

## **SOBRE LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE<sup>1</sup>**

***Agostinho Ramalho Marques Neto<sup>2</sup>***

Discutem-se as noções de liberdade, igualdade e fraternidade à luz de certas correntes do pensamento filosófico e psicanalítico.. dentro do pressuposto de que tais noções são localizadas e datadas, isto é, têm uma história. Examinam-se sucintamente alguns momentos dessa história, que marcaram significativamente o desenvolvimento do pensamento filosófico: entre os gregos, com ênfase para ARISTÓTELES; na doutrina cristã; no pensamento contratualista, com ênfase para HOBBS; em MARX e em KANT. Essas diferentes concepções de liberdade, igualdade e fraternidade são em seguida retidas a partir de um enfoque oriundo da teoria psicanalítica, especialmente FREUD e LACAN.

É somente a partir de uma certa altura do processo de movimento do pensamento humano que temas como a liberdade, a igualdade e a fraternidade começam a ser postos em discurso com o objetivo de terem seus conteúdos especificados e seus limites conceituais demarcados. Esse começo de teorização supõe instaurado um campo de busca do conhecimento, estruturado em conformidade com determinados princípios lógicos e metodológicos, a que os gregos — entre os quais tal instauração se fez possível pela primeira vez na história humana — deram o nome de Filosofia. Desde então, temas como igualdade, liberdade e — nem sempre com este nome — fraternidade compõem regularmente no imaginário do discurso filosófico.

Quando se usa um desses significantes, ou seja, quando se diz liberdade, igualdade ou fraternidade, articulando-os a um determinado contexto discursivo, por baixo do que se enuncia subjaz alguma concepção geral do ser humano, bem como alguma visão de mundo, as quais sobredeterminam aquele uso, independentemente do fato de o sujeito que fala ter ou não consciência disso. Se assim é, e como consequência da grande variabilidade de conteúdo das diversas concepções do homem e do mundo, esses significantes se encontram, já de saída, marcados pela impossibilidade de se vincularem em definitivo a significados unívocos que lhes esgotem a potencialidade de significância.

Isso nos indica — e tal indicação fundamenta todo o desenvolvimento do presente trabalho — que não há nenhuma essência, nenhum conceito transcendente, perene e definitivo, que contenha em si a verdade desses significantes. E somente

---

<sup>1</sup> Palestra proferida como parte integrante do painel “Liberdade, igualdade, Fraternidade: as Falácias Ideológicas do Nosso Tempo”, por ocasião do Encontro Brasileiro de Direito e Psicanálise, sob o tema “A Lei e a lei: Questões de Cidadania” (Curitiba, 28 de outubro e 1994)

<sup>2</sup> Professor dos cursos de Direito e Filosofia da Universidade do Maranhão. Membro-Fundador da Lição Freudiana, em São Luís (MA).

dentro de um contexto (histórico, filosófico, ético, político, jurídico, religioso) em permanente processo de transformação, que eles se podem ir estruturando. Em outros termos, os conceitos de liberdade, de igualdade e de fraternidade são — como, de resto, quaisquer outros conceitos — localizados e datados. E, na medida em que, como vimos, são sobredeterminados por uma visão de homem e de mundo que subjaz à sua enunciação, há neles, sempre, um conteúdo ideológico decorrente da inevitável incidência de subjetividade nessa enunciação, impregnando-a de valores, crenças, desejos, resistências. Não se trata, portanto, de modo algum, de conceitos transparentes, passíveis de uma definição unívoca elaborada por um sujeito neutro e capaz de usar sem desvios uma linguagem purificada de impasses, contradições e ambiguidades.

A noção de liberdade, por exemplo, de um lado implica a capacidade (de fazer, omitir, pensar, querer, etc.), mas do outro supõe, necessariamente, alguma forma de limitação dessa capacidade. Liberdade em relação a quê? Ao mundo natural, para transformá-lo? Aos outros homens, na convivência social? A si mesmo, relativamente às moções e impulsos que vêm de dentro? E, em qualquer caso, dentro de que limites?

Quase todos os sistemas filosóficos erigidos ao longo dos séculos se ocupam, dando-lhes maior ou menor relevo, dos ternas da liberdade, igualdade e fraternidade. Parece mesmo 'natural' trabalhar cada um deles em articulação com os demais. Particularmente em relação aos significantes igualdade e liberdade, os diversos sistemas filosóficos costumam pô-los juntos, e de tal maneira que um se sustente no outro; mas, ao mesmo tempo, encontrando no outro limites intransponíveis. Sob certos aspectos, eles são tomados como complementares; sob outros, como mutuamente excludentes.

Pois bem, examinemos então, sucintamente, alguns momentos do desenvolvimento teórico das três noções de que se ocupa este trabalho, no interior de determinadas correntes que se foram elaborando ao longo da história do pensamento filosófico. Feito isso, e para concluir, apresentaremos certas articulações que tornarão essas noções como seu objeto, a partir do referencial da teoria psicanalítica. Tais articulações constituirão como que um contraponto, uma referência outra, desde onde as elaborações filosóficas acima mencionadas poderão ser relidas — e esta possibilidade de releitura ficará em aberto, para futuros trabalhos.

