

Palavra e realidade em Lacan e Freire

Mônica Ferreira Albernaz¹

Resumo: Este texto, inconcluso, busca esclarecer a compreensão sobre palavra e realidade em Lacan e Freire. A metodologia utilizada foi a análise bibliográfica das principais obras destes pensadores e de autores que contribuíram para a fundamentação teórica dos mesmos. Entende-se que Lacan e Freire não comungam da mesma concepção sobre o ser humano e o modo de ele se relacionar com o mundo. Entretanto, ambos visitam o pensamento de Hegel, no qual há nexos e, ao mesmo tempo, desdobramentos distintos. Lacan visita em Hegel a compreensão de consciência-desejo por meio de Kojève, e Freire a dialética do senhor e do escravo na busca da práxis libertadora mediante dizer a sua palavra. Este nexo desencadeia vínculos que possibilitam aproximações entre Lacan e Freire, como o *fort-da* de Freud, o qual carrega uma pequena brecha do momento do domínio do sujeito sobre a situação, de modo simbólico, que é a sua palavra. A palavra, aqui, passa a ser o meio de fixação e, assim, perceptivo à consciência. Nesta relação do *fort-da*, o domínio não é domínio, mas palavra, símbolo, desejo, alienação. Na “primeira palavra” de *fort-da*, estão representados o desejado e o desejante em um ser, não mais um Uno, mas dividido. Sendo para Hegel o ser humano Uno e dual dialeticamente, desse modo, a falta lacaniana se configura em ambos, no senhor e no escravo, pelo contínuo do desejo—“Bergierde” de Kojève. Freire trabalha os seus conceitos sobre consciência, conscientização, palavra, realidade e outros vinculados à relação opressor-oprimido, a essência e inessência humana. A escrita pedagógica de Freire é uma proposta de libertação conjunta entre oprimido-opressor em comunhão. Esse movimento de libertação perpassa por “dizer a sua palavra”, “a palavra verdadeira”. A práxis em Lacan não coaduna com a práxis de Freire. Em Freire, dizer a sua palavra consiste em uma busca de autonomia do sujeito e, em Lacan, a autonomia nunca virá devido à hiância, à falta, ao vazio. Assim, em Lacan ocorre a busca do encontro com o real por meio da transferência.

Palavras-chave: Realidade, realidade-psíquica, palavra, inconsciente, conscientização.

Lacan, no seminário 11(1964/1996), parte do conceito de inconsciente de Freud para discorrer sobre o inconsciente como linguagem vinculada à sexualidade e à realidade como realidade psíquica. O modo funcional do inconsciente é como a estrutura da linguagem. Nesse sentido, a palavra constitui o inconsciente, mas é do Outro. Existe um veio contínuo de desejo voltado para o outro. Estas palavras trocadas entre um eu e um outro consistem em desejo do Outro.

O sujeito se “torna” constituído pelo desejo do desejo do Outro, ou melhor, por

¹. Mestre em Educação pelo PPGE/FE/UFG - 2014

meio do falo que se caracteriza como a falta, conforme Lacan, em “O seminário”, no livro 5 (1957-58; 1999, pp.150-151). Logo, o ser humano é para o outro e possuído pelo Outro. A palavra e a realidade se imbricam em uma tessitura psíquica regada pela pulsão do desejo contínuo do significante.

O exemplo do *fort-da* de Freud carrega uma pequena brecha do momento do domínio do sujeito sobre a situação, entretanto, de modo simbólico, que é a sua palavra. Ao simbolizar, por meio do seu próprio movimento com o carretel, a relação do desejo da mãe por meio do *fort-da*, a palavra nomeia e forma o real e, ao formar o real-inconsciente, o real se esvai. Esse movimento com o carretel pôde, assim, ser explicado por Freud (1911; 1976, pp. 66,67) ao tratar o pensar anteriormente inconsciente como remoção motora do agir por meio dos resíduos de palavras. A palavra passa a ser o meio de fixação e, assim, perceptivo à consciência. Nesta relação do *fort-da*, o domínio não é domínio, mas palavra, símbolo, desejo, alienação.

