

**SEGUNDO EXCURSO: “A TRANSCENDÊNCIA DO EGO” E O ESTÁDIO DE
ESPELHO**

Second Excursus: “Transcendence of the Ego” and Mirror Stage

*Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco*¹

Vitória(ES), vol. 4, n. 1
Janeiro/Junho 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Doutor em Filosofia, Departamento de Filosofia / EFLCH / Unifesp.

Resumo: O artigo em questão, parte de um estudo maior sobre o ensaio sartreano acerca da Transcendência do Ego, pretende uma aproximação em relação a alguns desenvolvimentos de Lacan, sobretudo a partir de seu ensaio chave sobre o “Estádio do Espelho”. Essa aproximação, que se dá por meio de um eixo comum que se estabelece entre as duas visadas, de Sartre e de Lacan, pode ser indicada por meio do recorte a que cada autor submete o “eu”: elemento chave da teoria do sujeito mas permeado pela exterioridade e pelo caráter fantasmático de sua constituição, esse “eu” funda, de modo excêntrico, o modo pelo qual o psíquico opera, ainda que cada autor em questão assumam um pressuposto diferente do pressuposto do outro.

Abstract: This article, part of a larger study on Sartre’s essay about the Transcendence of the Ego, wants an approach for some developments of Lacan, especially from its key essay on the “mirror stage”. This approach is thought by a common axis between the two authors, Sartre and Lacan, indicated by the cutout that each author submits the “self” (I): key element of the subject’s theory but permeated by externality and the ghostly character of its constitution, that ‘I’ found, eccentrically, the way in which the psychic operates, although each author in question holds a different theoretical background

É que eles tocaram essa negatividade existencial, cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada. Mas essa filosofia não a apreende infelizmente senão nos limites de uma auto-suficiência da consciência que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia aos desconhecimentos constitutivos do *eu* [moi] a ilusão de autonomia em que ela se confia. Jogo de espírito que, para se nutrir singularmente de empréstimos à experiência analítica, culmina na pretensão de assegurar uma psicanálise existencial²

É sabida a importância e mesmo o impacto que EN teve no pensamento analítico e filosófico, em sentido largo, de Lacan. A passagem acima indica sobretudo o quanto a quarta seção do primeiro capítulo da terceira parte de EN, “O Olhar” e suas descrições agudas, que enredam, em uma mesma trama, o desejo e o outro como desejo do outro, foram incorporadas por Lacan à sua reformulação da racionalidade analítica. Ora, a censura, algo cifrada, às possibilidades analíticas de uma “psicanálise existencial”, feita no arremate da passagem, indicam subrepticamente quanto o enquadramento que dá EN ao problema do desejo, inscrito nos limites do, por assim dizer, circuito da ipseidade, incorre em um erro fatal – segundo Lacan, bem entendido – uma vez que fica submetida a rubrica mais geral do esclarecimento si. Antecipando o final dessa história por meio de uma quase máxima de forma e conteúdo lacaniano, diríamos: a etiologia do desejo e seus correlatos, constatando que ele é sempre desejo do desejo do outro, descobre (e não haveria de ser diferente) a sua sede no discurso do outro, o inconsciente. A hipótese não sendo a sartreana, pelo contrário – constatação, de resto, bem sabida –, poderia fazer a conversar encerrar por aqui. Ou não e já

² LACAN, J., “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, in: *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966. p. 98

explicamos: a supor a especificidade da TE, seu particular elemento diferencial em relação a obra sartreana ulterior, o que tentamos com algum custo demonstrar, poderíamos supor uma aproximação por meio dessa diferença específica.

Ocorre que a aproximação, de fato, não se dá apenas pelo caráter *negativo*, isto é, diferencial, da TE em relação à obra de 1943, mas também pelo fragante parentesco que se arma *espontaneamente* entre certos motivos da TE e certos motivos específicos de Lacan.