\*\*\*

A filosofia grega, como se sabe, tem uma fundamentação política desde o seu nascedouro. O assim chamado 'corte socrático', fundador do discurso filosófico enquanto discurso de intenção e estrutura **demonstrativas**, que se move segundo as leis de urna **episteme**, por oposição ao discurso dos sofistas, de intenção quase sempre persuasiva e que flutua no campo instável da **doxa**, só foi possível dentro de um contexto de circunstâncias políticas favoráveis.

Para situar essa questão, atentemos preliminarmente para as seguintes palavras de CHÂTELET:

“Ou bem o homem aceita o jogo indefinido da violência e o reino da injustiça cometida ou sofrida, ou bem procura, no exercício do que o especifica entre os outros animais, o logos (termo que em grego clássico quer dizer ao mesmo tempo: palavra tendo um sentido, discurso razão), o meio de pacificar sua existência”<sup>3</sup>

Assim, o logos, articulado de uma determinada maneira, pode ter, no contexto da emergência do discurso filosófico, um efeito pacificador que é uma das condições de possibilidade da relativa estabilidade da vida política. (Esse efeito pacificador, é claro, pode não passar de uma questão, se as coisas forem consideradas sob outros pontos de vista). Mas, para que tal efeito se possa produzir, é necessário que o discurso seja ele próprio legitimado, que a cada momento de seu desenvolvimento justifique suficientemente o fato de dizer isto e não aquilo, de passar disto para aquilo, de dizê-lo desta maneira e não de outra; em suma; é preciso que o discurso especifique a ordem de suas razões, que se submeta à ordem da Palavra controlada, Sabe-se muito bem que tal objetivo não pode ser atingido plenamente, que é próprio do discurso um deslizamento de sentido que impossibilita de direito sua submissão completa a qualquer ordem de controle, e que, além do mais, o discurso filosófico conserva dentro de si parte daquilo contra o qual se constituiu (explicações míticas, formas de dizer poéticas, etc.) — mas a Filosofia se constitui precisamente no âmbito da tentativa de alcançar aquele objetivo e se realiza, ainda que de modo sempre decepcionante, na medida em que parcialmente o atinge.

No discurso de SÓCRATES, portanto, passa-se a um outro registro, urna outra forma de agir com a palavra. Não é a beleza do discurso, o mero elogio ou a persuasão que ele procura, mas a verdade do discurso. SÓCRATES busca o verdadeiro na **episteme**. E com ele que, pela primeira vez, se vê como necessário garantir o saber:

“O que Sócrates chama de **episteme**, a ciência, o que ele descobre, em suma, o que ele extrai, o que destaca, é que o discurso engendra a dimensão da verdade. O discurso que se garante por uma certeza interna à sua própria ação o assegura, ali onde o pode, a verdade como tal. Nada mais há além dessa prática do discurso. (...) Sócrates remete, em suma, ao domínio do puro discurso toda a ambição do discurso, (...) referindo a verdade ao discurso. (...) Há nele uma referência privilegiada ao significante”<sup>4</sup>.

SÓCRATES, assim, “instala a **episteme** na consciência, (...) numa posição de absoluta dignidade, (...) promovendo-a ao valor absoluto da função do significante na consciência”<sup>5</sup>. Para ele, a recusa da opinião é um princípio constitutivo da reflexão filosófica, que serve para que o homem se coloque à distância de suas crenças, e não

---

<sup>3</sup> CHATLLET, François. Do mito ao pensamento racional. In: CHATELET, François (Org.). História da Filosofia: idéias, doutrinas.. Trad. de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro Zahar 1981. p. 88 v. 1: A filosofia pagã (Grifos do autor),

<sup>4</sup> LACAN, Jacques. O seminário. Livro 8: A transferência (1.960-1 . Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p.86, 106 (Grifos nossos).

<sup>5</sup> Id. Ibid., p 105, 108.

para encontrar os exemplos ou os argumentos que as confirmem<sup>6</sup>. Como observa LACAN,

“Sócrates eleva as coisas ao plano de seu método, no qual está presente e é buscado um desenvolvimento do saber: (...) fazer incidir o efeito de seu questionamento sobre a coerência do significante. (...) De que, como significante (isto de que se trata) é correlato? - eis o âmago de sua interrogação”<sup>7</sup>.

A certeza, nesse contexto, somente pode advir de uma demonstração racional.

Mas, como já observamos, todo esse conjunto de elaborações só pôde prosperar no âmbito de condições políticas particularmente favoráveis. Com efeito, a **doxa**, ainda que verdadeira — e ela tem seu nível próprio de verdade —, não é capaz de demonstrar por que o é. Sua verdade é de natureza diferente (o que não significa necessariamente inferior) daquela a que a **episteme** faz aceder. Disso resulta que a **doxa**, vista a partir desse ângulo, em última instância não pode repousar senão na força. O jogo de interesses contraditórios, sustentados pela opinião de cada um e pela certeza que aí costuma se instaurar, acaba por conduzir a pólis à decadência. Daí Platão dizer que “o governo deve ser de sábios”. Daí também a fundamentação política do seu pensamento, erigido ao tempo em que o esplendor de Atenas declinava, e não passível de compreensão adequada se não referido a esse contexto histórico<sup>8</sup>.

