

A questão do sujeito no ensino de Jacques Lacan

*Filipe Pereirinha*¹

A tese de doutoramento em filosofia moderna e contemporânea de que hoje me proponho falar-vos, e que teve o seu desenlace em Julho de 2009, no Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, intitulava-se: *A problemática do sujeito à luz da teoria de Jacques Lacan*.

O discurso universitário tem, como se sabe, as suas particulares exigências, a começar pelo título de uma tese: este deve, no mínimo, soar adequadamente. Recordo-me ainda da frase que escutei do orientador respetivo quando me propus chamar à tese: *a questão do sujeito em Lacan*. Ao que ele retorquiu, e com razão: temos de alterar o título; é preciso revesti-lo de um ar mais académico. E assim foi.

Considero, todavia, pela razão que adiantarei a seguir, que em vez do título proposto, seria mais ajustado falar da questão – ou da problemática – do sujeito no ensino de Jacques Lacan. Com efeito, se uma teoria é um corpo mais ou menos fechado ou sistematizado de regras, leis ou conceitos, já um ensino, pelo menos no que a Lacan diz respeito, é antes, para dizê-lo à maneira de Joyce, uma *work in progress*: um trabalho em curso,

¹ Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pelo Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. Tese concluída em 10 de Julho de 2009. Retoma-se aqui a apresentação da tese no âmbito na Unidade de Estudo e Investigação em Ciência, Tecnologia e Sociedade (ULHT/ULP, apoio FCT). A tese em forma de livro encontra-se no prelo na editora Fim-de-Século.

em andamento. Daí que a leitura de Lacan não seja propriamente uma tarefa fácil, sobretudo na chamada era do *fast food*, em que temos de ingerir tão depressa quanto possível, de compreender sem demora, mesmo se tal implica o risco de vomitarmos logo a seguir toda a comida ou a informação ingeridas; se quisermos prosseguir com esta imagem, ler Lacan é mais da ordem do *slow food*, como agora também se diz.

Eis um ritmo, uma velocidade em direção contrária à do tempo, uma vez que hoje tudo convida a acelerar. Há mesmo quem afirme que «nascemos para correr» (Christopher Mcdougall). Pelo contrário, a minha tese, ainda que fosse concluída no tempo previsto, resultou, digamos assim, de três experiências lentas: uma análise, prosseguida ao longo de vários anos; uma leitura, nem sempre pacífica, embora sempre entusiasmante, de Lacan; e, finalmente, uma experiência de escrita, como é própria de uma tese deste género.

1. O senhor Eliot

Qual foi o ponto de partida da minha investigação?

Devo dizer, fazendo um pequeno desvio, que nem sempre o ponto de partida é uma coisa grande; pode ser uma coisa pequena, algo que cabe numa única frase, como acontece, por exemplo, no *Senhor Eliot*, um dos últimos livros do escritor Gonçalo M. Tavares. O *Senhor Eliot* propõe-se aí tomar como ponto de partida de cada uma das suas conferências, sete no total, um verso de um determinado poeta. Dos poetas que são por ele convocados, não consta o nome de Carlos Drummond de Andrade; caso constasse, o verso escolhido como ponto de partida poderia ser este: «Tinha uma pedra no meio do caminho».

Imaginemos alguém, um sujeito, como se diz, que vai caminhando e, de repente, a meio do caminho, depara com uma pedra, um obstáculo no qual tropeça.

Pois bem: acontece, neste caso, que a *pedra no caminho* (título que eu dei à versão que está para sair, em livro, da minha tese) é o próprio sujeito. O sujeito enquanto obstáculo, pedra no caminho.

Se aquele que vai caminhando é um filósofo, por exemplo, ele depara-se, de um modo ou de outro, com esta pedra no meio do caminho. Lacan diz, em francês: «l'achoppement du sujet». A pedra, o obstáculo do sujeito. É com este obstáculo que o filósofo tem de confrontar-se, mesmo que seja tão só, muitas vezes, para o contornar.

Eis o ponto de partida da minha investigação: há uma pedra no meio do caminho e essa pedra é o próprio sujeito. Não se trata, por isso, de contornar o obstáculo, mas antes, como dizia Lacan, de estar à altura da sua função.

Mas será ainda, hoje, sobretudo ao filósofo que o sujeito faz questão ou se apresenta como obstáculo, como pedra no caminho que é preciso contornar?