Logo, é possível afirmar que há sim, pelo menos na aparência, um elemento *positivo* a corroborar a aproximação. O que chamamos de elemento positivo é o modo pelo qual a constituição do psíquico se dá na TE a permitir, dada a natureza dessa constituição e seus efeitos, uma óbvia aproximação com texto seminal de Lacan sobre o estágio do espelho³. Tal aproximação é tanto mais forte quando nos damos conta da especificidade da TE em relação a EN, reiteramos, e insistindo ainda mais, notamos o modo como a rigorosa purificação do campo transcendental pretendida por Sartre, expulsando o eu à exterioridade da consciência, redimensiona a relação do eu com o mundo e com outro por meio de um hiato que as obras ulteriores pretenderão de certo modo preencher. Ora, a investigação do “eu”[moi], na TE, se dá *pari passu* a constatação capital de que o lugar do “eu” é na transcendência e sua natureza é a de objeto transcendente. É a exterioridade do “eu” e, por assim dizer, seu modo – objeto psíquico – que marcam definitivamente o caráter *mágico* (e “irracional” em relação ao seu pressuposto e negação, vale dizer, o campo transcendental) do psíquico – e, por óbvio, é dessa caracterização que decorre a relação desse “eu” com o mundo. Mágico aqui em um sentido pelo qual passamos de permeio: a transmutação de chumbo em ouro, no psíquico, funciona de modo a apresentar os objetos psíquicos – estados, qualidades e ações, objetos por meio dos quais é me dado o Ego transcendente – como dispositivo chave para um certo juízo sintético a priori: uma vez estabelecido o ódio por Pedro como objeto transcendente, não é porque ele me faz *isso* que eu o odeio, é porque eu *o* odeio que *isso* que ele me faz se torna odioso. Eis o segredo de polichinelo do psíquico, na TE. Aqui não se trata de uma inversão (ou perversão), mas do sentido do psíquico a jusante, seguindo seu curso natural, ainda que, ao se fazer o movimento a montante, descobriremos que o rio não tem nascente de modo a revelar a falta de fundamento de tal juízo sintético.

Ora, não muito distante está a descrição de Lévi-Strauss: “(...) Quesalid [o feiticeiro] não se tornou grande feiticeiro porque curava os doentes, ele curava seus doentes porque era grande feiticeiro. Somos diretamente conduzidos a outra extremidade do sistema, isto é, ao

³ LACAN, J., “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, in: *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

seu polo coletivo”⁴ Ocorre que o juízo sintético a priori aqui em Lévi-Straus – o termo não está no ensaio e somos nós que o aplicamos por nossa conta e risco, ainda que o termo tenha linhagem nos estudos antropológicos e já esteja presente em Mauss, por exemplo, na sua “Esboço de uma teoria geral da magia”, explicitamente⁵ – está fundando naquilo que aproximativa mente Lévi-strauss chamaria priori inconsciente das sociedades humanas, a estrutura. Logo, é a estrutura que funda por assim dizer tanto a integridade simbólica da pessoa quanto a singularidade aparente do ato mágico, observação que abre o artigo clássico de Lévi-Strauss, e que, uma vez atacada e bem atacada, essa integridade simbólica pode fazer sucumbir quem é objeto de um feitiço eficaz. No caso da TE o pressuposto é todo outro bem como o desenvolvimento específico que implica o psíquico: e não é por acaso que se poderia opor a estrutura levistraussiana ao agramtical do campo transcendental sartreano, antecipando anacronicamente um embate conhecido dos anos sessenta. Não é sem interesse tentar compreender sob quais limites e por quais desenvolvimentos poder-se-ia explicar o comportamento mágico por meio da TE, em oposição relativa à explicação consagrada por Lévi-Strauss. Como igualmente parece não ser sem interesse o quanto essa digressão ajuda a compreender o parentesco da etiologia do psíquico sartreana, tal qual a TE, e as descrições lacanianas do “estádio de espelho”. Assim, o sentido prático do ato mágico (agora tanto em Mauss quanto em Lévi-Strauss), sua eficácia relativa, porém, efetiva, seu caráter sintético e a priori convergem para as descrições sartreanas do psíquico que tinham, em alguma medida, também a pretensão de tangenciar esse tema antropológico clássico, segundo outro método, vale ressaltar.

Dirá Sartre:

Somos desta feita circundados de objetos mágicos que guardam como uma lembrança a espontaneidade da consciência, sendo, ainda sim, objetos do mundo. Com efeito, essa ligação poética de duas passividades da qual uma cria a outra espontaneamente é o próprio fundamento da feitiçaria; é o sentido profundo da “participação”. Eis porque também somos feiticeiros de nós mesmos cada vez que consideramos nosso “Eu”[Moi]⁶

Ora, a operação do psíquico sartreano é mágica porque supõe uma relação efetiva entre

⁴ LEVI-STRAUSS, Claude, “*Le sorcier et sa magie*”, in: *Anthropologie structurel I*. Paris: Plon, 1996. p. 198.

⁵ MAUSS, M., “*Esquisse d’une théorie generale de la magie*”, in: *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/PUF: Paris, 1950.

Vejamos: “Bref, en tant qu’ils se préseentent dans les esprits individuels, meme à leur début, les jugements magiques sont, comme on dit, des jugements synthétiques *a priori* Presque parfaits. On relie les termes avant toute espèce d’expérience. Qu’on nous entende bien, nous ne disowns pas que la magie ne fait jamais appel à l’analyse ou à experience, mais nous disons qu’ele est très faiblement analytique, faiblement expérimentale, et Presque totalement *a priori*”, idem, *ibidem*, p. 117.

