



Maria Aparecida de Andrade Novaes

**Paradoxos e pertinências clínicas do
conceito de identificação no ensino
de Jacques Lacan**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Psicologia do Departamento de Psicologia da
PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para
obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Junho de 2007



Maria Aparecida de Andrade Novaes

**Paradoxos e pertinências clínica do
conceito de identificação no ensino
de Jacques Lacan**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira
Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Ana Maria Rudge

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Octavio Almeida de Souza

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira

Departamento de Psicologia - UFMG

Prof^a. Angélica Bastos de F. Rachid Grimber

Instituto de Psicologia - UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Maria Aparecida de Andrade Novaes

Graduou-se em Psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo em seguida cursado o Mestrado, nesta mesma Universidade, no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Obteve o grau de mestre em fevereiro de 2002. Psicanalista, atua na área clínica desde 2000. Desde 2002, atua também como professora no curso de graduação em Psicologia da Universidade Estácio de Sá, no Rio de Janeiro, ministrando disciplinas de Psicanálise, sua área de interesse acadêmico.

Ficha Catalográfica

Novaes, Maria Aparecida de Andrade

Paradoxos e pertinências clínicas do conceito de identificação no ensino de Jacques Lacan / Maria Aparecida de Andrade Novaes ; orientador: Marcus André Vieira. – 2007.

211 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Laço social. 4. Identificação. 5. Transferência. 6. Sujeito. 7. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Ao orientador deste trabalho, Marcus André Vieira, por fazer consistir vivamente a dimensão *litoral* entre a transmissão psicanalítica e o saber universitário.

Agradecimentos

A minha família: meus pais, Paulo e Celeste, pelo amor, apoio e incentivo, e aos irmãos, Paulo e Alexandre, pela presença constante e igualmente incentivadora.

À grande amiga Clara, eterna companheira na vida e no trabalho, e também ao Paulo, novo amigo, cada vez mais próximo, e que trouxe também para perto Gabriel e Isabela.

Às amigas Fernanda, Renata, Paloma e Luana, pela presença amiga. Ainda, Verônica, Ana, Chicca e Mili, também sempre presentes, apesar da distância

Aos colegas da Estácio, em especial Rodrigo e Rosane, que se tornaram, além de grandes interlocutores, bons amigos.

Aos colegas do grupo de pesquisa do prof. Marcus André Vieira na PUC-Rio, com quem a troca muito contribuiu para a o desenvolvimento e conclusão deste trabalho

Aos colegas da EBP-Rio e do Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro, por promoverem tão rica discussão e por representarem o referencial do que é verdadeiramente analítico neste trabalho. Ressalto os efeitos da presença, neste trabalho, das animadas discussões promovidas na Unidade de Pesquisa « As práticas da letra », coordenada por Marcus André Vieira

À Coordenação e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio.

Aos membros da banca examinadora, por terem aceitado o convite para dela participar e pela leitura, que certamente em muito contribuirá para o posterior desenvolvimento desta pesquisa.

À CAPES, pela concessão da bolsa de doutorando no exterior (bolsa *sandwich*) durante um ano, que me permitiu realizar parte deste trabalho na França, tendo representado uma etapa incrivelmente enriquecedora, em uma série de aspectos.

Ao professor Serge Cottet, da Universidade de Paris VIII, por ter aceitado durante este ano de bolsa, participar como co-orientador, tendo muito contribuído para o enriquecimento deste trabalho com sua experiência como clínico e como professor universitário.

A Marcelina e Vera, pelo atendimento tão acolhedor e eficiente na Secretaria do Programa de Pós-graduação, tornando todas as formalidades administrativas mais simples de se resolver.

Ao CIAP, pela oportunidade de atuação clínica como forma de enriquecimento da pesquisa. Ao André, em especial, agradeço pelo trabalho sério e dedicado nesta instituição, além do bom-humor e simpatia incomparáveis.

Ao Romildo

Ao Philippe

Resumo

Novaes, Maria Aparecida de Andrade; Vieira, Marcus André Orientador). **Paradoxos e pertinências clínicas do conceito de identificação no ensino de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro, 2007. 211p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A invenção da psicanálise é marcada pela introdução do conceito de inconsciente, o que impõe ao pesquisador deste campo a análise de todo e qualquer conceito que pertença ao domínio da psicologia em geral a partir desta especificidade. Este trabalho visa uma retomada da estrutura mínima do laço social, pensando-o a partir da suposição do inconsciente. A identificação ao traço unário, modalidade extraída por Lacan da teoria geral das identificações proposta por Freud, é a ferramenta conceitual utilizada neste trabalho para se pensar uma suposta especificidade psicanalítica do laço social, sendo o fundamento teórico necessário para se pensar um laço que se configura diferentemente, graças à presença do analista, que faz consistir o inconsciente no laço sem que isso comporte sua dissolução. A transferência, que pode ser definida como a própria estrutura da experiência analítica, será portanto o palco de onde poderá se situar a identificação ao traço unário como fundamento do laço social. Tal operação, porém, implica necessariamente na relação do sujeito não só ao significante, mas também ao que Lacan denominou objeto *a*, isto que toma parte na constituição do sujeito, sendo propriamente aquilo que ele *é*, ao mesmo tempo em que dele precisa estar separado, situando-se como algo da ordem do « não-identificável », algo que atua como causa de desejo, no lugar de uma exterioridade, e que, quando irrompe, será sob a forma desestruturante da angústia. Dito isso, a identificação impõe um paradoxo que convoca a uma revisão deste percurso teórico de Lacan, de modo a questionar de que maneira o objeto toma parte na constituição de um corpo e da identidade do sujeito, sem que compareça como o que faz exceção, para além do representável e do visível. Neste sentido, o presente trabalho propõe o uso do conceito de letra e de um exemplo literário como via possível para este impasse, eminentemente clínico.

Palavras-chave

Psicanálise, inconsciente, laço social, identificação, transferência, significante, sujeito, objeto *a*, letra.