2. A era da técnica

Vivemos, como diz o título de um outro livro de Gonçalo M. Tavares, na era da técnica. Esta expressão, de ressonância heideggeriana, traduz o predomínio ou, mais do que isso, a hegemonia da razão científica e, bem assim, tecnológica, no nosso tempo. Já não é uma ideia de fundo o que se espera da política, mas um plano tecnológico, para usar uma conhecida expressão.

O que caracteriza a era da técnica e o discurso da ciência que o suporta é a eficácia dos resultados, a objetividade dos procedimentos e a universalidade do saber produzido; daí que pareça quase tão anacrónico falar hoje do sujeito como - retomando o título do romance de M. Tavares - *aprender a rezar na era da técnica*. Já Aristóteles, com efeito, na sua *Metafísica*, dizia não haver ciência do particular. Muito menos, diríamos nós, do singular, do caso a caso, daquilo que constitui exceção em vez de confirmar a regra.

Deste ponto de vista, o sujeito, a singularidade, é um obstáculo no caminho da ciência e da técnica. Algo que é preciso afastar do caminho. A vassoura da padronização, digamos assim, da uniformização, da média estatística deixa pouco lugar, se é que deixa algum, para a questão do sujeito. Daí que a maior parte dos filósofos contemporâneos tenham igualmente abandonado, como anacrónica, ou mesmo desprovida de sentido, esta questão: o sujeito caiu, por assim dizer, do pedestal que uma certa filosofia moderna lhe reservara para se transformar num simples incómodo. Algo que importa simplesmente varrer para o lado. O que conta hoje, quando se trata por exemplo de avaliar algo ou alguém, não é o sujeito, a imprevisibilidade do caso a caso, mas antes – como se diz num documento recente sobre a avaliação dos professores – os *padrões de desempenho*. Padronizar o desempenho é reduzir a singularidade a algo que faz meramente ruído na comunicação (que se pretende sem ruído) ou constitui uma espécie de vírus que perturba a máquina e que importa suprimir quanto antes. Tal como um vírus, a singularidade é hoje um factor de perturbação. Há que erradicá-la!

Daí um certo paradoxo da minha tese sobre a questão do sujeito: como dar conta da singularidade num discurso universitário que aspira, também ele, ao universal? Se a base

de todo o ensino de Lacan é a psicanálise e se esta diz respeito, antes de mais, a uma experiência subjetiva, singular, como falar dessa experiência fora do contexto que lhe é próprio? Eis um dos muitos paradoxos do sujeito que foram objeto da minha investigação e que eu me propus ressaltar à luz do ensino de Jacques Lacan. Tratou-se, para mim, devo dizê-lo, de uma espécie de imperativo ético: retomar a questão do sujeito num tempo que lhe é avesso. Ou, dizendo de outro modo: não contornar a pedra que tinha no meio do caminho.

Mas, finalmente, o que é isso: o sujeito?

3. Quando é que há sujeito?

Formular assim a pergunta, arrisca fazer-nos cair de novo nas malhas da metafísica, esse modo de pensar tão criticado ou desconstruído por todo o pensamento contemporâneo, fazendo do sujeito uma substância. O nosso tempo, porém, já não é metafísico; é pragmático. Assim, em vez da pergunta: o que é o sujeito, seria talvez mais adequado perguntar: de que falamos nós quando falamos de sujeito? Ou, à maneira de Jacques Rancière: quando é que há sujeito?

No sentido lacaniano do termo, só há sujeito quando um significante representa algo para outro significante. O sujeito é, assim, o efeito, evanescente, de um deslize e não uma substância; um deslize ou uma escorregadela entre dois significantes. Fora disso, ele não tem ser: falta-lhe-ser (*manque-à-être*), é um deserto de ser (*desêtre*). Como dizia Pessoa, pela voz interposta de Álvaro de Campos: «dentro de mim há um só vácuo, um deserto».

Parece algo complicado, mas podemos ilustrá-lo por meio de dois exemplos.