Na “primeira palavra” de *fort-da*, estão representados o desejado e o desejante em um ser, não mais um Uno, mas dividido. Pode-se dizer que, de igual modo, freirianamente, através do opressor e do oprimido, pelo viés de Hegel (2011, p. 112), “a força [já] se exteriorizou: e o que deveria ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma”. Da mesma forma, em Lacan, “a força” seria a pulsão de desejo do inconsciente, já que para Hegel (2011) a consciência é desejo.

O nexos de Lacan (1986) com Hegel perpassa por Kojève (1971), pois, para Hegel (2011), a palavra desejo é *Bergierde*, que tem o sentido de “apetência”, “avidez”, “cobiça”. Já para Kojève (1971), a palavra *Bergierde* é utilizada no sentido de desejo freudiano. Nesse sentido, pode-se parafrasear Hegel de modo lacaniano com relação à “força”, ficando, assim: “a pulsão de desejo se exteriorizou: e o que deveria ser o outro Solicitado é, antes, ela mesma”.

Segundo Roudinesco e Plon (1998), a palavra desejo é tratada por Freud como *Wunsch*, que significa voto ou anseio, sem a ideia de cobiça ou reconhecimento de si por meio do outro e do outro através de si mesmo. Freud emprega também a palavra *Lust*, no sentido de paixão ou pendor, para definir o princípio de prazer (*Lustprinzip*).

Em Freud, o desejo (*Wunsch*) é, antes de mais nada, o desejo inconsciente. Tende a se consumir (*Wunschfüllung*) e, às vezes, a se realizar (*Wunschberfriendigung*). Por isso é que se liga prontamente à nova concepção do sonho, do inconsciente, do recalque e da fantasia. Daí esta definição não varia mais: o desejo é desejo inconsciente e realização de desejo. [...] Jacques Lacan foi o único autor a conciliar duas tradições, uma filosófica, fundamentada na *Bergierde*, e outra psicanalítica, apoiando no *Wunsch*. Com Kojève, ele “antropologizou” o desejo humano, embora colocando o inconsciente freudiano no lugar da consciência hegeliana. (ROUDINESCO e PLON, 1998, pp. 146-147)

Na discussão do opressor e do oprimido de Freire (2006a) e do senhor e do escravo em Hegel (2011), existe o duplo sentido do diferente na essência da consciência-de-si que perpassa pelo reconhecimento hegeliano. Assim:

O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*. Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no *Outro*. (HEGEL, 2011, p. 143)

O conceito hegeliano de suprassumir é entendido como o processo que apresenta a dupla significação verdadeira no negativo, ou seja, é, ao mesmo tempo, um negar e um conservar. E, ainda, é o nada, como nada disto. Assim, essa dissolução da unidade simples da consciência é resultado da experiência do “fora de si” e do suprassumir: “mediante essa experiência se põe uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente de si, mas para outro” (HEGEL, 2011, p. 147). Neste sentido, a consciência se torna “coisidade” na medida do escravo.

[...] como consciência *essente*, ou consciência na figurada *coisidade*. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para qual o ser-para-si é essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (HEGEL, 2011, p. 147)

Na relação do reconhecimento da consciência-de-si, o senhor não considera o escravo como um Outro, logo, não há reconhecimento para o senhor, implicando uma não consciência-de-si, mas sim a consciência de ser ela mesmo em si e para si. Já a

consciência dependente da essência é a vida, ou seja, o ser para o Outro. “No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro*, ou seja, é somente *para* ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si” (HEGEL, 2011, p. 150).