Résumé

Novaes, Maria Aparecida de Andrade; Vieira, Marcus André (Advisor). **Paradoxes et pertinences cliniques du concept d'identification dans l'enseignement de Jacques Lacan.** Rio de Janeiro, 2007. 211p. Thèse de doctorat – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

L'invention de la psychanalyse est marquée par l'introduction du concept d'inconscient, ce qui impose au chercheur dans ce domaine l'analyse de n'importe quel concept qu'appartienne au domaine général de la psychologie à partir de cette spécificité. Ce travail envisage de reprendre la structure minimale du lien social sous la perspective de la supposition de l'inconscient. L'identification au trait unaire, modalité que Lacan est allé chercher chez Freud, dans sa théorie des identifications, est l'outil conceptuel indispensable dans ce travail pour qu'on puisse envisager une supposée spécialité psychanalytique du lien social, tout en étant le fondement nécessaire qui nous permet de penser une espèce de lien qui se soutient différemment, grâce à la présence de l'analyste, qui fait y consister l'inconscient sans le dissoudre. Le transfert, défini en tant que la structure même de l'expérience analytique, sera donc la scène où on peut situer l'identification au trait unaire en tant que fondement du lien. Cette opération, cependant, ne concerne pas seulement le rapport du sujet au signifiant, mais aussi à ce que Lacan a nommé l'objet petit *a*, qui prend part dans la constitution du sujet, en étant ce que le sujet *est*, au même temps que il faut s'en séparer, ce qu'en fait quelque chose de « non identifiable », qui agit comme cause de désir et qui, lors de son irruption, est ressenti sous la forme bouleversante de l'angoisse. Ceci dit, l'identification impose un paradoxe qui nous conduit à reprendre le parcours réalisé par Lacan, de façon à remettre en cause la manière dont l'objet prend part dans la constitution du corps et de l'identité du sujet, sans que ça soit sous la forme d'exception, au-delà de ce qui est de l'ordre du représentable et du visible. Ce travail propose, donc, le concept de lettre et un exemple extrait d'un roman littéraire comme des issues possibles pour cerner cette impasse, tout à fait clinique

Mots clefs

Psychanalyse, inconscient, lien social, identification, transfert, signifiant, sujet, objet petit *a*, lettre.

Sumário

I. Introdução	11
1. Apresentação e contextualização do tema da pesquisa	11
2. Por que a identificação?	15
3. O percurso de Lacan na teorização sobre a identificação	17
4. Uma nota sobre o sujeito em Freud	19
5. A propósito do laço social	21
6. Da horda primeva ao clã fraterno: o assassinato do pai e as origens da civilização	22
7. A renúncia pulsional freudiana	26
8. Do mal-estar na civilização	29
9. Os laços identificatórios	35
10. Do narcisismo das pequenas diferenças	40
II. O sujeito e o traço	49
1. Considerações iniciais	49
2. A identificação em Freud	51
3. A identificação, o Nome-do-pai e o falo	57
4. A identificação pensada a partir do significante: uma questão de diferença	65
5. A identificação, o traço e a constituição do sujeito	67
6. A identificação e o não-saber	68
7. A identificação e o Ideal do eu: uma introdução	70
8. A identificação, a insígnia e a representação	73
9. O traço e o corpo	75
10. A identificação e a repetição	79
III. O sujeito e o objeto	85
1. Para além do que se pode ver e dizer	85
2. O ser do sujeito, inquietante estranheza	89
3. O sujeito e o objeto: a fórmula da fantasia na neurose	93
4. O objeto: sê-lo ou tê-lo	98
5. O objeto como causa e o sujeito: da angústia ao desejo	105
6. O sujeito como quociente e o objeto como resto: os esquemas da divisão	106
7. As operações lógicas de causação do sujeito	108
8. Um “recobrimento de duas faltas”	109
9. A alienação	110
10. A separação	113
11. Alienação, separação, traço unário: o sujeito entre a esquizo significante e o objeto	116
IV. Um laço fundado na diferença? – Considerações acerca da transferência	120
1. A transferência em Freud: um impasse?	120
2. A transfência na dialética imaginário – simbólico	126
3. A transferência na dialética demanda – desejo	131

4. Transferência, amor e desejo do analista	135
5. A transfência e a presença do analista	140
6. A transferência como “atualização da realidade do inconsciente” e o desejo do analista	144
7. A transferência como sujeito suposto saber e o desejo do analista	151
8. Transferência, alienação e separação	154
9. Algumas considerações acerca da transferência em relação ao tema da identificação	158
V. Lol e a letra	162
1. Apresentação de “O arrebatamento de Lol V. Stein”, de Marguerite Duras	162
2. O universo de Lol	164
3. Significante e objeto: dois modos opostos de abordagem do sujeito?	171
4. <i>Ghost-writer</i> : escritor-fantasma, escritor de fantasmas	175
5. Considerações iniciais acerca da letra	179
6. Do literal ao litoral	184
7. Do traço unário ao céu constelado	189
8. Para além do traço unário, uma manobra singular	192
9. Adendo: Sinthoma e letra no último ensino de Lacan	196
10. Conclusão	203
Referências bibliográficas	207

I

Introdução

1.

Apresentação e contextualização do tema de pesquisa

Freud, nos últimos anos do século XIX, familiariza-se com um método praticado por um psiquiatra, Joseph Breuer, numa prática que o desviou definitivamente do saber médico. A clínica da histeria, através do método catártico, este chamado por Anna O. – Bertha Pappenheim, a primeira a ter sido a ele submetida - de *talking cure*, foi o grande palco do nascimento da psicanálise, levando Freud à formulação que a arrematou como uma teoria do sujeito: o conceito de *inconsciente*, introduzido por ele formalmente em 1900, com sua “Interpretação dos sonhos”.

O encontro propriamente com o que é da ordem do psicanalítico se dá ao nos submetermos à experiência do inconsciente. É preciso, pois, ter em mente as consequências, nem sempre tão óbvias, da suposição do inconsciente, uma vez que, até então, o sujeito sempre tivera sido pensado a partir dos referenciais da consciência, da percepção e da razão atrelada ao pensamento consciente e ao domínio de si. Nos laços sociais, por exemplo, essa dimensão do inconsciente está elidida, uma vez que, entre semelhantes, não é desse lugar que falamos. Seria necessário um dispositivo que incluía o analista na função daquele que escuta para além daquilo que se crê dizer, e esse lugar não poderia ser ocupado pelo semelhante, por aquele a quem nos espelhamos.

A relação de semelhança supõe a compreensão, elidindo o equívoco e o mal-entendido. Se supomos o inconsciente, já estamos necessariamente considerando um intervalo entre o que se crê ou pretende dizer e o que se diz, diferença que aponta para aquilo que Lacan, com seus instrumentos próprios de leitura, saídos da lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure, ainda que de forma subvertida, sublinhou, em seu “A instância da letra ou a razão desde Freud” (1966), como sendo a grande consequência de tornar o significante independente do significado, elevando-o a um lugar de primazia. Nada mais freudiano, quando

lemos a “Interpretação dos sonhos” (1900), “Os chistes e suas relações com o inconsciente” (1905) e “A psicopatologia da vida cotidiana” (1905), onde Freud relata, entre outros exemplos, experiências por ele próprio vividas e que revelavam o funcionamento do inconsciente, no que este é, acima de tudo, pensamento. Entre os grandes exemplos, o paradigmático “sonho da injeção de Irma” e o do esquecimento de um nome próprio, acontecido ao próprio Freud, tendo se revelado exemplo vivo da tese lacaniana de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”¹.