Pode-se dizer, então, que **o acesso à Filosofia é político**. E, como tal, pressupõe a **liberdade** na sua base - um mínimo de liberdade como pré- condição de articulação do próprio discurso filosófico. Este é o ponto a que queríamos chegar.

Não cabe demorar aqui no exame da concepção de liberdade no pensamento dos filósofos gregos. Limitamo-nos, por isso, a fazer uma pequena articulação entre liberdade e igualdade à luz de certas ideias de ARISTOTELES.

A concepção teleológica que orienta o pensamento desse filósofo — “a natureza de cada coisa é o seu fim”<sup>9</sup> — já impossibilita a postulação de qualquer igualdade natural entre os homens, ARISTOTELES afirma a vigência universal de um princípio de hierarquização segundo o qual, por natureza, o “espiritual” comanda e o

---

<sup>6</sup> Ou, nas palavras do próprio SÓCRATES: “Creio que me distingo desses argumentadores pelo menos num ponto: não pretendo convencer os ouvintes de que é verdadeiro tudo o que eu disser \_ embora o deseje secundariamente — mas em primeiro lugar desejo, persuadir-me, a mim mesmo, disso”. PLATÃO. Fédon, 91 a.

<sup>7</sup> LACAN. Jacques. Op.cit., p 118, 120-121. (Grifos nossos).

<sup>8</sup> “É a decepção para com sua Cidade e o projeto teórico que isso Suscita que estão na origem da durabilidade do platonismo. (...) A obra platônica é. em primeiro lugar, uma meditação sobre esse fracasso. (...) Trata-se de mostrar que as noções em torno das quais os atenienses creem poder organizar sua conduta política. sua prática social e sua existência cotidiana são vazias, vazias de sentido preciso. que, desde que se as interroge, elas se revelam confusas e contraditórias. A opinião se pretende naturalmente coerente; ela acredita apoiar-se sobre ‘fatos, sobre evidências, sobre a ‘verdade primeira’. A missão divina de Sócrates é contestar essa certeza e, ao mesmo tempo, mostrar que aí está a origem das desventuras que a cidade sofre” CHATFLET, François. Op.cit.. p 66, 69,85 (Grifos do autor).

<sup>9</sup> ARISTÓTELES. Política, 1253 a.

“material” obedece. Essa é a base de sua concepção da escravidão natural. Há, para ele, homens naturalmente destinados à escravidão - dotados, digamos assim, de curta capacidade de discernimento e que, por conseguinte, apenas na condição de escravos se realizam, sendo, portanto, a escravidão, para eles, conveniente e vantajosa —, e homens destinados por natureza ao comando. Estes são os homens livres. E da natureza do escravo ser escravo<sup>10</sup>, assim como é da natureza do homem livre ser livre. A liberdade é vista, pois, como um atributo de essência (dado por natureza) do homem livre.

A igualdade que aí pode ser afirmada é a igualdade entre iguais em liberdade. Longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, a igualdade era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar<sup>11</sup>.

E isso, por sinal, que constitui o critério aristotélico de aferição da dignidade ao poder, que é determinada pela dignidade (do ser-livre) de quem obedece. E muito mais digno, evidentemente, comandar homens livres do que comandar escravos. Com referência a estes últimos, o poder é dado por natureza, já que é por natureza que eles são destinados à obediência. Quanto àqueles que são iguais em liberdade, todavia, o poder — e somente neste caso se pode propriamente falar de um poder político — não pode resultar de outra coisa que não a convenção. E por convenção que eles eventualmente obedecem, e nisso está contida a possibilidade de um rodízio, de que venha a obedecer quem agora manda e vice-versa. E nesse critério, aliás, da maior ou menor dignidade das relações de poder com base na natureza de quem obedece, que ARISTÓTELES sustenta sua concepção de que a pólis não é apenas uma espécie do gênero **koinonía**, mas, sim, uma espécie eminente e dominante, na qual a verdade do gênero se realiza.

É no espaço da pólis — no espaço público, pode-se dizer — que a liberdade se realiza, entre iguais em cidadania, ou seja, iguais na possibilidade de participação concreta na gestão e nos negócios da pólis<sup>12</sup>. Ao espaço da casa, da **oikía** — espaço privado, privado precisamente de liberdade —, pertence toda aquela gama de relações em que o mando e a obediência são dados por natureza, não comportando, por isso mesmo, qualquer rotatividade. Neste último espaço, tem-se o mundo da necessidade, ao qual se opõe o mundo da liberdade, que é o mundo próprio do espaço político. O pensamento grego, neste particular, vê na necessidade o contrário da liberdade, sendo esta, se não a superação da necessidade, pelo menos a realização de uma necessidade superior.