⁶ TE, p. 119.

passividades sem mediação da consciência, atividade permanente que não se naturaliza. Entretanto, a constatação não o impede de reconhecer o sentido prático do psíquico, de modo a atestar que a magia funciona, apesar de magia. O pressuposto para operação *mágica* do psíquico é sua diferença radical em relação a operação do campo transcendental que funda a consciência irrefletida. O reconhecimento do modo sintético e apriori que permeia todo o psíquico não vem separado da constatação de uma *irracionalidade* relativa, o que absolutamente não é o caso seja em Mauss, seja em Lévi-Strauss. Há que se perguntar, porém, o sentido do retorno dessas considerações sobre o “mágico” aqui neste segundo excurso. Além da relação mais óbvia de parentesco entre a *imago* lacaniana e o mágico sartreano, há em Lacan um movimento análogo de tomada de motivos e temas antropológicos a seu próprio benefício que não é estranho ao texto sartreano, de modo a podermos supor que um mesmo alvo teórico, no caso sartreano muito mais tácito que explícito, no caso lacaniano, evidentemente explícito: para Lacan “a nervrose e a psicose são a escola das paixões da alma”, é daí que se tira o nexo do problema antropológico clássico, alinhando muito sabidamente patologia, natureza e cultura para deduzir, por meio da descrição nosográfica, o fundamento dessa relação chave, sob um ângulo específico, para não dizer exclusivo, da clínica analítica. É por meio da patologia que se pode fazer a etiologia da mais íntima experiência *natural* em meio a “cultura”, de uma natureza naturante que *me* domina e *me* absorve completamente. Não tão longe: a loucura poderia ser menos a presença bruta da natureza *em mim* (cada vez menos “eu”) e mais o sintoma de uma relação *natural* radical e intransferível⁷. O mesmo problema visa à TE e a dedução, por assim dizer, do psíquico também pretende tacitamente dar conta do outro do mundo humano. Ocorre que para TE esse outro é a experiência infrahumana e impessoal da consciência irrefletida.

Assim, recuperando o percurso, tanto em um caso como em outro o sentido que assume o “eu” se liga a uma franja da experiência que tangencia o mágico, o fantasmático, o ideal e suas relações com o “natural” e com o real. Essa oscilação de atributos acaba produzir uma constelação especial de temas e problemas que seria descabido tratar exaustivamente aqui. Vale, entretanto, notar o desenho que a constelação permite ver.

⁷ “À ce point de jonction de la nature à l'aculture que l'anthropologie de nos jours scrute obstinément, la psychanalyse seule reconnaît ce noeud de servitude imaginaire que l'amour doit toujours redéfaire ou trancher”, LACAN, J., “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”, in: *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966. p. 99.

Se a origem da crítica sartreana ao *eu* na TE – crítica no sentido muito clássico de lhe estabelecer os limites – decorria da resistência teórica sartreana em reconhecer um papel transcendental ao eu, em validar o ato de fundar por oposição (por mera oposição, digamos) ao mundo fundado, de modo a recusar reinstalar na fenomenologia o sentido crítico da apercepção transcendental kantiana, o que faz Husserl, depois da “Investigações lógicas”, essa crítica exige e acaba por mudar a natureza desse “eu” – operador da fundação – de modo radical. Ela, contudo, não pretende abolir o “eu” pura e simplesmente, mas compreender em que contexto teórico o eu funciona como objeto transcendente, o que já nos adverte Sartre na abertura do artigo. O efeito mais visível é o reconhecimento, por sua vez, do papel psicológico-prático do “eu” como polo organizador da personalidade e seu evidente deslocamento para a região mundana dos objetos transcendentais psíquicos. Já vale reforçar que esse deslocamento não é estranho ao que aparece no par Sade/Kant, reenquadrado por Lacan. Região a ser explorada por uma psicologia futura, a supor que a descrição do fetichismo do psíquico bastasse para fundar uma ciência. Há, portanto, algo como um importante movimento de deslocamento epistemológico do eu, na TE, ou de deslocamento de região ontológica, basculado de seu sentido crítico mais próprio, fiador legal da atividade constitutiva, ao um novo sentido psíquico-prático, de natureza diversa (ou perversa). Se esse projeto de recusa do destino crítico-transcendental da fenomenologia não abandona Sartre, apesar das mudanças de pele, a diferença específica da TE decorreria sobretudo de uma rigorosa purificação do campo transcendental que não apenas põe o eu “fora” do escopo de sua atividade, o “desfenomenologiza” vale dizer, como também impede que qualquer laivo de “naturalismo” contamine a atividade agramatical do tal campo. De certa maneira Sartre reduz a experiência humana “natural” a um fetichismo que deforma e invalida seu fundamento. Assim, no registro específico da TE, a normatividade do eu transcendental, inclusive e sobretudo normatividade moral se descola para o lado do fetichismo e, por que não, da perversão. Também isso basta para “fundar filosoficamente uma moral absolutamente positiva”, programa que encerra a TE⁸ e não é em nada estranho ao programa lacaniano. Vale reforçar: seja a situação, seja a realidade humana, ambas estão fora da linha de cálculo do campo transcendental no tipo de radicalidade teórica presente na TE.