Movida pelas especificidades da psicanálise, é possível hoje traçar uma linha que percorreu minha investigação ao longo dos anos em que me debrucei sobre a obra freudiana e o ensino de Lacan: desde o início de meu percurso até o presente trabalho, o que está em jogo é um questionamento sobre o laço social, que no começo foi por mim trabalhado em seu sentido mais universal, na direção de encontrar um fundamento que pudesse justificá-lo, nesse caminho que tem se desenvolvido no sentido do que é propriamente psicanalítico, o que pode se colocar de outra maneira: de que forma a psicanálise entende os laços sociais? Quando se supõe a existência do inconsciente, seu funcionamento, quais as consequências para uma teorização do laço social? Existiria uma especificidade do laço social no âmbito da psicanálise? Qual seria ela, se houver? O que me moveu nesta busca foi justamente a premissa de que, havendo essa especificidade, se trataria de um laço que considera a diferença e o equívoco, próprios à comunicação humana, às relações entre semelhantes, isto é, quando se considera, nestas, uma dissimetria fundamental entre o emissor e o receptor.

Tendo, portanto, começado pelos laços ditos “universais”, os laços civilizatórios, entre semelhantes, o primeiro passo desse percurso consistiu no exame da função do narcisismo na constituição e sustentação desses laços, o que me transportou diretamente para o domínio de outro conceito, que acabou por se tornar o grande eixo conceitual deste trabalho: o conceito de *identificação*. Este conceito, com toda a complexidade que abarca no campo da psicanálise, tomou este lugar por reunir uma relação com a semelhança, ao menos à primeira vista, no sentido mais comum do termo, e o real sentido do inconsciente, conclusão esta à

¹Refiro-me aqui ao esquecimento do nome do pintor italiano Signorelli, descrito por Freud em « O mecanismo psíquico do esquecimento » (1898) e em « A psicopatologia da vida cotidiana » (1905), acontecido durante uma viagem de trem, na presença de um amigo.

qual só pode chegar após um longo trabalho de investigação, com sua primeira etapa realizada e concretizada com a dissertação de mestrado, e uma segunda, concluindo-se agora.

Na primeira, pude ao menos indicar que a identificação ao traço unário – operação definida por Lacan que, como veremos, deve ser distinguida de toda e qualquer identificação egóica, por ocupar um lugar de determinação para o sujeito, a partir da qual este se constitui propriamente - é um fundamento possível a partir do qual poderíamos justificar a especificidade psicanalítica do laço, se assim podemos dizer, no que este inclui o inconsciente. A partir daí, pudemos separar a identificação do campo do mesmo, da semelhança, traços que a caracterizariam se a tomássemos do ponto de vista psicológico. O segundo passo, ainda nesta primeira etapa que resultou na dissertação de mestrado, foi localizar esta especificidade justificada pela identificação no conceito de *transferência*, no que esta se dá para além de um fenômeno universal, se apresentando assim como um encontro analítico, como o laço específico da psicanálise, tendo sido este, portanto, o segundo conceito que se fez presente nesta pesquisa de forma destacada, ainda que na dependência do de identificação.

Dito isso, partimos para o desdobramento desta investigação, e que se faz objeto da presente etapa da pesquisa. A identificação de que se trata na psicanálise faz dessa um encontro com a verdadeira alteridade, esta entendida como diferente da alteridade que faz parte de nossas vidas, de nossos laços cotidianos. A esta alteridade radical, Freud deu o nome de inconsciente, a “Outra cena”, cujo personagem principal não é este a quem se pensa estar falando, e sim este que, embora velado nas relações de semelhança, se faz presente, verdadeiramente, no encontro com um analista, do qual o sujeito “recebe sua mensagem de forma invertida”, como formulou Lacan, através daquilo que introduziu como Outro, com maiúscula, evidenciando o engodo presente na comunicação humana. Esta identificação nos dá o lastro para se pensar de que sujeito se trata para a psicanálise, e nos permite pensar sua constituição, que se dá, como nos mostrou Lacan, a partir deste Outro, que Lacan atrelou ao significante, como veremos adiante.

Esta identificação, porém, ao mesmo tempo em que diz respeito à determinação significante do sujeito, implica em sua contrapartida, à qual

dedicaremos igualmente grande parte deste trabalho: a relação do sujeito ao objeto. Disse Lacan em seu Seminário de 1962-3, “A angústia”, que

“o funcionamento do desejo – isto é, da fantasia, da vacilação que une estreitamente o sujeito ao *a*, daquilo pelo qual o sujeito se descobre suspenso, identificado com esse resto *a* – está sempre elidido, oculto, subjacente a qualquer relação do sujeito com tal ou qual objeto, e é preciso que o detectemos aí” (Lacan, 1962-3, p. 260)

Neste sentido, será retomado por consequência, a transferência, no que esta mais uma vez revelou-se palco para o desenvolvimento desta investigação no que diz respeito às suas consequências clínicas, na medida em que, desde o início, considere a identificação ao traço unário e transferência como indissociáveis. Digamos que a transferência revela-se para nós importante por ser o laço onde aquilo que está normalmente elidido nos laços se faz presente sem que ele seja dissolvido. Isso se dá graças à função do analista, que é a de encarnar este objeto, fazendo com que este se faça presente na experiência analítica ao mesmo tempo em que a sustenta como laço, sem que isso comporte sua dissolução².

Além disso, propriamente em relação à identificação, Lacan, num dado momento de seu ensino – mais especificamente, em 1964, em seu décimo primeiro Seminário - fala de uma identificação de ordem separadora, na qual estaria concernido o objeto *a*. Esta afirmação, um tanto enigmática, foi igualmente uma das molas propulsoras deste trabalho, fazendo, portanto, com que tenhamos nos orientado no sentido de partir da idéia inaugural da prevalência do significante sobre o significado, consequência da subversão do signo linguístico, rumo à teorização em torno do objeto *a*.