O primeiro é retirado da *Psicopatologia da Vida Quotidiana*, de Freud, e entra na categoria dos lapsos. Certo dia, recorda-nos Freud, o presidente da Câmara de Deputados austríaca abre a sessão, dizendo: «Meus senhores, constato a presença de tantos deputados e declaro, por conseguinte, a sessão *encerrada*.» A sua declaração provoca, naturalmente, gargalhada geral e ele apressa-se a corrigir o lapso. A mesma pressa, quiçá, demonstrada pelo nosso primeiro-ministro [José Sócrates] ao corrigir um conhecido lapso seu: «Tenho a certeza – dizia ele – que cada um de vós dará o seu melhor para um país mais justo, para um país mais pobre, bom, perdão, para um país mais...». Como se vê por este exemplo, mesmo se o país é pobre, a língua é rica e traiçoeira, como já alguém disse. Produz efeitos, a começar por um efeito, digamos, de divisão subjetiva entre o que se quer dizer e aquilo que se diz efetivamente.

Na verdade, Segundo Freud, a explicação do lapso cometido pelo presidente austríaco dever-se-ia a uma não coincidência entre aquilo que ele tencionava dizer (conscientemente) e um outro desejo (inconsciente) que o parasitava: como se ele, no seu íntimo, não esperando nada de produtivo daquela sessão, a desejasse encerrar mesmo antes de a abrir. Deste modo, ele manifesta-se como sujeito do inconsciente. Deixo para outros o comentário do lapso cometido pelo nosso primeiro-ministro, acrescentando apenas que também neste caso o sujeito faz a sua aparição no momento em que uma palavra surge em vez de outra, é substituída ou deslocada por outra. O sujeito do inconsciente é o efeito (e não a causa) do próprio deslize significante. O riso do outro, logo seguido pela correção por parte daquele que cometeu o lapso, assinala a irrupção do sujeito enquanto

deslize. E não deixa de ser interessante esta irrupção do sujeito no espaço e no discurso políticos, onde aquilo que tende a predominar é a antes a palavra de ordem, a palavra que se pretende mobilizadora. No caso de José Sócrates, por exemplo, ele começa por afirmar que vem trazer uma palavra de confiança. A confiança como palavra de ordem agindo sobre o outro, convidando o outro a produzir algo para o suposto bem comum.

Ao invés de um sujeito uno, autónomo e fundador, como defendia uma certa tradição filosófica, estamos assim confrontados com um sujeito dividido e heterónimo: efeito de uma cadeia significante que o atravessa, de um discurso que lhe é exterior, ainda que o constitua e determine até ao mais íntimo de si mesmo. Ele está, como diz Lacan, relativamente a si mesmo, numa «exclusão interna».

Eis o sujeito lacaniano: uma exclusão interna. Não se tratou, na minha investigação, de reduzir esta exclusão, mas antes de dar-lhe consistência lógica e relevo ético.

4. As questões da questão

Se bem que o fio condutor da investigação tenha sido, do princípio ao fim, a questão do sujeito, tal implicou igualmente que esta tivesse de ser desdobrada, uma vez que há, por assim dizer, diversas questões na questão. Dividimos, assim, o nosso trabalho em cinco partes fundamentais, cada uma delas representando uma etapa, um eixo ou uma articulação fundamental do ensino de Lacan sobre a questão do sujeito.

4.1. Da questão do sujeito ao sujeito da questão

Havia, em primeiro lugar, que situar o problema: por que surge, atualmente, a questão do sujeito? Uma série de acontecimentos sintomáticos, digamos assim, ocorridos nos

primeiros anos desde século, em particular em França (uma pequena emenda legislativa, um relatório sobre a eficácia das psicoterapias, bem como um Livro Negro sobre a psicanálise, por exemplo) mostraram claramente que se tinha entrada numa nova era: a exigência do número, da cifra, da avaliação. Não que essa fosse uma coisa inteiramente nova – já Robert Musil a havia nomeado, à sua maneira, no *Homem sem qualidades* – mas agora começava a perceber-se o seu verdadeiro alcance: tinha-se entrado, definitivamente, na era da loucura quantitativa. E a questão que se impunha era esta: qual o lugar, ou mesmo a liberdade, que resta ao sujeito na era da loucura quantitativa?

Esta questão, do sujeito, implicava uma outra: teríamos de saber qual era, aqui, o sujeito em questão. Teria ele a ver com o velho sujeito da filosofia (fundador e autónomo), o sujeito da psicologia (uno e consciente) ou, até, com o «sujeito» das modernas investigações levada a cabo pelas neurociências em torno do problema da consciência, como é o caso, por exemplo, dos trabalhos mundialmente reconhecidos de António Damásio? Foram estas algumas das questões que me coloquei e às quais procurei responder nesta primeira parte da investigação.