Como o escravo é considerado coisa pelo senhor e na relação para se configurar essente, há a necessidade do outro. Dessa maneira, quando o senhor é para o outro e este outro é desconsiderado, não reconhecido, o senhor se torna inessente, ou seja, tem o poder, porém não é essente. No escravo, surge o sentido da libertação, pois “sentido próprio é obstinação, uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão” (HEGEL, 2011, p. 151). Sendo o ser humano Uno e dual dialeticamente, a falta lacaniana se configura em ambos, no senhor e no escravo, pelo contínuo do desejo—“Bergierde” de Kojève.

Para Freire (2006a), o homem é consciência do mundo, e o mundo só existe a partir do momento em que este existe para o homem. Nessa correlação homem-consciência-mundo, o homem se constitui e por ele é constituído. “Os homens, pelo contrário, porque são consciência de si e, assim, consciência do mundo, porque são um ‘corpo consciente’, vivem em relação dialética entre os condicionamentos e sua liberdade” (FREIRE, 2006a, p. 104).

Freire (2006a) trabalha os seus conceitos sobre consciência, conscientização, palavra, realidade e outros vinculados à relação opressor-oprimido, a essência e inessência humana. Possui como ponto de partida na raiz da inconclusão do processo de humanização a “vocaçã negada na injustiça, na exploraçã, na opressã, na violênci dos opressores” (FREIRE, 2006a, p. 32). A escrita pedagógica de Freire é uma proposta de libertaçã conjunta entre oprimido-opressor em comunhã: “[...] os homens se libertam em comunhã” (FREIRE, 2006a, p. 151).

Não basta saberem-se numa relaçã dialética com o opressor – seu contrário antagônico – descobrindo, por exemplo, que sem eles o opressor não existiria (Hegel), para estarem de fato libertos. É preciso, enfatizemos, que se entreguem a práxis libertadora. (FREIRE, 2006a, p. 39)

Esse movimento de libertação perpassa por “dizer a sua palavra”, “a palavra verdadeira”. A palavra é concebida de modo geradora, criadora de uma nova realidade. Assim, Freire (2006a) entende a palavra como práxis.

Quando tentamos um adentramento no diálogo como fenômeno humano, se nos revela algo que já poderemos dizer ser ele mesmo: *a palavra*. Mas, ao encontrarmos a palavra, na análise do diálogo, como algo mais que um meio para que ele se faça, se nos impõe buscar, também, seus elementos constitutivos. Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões: ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se ressent, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí quer dizer a palavra verdadeira transformar o mundo. (FREIRE, 2006a, p. 89)

Para Freire (2006a), na palavra inautêntica, não há transformação, pois falta a consciência dominada à compreensão crítica da totalidade em que se está vivendo, fixando-a à “situação-limite”. “Faltava-lhes, diremos nós, a percepção do ‘inédito-viável’ mais além das ‘situações-limites’, geradoras de suas necessidades” (FREIRE, 2006a, p.129).

O conceito de palavra de Freire, como reciprocidade, relacional e geradora, apresenta a filosofia do diálogo. No diálogo, para Freire (2006a), está a abertura para o outro, tendo o sentido de horizontalidade nas relações, e não de dominação. Esta abertura implica no não previsto por ser o diálogo-dialético. Segundo Zitkoski (2008), Freire confere, por meio do diálogo, outra relação à dialética clássica dos termos hegelianos: afirmação-negação-negação da negação.

[...] na dialética-dialógica de Freire não há a predominância de uma posição sobre a outra, pois o próprio diálogo, em sua autenticidade, nutre-se pela sua abertura ao outro, oportunizando assim, a revelação do novo na história. Esse processo dialético-dialógico, que assume constante novos modos e/ ou níveis de elaboração e afirmação da vida em sociedade, jamais teria um ponto de chegada final, pois se assim fosse, a história se fecharia em si mesma e negaria sua própria natureza, constituída de contradições, tensões e conflitos, que nos impulsionam para novos sentidos da vida. (ZITKOSKI, 2008, p. 116)

No diálogo está a dialética-problematizadora, no sentido do pensar crítico à realidade histórica. O diálogo acrescido às relações abriga em si a perspectiva da mudança no sentido libertador por conter o conteúdo próprio do diálogo, a esperança.