Se a partir do décimo primeiro Seminário de Lacan (1964) podemos situar a transferência como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise,

² A respeito da relação do sujeito com o objeto *a*, contrapartida da identificação ao traço unário, cabe aqui ainda a referência a Jacques-Alain Miller, autor do qual nos serviremos enormemente neste percurso, pela consistente proposta de leitura e construção acerca do ensino de Lacan, que vem realizando há muito anos de forma ininterrupta. Ele afirmou em um de seus Seminários (“Ce qui fait insigne”, 1986-7, Seminário publicado na Argentina com o título “Los signos del goce”, versão da qual faremos uso no presente trabalho), que a orientação lacaniana conduz o sujeito no sentido de um reconhecimento do vazio com a Coisa ou, em outras palavras, de uma equivalência do vazio com a Coisa, de uma equivalência entre sujeito e objeto *a*, melhor dizendo. Trata-se, segundo ele, não de promover uma orientação no sentido da identificação, se esta é entendida como espelhamento que convém ao sujeito, e sim da travessia da fantasia e de circunscrever, para além do traço significante, o que o sujeito é como objeto *a*.

acreditamos poder fazê-lo na medida em que Lacan a vinculou ao objeto *a* e à separação. O desafio aqui será trazer a identificação para o âmbito da separação, sem que isso se coloque como um paradoxo, um rochedo intransponível.

2

Por que a identificação?

O conceito de identificação na obra de Freud é, sem dúvida, dos mais instigantes. Em primeiro lugar, é apresentado por ele como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (1921, p.133), o que nos remete a algo de originário, constitutivo e fundante do sujeito, como tem sido ressaltado na literatura psicanalítica sobre o tema. A identificação não é uma operação psíquica entre outras, o que faz dela um nó central da teoria e da prática analíticas, como afirmou Roitman (1994, p.10).

Trata-se também de um conceito que nos permite circunscrever a especificidade do sujeito para a psicanálise, a saber, sua relação com o inconsciente, como dito acima. Sujeito (categoria da qual trataremos a seguir) e inconsciente, para a psicanálise, são termos indissociáveis. Freud fundou sua disciplina nesta díade fundamental, e uma leitura mais atenta de seus textos nos permite situar a identificação como um dos conceitos-chave para se abordar esta relação fundamental.

Freud deu um tratamento ao tema das identificações bastante diferente das concepções psicológicas, como observou Florence (1994, p. 117-8). Segundo este autor, o trabalho de Freud - apesar de a noção de identificação ser, no domínio das psicologias, comumente associada à imitação, projeção, empatia, compreensão, etc – foi justamente de tomá-la no sentido oposto a esse movimento de associá-la a tudo que diz respeito ao mesmo. Pelo contrário, ao fundar a psicanálise naquilo que nos lança ao heterogêneo, ao desconhecido, Freud nos convoca a pensar a identificação segundo a realidade do inconsciente, o que nos leva a uma concepção de sujeito que não possa ser reduzida ao eu.

Esse aspecto foi ressaltado ainda por Michaud e Schotte (1994), que localizam o essencial do trabalho de Freud justamente na referência da noção de identificação ao desenvolvimento do inconsciente.

Além de ser um dos conceitos-chave para se abordar o sujeito na teoria psicanalítica – um dos pontos que justifica a relevância do conceito no campo psicanalítico - a identificação freudiana nos coloca no caminho de uma exigência de trabalho e posicionamento, diante de uma teorização que, longe de organizar o campo conceitual, nos abre uma pluralidade de leituras possíveis. Freud, ao apresentar os três aspectos da identificação no famoso capítulo VII de sua “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), não o faz no sentido de construir um sistema conceitual organizado e fechado, uma espécie de esquema definitivo a ser consultado a respeito da identificação freudiana. Referência obrigatória no campo das identificações, tal teorização se coloca, pelo contrário, como uma abordagem na qual podemos observar o pensamento de Freud em construção.

As três identificações freudianas, ao invés de encerrarem a questão como uma teoria derradeira da identificação, nos lançam ao trabalho de dali extrair o sentido, a lógica, as conseqüências, etc. Como afirmou Taillandier, “não há, em toda a teoria psicanalítica, domínio mais confuso, mais exasperante para o leitor do que a teoria da identificação” (1994). Porém, o que faz da identificação um conceito que nos lança ao desafio é justamente a maneira como Freud a expõe. Roitman (1994, p.11) chamou atenção para o fato de que, ao contrário de construir um conjunto de fenômenos inertes e perfeitamente demarcados na teoria psicanalítica, as identificações adquirem, quando observadas com discernimento, matizes diferenciados e surpreendentes.

A relevância da pesquisa do conceito de identificação para o campo psicanalítico justifica-se também, portanto, pelo fato de ser um dos conceitos freudianos que mais convoca o leitor a um trabalho de autoria, uma vez que, diante da pluralidade de caminhos a seguir, coloca-se o desafio para o pesquisador em psicanálise: há que se posicionar.

O conceito de identificação revela-nos ainda uma pertinência clínica, o que faz com que possamos situá-lo dentre os conceitos mais importantes na prática analítica. A necessária articulação entre a clínica psicanalítica e a identificação torna-se bastante plausível na medida em que saibamos ler a afirmativa freudiana a respeito deste conceito no que se refere ao sujeito, acima citada: “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. Por se referir a uma operação que revela algo de arcaico e fundante para o sujeito, em outros termos, a sua própria constituição, concerne diretamente ao que é visado na experiência

analítica: seus modos fundamentais de enlaçamento com o outro, sua relação com os ditos que o constituem, suas determinações, etc. Será o eixo clínico, pois, a espinha dorsal deste trabalho.

Por fim, a identificação mostra-se ainda pertinente no âmbito de toda teorização sobre o laço social, a civilização e a cultura. Em Freud, particularmente em textos como “Totem e tabu” (1913), “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921) e “O mal-estar na civilização” (1929), o conceito de identificação dá conta da natureza do laço social, da constituição dos grupos e de suas conseqüências. Este será o primeiro desenvolvimento por nós exposto, uma vez que partimos, neste percurso, dos laços entre semelhantes, estes que constituem os laços da civilização.

3

O percurso de Lacan na teorização sobre a identificação

Jacques Lacan empreendeu seu retorno a Freud, momento inicial de seu ensino, certamente levando em conta a fecundidade do texto de Freud, e não tomando-o como uma teorização inerte. A partir daí, pôde fazer uma leitura bastante original, cuja contribuição reside numa “sistematização teórica da identificação a partir da introdução do significante, uma classificação ordenada dos tipos de identificação; e uma reabertura dos sentidos desses tipos, retomados parcialmente de Freud” (Taillandier, 1994, p.17). O resultado foi a retomada deste conceito destacando justamente seu lugar decisivo na constituição do sujeito e em suas determinações, o que faz com que, conseqüentemente, seja também para ele uma teorização da qual não podemos abrir mão na clínica.

A abordagem lacaniana do tema da identificação, porém, não nos livra da exigência de trabalho diante do texto freudiano. As formulações de Lacan, pelo contrário, nos lançam a um novo desafio, a saber, um retorno a Freud a partir destes novos referenciais, uma vez que nem sempre está claro de que maneira podemos localizar Freud em Lacan.

