

Prefácio à Edição Portuguesa de *O Sujeito Incómodo*

Como o tema central de *O Sujeito Incómodo* é a defesa da subjectividade cartesiana e um dos principais expoentes da crítica da subjectividade é Martin Heidegger, uma referência fundamental de Lacan (pelo menos nos anos 1950), é crucial esclarecer as modalidades dessa ligação, ou seja, como é que Lacan passa, gradualmente, de uma aceitação da crítica heideggeriana ao *co-gito* cartesiano à fase em que abarca este último, de forma paradoxal e contra-intuitiva, como sujeito do inconsciente.

Ao longo da sua obra, Lacan altera o motivo da linguagem como residência do Ser: a linguagem não é criação e instrumento do homem; o homem «habita» na linguagem: «A psicanálise deve ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito.»¹ A viragem «paranóica» de Lacan, a sua adicional inflexão freudiana, provém da caracterização desta residência do Ser, a linguagem, como *casa-de-tortura*: «À luz da experiência freudiana, o homem é um sujeito apanhado/torturado pela linguagem.»² Esta residência do homem não é apenas uma «casa-prisão da linguagem» (título da primeira obra de Fredric Jameson sobre o estruturalismo), ela é também uma «casa-de-tortura»: em toda a psicopatologia desenvolvida por Freud, da conversão de sintomas em inscrições no corpo ao completo colapso psicótico, encontramos-nos perante as chagas de uma tortura permanente, outros tantos sinais da distância primordial e irremediável entre sujeito e linguagem, de como o homem nem sequer pode sentir-se em casa dentro da sua própria casa. É precisamente isto que Heidegger ignora: a outra face, escura, torturante, da nossa maneira de habitar a linguagem — deste modo, não há lugar para o Real da *jouissance* no edifício heideggeriano, pois a vertente atormentadora da linguagem diz respeito, primordialmente, às vicissitudes da libido. Também por esse motivo, se quisermos levar a verdade ao discurso, não basta suspender a intervenção activa do sujeito e deixar a linguagem falar por si mesma — como Elfriede Jelinek disse, com extraordinária clareza: «A linguagem tem de ser torturada para dizer a verdade.» Ela tem de ser revirada, desnaturalizada, alargada, condensada, cortada e reunida, trabalhada para operar contra si mesma. A lin-

guagem como «grande Outro» não é um agente da sabedoria, a cuja mensagem devemos sintonizar-nos, mas um local de estupidez e de indiferença cruel. A forma mais elementar de tortura da linguagem é a chamada poesia — imaginemos aquilo que uma forma complexa como o soneto faz à linguagem, forçando o seu livre fluxo a deitar-se num leito de Procusto de ritmo e rimas fixos... Nesse caso, como procede a escuta heideggeriana da palavra muda na própria linguagem, como revela a verdade que já habita nela? Não há dúvida de que o Heidegger tardio é poético — lembremos os meios que utiliza para proceder a essa escuta: será possível imaginar tortura mais violenta do que aquela contida, por exemplo, na sua famosa leitura da sentença de Parménides, «pensamento-linguagem e Ser são o mesmo»? Para revelar a verdade aí sugerida, tem de se referir ao significado literal das palavras (*legein* como reunião, congregação), deslocar contra-intuitivamente o acento e a escansão da sentença, traduzir simples termos numa forma descritiva acentuadamente interpretativa, etc. Deste ponto de vista, a tardia «linguagem filosófica comum» wittgensteiniana, que se apreende a si mesma como cura médica da linguagem, corrigindo o uso errado da linguagem comum que origina «problemas filosóficos», quer eliminar precisamente a «tortura» que lhe é infligida, a fim de obrigá-la a entregar a verdade (recordemos a famosa crítica de Rudolph Carnap ao Heidegger do final dos anos 1920, segundo a qual os raciocínios heideggerianos são baseados na utilização errada do termo «nada» como substantivo).

Esta é também a razão principal por que, contra a historicização heideggeriana do sujeito como agente da Idade Moderna do domínio tecnológico, contra a sua substituição do «sujeito» pelo *Dasein* como designação para a essência do ser humano, Lacan choca com esse termo problemático que é o «sujeito»: quando proclama que Heidegger falha uma dimensão crucial da subjectividade, não está a apontar para um qualquer argumento tolamente humanista pretendendo que Heidegger «apassiva» demasiado o homem como instrumento da revelação do Ser, ignorando assim a criatividade humana, etc.; o que pretende, ao contrário, é sublinhar que Heidegger falha o impacto propriamente traumático da verdadeira «passividade» do Ser enredado na linguagem, da tensão entre o animal humano e a linguagem: há «sujeito» porque o animal humano não se «enquadra», não se «ajusta» à linguagem; o «sujeito» lacaniano é o sujeito torturado, mutilado. Na medida em que o estatuto do sujeito lacaniano é real, isto é, na medida em que a Coisa real é primordialmente (o núcleo impossível de) o próprio sujeito, devemos aplicar ao sujeito lacaniano a definição de Coisa como «aquela/parte, aspecto/do real que carece de significante» — a dimensão mais elementar do sujeito não é a actividade, mas a passividade, o acto de arcar, suportar. Lacan localiza os ritos de iniciação que operam um corte violento no corpo, mutilando-o, da seguinte maneira:

«Os ritos de iniciação assumem a forma da mudança de forma desses próprios desejos, atribuindo-lhes assim uma função mediante a qual o ser do sujei-

to se identifica a si mesmo ou se anuncia como tal, mediante a qual o sujeito, por assim dizer, se torna plenamente homem mas, também, mulher. Neste caso, a *mutilação* serve para orientar o desejo, capacitando-o a assumir precisamente essa função de índice, de qualquer coisa já realizada e que só poderá ser articulada e expressa num *além simbólico*, um além a que hoje chamamos ser, uma realização do ser no sujeito.»³

Aqui discernimos bem a distância que separa Lacan de Heidegger devido precisamente à proximidade entre ambos, isto é, devido ao facto de Lacan utilizar ainda o termo heideggeriano «ser» para designar a função simbólica mais elementar: num ser humano, os desejos perdem a sua ancoragem no biológico, só podem ser operativos quando inscritos no horizonte do Ser apoiado pela linguagem; contudo, para efectuar essa transposição da imediata realidade biológica do corpo para o espaço simbólico é preciso deixar uma marca de tortura no corpo, sob o aspecto da sua mutilação. Deste modo, não basta dizer que «o Verbo se torna carne»: antes deveríamos acrescentar que, para que o Verbo possa inscrever-se na carne, uma parte desta — a famosa libra de carne shylockiana — tem de ser sacrificada. Visto não haver uma harmonia pré-estabelecida entre Verbo e carne, esta última só se torna receptiva ao Verbo mediante um sacrifício.

Isto leva-nos, por fim, ao tópico da *jouissance* (gozo). Philippe Lacoue-Labarthe localizou com precisão o hiato entre as interpretações lacaniana e heideggeriana de *Antígona* (tendo Lacan referido múltiplas vezes a leitura de Heidegger): o que Heidegger falha completamente é não só a dimensão do Real da *jouissance*, como, sobretudo, a dimensão do «entre-duas-mortes» (simbólica e real) que designa a posição subjectiva de Antígona depois de ter sido expulsa da comunidade por Creonte. Numa simetria precisa com o seu irmão Polínicos, que morreu na realidade, mas cuja morte simbólica, os rituais funerários, lhe foi negada, Antígona encontra-se morta simbolicamente, excluída da comunidade simbólica, apesar de ainda estar viva biológica e subjectivamente. Nos termos de Agamben, ela está reduzida a uma «vida nua», à posição do *homo sacer*, cujo exemplo típico no século XX foi o prisioneiro dos campos de concentração. Os lanços implícitos nesta omissão de Heidegger são pois extremamente elevados, eles dizem respeito ao ponto crucial ético-político do século XX, a catástrofe «totalitarista» no seu extremo desenvolvimento — deste modo, esta omissão é bastante condizente com a incapacidade de Heidegger de resistir à tentação nazi:

«No entanto, o “entre-duas-mortes” é o inferno que o nosso século realizou ou promete realizar, e é a isso que Lacan replica e é disso que deseja tornar responsável a psicanálise. Não foi ele que disse que a política é o “buraco” da metafísica? É aí que a cena com Heidegger — e ela existe — está inteiramente localizada.»⁴

Isto explica também a perturbante ambiguidade da descrição heideggeriana da morte nos campos de extermínio: já não se trata da morte autêntica, da morte presumida de um indivíduo como possibilidade da mais elevada impossibilidade, mas apenas de mais um anónimo processo industrial-tecnológico — as pessoas não morrem «verdadeiramente» nos campos, são apenas industrialmente exterminadas... Heidegger não só sugere, de modo obscuro, que as vítimas queimadas nos campos não morreram, de certo modo, «genuinamente», como traslada assim o seu completo sofrimento para uma subjectividade «inautêntica». A questão que ele não coloca é precisamente: como é que ELES subjectivam (se relacionam com) o seu predicamento? A morte deles foi um processo industrial de extermínio para os executantes, *não para os executados*.

François Balmes⁵ fez uma observação pertinente a este respeito: tudo se passa como se a implícita crítica clínica de Lacan à analítica existencial do *Dasein* heideggeriano como «ser-lançado-para-a-morte», fosse apropriada apenas para os neuróticos e falhasse no caso dos psicóticos: o sujeito psicótico ocupa uma posição existencial para a qual não há lugar no mapa de Heidegger, a posição de alguém que, de certo modo, «sobrevive à sua própria morte». Os psicóticos não se enquadram na descrição da existência *engagée* do *Dasein* heideggeriano, a sua vida já não se move nas coordenadas de um livre envolvimento num projecto d futuro, assumindo o passado como pano de fundo: a sua vida situa-se fora do «cuidar de si»/*Sorge*, o seu ser já não aponta directamente «para-a-morte».

