Jacques-Alain. Percurso de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

MILLER, Jacques-Alain (org.). Primeiros escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

MILLOT, C. A vida com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

NANCY, Jean-Luc. Le sens du monde. Paris: Éditions Galilée, 1993.

NASIO, Juan David. Sim, a psicanálise cura!. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

NEGREIROS, Dario. Do conceito de personalidade na tese de doutorado de Jacques Lacan. *Ágora* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 1–10, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/LynQZb9XCgzCwgygKSjgTWs/?format=html>. Acesso em: 20 out. 2025.

PRADO JÚNIOR, Bento. Hegel e Lacan: cinco conferências em filosofia da psicanálise. Organização, introdução e notas de Richard Theisen Simanke. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

REGNAULT, François. Lacan et les philosophes. Paris: Navarin éditeur, 1986.

REY, Pierre. Uma temporada com Lacan: relato. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ROUDINESCO, E. História da Psicanálise na França: Volume 2. Tradução de Maria Cristina Monteiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

SAFATLE, Vladimir. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SANTOS, Gabriel Aparecido Gonçalves dos; BARBIERI, Valeria; SANTOS, Manoel Antônio dos. O pai e a função paterna na teoria winnicottiana. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 73, n. 3, p. 112-128, 2021. DOI: 10.36482/1809- 5267.arbp2021v73i3p.112-128.

SHEPHERDSON, Charles. Lacan and philosophy. In: RABATÉ, Jean-Michel (org.). *Lacan: the silent partners*. New York: Verso, 2003. p. 123–145.

SOLER, Colette. *La répétition dans l’expérience analytique*. Paris: Éditions du Champ Lacanien, 2010.

TANGUY, Wuillème. « Marco Filoni, Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d’Alexandre Kojève | Alexandre Kojève, Identité et réalité dans le « Dictionnaire de Pierre Bayle » », *Questions de communication* [En ligne], 19 | 2011, mis en ligne le , consulté le 30 janvier 2026. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/2789> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.2789>

TEIXEIRA, Marcus do Rio. *Real, simbólico e imaginário: uma introdução ao ensino de Lacan*. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá – Ato Analítico, 2019.

TOKAREV, Dimitri. L’histoire, la politique et la mort dans le *Journal d’un philosophe* (1917-1920) d’Alexandre Kojève. *Revue des études slaves*, Paris, t. 90, n. 1-2, p. 271-284, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4000/res.2692>.

WINNICOTT, D. W. *A criança e o seu mundo*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

VANDRESEN, Daniel Salésio. A Fenomenologia hegeliano-marxista de Alexandre Kojève. *Eleuthería – Revista do Mestrado Profissional em Filosofia da UFMS*, v. 9, n. 16, p. 35-48, 2025. DOI: <https://doi.org/10.55028/eleu.v9i16.22879>.