\*\*\*

A doutrina cristã é que irá, pela primeira vez, fazer a afirmação formal da igualdade entre os homens. Tal afirmação vem em consequência do Novo

---

<sup>10</sup> Mesmo sem partilhar inteiramente dessa tese, (Platão A República, 386 b) acreditava, como observa HANNAH ARENDT, “ter demonstrado a servilidade natural dos escravos pelo fato de estes não terem preferido a morte à escravidão”. ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária Salamandra, São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1981. p.45.

<sup>11</sup> Id. Ibid., p.42 (Grifos nossos).

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. Política, 1275 b.

Mandamento, introduzido por Jesus Cristo, do “amai-vos uns aos outros”. Esse mandamento de amor recíproco supõe que os homens se tomem uns aos outros como irmãos, filhos do mesmo Pai. A igualdade, nessa concepção, é, portanto, afirmada como algo intimamente vinculado à fraternidade, sendo cada uma a condição da outra. Mas não se trata ainda da igualdade jurídico-formal característica do ideário liberal e, sim, de uma igualdade dos homens perante Deus.

A liberdade, nesse contexto, é antes de tudo a liberdade de opção entre o bem e o mal, a partir da qual se pode definir a responsabilidade de um sujeito.

\*\*\*

É com a Modernidade que a liberdade se define como idêntica ao “livre arbítrio”, isto é, à capacidade de escolha. Ora, tal definição já pressupõe o indivíduo, esta ficção que sustenta o pensamento liberal-burguês. O indivíduo — este ser monádico concebido como autônomo por oposição ao servo, ao súdito do príncipe, que é o medieval — é imaginado como um ser dotado de uma quase limitada capacidade de arbítrio, ou seja, de liberdade, que é inerente à sua própria natureza. E esse caráter intrínseco da liberdade a cada indivíduo que pode tornar possível a este alienar parte dessa liberdade, ou sobre ela estabelecer determinadas restrições.

Ora, tal alienação e tal estabelecimento de restrições constituem o âmago daquilo que o pensamento moderno designou por contratualismo. Com efeito, o contrato — instituto eminentemente jurídico — mediante o qual se institui, consoante a concepção de cada autor, a sociedade civil, a sociedade política, ou ambas simultaneamente, é essencialmente um contrato de renúncia recíproca a parte dessa liberdade natural, isto é, a parte dos direitos (lados como inerentes à natureza de cada indivíduo. E claro que só pode renunciar a parte de sua liberdade aquele que a possui. Donde se infere que a atribuição de uma liberdade natural aos indivíduos é um pressuposto lógico do contratualismo: somente o homem livre pode contratar. Essa estreita vinculação da liberdade à possibilidade de contratar será uma determinante presente em todo o desenvolvimento histórico do pensamento liberal-burguês: para esse pensamento, liberdade é fundamentalmente liberdade de contratar, isto é, de realizar “uma transação ou troca mútua de direitos”<sup>13</sup>.

O conceito moderno de liberdade é, assim, de cunho essencialmente contratualista, e supõe a possibilidade de uma “passagem”, que se efetiva mediante a hipótese do contrato social, de uma liberdade natural definida como o “direito ilimitado a tudo quanto se possa, com a própria força, alcançar”<sup>14</sup> — para uma liberdade **convencional**. Esta última implica a obediência ao soberano, mas nem por isso deixa de ser liberdade, já que as restrições que o contrato impõe a um são igualmente impostas a todos e a cada um dos outros, e nunca são totais, ficando sempre colado ao indivíduo um resto de liberdade, que constitui uma espécie de núcleo inviolável a partir do qual esse indivíduo poderá ser politicamente definido como cidadão. Isso nos

---

<sup>13</sup> HOBRES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.85. (col. “Os Pensadores”, v. 14)

<sup>14</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.42. (col. “Os Pensadores”, v.24).

permite compreender, entre outras coisas, o alcance da assertiva rousseauiana segundo a qual ‘obedecer à vontade geral é ser livre’<sup>15</sup>, bem como a afirmação deste autor de que, feita aquela passagem acima referida, o indivíduo permanece tão livre quanto antes<sup>16</sup>. Isto nos permite compreender, também, a concepção de CONSTANT consoante a qual a liberdade efetiva é a dos modernos, por contraste com a pretensa liberdade dos gregos, negada pela subsunção do **politikon à pólis**, subsunção esta que conduz à afirmação de que a verdade do cidadão não lhe é intrínseca, mas está na **pólis**, o que é aliás uma característica de essência da noção grega de cidadania.

HOBBS, para quem a liberdade natural também é inerente ao indivíduo e, nessa condição, um pressuposto indispensável da possibilidade do contrato, adota uma visão mecanicista da liberdade, definindo-a, por referência à liberdade de movimento, como a “ausência de impedimentos externos”<sup>17</sup> a esse movimento. A essa liberdade ele identifica o direito de natureza, de que a lei é o limite e a restrição.

A igualdade, por seu turno, é para esse autor — como, de resto, para o pensamento contratualista em geral — um outro pré-requisito imprescindível da possibilidade do contrato. Daí a necessidade que tem HOBBS de postular uma igualdade natural entre os homens, abstraindo as diferenças que a experiência evidencia e sustentando que, apesar destas, os homens devem considerar-se como iguais, visto que as desigualdades de força e de inteligência são insuficientes para que um homem possa, com base nelas, aspirar a uma satisfação a que os outros não possam aspirar tanto quanto ele<sup>18</sup>.