A proposta deste capítulo de introdução, portanto, será a abordagem da questão do laço social na obra freudiana. Em seguida, no segundo capítulo, uma breve retomada do conceito de identificação na obra de Freud, no sentido de privilegiar aquilo que ali justifica sua relação com esta díade fundamental a partir

da qual se apoia a psicanálise: a relação fundamental entre o sujeito e o inconsciente. Esta foi a via adotada por Lacan em sua *démarche*, e que pretendemos também resgatar neste capítulo, o segundo, sobretudo o ponto de partida no que concerne seu recorte deste complexo conceito freudiano que é a identificação. Nos referimos aqui ao momento dito inicial de seu ensino, ainda sob a égide de um retorno a Freud, o que justifica este capítulo como se organizando em torno das relações entre o sujeito e o traço, aquilo que remete essencialmente ao significante.

O passo seguinte, no capítulo III, será a tomada das relações do sujeito com o objeto, aquilo que a princípio se revela a contrapartida da identificação ao traço unário. Tendo traçado este caminho, partimos, no quarto capítulo, para a questão da transferência, no que esta se mostra o laço onde este fundamento da identificação ao traço e a presença do objeto mostram-se aí operantes de forma diferente e desvelada.

Tendo sempre em vista o paradoxo que nos acompanha com o exame do conceito de identificação, que se expressa numa tensão entre significante e objeto na constituição do sujeito, nos valem de uma personagem literária para tentar dar conta deste impasse, no que diz respeito à questão de como se faz e se sustenta um corpo ou, em outras palavras, o que está em jogo nisto em que podemos reconhecer como identidade. Este será o tema do último capítulo, onde recorreremos a uma terceira noção do ensino de Lacan a de *letra*, para tentar dar conta desta problematização.

Antes, porém, de iniciar este percurso, gostaria de comentar, a título de precisão, a utilização aqui do termo “sujeito” quando tratamos da obra freudiana, o que faremos a partir da pesquisa empreendida por Antônio Godino Cabas em sua tese de doutorado (2006)³.

³Godino Cabas, A. *O sujeito no discurso analítico – seus fundamentos (De Freud a Lacan – Da questão do sujeito ao sujeito em questão)*, tese de doutorado, Programa de Pos-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, 2006.

4

Uma nota sobre o sujeito em Freud

O autor - cuja tese versa justamente sobre o conceito de sujeito e suas incidências na psicanálise, seja no plano epistêmico, seja no campo da prática clínica - reserva a primeira parte de sua pesquisa à abordagem por Freud da noção de sujeito ao longo de seu percurso. Godino nos chama atenção para o fato – paradoxal – de que o termo sujeito aparece apenas uma vez em toda obra freudiana, pesquisa baseada no índice remissivo organizado por James Strachey em sua *Edição Standard das Obras Completas*. O fato se apresenta paradoxal na medida em que foi justamente no âmbito da subjetividade que podemos situar a novidade trazida pela psicanálise, a saber, o inconsciente. Embora a introdução do sujeito no campo da psicanálise seja uma dimensão absolutamente necessária, segundo o autor, para qualquer consideração sobre a natureza do ato humano, a única aparição do termo “sujeito” em toda obra freudiana se dá no texto metapsicológico de 1915, onde Freud comenta os avatares da pulsão (“As pulsões e seus destinos”, 1915, ESB, vol. XIV).

O fato de o termo “sujeito” ter sido utilizado justamente nesse contexto das vicissitudes da pulsão não é indiferente ao autor da tese, o que faz com que desenvolva um raciocínio que o leva à associação do sujeito em sua abordagem psicanalítica (em sua especificidade freudiana) à pulsão, por duas vias diferentes. Em primeiro lugar, ele nos chama atenção para o fato de que o desenvolvimento de Freud a respeito dos destinos da pulsão remonta a uma “subversão das formas convencionais do espaço e das tradições intuitivas da psicologia”. Em outras palavras, o autor refere-se ao fato de que o sujeito, tradicionalmente tido como agente e elemento ativo, é, neste processo, *efeito* do circuito pulsional, bem como apontou Lacan em seu décimo primeiro seminário (1964), “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, a propósito da aparição de um novo sujeito no fim do curso pulsional (Lacan, 1964, p. 169). Portanto, a noção de sujeito como efeito, cara à psicanálise, aparece em Freud a propósito da pulsão, e em sua única aparição nesses termos.

Em segundo lugar, a relação aí estabelecida entre a função do sujeito e a pulsão situam, segundo o autor, os avatares da subjetividade na psicanálise como estando subjugados às exigências e às imposições da satisfação pulsional.

Godino, porém, em seu percurso, parte para a noção de inconsciente, por ser esta, para a maioria dos comentadores da obra freudiana, o que há de mais próprio a Freud⁴, uma vez que, segundo ele, o fato de um termo aparecer apenas uma vez em uma obra vasta como a de que tratamos aqui pode não ser representativo. Esta definição, no seu entender, pode não ser congruente com o que Freud propõe em uma maior escala.

Neste sentido, se é do inconsciente que se trata quando pensamos no principal referencial teórico em Freud, devemos tomar como ponto de partida o desejo inconsciente se quisermos chegar à noção de sujeito em Freud. Este é o caminho proposto por Godino, uma vez que, “a assunção do desejo representa uma subversão, uma subversão do sujeito, pois tão logo as referências conscientes acabam sendo destituídas, elas vão cedendo lugar a uma nova dimensão subjetiva”. Será, portanto, trilhando essas duas vias paralelas – a da pulsão e a do desejo – que Godino busca suas coordenadas sobre o sujeito, uma vez que, segundo ele, foi no intuito de isolar os fundamentos materialistas do desejo que Freud investigou a pulsão, tendo se dado conta bastante precocemente que na clínica é preciso localizar o fator quantitativo, libinal, na formação dos sintomas. Se de um lado, a análise das teses freudianas de 1900 nos levam à hipótese de que o desejo freudiano é um dos nomes do sujeito, de outro, das teses de 1910 (quando Freud publica sua “Concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão”, texto em que apresenta sua primeira teoria sobre a dualidade pulsional) extraímos a hipótese de que o sujeito freudiano é o correlato de uma satisfação de órgão, estando este implicado no movimento pulsional. Este órgão, ao qual a pulsão adere, dá consistência material ao sujeito do inconsciente.

A análise de Godino alcança a segunda teoria pulsional (a dualidade entre Eros e Thanatos, pulsões de vida e de morte), trazendo particularidades desta teorização, como a *repetição*, por exemplo, cuja incidência clínica é de suma importância, porque aponta para os limites da interpretação e radicaliza a idéia de um descentramento do sujeito em relação ao eu, a idéia de que há algo no ato humano que é irremediavelmente alheio ao eu e à consciência.