O pressuposto e o efeito disso para os fins da aproximação que pretendemos é o modo pelo qual a descrição do campo transcendental da TE cinde, por assim dizer, o campo da experiência da consciência em duas ordens de natureza díspares, estabelecendo um hiato que

⁸ TE, p. 131.

as obras imediatamente posteriores vão ensaiar paulatimamente preencher.

Esta seria pelo menos uma das marcas da diferença específica da TE em relação a EN, sobre o que já gastamos algumas linhas, e que operaria a favor da aproximação com o texto de Lacan.

Ora, essa indicação genérica, ainda que esteja na chave de leitura que mobilizamos para a interpretação de TE, não basta para confirmar a aparência de parentesco entre os dois textos.

Seria preciso, e é o que se pretende fazer, aproximar desenvolvimentos específicos e daí depreender qual resultado poder-se-ia tirar do suposto parentesco.

Ora, é bem sabido que o objeto do texto lacaniano a que nos referimos – *“O espelho como formador da função do eu”* – é a função do “eu” e o modo como a clínica analítica permite reconstituir sua constituição como função fundadora (e fundante) do psíquico a partir do momento de reconhecimento pela criança – entre os seis e dezoito meses primeiros meses de vida – de sua imagem no espelho.

Notemos que há dois movimentos chaves por detrás da constatação clínica inicial: primeiro, a função cognitiva e psíquica que decorre da função do eu uma vez instituída; segundo, a constituição particular do eu, sua natureza, e a implicação dessa constituição em seu modo de operação.

Essas duas instâncias ou dimensões se dão conjuntamente no momento chave do reconhecimento de si.

Apesar da importância para compreensão do sentido e da natureza desse reconhecimento estar também na constatação clínica e fisiológica de que o reconhecimento de si que realiza a criança se dá de modo a antecipar sua maturação neurológica e fisiológica em sentido amplo, por exemplo, antecipando-se em relação à linguagem e às condições para que se mantenha de pé, não é esse pressuposto, naturalmente importante, que exatamente nos interessa.

Interessa-nos sobretudo o modo como a descrição da formação do eu, em sua acepção prático-psíquica, dá-se mediante um sentido fantasmático-ideal que a imagem de si, daí o espelho, assume como polo organizador-mediador da experiência psíquica do sujeito (ainda com desdobramentos para a experiência cognoscente, vale notar) e o caráter de causalidade específica que essa assunção implica. Usamos “psíquica” aqui para qualificar essa experiência, em sentido bastante largo, de modo a facilitar a aproximação entre Sartre e Lacan. Ora, como antecipação de um si que ainda não se põe de pé, como observa Lacan, a imagem no espelho, só pode ser fantasmática no sentido em que a experiência original e originária da ipseidade

não pode ser denotativa. Mais, ela deve ser alienante: o sentido fantasmático da imagem não permite que ela se adequa e coincida com a sua origem, ela excede o corpo-próprio da criança sem, no entanto, desvincular-se dele. Assim, por meio disso, ela implica uma causalidade específica, fantasmática, por oposição a adequação de tipo perceptivo-prática, resultado da maturação específica que nos faz abandonar os preconceitos da infância, aliás, importante conselho metodológico de Descartes. Ocorre que esse fantasma é fundante, e os princípios da filosofia não invalidam a causalidade psíquica nesse caso, e permanece como polo organizador da experiência psíquica também por outro motivo: por meio dele tomo posse de meu corpo já que o reconhecimento se efetua porque passa pelo teste de correspondência clássico entre mim e meu reflexo. Assim, estabelece-se uma relação entre meu corpo-próprio e sua imagem a orientar, por seu turno, a percepção de mim, já alienada na imagem especular, e exterior, vale reforçar. Nesse circuito, a *imago*, já conforme o termo que Lacan adota, estabelece-se como polo alienante de mim: o que faço – como corpo-próprio se remete a uma sede transcendente que é essa imagem fundamental de mim que *me* pôs no mundo pela primeira vez.

Assim, a criança reconhe-se como um si que só pode se dar por antecipação e de modo fantasmático – por não corresponder a sua imaturidade material e neurológica de infante. Essa relação “deformada”, porém essencial aliena o sujeito na imagem que ele tem de si – melhor seria dizer, na imagem que é de si, sendo esse eu transcendente é exterior por definição – uma vez que submete o corpo-próprio à sua transcendência fantasmática.

Essas descrições são homólogas às descrições sartreana do psíquico feitas na TE. A ideia de um Ego transcendente, postulado na TE, é só a primeira dessas homologias. Mas há algumas ressalvas. Vejamos.