4.2. Um retorno a Descartes

Havia, em seguida, que fazer um retorno a Descartes, ao momento cartesiano do sujeito. Porquê Descartes? Porque é verdadeiramente com este, como reconhece Lacan, que se dá a viragem subjetiva, isto é, que o sujeito entra verdadeiramente no mundo. É certo que já antes, Aristóteles – para sermos justos – estabelecera uma diferença (à qual Lacan não deixou aliás de referir-se) entre o «sujeito» (*hypokeímenon*) e a «substância» (*ousía*); porém, ao lermos Aristóteles, é fácil perceber como esta diferença acaba rapi-

damente por desembocar na identidade, isto é, numa equivalência entre o sujeito e a substância. Por isso, o gesto cartesiano constitui um verdadeiro corte no pensamento ocidental relativamente à anterior consideração do sujeito. É por isso que antes de haver propriamente um «erro de Descartes», como defendeu Damásio, há uma virtude sua: ele teve o mérito de pôr o sujeito a circular na bolsa de valores – permitam que o diga assim – do pensamento ocidental. Com ele, o sujeito deixou de ser um mero «substrato», como acontecia em Aristóteles, e ganhou uma dimensão nova, epistemológica, enquanto polo do conhecimento e palco da certeza. Eis porque Lacan, numa certa época do seu ensino, empreende um movimento de retorno em direção a Descartes, tal como faz em relação a Freud.

Porém, tal retorno não deixa de causar problema, de constituir um certo paradoxo. Antes de mais porque a experiência analítica, como escreve Lacan num dos seus textos inaugurais, *O Estádio do Espelho*, se opõe e se afasta de toda e qualquer filosofia oriunda diretamente do *cogito*. Neste particular, Lacan parece alinhar ao lado daqueles – em número crescente – que apenas se referem a Descartes para melhor sublinhar, em contraluz, o que o seu próprio pensamento não é. Não obstante, há em Descartes um momento de pura enunciação (o famoso «eu penso»), ainda não fechado ou reduzido a um enunciado, que Lacan pretende restituir. Eis o sentido do seu retorno a Descartes. Um retorno ao sujeito, vazio, da certeza. Sabemos que Descartes rapidamente sutura este vazio, transformando o sujeito numa substância, uma coisa pensante, como se ele próprio fosse obrigado a recuar perante o alcance inusitado do passo demasiado grande que dera.

Na verdade, Lacan não se limita a fazer um único retorno, isolado, a Descartes, mas empreende vários retornos, por assim dizer, em particular à conhecida fórmula: *penso, logo existo*. Esta é lida, reescrita, sujeita a uma série de variações consoante o momento em que se encontra o ensino de Lacan. Dando apenas um exemplo, «penso onde não sou, sou onde não penso». Tal como aconteceu ao presidente da Câmara de Deputados austríaco, que acaba por ser exposto à gargalhada geral onde pensava, isto é, tinha em mente abrir a sessão. Há aqui, digamos assim, uma espécie de heteronímia – para jogar com um termo pessoano – em que o nome de Descartes é um outro nome do próprio Lacan ou, pelo menos, de um momento ou eixo fundamental do seu ensino. Foram estas diversas variações de Lacan em torno da fórmula cartesiana que eu procurei acompanhar.

4.3. O sujeito no campo da fala e da linguagem

O ensino de Lacan, se bem que não possa fechar-se ou petrificar-se numa teoria, articula-se em torno de três eixos fundamentais: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Diacronicamente, se quisermos, há uma categoria predominante em cada momento do seu ensino: antes dos anos cinquenta, é a categoria do Imaginário (ou seja, a constituição especular da imagem do corpo próprio); a partir dos anos cinquenta, o domínio cabe à categoria de Simbólico (entendido como a função e o campo da fala e da linguagem); ao longo dos anos sessenta, inícios de setenta, vai ganhando progressiva relevância a categoria de Real (remetendo este para o que há de impossível de reduzir quer ao imaginário, quer ao simbólico, em particular aquilo a que Lacan vai chamar gozo – *jouissance* - de que falaremos mais adiante). Estas três categorias vão ser finalmente atadas entre si,

no derradeiro ensino de Lacan (anos setenta), dando origem a toda uma série de investigações em torno da topologia dos nós. Se há momento particularmente difícil, em Lacan, é este; mas igualmente fecundo. Uma série de investigações em torno das novas patologias e dos novos sintomas com que nos deparamos hoje em dia, e que exigem igualmente novos modos de operar na psicanálise, têm neste derradeiro ensino de Lacan a sua mola impulsionadora.