Do que foi dito acima, pode-se inferir que, na perspectiva contratualista — baseada na concepção, que sustenta toda a ideologia liberal- burguesa, da preexistência à sociedade de indivíduos em si mesmos livres e autônomos —, a liberdade e a igualdade são concebidas como pré-condições lógicas do contrato e, conseqüentemente, da vida social e política. O Direito se encarregaria, especialmente a partir do triunfo de tal ideologia na Revolução Francesa, da formalização lógica dessas pré-condições, que se transformariam nos pilares de sustentação da própria consistência do pensamento jurídico liberal: a igualdade jurídico-formal, consubstanciada na proclamação da igualdade de todos perante a lei, e a liberdade contratual.

\*\*\*

Contra tal estrutura de pensamento MARX dirige, no Séc. XIX, sua crítica socialista. Dentro desta perspectiva, a igualdade é concebida não mais como conceito formal, mas como uma igualdade concreta, de condições e de oportunidades idênticas para todos. A liberdade, nesse contexto, passa para o domínio do coletivo: o importante é a libertação do proletariado, classe revolucionária por excelência, a partir da qual poderão ser construídas as condições de uma liberdade coletiva. Enquanto isso não acontece, enquanto a experiência revolucionária do socialismo como transição para a sociedade comunista não se consuma, vai-se deixando a liberdade

---

<sup>15</sup> Id. Ibid., p 42.

<sup>16</sup> Id. Ibid., p 38.

<sup>17</sup> HOBBS. Thomas. Op.cit, p 82.

<sup>18</sup> Id. Ibid., p78.

para depois... A experiência histórica, neste particular, confirma a suposição teórica de que unia concepção demasiado “igualitária” da igualdade conduz inexoravelmente ao totalitarismo. No fim de contas, como diz ORWELL, alguns serão sempre mais iguais do que os outros.”

\*\*\*

Para concluir esta parte da exposição, ocupemo-nos brevemente de uma concepção de KANT sobre a liberdade, em que este conceito é referido menos a um contrato do que ao mundo ético do ser humano.

Para KANT, a referência essencial da liberdade é a lei moral. Liberdade é a de aderir a essa lei, que “se impõe livremente à consciência”. O pressuposto da lei moral, o fundamento essencial do mundo ético, repousa no fato de a liberdade ser efetiva. “O fato de haver lei moral prova a efetividade da liberdade”<sup>19</sup>. A liberdade, neste contexto, é o Próprio **noumenon**, a coisa em si, cuja efetividade pode ser deduzida mas não pode ser objeto de conhecimento, de apreensão conceitual. Aqui, ao contrário de HOBBS, a liberdade não é uma questão física, mas uma questão moral, o fundamento da possibilidade de uma moral. Nesta perspectiva, não somente há liberdade, como também **não pode deixar de havê-la**. A liberdade, em KANT, pode ser entendida como a **possibilidade de começar**. Na natureza, mundo da causalidade, a rigor nada começa, tudo prossegue... E apenas no terreno da moral — terreno propriamente humano —, que é possível introduzir dentro do mundo possíveis começos de novas causas”<sup>20</sup>

\*\*\*

Para terminar, vamos colocar — apenas colocar, porque a exiguidade do tempo de que dispomos para esta exposição não nos permite trabalhá-las com a demora que sua complexidade requer algumas questões que a Teoria Psicanalítica traz para problematizar mais ainda as noções de igualdade, liberdade e fraternidade.

Uma questão absolutamente crucial advinda do campo psicanalítico pode ser assim formulada: **Dado que há sobredeterminação, será possível a liberdade?**

A sobredeterminação freudiana encontra — como LACAN o demonstra e como, aliás, é perceptível na leitura do próprio FREUD — sua referência na ordem da linguagem. Trata-se essencialmente de uma sobredeterminação simbólica. Como pôde então FREUD falar de uma livre associação e ainda por cima localizá-la no centro do trabalho analítico como sua regra fundamental? Como entender, em tal contexto, a emergência desse adjetivo “**livre**”? Sobretudo se se supõe que a associação não é livre em absoluto?

Tratando dessas questões, LACAN, após perguntar-se se o inconsciente não significa justamente que as associações são inevitáveis, observa que as associações (e dissociações, que não deixam de ser também formas de associar) de

---

<sup>19</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986. p12.

<sup>20</sup> MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madri: Alianza, 1987. v. II, p 471.

significantes numa cadeia não são regidas pelo acaso<sup>21</sup>. A regência, aí, é determinada pela lógica do significante, a qual pressupõe a primazia do significante sobre o significado e sobre o sujeito que, na cadeia simbólica, assujeitado a esta, é produzido como efeito de haver significante, ocupando, portanto, o lugar de significado. Toda equivocação, ria qual pode emergir uma verdade referente a esse sujeito, isto é, ao desejo que sustenta esse sujeito, é sempre de ordem significante. E, se o é, se pode sê-lo, é justamente porque — SAUSSURE já o demonstrara — o significante em si mesmo não significa absolutamente nada<sup>22</sup>. Só significa na cadeia, por referência a outro significante. O sujeito advém como efeito desse movimento, entre significantes, no seu intervalo, por assim dizer, constituindo-se como sujeito na medida em que é representado por um significante para outro significante, numa temporalidade retroativa, regida pela dimensão do só-depois. O sujeito do inconsciente ocupa, na cadeia dos significantes, a qual — diz LACAN tem um ‘caráter irreduzível e insensato, um “lugar indeterminado”<sup>23</sup>.