Voltando ao texto de Lacan, podemos dizer que a partir do que foi dito não surpreende que se considere como marca distintiva desse “eu” o fato dele se opor a “toda filosofia do *cogito*”. Sem precisar recorrer a muitas luzes filosóficas, podemos dizer que essa oposição à filosofia do *cogito* decorre do fato muito preciso de que esse eu não é mais reconhecido como sede imanente da atividade de si ou do sujeito, mas como objeto alienado e alienante de si. No caso da descrição lacaniana, é essencial reconhecer que o “eu”, imagem de si, polo exterior do psíquico sobretudo, não coincide topologicamente com o corpo-próprio de que é tributário. O trabalho permanente do psíquico será mediar essa não coincidência. O mesmo vale para o Ego transcendente da TE, com a ressalva de que aqui a não coincidência se dá entre o polo transcendente, por um lado, fundamento do psíquico e o psíquico como efeito não coincidente da naturalização do campo transcendental.

Voltando às dores e aos amores das filosofias do *cogito*, pode-se dizer, invertendo o sentido mais próprio de ipseidade, que agora se pensa um circuito que não opera mediante a radicalidade imanente do *cogito* cartesiano – da coincidência da coincidência de si –, e sim mediante outro circuito, de certo modo anterior, que faz a experiência de si depender permanentemente de um polo transcendente, alienante e “exterior”. “Eu” está fora de mim e o permanente trabalho de coincidência que faço, *tenho que ser assim, tenho que ser assado, não sou assim, não sou assado*, é inútil, ainda que necessário. Da sua pretendida inutilidade, explícita na TE, decorre a constatação da irracionalidade que lhe é própria, e aqui faz muito sentido a censura lacaniana que abre esse excuro: a irracionalidade postulada do psíquico sartreano, pelo próprio, decorreria da natureza específica de sua causalidade, cujo efeito mais notório é o permanente fetichismo que o caracteriza.

Voltando, pois, a imagem especular, não custa lembrar o quanto Descartes já alertava para os riscos que se corre assumindo-se sem mais os preconceitos da infância. Ora, a imagem no espelho é o preconceito clássico, para o qual poderíamos aproximar as observações cartesianas sobre as xilogravuras, na *Dióptrica*: como um elipse pode *aparecer* como um círculo, senão porque o se dá por *imagem*, apoia-se no modo como a alma sente e no modo como se dá a própria imagem, enquanto imagem, em sua diferença específica em relação ao objeto de que é imagem⁹?

Retomando: aqui teríamos, por seu turno, um preconceito fundante, além do mais: é a imagem no espelho que funda a experiência fundamental do sujeito imprimindo-lhe uma causalidade específica, e não haveria como substituir esse espelho muito empírico que fascina a criança, e a empodera de si pelo outro de si mesmo – sua imagem – por algo (mais desejável) como uma espelho metafísico em que minha existência refletiria meu pensamento, *sem sair de mim (de si)*.

O que é notável na constatação que acabamos de fazer é que para a importante objeção lacaniana que abre seu artigo, rechaçando a filosofia do *cogito* por se fundar exclusivamente no espelho da alma, nesse caso, a reflexão em seu sentido muito clássico, essa objeção alinhar-se-ia em boa parte com a máxima sartreana acerca do *cogito* cartesiano (na TE) – o que já nos adverte de que há filosofias e filosofias do *cogito*: o *eu* que diz que pensa – o “eu

⁹ “Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu’il est possible des opinions déjà recues, nous aimons meieux avouer que les objets que nous sentos, envoient véritablement leurs images jusques au-dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu’il n’y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu’elles représentent: car autrement il n’y aurait point de distinctions entre l’objet et son image: mais qu’il suffit qu’illes leur ressemblent en peu de choses; et souvent meme, que leur perferction depend de ce qu’elles ne leur ressemblent pas tanta qu’elles pourraient faire”, DESCARTES, R., *Oeuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, “La Dioptrique”, p. 204.

penso” do *cogito* – não é aquele que efetivamente pensa, uma das máximas sartreanas melhor glosadas pelo próprio na TE. O que não significa que esse alinhamento seja amplo: a irracionalidade específica e de fundo que Sartre contabiliza no psíquico não poderia ser assimilada pela racionalidade analítica. Neste caso, a causalidade específica assenta-se em outro pressuposto, cuja a indagação de Lacan do texto de Lévi-Strauss não deixa dúvida: o estádio do espelho é instrumento analítico privilegiado para rastrear a a “eficácia simbólica”¹⁰ – o seu pressuposto não é o irracional, os limites infringidos de uma filosofia da consciência, mas sim o inconsciente.

Ocorre que essa diferença de fundo não inviabiliza a aproximação, antes a estimula. Porque o que o desenvolvimento específico de cada *part pris* converge no efeito, e o fetichismo que caracteriza o psíquico da TE faz par com a causalidade específica (alienante e transcendente) do estádio de espelho.