Sua conclusão, da qual compartilhamos para o desenvolvimento desta pesquisa, apenas a título de precisão, é que o “sujeito” não é um enunciado em

⁴Segundo Godino, o inconsciente é freudiano, ao passo que o sujeito é laciano.

Freud, e sim uma enunciação⁵, a enunciação de sua obra, o “corolário do campo que ele funda, sendo por isso uma noção que marca a transmissão da psicanálise”, mesmo que apareça implicitamente.

A idéia do sujeito como enunciação está atrelada necessariamente a seu lugar eminentemente alteritário, por nós ressaltado no início deste trabalho, e que consiste na grande novidade da psicanálise. Tomemos o laço social com o intuito de nele localizar o que é da ordem do sujeito.

5

A propósito do laço social

O que é laço social? Haveria uma definição que desse conta, que abrangesse todos os tipos de laços sociais? Em outras palavras, o que há em comum entre esses laços, quais são suas bases, seus fundamentos? Quais são os elementos, no campo da psicanálise, que nos permitiriam operar com uma noção mais geral, mais universal de laço social? Esta seria uma primeira etapa de nossa investigação, sem a qual acreditamos ser impossível se pensar posteriormente numa especificidade, seja ela qual for, do laço social psicanalítico.

A noção de laço social, embora não tenha sido trabalhada por Freud sob a forma de um conceito, tal como o de inconsciente, pulsão, recalque, etc., foi sem dúvida parte de um questionamento constante em sua obra. Em seus principais textos sobre a cultura, podemos localizar questões acerca da inserção do homem na civilização, seus ganhos, suas perdas e, fundamentalmente, seus impasses. Estes impasses por ele apontados levavam ao caminho do que seria formulado por Lacan, mais tarde, como uma ética da psicanálise. Eis o quê, em última instância, Freud teria nos transmitido: hesitações, interrogações, questões em suspenso, tal como nos apontou Philippe Julien:

⁵ Referência à distinção feita por Lacan entre *enunciado* (o que é proferido, como fala), e *enunciação*, o que retorna para o sujeito, como sua mensagem de forma invertida, uma vez escutado pelo analista. É no nível da enunciação que se situa para Lacan o que é da ordem do inconsciente, ao passo que o enunciado consiste naquilo que falamos do lugar do eu. Em “Posição do inconsciente”, Lacan afirma que “os psicanalistas fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário. Por conseguinte, não podemos deixar de incluir nosso discurso sobre o inconsciente na própria tese que o enuncia, a de que a presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser buscada, em todo discurso, em sua enunciação” (Lacan, 1966, p. 848).

“Foi esse o legado de Freud em 1929 [“O mal-estar na civilização”]: um *recuo argumentado*, um ponto de resistência que o deteve e que ele nos apontou, uma interrogação que nos transmitiu, como que para nos dizer: se vocês tiverem ido tão longe na psicanálise a ponto de se chocarem com essa mesma rocha de escândalo, ter-se-ão detido nela ou não?” (Julien, 1996, p. 23)

É fundamental para nós a transmissão de tais impasses, cuja consequência Freud localizou na civilização como um “mal-estar”, em decorrência de uma renúncia para se estar na civilização e manter-se nela: a renúncia pulsional aparece como condição, e este é um dos grandes eixos que aqui trabalharemos, tendo como principais referências freudianas “Totem e tabu” (1913) e “Mal-estar na civilização” (1929). Mas, para que possamos falar da renúncia pulsional como condição para haver laço social, faz-se necessário o exame de questões como o mito da horda primeva, o assassinato do pai, a instauração da legalidade e a morte de Deus.

6

Da horda primeva ao clã fraterno: o assassinato do pai e as origens da civilização

“Totem e tabu” é a primeira referência, necessariamente, para se falar de laço social em Freud, uma vez que trataria, sob a forma de um mito, das origens da civilização, isto é, das origens do laço social que conhecemos como fraternidade, um laço entre iguais, entre semelhantes que nos parece ser o ideal da coletividade.

O mito de “Totem e tabu” versa sobre uma horda primitiva onde um macho arbitrariamente ocupava o lugar de exceção, tendo para si todas as prerrogativas de gozo, proibindo aos outros qualquer forma de poder e de acesso às mulheres. Certa vez, todos os outros machos teriam se reunido para cometer o assassinato daquele que posteriormente viria a ser instituído como pai, este que, na horda, ocupava tal lugar de exceção. Esse ato, no entanto, não os teria livrado das restrições que tinham vivido até então. Porém, se agora não havia o pai para proibi-los através de sua força bruta e absoluta, se eles não tinham acesso a este gozo universal do pai, era em consequência da legalidade por eles mesmos instituída. Formava-se o clã fraterno, coeso, marcado pela igualdade, às custas de

que ninguém tomasse para si as prerrogativas deste pai, agora morto. Em outras palavras, ao contrário do que pensavam, ao cometer o assassinato, o lugar de exceção continuava interdito, assim como o acesso às mulheres. Tal como diz Freud, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (1913, p. 146). A passagem do texto que melhor resume as conseqüências do mito freudiano é a seguinte:

“O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava” (1913, p. 147)

Na passagem da horda primitiva para o clã, localizamos a instauração da legalidade, o que marcaria, portanto, a passagem à civilização (de acordo com o mito). Freud, em “O mal-estar na civilização”, afirma que a primeira exigência da civilização é a garantia de uma lei que, uma vez criada, não será violada em favor de um só indivíduo (1929, p. 116).

Lacan, no Seminário 7, “A ética da psicanálise” (1959-60), afirma que este é o caminho para que algo da ordem da lei seja veiculado, “o caminho traçado pelo drama primordial articulado em *Totem e tabu*, ou seja, o assassinato do pai e suas conseqüências” (Lacan, 1959-69, p. 216). A arte de Freud, diz ele logo em seguida, é justamente articular à instauração deste consentimento inaugural - que chamamos de passagem à estrutura do clã fraterno e que é, segundo ele, um tempo essencial na instituição dessa lei - o assassinato do pai primevo e a ambivalência em relação a este, uma vez que, com sua morte, há um retorno do amor.