Convém, naturalmente, equacionar a problemática do sujeito em função destas diversas categorias. Ao dizer, por exemplo, segundo a fórmula que mencionámos antes, que «o sujeito é o que um significante representa para outro significante», tal pressupõe, desde logo, uma «viragem linguística» da questão. O termo «significante» emana, com efeito, do corte epistemológico introduzido na linguística moderna por Saussure. Tal como aconteceu a muitos outros (Lévi-Strauss, Jakobson, Barthes, Benveniste...), também Lacan não ficou indiferente, bem pelo contrário, a este corte. De tal modo que ele estabelece como palavra de ordem do seu ensino, numa dada época (anos cinquenta), um retorno a Freud: tratava-se de reler Freud à luz dos instrumentos fornecidos pela linguística moderna. Eis o que justifica, por exemplo, que no último texto dos *Escritos* – uma coletânea publicada em 1966 – Lacan fale da metáfora do sujeito. A metáfora implica uma certa substituição significante – de um significante por outro significante – e o sujeito é um dos efeitos de uma tal substituição. No nosso exemplo, dizer encerrada em vez de aberta (a propósito da sessão) ou pobre em vez de próspero, o que produz um efeito de divisão subjetiva.

O sujeito do inconsciente é, então, concebido como o sujeito do significante. Ou seja: o sujeito que fala e, mais do que isso, que é falado, atravessado pela fala do Outro (a família, a cultura, a língua, os ideais vigentes na sociedade, etc.) e até mesmo traído, como mostram os exemplos anteriores. Como se aquilo que lhe é mais íntimo, fosse também, ao mesmo tempo, o que lhe é mais exterior, o que ele controla menos. Ou, como diz o *Senhor Eliot*, comentando um verso de Sorescu, a terra não é o centro e nem os pensamentos são teus. Eis o que poderíamos designar como uma autêntica: revolução copernicana do sujeito. Foi igualmente na órbita desta *revolução* que girou o meu trabalho.

4.4. O sujeito e o gozo

Mas esta não é a última palavra de Lacan. Contrariamente a uma certa versão difundida e aceite como autêntica por alguns, não há *vulgata* lacaniana. Há mesmo quem acredite que Jacques-Alain Miller, o genro de Lacan e responsável pelo estabelecimento do seu *Seminário* - praticamente concluído, segundo informação recente do próprio -, é uma espécie de S. Paulo da psicanálise. Contudo, Jacques-Alain Miller foi o primeiro a insistir - e tem-no feito por diversas vezes ao longo do seu próprio seminário de orientação lacaniana - que não há teoria ou dogma lacaniano, nem mesmo a conhecida fórmula - que fez escola durante vários anos - do «inconsciente estruturado como uma linguagem». De tal modo é assim que, nos últimos anos do seu ensino, Lacan perguntava, de um modo surpreendente para quem se colara demasiado depressa àquela fórmula, se a linguagem não seria apenas, no fundo, uma «elucubração de saber sobre a língua». Ou seja: uma tentativa de ordenar, de introduzir uma lei, naquilo que, em si mesmo, não tem ordem nem lei. Para dizer a coisa à maneira de Joseph Brodsky (um poeta comenta-

do pelo *Senhor Eliot*), se considerarmos a obra de Lacan como uma paisagem absolutamente canónica, há sempre uma inundação que vem melhorá-la. Ou, pelo menos, alterá-la, transformá-la, obrigar-nos a pôr de lado o que tínhamos compreendido demasiado depressa e a reler outra vez, mais devagar. O passo seguinte de Lacan tem sempre algo de líquido – para usar a conhecida expressão de Zygmunt Bauman – em relação a um estado supostamente sólido. Deste ponto de vista, uma tese de doutoramento, mesmo se deve, como convém, apresentar solidez, está naturalmente votada, condenada, à progressiva liquefação, sobretudo quando gira em torno de algo tão escorregadio como o sujeito ou tão móvel como ensino de Lacan.