Ora, minha consciência reflexionante não se toma, ela mesma por objeto quando eu realizo o *cogito*. O que ela afirma concerne a consciência refletida. Enquanto minha consciência reflexionante é consciência dela própria, ela é consciência *não posicional*. Ela não se torna posicional senão visando a consciência refletida que, ela mesma, não seria consciência posicional de si antes de ser refletida. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa. Ou, antes, não é seu pensamento que ela põe por esse ato tético.¹¹

A passagem é conhecida *cum grano salis* mas podemos retomá-la na chave que nos interessa agora. Como já foi observado, o raciocínio é mais ou menos o seguinte: o eu, o eu do “eu penso” que aparece por obra e graça da retomada reflexiva da consciência irrefletida, na TE, – retomada essa que institui a consciência de segundo grau – não é o que realiza a própria atividade, que retoma o *si* como *outro*, o que era atividade como objeto da atividade. Essa diferença é dada pelo uso que faz Sartre do “posicional” e do “não posicional de si”. A consciência que *pensa*, sendo não posicional de si, não *põe* o si (correlato puro do eu), e é, portanto, impessoal. A relação entre a atividade não posicional de si – a consciência não reflexionante – e o eu que ela põe como *objeto* da consciência irrefletida – aquele que *parece* que pensa mas não pensa – é análoga (em escala reduzida) a relação do corpo-próprio à sua imagem do espelho. Mas análoga em outro plano de análise. O eu que diz que pensa, o “Je”

¹⁰ LACAN, J., “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, in: *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 94, nota 2. A respeito do texto de Lévi-Strauss, veja-se o seguinte: LÉVI-STRAUSS, C., “L’efficacité symbolique (I)”, in: *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1996, pp 218-219.

¹¹ TE, p. 100.

ao ser posto, não pode corresponder a atividade que ele próprio pressupõe. Só pode ser a imagem do que ele foi. A consciência de si da atividade só pode se dar pela deformação de si, uma vez posta: a não correspondência entre um e outro polo só se conforma no fantasma do eu que diz que pensa mas não pensa.

Vejamos de mais perto.

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação* no sentido pleno que dá a análise a esse termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, cuja predestinação, a este efeito da fase, é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do termo antigo *imago*.

A assunção jubilatória de sua imagem especular pelo ser ainda submerso na impotência motriz e na dependência de alimentação que é o homenzinho em estado de infante, parece-nos, desde então, manifestar em uma situação exemplar a matriz simbólica em que o *eu* se precipita em uma forma primordial, antes que ele se objetive na dialética da identificação com o outro e que a linguagem o restitui no universal sua função de sujeito.¹²

A imagem de si passa a ser o destino de cada um: esse é o sentido alienante desse fato que funda o sujeito, marcando a subjetividade de uma causalidade específica. Haveria assim uma permanente tentativa de corresponder a própria imagem, o trabalho do psíquico em sentido próprio, e que só poderia realizar-se ficcionalmente, digamos, como mito. Ora, o fato desse circuito de si dar-se como antecipação física e neurológica, no momento em que a criança não fala e não anda, significa que o eu de cada um assume o mistério de ser o que ainda não é (e que quiçá será), antecipação de importantes efeitos analíticos e que Freud já bem notara falando da sexualidade infantil. Se há mais coisas entre o céu e a terra do que qualquer vã filosofia, a clínica analítica está aí justamente para operar nessa multiplicidade e nesse hiato.

Enfim:

A importância do estágio do espelho revela-se quando levamos em conta a articulação entre corporeidade, ipseidade e competência cognitiva que ela instaura. Articulação que é o desdobramento necessário da compreensão lacaniana de que “o eu [como sujeito do conhecimento] é a imagem do corpo próprio.

(...)

Porém, tanto para um quanto para outro [Lacan e Merleau-Ponty], a corporeidade é fundamentalmente uma experiência vinculada à *imagem do corpo*. Há uma proeminência da imagem do corpo sobre os “dados e sensações imediatas” do corpo. Para que existam sensações localizadas e percepções, é necessário que exista um esquema corporal, uma *imagem do corpo próprio* prévia capaz de

¹² LACAN, *Écrits I*, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, Éditions du Seuil, 1996, p. 93.

operar a síntese dos fenômenos ligados ao corpo. A imagem aparece assim em posição transcendente e unificadora.¹³