Como falar de liberdade na referência de tal sujeito? A questão não se resolveria, então, pela simples negação da possibilidade (le qualquer atribuição de liberdade ao sujeito? Como aliás já o fizera HOBBS, embora em outro contexto, quando sustentou que a expressão “sujeito livre’ não passa de uma expressão absurda, ou seja, sem sentido, visto que reúne palavras cujos significados são mutuamente excludentes?<sup>24</sup>.

Parece que a questão não se resolve tão simplesmente assim. Se a ordem de constituição do sujeito é a ordem da sobredeterminação simbólica, é nessa ordem que lhe é possível advir como sujeito desejante, marcado por um estilo que faz dele um sujeito absolutamente singular. E então pode ser- lhe possível aceder a um reconhecimento fundamental, relativamente ao qual ELISABETH ROUDINESCO assim se expressa:

“Para Lacan, o sujeito não é livre, mas determinado pelo inconsciente por uma lógica que o ultrapassa. A teoria da liberdade, para Lacan, é reconhecer que não somos livres: paradoxalmente é a consciência da não-liberdade que funda a liberdade — o oposto de Sartre. (...) E não é o caminho das revoluções que garantirá o reino da liberdade, pois, para ele, as revoluções terminam sempre reconduzindo a uni sistema ainda mais autoritário”<sup>25</sup>

Em outro lugar, a mesma autora refere a Possibilidade de liberdade à “coerção da Lei”, na medida em que “toda ‘liberação’ é impossível rio exterior de uma adesão aos princípios da Lei”<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> LACAN; Jacques. Apertura de la sección clínica, p.37.

<sup>22</sup> Id. Ibid., p 40.

<sup>23</sup> LACAN, Jacques. O seminário: Livro 11:Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1.964). Texto estabelecido Jacques Alain Miller, Trad. de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zabar. 1985. p 201, 198.

<sup>24</sup> HOBBS, Thomas. Op.cit.. p33.

<sup>25</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. Entrevista Folha de São Paulo, 09 set 1994. Caderno 4, p.8 (Grilos nossos).

<sup>26</sup> 24 ROUDINESCO. Elisabeth. Sócrates e Ubu. Dois Lacan nos Bastidores. Boletim de Novidades Pulsional, São Paulo, v.5, n’ 44, p47- 46. dei. 1992, (Grifo da autora).

Não há, dessa maneira, liberdade para além da Lei — da Lei da castração, da Lei da heteronomia do simbólico em relação ao falante. Se, como diz LACAN, a ordem simbólica não possui um “lado de fora”, é somente no seu interior que o sujeito humano pode advir na sua liberdade possível, na sua singularidade marcada por seu estilo, referidos à verdade do seu desejo.

No que se refere ao tema da igualdade, a questão se complica ainda mais quando abordada a partir de um enfoque psicanalítico.

Em primeiro lugar, como será possível conceber o significante igualdade numa referência intersubjetiva dentro da qual se pudesse dizer, por exemplo, que dois sujeitos são iguais? Seria possível a afirmação de uma tal igualdade?

Ora, como se sabe, a alienação é constitutiva do sujeito humano, para a Psicanálise. Isso significa, entre outras coisas, que não há uma substância própria e original desse sujeito, que pudesse ser definida como o seu si-mesmo. A respeito disso, FREUD já observara, de modo sucinto e elegante, que “as fronteiras do “eu” são incertas”<sup>27</sup>. Esse “eu”, radicalmente carente de seu próprio ser, só pode constituir-se, como diz POMMIER, mediante traços de identificação que lhe possibilitem, em reconhecendo primeiramente um outro, assegurar-se de sua própria existência<sup>28</sup>.

A dimensão de alteridade, dentro dessa perspectiva, é a dimensão constitutiva e fundante. “Eu é um outro”, já o dissera RIMBAUD. Pode-se afirmar, a partir daí, que “a identidade vem de fora”, exigindo a antecipação da imagem de um outro a partir da qual, por referência à ordem do grande Outro, o “eu” pode reconhecer sua própria imagem, assumindo-a como tal. E essa imagem não é definitiva, na medida em que, como FREUD ensinara, “o eu só pode ser o resultado de um desenvolvimento”<sup>29</sup>, determinado num processo de sucessivas e descontínuas identificações, às vezes contraditórias.