Lacan chama atenção para a natureza deste ato, que teria como função velar o que há pouco dissemos, nas palavras de Freud: “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo”. Segundo Lacan, “não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição” (Ibid, p. 216). O que o ato vela, portanto, é o fato de que não se trata de uma proibição real do pai, uma vez que, com sua morte, permanece a interdição. O ato vela algo que é da ordem de uma impossibilidade, e não de uma

impotência, e que Lacan chama de “falha”. Esta, ao mesmo tempo que é tornada sensível pelo mito, é por ele camuflada. Se do gozo à interdição, há sempre um reforço crescente de mais e mais interdição – exigência superegóica – não se pode dizer o mesmo a respeito do sentido invertido. Em direção ao um gozo sem freios, o sujeito encontra obstáculos que, segundo ele, “não deixam de supor algo único na raiz” (Ibid, p. 217). Parece-nos que este “algo único na raiz” é o que ele há pouco chamava de “falha”.

O que interessa aqui para nós é a relação do ato de assassinato do pai com a instauração da lei, ou melhor, a função da morte do pai, no que ela encobre na verdade uma ausência, a chamada “falha”, a origem da lei. Ora, o próprio fato de Lacan apontar esta falha que é de estrutura como o que é velado pelo mito, nos indica que “Totem e tabu”, como ele próprio vai afirmar adiante, é “o mito para um tempo para o qual Deus [o Pai] está morto”, e se está morto para nós, o está desde sempre (Ibid, p. 217). Em outras palavras, é no que este lugar de exceção permanece vazio que pode haver coesão do grupo e igualdade entre seus membros. Freud, em “Totem e tabu”, afirma que, se num primeiro momento, os irmãos se viram inspirados pelo desejo de tomar o lugar do pai - o que os teria levado ao ato - num segundo momento, eles se viram pressionados pelo coletivo, pelo clã fraterno como um todo, de modo que tal desejo não podia ser realizado. O desejo de tomar o lugar da exceção dissolveria o coletivo. “De futuro”, diz Freud, “ninguém poderia nem tentaria atingir o poder supremo do pai, ainda que isso fosse o objetivo pelo qual todos tinham se empenhado” (1913, p. 151). Porém, continua ele,

“a igualdade democrática original que havia predominado entre os membros do clã tornou-se insustentável e desenvolveu-se ao mesmo tempo uma inclinação, baseada na veneração sentida por determinados seres humanos, a reviver o antigo ideal através da criação de deuses” (Ibid, p. 151).

Na ameaça, portanto, de dissolução da coletividade, preserva-se este lugar vazio, de alteridade, ou ainda, de heterogeneidade, o que garante a igualdade dos irmãos. A função do pai morto, portanto, é a instauração da própria lei, é condição do simbólico, a partir do qual, retroativamente, se poderá falar de um pai cujas prerrogativas são absolutas e de uma “organização social” – se é que podemos chamá-la assim – como a horda.

Baseando-se na idéia de Lacan de que a verdadeira fórmula do ateísmo não é “Deus está morto”, e sim “Deus é inconsciente”, Philippe Julien aponta que a isto corresponde dizer que “seu verdadeiro nome [o de Deus], aquele que permitiria dizer seu ser com seus atributos essenciais, está irredutivelmente recalçado. Ele deixa um furo na linguagem e, nesse lugar, onde falta, surgem outros nomes que não o seu” (Julien, op. cit., p. 89). Deus está morto desde sempre, como já vimos ter formulado Lacan. Supor um assassinato na origem, como no mito freudiano, só faz encobrir a “falha” a que nos referimos há pouco, e que agora podemos localizar como este lugar vazio, o lugar do recalçado:

“o drama encarnado pelo relato evangélico da morte de Deus só faz revelar o que está ali *desde sempre, ainda que desconhecido*: que Deus é da ordem do inconsciente, e que só nos resta, como retorno (do recalçado), o significante de sua morte. E isso continua... permanentemente desconhecido, na medida em que todo homem nasce criança e em que a sexualidade é infantil. Assim, todos, um a um, têm que reconhecer que o silêncio de Deus, ao deixar morrer seu filho na cruz e ao deixar o Céu vazio em Auschwitz, só faz revelar um silêncio eterno. Donde a questão: não será esse silêncio dos Céus justamente o desse centro vazio em cada um, em cada uma? (Ibid, p. 93).

O significante da morte do Pai ou de Deus – segundo Julien, “o retorno do recalçado” - é o que Lacan postulou como Nome-do-Pai no seminário 5, “As formações do inconsciente” (1957-8), em que o define como o *pai simbólico*, como o termo que “subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro” (Lacan, 1957-8, p. 152). O “Outro no Outro” não seria justamente este furo da linguagem de que fala Julien, ou a “falha” comentada por Lacan no seminário 7? Em seguida, ele fala da necessidade de que a origem da lei seja colocada de forma mítica, uma vez que “para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai” (Ibid, p. 152).

Tendo colocado a questão da “origem” da civilização, enunciada no mito através do assassinato do pai e a conseqüente passagem da horda primeva para uma estrutura como a do clã fraterno, regida pela legalidade e pela igualdade, coloca-se outra questão: feitos os laços sociais, como se mantêm? Além deste suposto ato primeiro de fundação da cultura, do que se trata nos laços sociais, quais suas bases?

7

A renúncia pulsional freudiana

Com a formação do clã fraterno, imediatamente coloca-se um impasse: aquilo que havia levado os irmãos ao ato de matar o pai, isto é, o desejo de tornar-se a ele semelhante - tomar as prerrogativas de gozo para si – não pôde se realizar, ainda que este fosse o objetivo. Tal impossibilidade se deu, segundo Freud, em consequência da “pressão exercida sobre cada participante pelo clã fraterno como um todo” (Freud, 1913, p. 151). A pressão do coletivo impediu que cada um reivindicasse para si os direitos de gozo que o pai detinha, gozo supostamente universal. Como vimos acima, tal pacto de igualdade tornou-se insustentável, uma vez que havia a saudade, a nostalgia do pai, tendo levado os irmãos a reviver, segundo Freud, “o antigo ideal através da criação de deuses” (Ibid, p. 151).

Vemos então que, para que o coletivo possa se manter, isto é, para que haja laço social, é preciso uma renúncia por parte desses irmãos: a renúncia daquilo que teria sido causa da morte do pai. Se cada um destes irmãos passa a cobrar, a reivindicar os direitos do pai, dissolve-se o coletivo. Se um dos irmãos tem supostamente acesso a esse gozo que chamamos de universal – o que só seria possível enunciar através de um mito – volta-se às condições da horda, que talvez sequer possa ser chamada de uma “organização” social. Um dos postulados que pretendemos trabalhar aqui, portanto, é o de que a renúncia pulsional é uma das bases do laço social, é uma das condições para a manutenção da civilização.