A TE não se furta a dizer praticamente a mesma coisa: o Ego transcendente como polo organizador da região do psíquico é um objeto de permanente alienação do sujeito, primeiro porque sempre se dá indiretamente, segundo, porque no psíquico a síntese que ele pretende realizar – de estados, ações e qualidades – é, de modo performativo, impossível. O trabalho do psíquico é mediar permanentemente essa impossibilidade, alocando a impossibilidade permanente de síntese nas cercanias de sua própria fronteira, onde se encontra o Ego transcendente. Assim, do ponto de vista prático, o mau infinito do psíquico nos leva a crer que a síntese se realizaria, não fosse isso, não fosse aquilo. Mas ela não se realizará, porque não pode se realizar. Como marco mais distante da região do psíquico – aqui a indicação espacial e geográfica presente na descrição sartreana tem pleno interesse dada a correspondência espacial com a descrição de Lacan do *estádio* de espelho e o caráter espacial que o reconhecimento inaugural de si implica, *ver-se pela primeira vez fora de si* – ele, o Ego transcendente, mobiliza a paisagem acidentada do psíquico mas não lhe pacifica, por assim dizer, não a pavimenta em sentido próprio. Não há caminhos na paisagem que levem a ele, ao Ego transcendente, ainda que toda a paisagem do psíquico esteja posta de tal modo para funcionar praticamente como função do Ego transcendente. Daí que se permita inclusive a invenção de experiência e de memória para modular e dar unidade sintética precária a estados, qualidades e ações.

Não só isso aproxima flagrantemente os dois textos – a função alienante e exterior do “eu”/ Ego, ainda que Lacan chame essa função de função simbólica do “eu”, de *imago*, e Sartre insista, sempre que se refere ao Ego transcendente, a seu caráter *objetal*, sua natureza de *objeto*, diferença que não é sem interesse.

Nos dois casos elas marcam uma oposição de ordens de causalidade: o caráter objetual dos objetos transcendentais do psíquico da TE indica a natureza da causalidade própria ao psíquico, por oposição ao modo de ser da consciência irrefletida e seu correlato, o campo transcendental. No caso de Lacan, analogamente, o sentido fantasmático da *imago* indica algo assemelhado: é a ordem específica da causalidade psíquica que entra em linha de conta.

Há outro tema correlato que não se pode deixar de mencionar. Lembremos de antemão o quanto de complexidade e de obscuridade tem o tema do corpo-próprio na TE. Do ponto de vista da consciência irrefletida e do campo transcendental, não há propriamente corpo. O que

¹³ SAFATLE, V., *A paixão do negativo*, Ed. Unesp: São Paulo, 2005. pp. 76-77

por si só já impõem uma série de questões. Seria como se a radicalidade e a translucidez do campo transcendental, fundado na atividade da consciência reduzida plasticamente a mero efeito de si, não se permitisse sequer a “natureza de um corpo” ou um corpo como “natureza”. O que surge a primeira vista como enigmático e hermético, ajustado, por comparação, ao psíquico, revela-se na passagem do campo transcendental ao psíquico. E isso porque, por outro lado, o corpo está presente na região do psíquico. Mais: o corpo é sempre corpo psiquicamente imantado, psiquicamente mediado. Ele aparece sempre subsidiariamente às descrições dos estados, qualidade e ações – a gramática do psíquico por excelência –, os modos intermediários por meio dos quais o Ego é mobilizado a fazer a síntese de unidade do psíquico. Isso significa que ele, o corpo, só é posto por meio do psíquico. Se a atividade performativa da consciência não se naturaliza, não há corpo “natural”. Ainda que não haja, insistamos, uma reflexão direta sobre o corpo-próprio na TE, pode-se afirmar que ele aparece como objeto mediado pelo Ego transcendente sem lhe ser, como tudo, no psíquico da TE, imanente. Aqui também temos o efeito de estádio, tal como descreve Lacan: o psíquico da TE se oferece como uma paisagem exterior em que o Ego transcendente apresenta-se ora mais próximo, ora mais distante, mas nunca “em carne e osso”. E esse padrão de “apresentação” do Ego é, por sua vez, o padrão de apresentação dos objetos psíquicos: eles se dão permanentemente por aproximações inadequadas, fantasmáticas, na duração, análogo imperteito da repetição (por oposição aquilo que chama Sartre de duração concreta).

“Quando Descartes efetua o *Cogito*, ele o efetua em ligação com a dúvida metódica, com a ambição de “fazer avançar a ciência”, etc., que são *ações* e *qualidades*. Assim, o método cartesiano, a dúvida, etc. se dão, por natureza, como empreendimento de um *Eu*. É absolutamente natural que o *Cogito*, que aparece ao termo desse empreendimento e que se dá como logicamente ligado à dúvida metódica, veja aparecer um Eu ao seu horizonte. Esse Eu é uma forma de ligação ideal, uma maneira de afirmar que o *Cogito* é tomado na mesma forma que a dúvida. Em uma palavra, o *Cogito* é impuro, é uma consciência espontânea, sem dúvida, mas que permanece ligada sinteticamente a consciências de estados e ações. A prova disso é que o *Cogito* se dá simultaneamente como o resultado lógico da dúvida e como o que lhe põe termo. Uma apreensão reflexiva da consciência espontânea como espontaneidade não pessoal exigiria ser realizada sem nenhuma motivação anterior.”¹⁴