Por outro lado, se a ordem do sujeito é a ordem do significante, a noção de igualdade perde sua consistência na medida em que não há nenhum significante último sobre o qual tal consistência possa sustentar-se. Como diz LACAN, “o significante com o qual se designa o mesmo significante, não é evidentemente o mesmo significante que aquele pelo qual se designa o outro”. Essa operação lógica padece de uma “não-reciprocidade e de uma torção no retorno”<sup>30</sup>. Pode-se figurar isto observando que, quando se afirma que  $A = B$ , já se supõe implicitamente que tanto A quanto B são idênticos a si mesmos. Mas o ato mesmo de enunciar que A é igual a A, ou que B é igual a B, duplica esses significantes para identificá-los e nisso já introduz entre eles uma hiância e, com esta, urna distinção. O próprio sinal de igualdade não deixa de ser, assim, a introdução de uma distinção.

---

<sup>27</sup> FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. In: FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XXI, p83-84.

<sup>28</sup> POMMIER, Gérard. Freud apolítico Trad. de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989. p18.

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução (1.914). Trad. de Themira de Oliveira Brito et ai. In: FREUD, Sigmund. Op.cit, v. XIV, p93.

<sup>30</sup> LACAN, Jacques. O seminário: Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise, cit., p.199, 203.

Em tal contexto, fica extremamente problemático dizer de um Sujeito que ele é idêntico a si mesmo. Como observa POMMIER,

“Porque é definido como ser pelos significantes que lhe foram atribuídos em seu nascimento, e porque esses significantes remetem sempre a Outros significantes o homem não chega a se definir completamente, não chega ao Ser. Algo do que ele é lhe escapa. (...) A ‘pessoa’ é apenas o resultado da relação com o semelhante. (...) Antes do indivíduo, antes do ‘eu’, existe um lugar sem consistência imaginária, circunscrito por um conjunto de significantes. Trata-se do lugar do sujeito barrado, que não é nenhum desses significantes em particular, mas o resultado de seu encadeamento. O sujeito barrado se deduz da associação significativa, está somente neste intervalo sem Consistência. Tal sujeito está em contradição com tudo que poderia lhe dar algum ser”<sup>31</sup>

Tudo isso aponta no sentido de que a verdadeira natureza do sujeito do inconsciente, se assim se pode dizer, é que ele é uma função lógica no jogo dos significantes<sup>32</sup>, em que o desejo faz metonímia. Em tais condições, como nota MARIE CARIOU, “a igualdade, se existir uma, do destino comum reside no fato de que os desejos são pelo menos todos iguais na inadequação”<sup>33</sup>.

A teoria psicanalítica, sustentada numa prática cuja referência é a ética do desejo, reconhece à ordem dos significantes um lugar de imensa dignidade. Pois bem, essa ordem, a ordem simbólica, é a ordem da diferença. O simbólico - SAUSSURE já o indicara — é a ordem da pura diferença, sem termos positivos. A igualdade, aí, só pode advir como efeito (inconsistente) de haver diferença. (E nós, juristas ou psicanalistas, se dignificamos a diferença, precisamos ter a capacidade de suportar, neste Encontro, suas irrupções).

Isto nos põe diante da questão da fraternidade. Como falar dela, se de um lado há uma relação íntima entre desejo e diferença, e do outro a agressividade, posto que constitutiva, é ineliminável do mundo humano?

FREUD fala de uma “parcela de natureza inconquistável” no ser humano, a qual resiste “a qualquer tentativa de reforma”, e acrescenta que “a natureza (...) introduziu injustiças contra as quais não há remédio”<sup>34</sup>. Há aí, evidentemente, a afirmação de uma desigualdade originária e irreduzível, intimamente articulada ao ser pulsional do falante, onde a agressividade ocupa, como vimos, um lugar estruturante. Daí a inevitabilidade de uma dimensão de rivalidade na origem mesma de toda relação entre os homens e, antes disso, na própria constituição do eu humano através da instauração daquilo que FREUD designa como narcisismo primário. O júbilo da apropriação da imagem é indissociável da inveja resultante da comparação entre a perfeição da inteireza percebida no outro e a situação de incompletude e fragmentação que o sujeito experimenta em si mesmo. A desigualdade, inclusive aquela que situa os sujeitos como desiguais perante o desejo do Outro, gera a inveja e

---

<sup>31</sup> POMMIER Gérard. Op. cit, p.18, 21. 23 (Grifos nossos).

<sup>32</sup> V., a propósito, SOLER, Colette. O tempo em análise. Trad. de Clary Khaliieh et al Falo: Revista brasileira do campo freudiano, Salvador, n 1. p81 -91. jul. 1987

<sup>33</sup> CARIOU, Marie. Freud e o desejo. Trad. de Flávio Pinto Vieira. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p 70.

<sup>34</sup> FREUD. Sigmund. O mal-estar na civilização, cit., v.21, p 105, 138, 135.

aponta no sentido da morte. O fratricídio que Caim comete contra Abel ilustra bem isso. Afinal, como observa MAURO MENDES DIAS, “ninguém consegue conviver bem com o desejo do outro”<sup>35</sup>

Do acima exposto, pode-se compreender por que FREUD situa o recalque (sempre parcial, é claro) da agressividade, emanção da pulsão de morte, juntamente com o da libido, manifestação da pulsão sexual, como a condição **sine qua non** da emergência de uma civilização humana. Mas o mesmo FREUD nos adverte para o fato de que o recalque e o retorno do recalçado são a mesma coisa.