Por ser o diálogo uma abertura para o outro, quem dialoga acredita no ser humano em processo de mudança, logo, a esperança se faz presente como condição para o diálogo existir.

Nessa discussão de diálogo e palavra, para Freire (2006a), pronunciar a palavra verdadeira, é modificar o mundo.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tão pouco nutrir-se de falsas palavras, mas palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modifica-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, e exige deles um novo *pronunciar*. (FREIRE, 2006a, p. 90)

Freire (2006a), ao trazer, de modo pedagógico, o conceito de palavra para a relação opressor-oprimido, esta se configura libertadora. Sendo a palavra gerada em um sujeito diante de uma situação limite, ao dizer a sua palavra acontece uma leitura situacional e tomada de posição diante da realidade opressora.

Esse movimento perpassa pela conscientização. Dizer a sua palavra é tornar-se consciente da realidade-mundo. O conceito de conscientização de Freire (2012) abarca a desmitologização da realidade, que é o desvelar da consciência intransitiva para a crítica. A consciência intransitiva para Freire consiste em “um quase compromisso entre o homem e a sua existência” (FREIRE, 2012, p. 34), uma perspectiva mais vegetativa. Também é entendida como consciência transitiva ingênua, a qual se “caracteriza pela simplicidade na interpretação dos problemas” (p. 33), um modo de vida com forte tendência ao agregarismo. Entretanto, para ele, esse processo de transformação da consciência não significa “uma gradação de mentalidade, de uma para a outra, mas uma dominância de perspectiva” (p. 32), e requer trabalho formador, tendo como base as condições históricas. Neste trabalho transformador, urge a necessidade de uma pedagogia, a do oprimido.

A conscientização é isto: tomar posse da realidade; por esta razão, e por causa da radicação utópica que a informa, é um afastamento da realidade. A conscientização produz a desmitologização. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como desmitologizar, se eu oprimo? Ao contrário, porque sou opressor, tenho a tendência a mistificar a realidade que se dá à captação dos oprimidos, para os quais a captação

é feita de maneira mística e não crítica. O trabalho humanizante não poderá ser outro senão o trabalho da desmitificação. Por isso mesmo a conscientização é o olhar mais crítico possível da realidade, que a “desvela” para conhecê-la e para conhecer os mitos que enganam e que ajudam a manter a realidade da estrutura dominante. (FREIRE, 1979, p.17)

A conscientização pode ser assim entendida como um teste de realidade. Nesta direção, requer atos contínuos de enfrentamentos para com a experiência social da realidade, pois conhecer o mundo envolve conhecer-se e conhecer-se nele em um contínuo diálogo com o mundo e consigo mesmo. Nessa direção, no processo de conscientização, existem os enfrentamentos relacionais diante da realidade opressora, de “situações- limites”, na perspectiva do “inédito-viável”.

Retomando-se novamente Lacan e Freud, na constituição da palavra *fort-da*, pode-se dizer que se instaura uma relação de conquista e, ao mesmo tempo, a “dialética de ‘corneação’ do desejo” (LACAN, 1999, p. 155). Aproxima-se da relação opressor-oprimido de Freire (2006a), sendo que o oprimido abriga o opressor dentro dele. O sujeito do *fort-da* é oprimido e opressor ao mesmo tempo, ou senhor e servo de Hegel (2011).

Observa-se que Freire (2006a) discorre sobre algo não reconhecido pelo sujeito oprimido. Está oculto ao mesmo tempo por meio da consciência mística ou ingênua. De igual modo, no *fort-da*, a palavra como extensão em Freire (1983) carrega a alienação, a busca de conquista, instaurando-se a “corneação do desejo” de Lacan (1999). Ao ser opressor na busca por estender-se ao outro, este se torna oprimido pelo próprio desejo de desejar o Outro, o desejo do Outro. Em Freire (2006a), não há liberdade no opressor desejante de oprimir, muito menos no oprimido. O recalque na constituição do inconsciente de Freud (1911) se revela neste processo. Deseja-se, mas não se pode ser ou ter. Para Freire (2006a), se configura o ser-menos, ou melhor, o proibitivo de ser.