O outro do *cogito* é o polo deformado da estrutura de segundo grau da consciência. É essa estrutura que torna possível uma precária genealogia do psíquico. Justamente o eu que

¹⁴ TE, p. 124.

diz que pensa mas não pensa, *imagem* do eu que pensa mas não pode ser *posto*. O outro do Eu transcendente, do Ego transcendente do psíquico, é a espontaneidade impessoal da consciência irrefletida. Aqui também a filosofia do *cogito*, em seu sentido clássico, parece insuficiente, ainda que de uma insuficiência de outra ordem, em relação à racionalidade analítica. De todo modo, é esse descompasso explícito entre esses elementos que estruturam a descrição sartreana de segundo grau que permitem pensar melhor uma chave de aproximação entre a função do eu lacaniana e a descrição sartreana do psíquico.

O desenvolvimento sartreano ulterior fez com que o Eu fosse incorporado a um campo fenomenológico alargado enquanto o ponto de vista analítico aprofunda a forma do hiato para melhor pensar a clínica. O outro do Eu permanece o inconsciente, discurso do outro.

Na verdade, a doação de sentido a partir da quase-causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem se realizar senão em um campo transcendental que responderia às condições que Sartre colocava em seu artigo decisivo de 1937: um campo transcendental impessoal, não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário, sendo sempre constituído. Nunca o fundamento pode se assemelhar ao que ele funda; e, do fundamento, não basta dizer que é uma outra história, é também uma outra geografia sem ser outro mundo.¹⁵

Aqui, quase-causa remete diretamente ao mecanismo circular do campo transcendental, modo de causa-efeito simultâneo, bem como o hiato entre constituinte e constituído remete a passagem oblíqua do campo transcendental ao psíquico. A força do ensaio sartreano decorre disso: há sim o exercício algo excêntrico de pensar pelo descontínuo e pelo oposto. Exercício sartreano por excelência, vale dizer. A passagem, não vale, entretanto apenas pela glosa pobre que acaba de ser feita. Vale sobretudo por lembrar que a TE é uma *lógica do sentido* que não dispensa, entretanto, o privilégio da consciência como operador dessas passagens do sentido ao sentido, do sentido ao não-sentido, do não sentido ao sentido. O quanto a consciência sobrevive aos golpes teóricos dos anos sessenta é questão de somenos importância. Há versões e versões para a sobrevivência da consciência, porque o sentido, como já indica sua *lógica*, não se esgota nem se mortifica na última palavra dada.

Concluamos

No recurso que nós preservamos de sujeito a sujeito, a psicanálise pode acompanhar o paciente até o limite extático do “*Tu és isso*”,

¹⁵ DELEUZE, G., *Logique do sens*. Éditions de Minuit: Paris, 1969. p. 120

em que se lhe revela a cifra de seu destino mortal, mas não está em nosso poder de analista de o conduzir nesse momento em que começa a verdadeira viagem.¹⁶

Ainda nesse caso – arqueologia do “eu”, esteja ele onde estiver –, feita as ressalvas de pressupostos e, porque não, de temperamento teórico, e, ainda nesse caso, apenas o homem é feiticeiro do homem.

Referências

- DELEUZE, G., *Logique do sens*. Éditions de Minuit: Paris, 1969.
- DESCARTES, R., *Oeuvres*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- LACAN, J., “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”. in: *Écrits I*, Éditions du Seuil: Paris, 1966.
- LEVI-STRAUSS, Claude, “Le sorcier et sa magie”, in: *Anthropologie structurale I*. Paris: Plon, 1996.
- MAUSS, M., “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, in: *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/PUF: Paris, 1950.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre, conscience, ego et psychè*. Paris, PUF, 2000.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos (1993) *Psicologia e fenomenologia em Sartre*, dissertação de mestrado, mimeo, USP/FFLCH.
- SAFATLE, V., *A paixão do negativo*, Ed. Unesp: São Paulo, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. “La transcendance de l’ego” (TE). In: *Recherches philosophiques*, nº 6. 1937.
- ____ *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- ____ *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1995.
- ____ *La transcendance de l’ego, esquisse d’une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bom*. Paris: Vrin, 1988.
- ____ *La transcendance de l’ego et autres textes phénoménologiques. Texte introduits et annotés par V. Coorebyter*, Paris: Vrin, 2003.
- ____ *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 1990.
- ____ *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- ____ *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- ____ *Oeuvres romanesques*. Paris, Bibliothèque de la pléiade: Gallimard, 1981.

¹⁶ LACAN, *Écrits I*, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, Éditions du Seuil, 1996, p. 99.

_____ *Situation I*. Paris: Gallimard, 1947.

_____ *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France, 1936.

_____ *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.

_____ *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Livre de poche, 1938.

_____ *Chaiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.