O «sujeito» lacaniano designa um hiato no simbólico, o seu estatuto é real — por isso, como observou Balmes no seu seminário crucial sobre a lógica do fantasma (1966-67), depois de mais de uma década de disputa com Heidegger, Lacan efectua a sua passagem paradoxal (para alguém que adere à noção heideggeriana de filosofia moderna) e totalmente inesperada de Heidegger para Descartes, para o *cogito* cartesiano. Aqui, existe efectivamente um paradoxo: primeiro, Lacan começa por aceitar a crítica heideggeriana do *cogito* cartesiano, em que assenta a ciência moderna e o seu inverso matematizável, como sendo o mais elevado esquecimento do Ser; no entanto, para Lacan, o Real da *jouissance* é precisamente exterior ao Ser; por conseguinte, aquilo que para Heidegger é o argumento CONTRA o *cogito*, para Lacan é o argumento A FAVOR do *cogito* — só podemos abordar o Real da *jouissance* quando abandonamos o domínio do Ser. Por conseguinte, para Lacan, o *cogito* não só não pode ser reduzido à auto-transparência do pensamento puro, como, paradoxalmente, ele É o sujeito do inconsciente — a distância/o corte na ordem do Ser, por onde emerge o Real da *jouissance*.

Este *cogito* é, evidentemente, o *cogito* «em devir», não é ainda o *res cogitans*, a substância pensante que participa plenamente no Ser e no Logos. No seminário sobre a lógica do fantasma, Lacan lê a verdade do *cogito ergo sum* de Descartes mais radicalmente do que nos seminários anteriores, nos quais jogou indefinidamente com variações «subvertendo» o sujeito. Ele começou por

descentrar o Ser em relação ao pensamento — o «Não estou onde penso», o núcleo do nosso ser («*Kern unseres Wesens*») não reside na minha (auto) consciência; contudo, não tardou a aperceber-se de que essa leitura deixava o campo inteiramente aberto para a irracional *Lebensphilosophie*, tópico da Vida mais profunda do que o mero pensamento ou a linguagem, o que vai contra a sua tese fundamental, segundo a qual o inconsciente freudiano está «estruturado como uma linguagem», de modo inteiramente «racional»/discursivo. Portanto, passou para um muito mais refinado «Penso onde não estou», que descentra o pensamento em relação ao meu Ser, à consciência da minha completa presença: o Inconsciente é o Outro Local (que existe, que persevera) puramente virtual de um pensamento que escapa ao meu Ser. Consequentemente, surge uma pontuação diferente: «Penso: “Logo existo”» — o meu Ser desvalorizado como ilusão gerada pelo meu pensamento, etc. O que todas estas versões partilham é a focalização na distância entre *cogito* e *sum*, entre pensamento e ser — o propósito de Lacan consistia em minar a ilusão da sua sobreposição, apontando para uma fenda na aparente homogeneidade pensamento-ser. Foi só nos seus seminários finais que proclamou a sua sobreposição — uma sobreposição negativa, com certeza. Isto significa que Lacan acabou finalmente por se agarrar ao mais radical ponto zero do *cogito* cartesiano, como ponto da intersecção negativa entre ser e pensamento: o ponto evanescente em que *Não penso E não sou*. NÃO SOU: não sou uma substância, uma coisa, uma entidade; na ordem do Ser, estou reduzido a um vazio, a uma hiato, a uma *abertura*. (Recordemos como, para Lacan, o discurso da ciência pressupõe a forclusão do sujeito — no campo da ciência, para dizê-lo em termos néscios, o sujeito é reduzido a zero, uma proposição científica deve ser válida para todos os que repetirem a mesma experiência. No momento em que tivermos de incluir a posição de enunciação do sujeito, deixamos de estar no campo da ciência, entramos num discurso de sabedoria ou iniciação.) NÃO PENSO: aqui, mais uma vez, Lacan aceita paradoxalmente a tese heideggeriana de que a ciência (moderna, matematizável) «não pensa» — mas, para ele, isso significa precisamente que ela escapa ao quadro da onto-logia, do pensamento como Logos correlativo ao Ser. Como puro *cogito*, eu não penso, estou reduzido a um(a) «puro(a) (forma de) pensamento» que coincide com o seu oposto, isto é, uma forma sem conteúdo e que é, como tal, não-pensamento. A tautologia do pensamento é auto-cancelada da mesma maneira do que a tautologia do ser; por isso, para Lacan, o «Sou aquele que Sou» enunciado pela sarça ardente a Moisés no Monte Sinai, aponta para um Deus além do Ser, Deus como Real.