Lacan (1996) dá um novo sentido ao inconsciente freudiano ao conceituá-lo como:

O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre o sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito – é por isso que lembrei uma origem – não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do

conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encararia em algum lugar parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento da dúvida se reconhece como certeza – só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele rateia. É isto que é o inconsciente. (LACAN, 1996, p. 122)

A dúvida como certeza de si permeia a existência do sujeito em Lacan, porém, “bem mais serva quanto à certeza”. Na dúvida se instaura o campo freudiano, “que por sua natureza se perde” (LACAN, 1996, p. 122). Nesse sentido, Lacan evoca a presença do psicanalista como irreduzível, “como testemunho da perda”. Pode-se dizer que, em Lacan (1996), existe a necessidade de incluir no método psicanalítico a presença do psicanalista com a marca da contradição: verdade-mentira. Por consistir em um tratamento pela fala entre o analista e o sujeito da análise, impõe-lhes a implicação da igualdade, “a instância da sexualidade”, o *Dasein* – estar lá. Como no diálogo em Freire, há uma instância de igualdade, a horizontalidade.

A proposta pedagógica de toda escrita de Freire (1979; 1983; 2006a-b; 2012) é intervencionista, não dada ou imposta, mas sim construída em conjunto no sentido dialético. “A posição dialética e democrática implica, pelo contrário, a “intervenção” do intelectual como condição indispensável à sua tarefa” (FREIRE, 2006b, p 107).

O que está se tentando dizer é que, na pronúncia da palavra pelo veio da práxis em Freire (2006a), há a possibilidade de libertação do oprimido: “[...] dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens” (FREIRE, 2006a, p. 90). Na busca do dizer, a palavra como direito implica em ação transformadora do meio social, no qual se põe a relação opressor-oprimido.

Nesse sentido, é possível ler em Freire (2006a) que a palavra não é representação (ideacional) da realidade, e sim a “fundação” mesma da realidade. Há aí uma aproximação entre Freire (2006a) e Lacan (1996).

Freire (2006a) remete a necessidade de uma psicanálise da ação do opressor, afim de que “talvez se pudesse descobrir [...] falsa generosidade do opressor, uma das dimensões de seu sentimento de culpa” (FREIRE, 2006a, p. 166). A necessidade de compreender como ocorrem consciência e mundo de modo dialético faz com que Freire (2006b) afirme:

Só no entendimento dialético, repetamos, de como se dão consciência e mundo, é possível compreender o fenômeno da introjeção do(a) opressor(a), a “aderência” deste àquele, a dificuldade que tem o(a) oprimido(a) de localizar o(a) opressor(a) fora de si, oprimido(a).

Mais uma vez me volta à memória o momento em que, há 25 anos, ouvi de Erich Fromm,[...]: “Uma prática educativa assim é uma espécie de psicanálise histórica-sócio-cultural e política”. (FREIRE, 2006b, p. 106)

Há de se perguntar: por que Freire remete a psicanálise na busca de entender a falsa generosidade e a necessidade de domínio do opressor? Ele desdobra o seu pensamento e afirma que “só no entendimento dialético [...] de como se dão consciência e mundo é possível compreender [...]” (FREIRE, 2006b, p. 106) os fenômenos pertencentes à psicanálise. Novamente a dialética é tomada por Freire no sentido de como se constitui o ser humano, a consciência e o mundo. O mundo abarca a história, o social, a cultura e o político. Percebe-se que Freire não está preocupado em se posicionar deste ou daquela perspectiva epistemológica, pois a sua busca é uma prática educativa libertadora.