A civilização custa esse preço, mas isso quer dizer que ela é possível, ainda que precariamente. E é nesse terreno movediço onde a agressividade é anterior, onde o ódio vem antes, que o amor, afinal, é possível.

No Cap. V de seu **O Mal-Estar na Civilização**, FREUD demonstra brilhantemente a impossibilidade do amor tal como o prescreve o mandamento cristão. “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” é posto como mandamento precisamente em virtude da impossibilidade de seu cumprimento. Se, como diz LACAN, “o que quero é o bem dos outros, contanto que permaneça à imagem do meu”<sup>36</sup>, o próximo nunca é próximo o suficiente para que tal condição se realize.

E é justamente na impossibilidade da realização desse mandamento de amor pautado na semelhança do amor que tenho por mim mesmo (amor este, aliás, cuja efetividade é antes de tudo uma questão, para não dizer — uma ilusão constitutiva), que se pode chegar à possibilidade do amor ao outro na sua alteridade, isto é, na radicalidade de sua singularidade. Tal amor não está isento do ódio nele pressuposto, de modo que admitir um é admitir também o outro, Isto supõe que, para além das semelhanças mas sem negá-las, o sujeito ame o outro na sua diferença.

Tal amor pressupõe então, necessariamente, Lei, castração, não-totalidade. E o desejo de “de dois não fazer um, mas fazer dois”, no bonito dizer de M. D. MAGNO. Nesse contexto, talvez dê para falar de fraternidade,

Uma última observação, para concluir. As concepções de igualdade, liberdade e fraternidade, no percurso do pensamento humano, são sempre referidas, como me lembrou BETH, à questão do Bem. E em nome dele que os homens pretendem ter liberdade, igualdade e fraternidade, definidas como bens em si mesmas, e não raro se destroçam mutuamente nessa busca, como se através desses três fantasmas, só possíveis no campo do não-todo, pudessem recuperar a unidade perdida e jamais tida.

Diferentemente disso, a ética da Psicanálise é centrada no desejo, o qual, como ensina LACAN, “não é um bem em nenhum sentido do termo”<sup>37</sup>. Justamente por

---

<sup>35</sup> DIAS, Mauro Mendes, Sobre agressividade. São Luís: Núcleo de Estudos Freudianos, 1989.p.21.

<sup>36</sup> LACAN, Jacques. O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise 1959-601. Texto estabelecido por Jacques-Alain Milier. Trad. de António Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p.229.

<sup>37</sup> LACAN, Jacques. O seminário, Livro 8: A transferência cit., p71

isso, não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo<sup>38</sup>.

#### Remarks on freedom, equality and fraternity

This paper deals with ideas of freedom, equality and fraternity according to some philosophical and psychoanalytical stream of thought, assuming that these notions exist in a given and in a given situation; that is, that they have a history. Briefly, examined are moments of this history which have significantly marked the development of philosophical thought: among the Greeks, with emphasis on Aristotle; in the Christian Doctrine, in contractualism (thought, with emphasis on Hobbes; in Marx and in Kant. Afterwards, these diverse concepts of freedom, equality and fraternity are reconsidered in light of psychoanalytic theory, especially Freud's and Lacan's.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENDR, Hannah. A condição humana. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

ARISTOTELES. Política. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1988.

CARIOU, Marie. Freud e o desejo. Trad. de Flávio Pinto Vieira. Rio de Janeiro: Imago, 1978. -

CHÂTELET, François. Do mito ao pensamento racional. In: CHÂTELET, François (Org.). História da Filosofia: idéias, doutrinas Trad. de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. v. 1: A filosofia pagã.

DIAS, Mauro Mendes. Sobre agressividade. São Luís: Núcleo de Estudos Freudianos, 1989.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. In: FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XXI.

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). Trad. de Thernira de Oliveira Brito et al. In: FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. XIV.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (col. Os Pensadores, v.14).

---

<sup>38</sup> LACAN. Jacques. O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise, cit., p385

KANT, Immanuel. Crítica da razão prática. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

LACAN, Jacques. O seminário. Livro 7: A ética da Psicanálise (1959-60). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. O seminário. Livro 8: A transferência (1960-1). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MORA, José Ferrater. Diccionario de Filosofía de bolsillo. Madri: Alianza, 1987.

Platão. Fédon. in: Platão. Diálogos. Trad. (de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d

\_\_\_\_\_. A República. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

POMMIER, Gérard. Freud apolítico? Trad. de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ROUDINESCO Elisabeth. Entrevista Folha de São Paulo, 09 de set. 1994.

\_\_\_\_\_. Sócrates e Ubu. Dois Lacan nos bastidores. Boletim de Novidades Pulsional, São Paulo v.5, n. 44, dez. 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (col. Os Pensadores, v. 24).

SOLER, Colette. O tempo em análise. Trad. de Clary Khalifeh et ai. Falo: Revista Brasileira do Campo Freudiano, Salvador, n.1, jul. 1987.