Cada vez mais, neste ensino, a questão do gozo se torna nuclear. O gozo é mesmo a única substância admitida na psicanálise por Lacan. Não há outra substância, uma vez que o sujeito, como vimos, não é uma substância. O gozo, que convém distinguir tanto do prazer (um gozo limitado), como da necessidade (uma carência natural do organismo) ou mesmo do desejo (que é sempre concebido, em Lacan, como desejo do outro ou de outra coisa, isto é, de nada de concreto; pura *vanitas*, segundo o motivo que de forma recorrente assediou a história da pintura), é um outro modo de nomear a pulsão freudiana e, em particular, o que nesta escapa ao princípio de prazer. Se a *vanitas* mostra, finalmente, que todo o objeto que se oferece ao desejo é vão – vaidade das vaidades, já dizia o Eclesiastes -, a pulsão, pelo contrário, demonstra que todo o objeto serve, ou pode servir, para os fins do gozo, da satisfação. Porém, nem todo o objeto serve, de igual forma, para todos. Daí que o gozo, segundo Lacan, seja essencialmente plural, implicando diversas modalidades ou paradigmas: as mulheres, por exemplo, não gozam da mesma forma que os homens e cada homem ou cada mulher em particular não goza

exatamente da mesma forma que um outro homem ou uma outra mulher. É por isso que a questão do gozo desemboca, finalmente, numa lógica da sexuação.

O discurso do capitalista, para usar um termo de Lacan, que domina a nossa época global, vem trazer ainda uma nova complicação a esta lógica. Na verdade, assistimos hoje a algo de paradoxal: homens e mulheres – de certo modo cada vez mais homogêneos entre si, uma vez que para o capitalismo ambos são igualmente, e acima de tudo, consumidores – balançam entre a insatisfação permanente do desejo, pois todo o objeto oferecido no mercado traz já o carimbo da sua precariedade e a promessa de um objeto mais satisfatório num futuro próximo (um *smartphone*, por exemplo, que será ainda mais «esperto» que o atual) e, ao mesmo tempo, as mais diversas e estranhas satisfações que os objetos colocados à sua disposição pelo capitalismo e pela tecnociência lhe proporcionam. Deste modo, o sujeito vive, por assim dizer, entre a espada e a parede: empurrado simultaneamente pelos apelos ao consumo imoderado e à moderação ou à dieta. O desejo bulímico de comer sempre mais, até ao vômito, coexistindo com o desejo anorético de comer «nada». Não serão, finalmente, estes novos imperativos de gozo, com que tem de lidar o sujeito contemporâneo (e perante os quais se sente cada vez mais angustiado ou deprimido, como demonstra o consumo crescente de psicofármacos por essa velha Europa), uma nova forma de sujeição, num tempo em que se celebra efusivamente, por todo o lado, a liberdade e o liberalismo?

Qual é, neste cenário, a posição do sujeito falado (isto é, sacudido entre as diversas palavras de ordem que emanam do Outro) e falante (isto é, podendo dizer, à sua manei-

ra, e de forma singular, aquilo que o sacode, que o agita)? Eis uma questão ética. A última parte do meu trabalho girou em torno desta questão.

4.5. Uma questão ética

O sujeito lacaniano não é uma realidade ôntica, substancial, como vimos antes, mas ética. Dizer isto, porém, carece ainda de um esclarecimento: de que falamos nós quando falamos de ética, uma vez que não se trata da ética em geral, para todos, digamos assim, quer esta seja concebida no sentido aristotélico (os meios para alcançar a felicidade), kantiano (de que forma devemos agir para agir moralmente) ou utilitarista (a maior felicidade possível para o maior número de indivíduos). A ética da psicanálise, como Lacan a designa, é antes a posição, o modo de operar de um psicanalista que lhe permite estar à altura, como diz Lacan, desta função a que se chama sujeito. Entenda-se: ele não é o sujeito, não opera como tal; o sujeito é o outro, o analisando, isto é, o que fala e que vai produzindo os significantes singulares da sua história, mas também isolando, como uma pedra no caminho, o seu modo específico de gozo e, bem assim, o sintoma que lhe é mais próprio. Como diz Lacan, algures, não há nada de mais particular ao sujeito que o sintoma.