Trabalhar com a proposta pedagógica de constituição da palavra verdadeira implica no entendimento dialético das relações consciência-mundo perpassado pela conscientização enquanto instrumento de mudança do mundo. Deste modo imbricado acontecem leitura de mundo e leitura de palavra, porém, não dadas ao oprimido e às classes populares, mas realizadas por elas mesmas. Para tal ação, Freire (2006a/b) fala da necessidade dos educadores de se familiarizarem com a sintaxe e com a semântica dos grupos populares e entenderem, já que é “em coerência dialética em que me ponho, em que percebo as relações mundo-consciência-prática-teoria-leitura-do-mundo-leitura-da-palavra-contexto-texto” (FREIRE, 2006b, p. 106). Nesta dinâmica, da busca da coerência dialética, pode-se perceber a necessidade de uma “espécie de psicanálise histórica-sócio-cultural e político” (FREIRE, 2006b, p.106).

No sentido de compreender a falta e a repetição no sujeito, Lacan (1996) explica a vaidade da repetição do ponto de vista da *tique*. A *tique* e o *autômaton* em Lacan (1996) são trabalhados de modo a explicar a repetição, a qual pertence aos quatro conceitos fundamentais da psicanálise: transferência; repetição; inconsciente; pulsão. Esses conceitos Lacan (1996) os desenvolve no sentido de explicar a ideia do real que

escapa, a impossibilidade de acesso ao real. A *tique* consiste no encontro com o real, como por acaso, mas não é. Trata-se de um encontro da ordem acidental que serve de causa para o ser falante, como o ato falho. Existe na repetição algo que sempre volta, e o que volta é a falta. Dessa forma, é um encontro faltoso. Em relação ao *autômaton*, este recebe a ação da *tique* pelo mecanismo do automatismo. *Autômaton* significa “aquilo que se move por si mesmo”, e este está vinculado às instâncias dos signos, da rede de significado, da instância da cadeia de significante, que são comandados pelo princípio do prazer. Assim, o real está sempre por trás do *autômaton*. Na repetição, há o retorno do recalque, uma força pulsional na repetição da dor, pois está implicado com o trauma.

Na repetição há um jogo pela busca da novidade. Neste jogo, a variação é alienação do seu sentido. É na análise que se buscará a repetição na transferência. O que se repete é o faltoso, o vazio que conforma a hiância do inconsciente. Na busca do encontro faltoso, o que irá se repetir e retornar são os signos. Nesse sentido, a repetição gera a práxis na busca do novo, uma vez que esta nunca é igual.

Lacan (1992), ao trabalhar a desmontagem da pulsão na experiência analítica, chama à atenção a função do desejo do analista. Nesse sentido, ele explica que “essa topologia visa fazê-los conceber onde fica o ponto de disjunção e de conjunção, de união e de fronteira, que só pode ser ocupado pelo desejo do analista” (LACAN, 1996, p. 153), implicando a fala na relação, podendo-se dizer na possibilidade do reconhecimento do desejo do outro em Hegel (2011).

Na sequência, Lacan (1992) irá discorrer sobre o traçado do ato. O traçado do ato desenha um circuito pela curva da flecha que sobe e desce, que atravessa e dá origem à borda, à zona erógena na pulsão. O retorno ao circuito do traçado do ato, dado à busca da satisfação da pulsão, se põe em uma busca, e as hiâncias se colocam em jogo devido ao funcionamento do inconsciente. Nesta dinâmica, Lacan (1992) discute sobre os dois termos usados por Freud, o sado-masiquismo, porém, a compreensão de Lacan (1992) é que existe mais um termo nessa pulsão. Observa-se:

É preciso bem distinguir a volta em circuito de uma pulsão do que aparece – mas também *por não aparecer*, - num terceiro tempo. Isto é, o aparecimento de *ein neues subjekt* que é preciso entender assim – não que ali já houvesse um, a saber, o sujeito da pulsão, mas que é novo ver aparecer um sujeito. Esses sujeito, que é propriamente o

outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão. (LACAN, 1996, p. 169)

Um terceiro tempo se põe como em um novo assunto: um novo ver aparece ao sujeito. Assim, sua compreensão se dá no posterior, no tardio. Quando o real chega ao sujeito, este já se foi. O sado-masochismo se aproxima da relação opressor-oprimido de modo freiriano, podendo ser o terceiro momento o processo de conscientização do oprimido da sua necessidade de libertação, e ainda, o nada isto de Hegel (2011). Nesse sentido, a relação opressor-oprimido não só “bordeia da realidade” pelo viés de Hegel (2011), mas tenciona inaugurá-la pela libertação.

A práxis em Lacan (1996) não coaduna com a práxis de Freire (2006). Em Freire (2006a), dizer a sua palavra consiste em uma busca de autonomia do sujeito e, em Lacan (1996), a autonomia nunca virá devido à hiância, à falta, ao vazio. Nessa direção, ocorre a busca do encontro com o real por meio da transferência.

Para Lacan (1996), “a transferência é aquilo que manifesta na experiência a atualização da realidade do inconsciente, no que ela é sexualidade” (LACAN, 1996, p. 165). A realidade do inconsciente é sexualidade e, nesse sentido, “desejo [...] é a própria interpretação” (p.167). Em Lacan (1996), instaura-se um lugar em que todos se igualam por meio da realidade do inconsciente: interpretar o mundo.

Nos dois autores discutidos aqui, Lacan e Freire, existe a compreensão do contínuo no ser humano, sendo o processo de conscientização em Freire (1979) um ato ininterrupto, devido à sua contínua possibilidade de alienação do e no real e à busca do *ser mais*. Para Lacan (1996), o elemento “falta” gera a contínua busca da repetição. Em Freire (2006a), é necessária a ação dialógica entre os humanistas e os oprimidos e, em Lacan (1996), a presença do psicanalista, na busca da compreensão da repetição do sujeito.

A palavra em Lacan (1964/1996), ao ser falada, a exemplo do *fort-da* de Freud, “mata” o real ao simbolizá-lo e é, ao mesmo tempo, liberdade e dominação. A palavra-verdadeira em Freire (2006a) “funda” o real ao nomeá-lo por meio da práxis. Para os dois autores, pronunciar a palavra tem sentidos distintos e aproximados pela dialética do senhor e do escravo. Segundo Freire (2006a), a ação antidialógica é dominação, e a ação

dialógica é busca de libertação. Há uma possibilidade dúbia de pronúncia: libertação e dominação para os dois autores. A proposta pedagógica de Freire (2006a) é a palavra libertação pelo processo de conscientização, enquanto resistência e luta entendem o ser humano marcado pelas suas condições históricas constituintes. Para ambos os autores, a palavra é constitutiva do ser relacional.

Observa-se que, nesta abordagem, no que diz respeito à realidade, a palavra e a relação entre os dois autores, existindo um espaço fecundo para estudos. As categorias realidade, realidade psíquica, palavra, relação e linguagem representam leques de possibilidades na busca de uma melhor compreensão do ser humano e dos seus processos constitutivos. Sugerem-se, portanto, estudos mais aprofundados.

BIBLIOGRAFIA:

FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979. Disponível: <http://pt.scribd.com/doc/7178773/Paulo-Freire-Conscientizacao-PDF> Acessado em 04/2012.

_____, *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____, *Pedagogia do Oprimido*. 44ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2006a.

_____, *Pedagogia da Esperança*. 13ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2006b.

_____, *Educação Atualidade Brasileira*. São Paulo: Cortez, 2012.

FREUD, Sigmund. (1915). *Escritos Sobre a psicologia do Inconsciente*. Cord. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 6ªed. Petrópolis- RJ: Vozes, 2011.

KOJÈVE, A. *Introdução à la Leitura de Hegel*. Paris, Gallimard. 1971.

LACAN, J. (1953-54). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1986.

_____. (1957-58). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1959-60). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. (1960-61). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1964). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ZITKOSKI, Jaime José. *Paulo Freire & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.