Não se trata, por isso, em Lacan, de uma ética da felicidade (mesmo que esta se tenha transformado, hoje em dia, num novo imperativo) nem sequer de uma ética do dever (não é frequente ouvir de um psicanalista a frase: «tu deves»); Lacan dizia antes, em finais dos anos cinquenta, no seminário dedicado à ética da psicanálise, que esta é uma ética do desejo. Como se a função do psicanalista fosse, no dispositivo analítico, a de preservar o desejo em toda a sua pureza para que este não seja reduzido ou rebaixado a

qualquer dos ideais que andam, por assim dizer, suspensos no ar do tempo. A figura emblemática a que Lacan recorre nesta época é Antígona, a heroína do desejo trágico, não vacilando, no seu ato, perante qualquer dos bens ou ideais que a cidade promete. Em vez de ceder ou abrir mão do seu desejo, Antígona tem a coragem de o afirmar por meio de um ato que não está disposta a vacilar. Mas será o desejo do psicanalista um desejo trágico, à maneira de Antígona? Mais tarde, já no início dos anos sessenta, no seminário dedicado aos *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan vai afirmar que o desejo do psicanalista não é, afinal, um desejo puro, mas antes um desejo de obter a diferença absoluta. Estar à altura do sujeito, como preconiza Lacan, implica então esta diferença, esta singularidade. Trata-se de estar à altura da singularidade do sujeito.

E do lado do sujeito propriamente dito, daquele que tem o ónus da palavra, aquele que paga para falar em seu nome próprio em vez de ser apenas falado pelo Outro? Trata-se, neste caso, de bem dizer esta singularidade; eis aquilo em que consiste a sua ética. É disso, apenas, que ele é responsável. Na verdade, não podemos responder por muito daquilo que nos acontece, mas, da nossa posição de sujeito – como diz Lacan – somos sempre responsáveis. Mais do que uma ética da felicidade (Aristóteles) ou uma ética do *dever* (Kant), é possível extrair, assim, do ensino de Lacan uma ética da responsabilidade. Isto já permitiria, porventura, relançar o debate das luzes: de quê e em que medida é cada um de nós, enquanto sujeito, responsável? Lacan dizia, no Seminário XXIII, que cada um de nós só é responsável na medida do seu saber-fazer. É certo que esta formulação abriria todo um novo leque de questões que vão muito para além do âmbito da tese que aqui se apresenta; por isso, fica apenas a referência.

5. Pertinência atual da questão

Ao dizer «atual», falamos, naturalmente, da nossa época. Segundo Jacques-Alain Miller, um dos que mais se tem debruçado, nos últimos anos, sobre o tema, esta caracteriza-se por uma mutação ontológica, isto é, uma transformação da nossa relação com o ser: o número, a cifra (*chiffre*) tornaram-se garantias exclusivas – ou tendencialmente exclusivas - do ser. Sabemos que uma coisa existe se for passível de registo numérico ou quantitativo. Fora disso, não há garantia. Eis porque a única verdadeira garantia da minha tese é o seu número de registo no acervo da biblioteca da Universidade do Minho, onde pode ser consultada. Mesmo se o discurso da ciência que está na base desta mutação ontológica tem em Descartes um dos seus pioneiros, bem longe estamos já de Descartes: daí que, em vez de um sujeito que busca em si mesmo o fundamento da certeza, nos confrontemos hoje com o imperativo da avaliação que se impõe a todos. Não é a felicidade, como pretende o utilitarismo, que é hoje para o maior número, mas a exigência de avaliação. Mesmo se é a felicidade que se promete, é a avaliação que se cumpre. E ninguém, neste caso, parece ficar no cais a ver navios, pois todos estão embarcados. E nós também claro está.

Um tal cenário implica, logicamente, diversas consequências: a nível epistemológico (que lugar resta ao sujeito na era da objetividade científica); a nível clínico (que espaço é dado ao sujeito na era da objetivação dos comportamentos e da informatização dos pensamentos); a nível ético (como pode um sujeito advir de um modo singular de dizer se lhe é solicitado que preencha um certo número de casas vazias de questionários pré-formatados); e, finalmente - como tem insistido Jacques-Alain Miller-, a nível político

(uma vez que se percebe, por toda a ordem de razões apontadas, que «não há clínica do sujeito sem clínica da civilização»).

Eis porque considero que a questão do sujeito não perdeu nenhuma da sua atualidade no século XXI. O mesmo se passa com o ensino de Jacques Lacan, mesmo se este continua a ser, para muitos, unicamente uma pedra no meio do caminho. Será que virá, em breve, na era da técnica, uma retroescavadora afastar do caminho, definitivamente, esta pedra ou, pelo contrário, ela se tornará, cada vez mais, em pedra angular? Eis uma questão a que só o tempo poderá responder; o tempo e cada sujeito, em concreto, pois não há questão do sujeito sem um sujeito da questão. Um sujeito que faça dela a sua questão.