Em “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, de 1908 – e, portanto, anterior a “Totem e tabu” – Freud se refere à renúncia pulsional como fundamento da civilização. Considerar o sujeito como vítima de uma “moral sexual civilizada”, o que o faria adoecer em consequência da renúncia pulsional, poderia nos levar a entender tal renúncia, em uma primeira leitura, como consequência de uma repressão exercida pela civilização. Acreditamos, porém, que não se trata disso, quando tomamos a seguinte passagem de Freud:

“Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão das pulsões. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições, resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a

fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização” (Freud, 1908, p. 192).

Não acreditamos, portanto, que tais indivíduos sejam vítimas da civilização. Há aí uma escolha, uma forma de sujeição à lei e ao laço – que nos permite localizar o sujeito – ainda que tal escolha tenha suas conseqüências, como por exemplo, a ilusão de que o gozo implicado na renúncia poderia ser resgatado ou poupado.

A operação civilizatória, ao mesmo tempo em que traz conseqüências para o indivíduo, as traz também para a própria civilização que, segundo Freud, não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios, na medida em que sacrifícios dessa ordem levam à exacerbação da neurose: “uma sociedade paga pela obediência a suas normas severas com um incremento de doenças nervosas” (Ibid, p. 207). Este é um dos impasses que a questão da renúncia pulsional nos impõe, um impasse fundamentalmente ético, uma vez que, como vimos, se não há renúncia, não há possibilidade de laço social. Este, na verdade, é um dos impasses de que trata Freud em “O mal-estar na civilização” (1929), escrito por excelência sobre a renúncia pulsional e suas conseqüências.

Neste texto, ao colocar a felicidade como o propósito da vida do homem, Freud a situa na dependência do princípio do prazer que, embora dominante no aparelho psíquico desde o início, se encontra em desacordo com o mundo inteiro, “tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo”. A felicidade, continua ele, não estaria nos planos da ‘Criação’, e uma das causas que ele aponta, para nós a mais importante, – além da fragilidade de nossos corpos, “condenados à decadência e à dissolução” e da força superior da natureza, que “pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas” - é o *relacionamento entre os homens*, ou ainda, “a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 1929, p. 95, 105). Quanto a esta fonte de infelicidade, Freud demonstra seu estranhamento: por que razão os regulamentos por nós mesmos estabelecidos não representam “proteção e benefício para cada um de nós?”. Mais uma vez, coloca-se para nós de forma clara o fato de que o problema do mal-estar do homem é uma questão ética, isto é, o homem não é vítima de uma repressão da civilização. Pelo contrário,

“Quando consideramos o quanto fomos mal-sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível fazer, por trás desse fato, uma parcela de natureza inconquistável – dessa vez uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (Ibid, p. 105).

Em outras palavras, quando Freud contrapõe a postura do homem diante da fonte de sofrimento que é o relacionamento com seus semelhantes às outras duas – segundo ele, inevitáveis, uma vez que nunca dominaremos completamente a natureza, e que nosso corpo não passa de uma limitada estrutura passageira – o faz justamente para poder localizar a responsabilidade do homem, suas escolhas. De fato, se o homem pode ser vítima da finitude do corpo e da força da natureza, não poderá, jamais, e esse é um dos fundamentos da psicanálise, reduzir-se a uma vítima no âmbito das relações com o semelhante. Eis porque se trata de um problema ético. Freud admite o progresso científico como o que teria subjogado, pelo menos em parte, a natureza. Porém, ainda assim o homem não se sente inteiramente feliz. Os benefícios trazidos pelos progressos científicos e técnicos não passam, segundo ele, de um ‘prazer barato’ - semelhante ao que se obtém “ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente” – uma vez que, se vivemos mais por conta destes avanços, “de que nos vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias, e tão cheia de desgraças que só a morte é por nós recebida como uma libertação?” (Ibid, p. 107/8).

O fato de que a civilização seja em grande parte, como ele próprio afirma, responsável pela desgraça e infelicidade humana deve ser entendido, portanto, no sentido de que se deve abrir mão de algo para se estar na civilização, e é justamente isso que causa tamanho sofrimento, na medida em que se trata de uma escolha – a escolha de estar no laço social. Não é sem razão que Freud diz em seguida que seríamos mais felizes se retornássemos às condições primitivas, como a horda primeva: ali, os irmãos eram impedidos pela força bruta do pai; eram literalmente por ele proibidos de ter acesso ao gozo. É uma situação inevitável, como as duas outras fontes de que fala Freud, diante das quais não se pode fazer muito. Neste patamar (o caso da horda primeva), portanto, não é pertinente falar de uma questão de ordem ética, uma vez que tampouco se pode falar de civilização.

A civilização deve ter como base um estatuto legal para o qual todos, segundo Freud, sem exceção, contribuam com um sacrifício, com uma renúncia, e a partir do qual ninguém pode ser deixado à mercê da força bruta (Ibid, p. 116). Embora esta chamada “frustração cultural” domine o campo dos relacionamentos humanos e seja condição para se estar na civilização, Freud nos adverte para o fato de que não se priva a satisfação de uma pulsão impunemente: “se esta perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso” (Ibid, p. 118). Esta é a outra face dos efeitos da renúncia pulsional: embora condição para que haja laço social, para que haja civilização, o homem paga por isso um preço (que até agora vimos aqui com a questão da felicidade). Eis o impasse ético colocado por Freud, um dos principais legados do pai da psicanálise, ponto este ao qual retornaremos mais adiante.

8

Do mal-estar na civilização

Quando situamos a renúncia pulsional como condição para haver laço social e para manter-se na civilização, indicamos, baseando-nos em Freud, a sua outra face: há mal-estar na renúncia pulsional, ainda que esta última seja necessária. Paga-se um preço para se estar na civilização, e este preço é o mal-estar, ineliminável. Como nos advertiu Miller, esta seria a passagem de “Psicologia de grupos e análise do eu” (1921) - onde os grupos estariam regidos por um significante mestre no lugar do Ideal do eu, que garante o apaziguamento das instáveis relações imaginárias – a “O mal-estar na civilização” (1929), onde podemos ver, segundo ele, que o significante mestre apaziguador do Ideal do eu não basta, é insuficiente, deixando como resto um irreduzível mal-estar, através do qual se revela a nada apaziguadora figura do *supereu*. Segundo Miller,

“*Psicologia de grupo e análise do eu* é um canto ao poder do significante mestre em nome do Ideal do eu. *O mal-estar na civilização*, ao contrário, nos revela que aquilo que talvez possa funcionar no âmbito pequeno que Freud estudou nesse outro texto, não vale para a sociedade humana como tal: neste nível, encontramos o mal-estar, que se traduz exatamente como a permanência irreduzível ao significante mestre do que Lacan chama *objeto a*” (Miller, 1991, 49-50)

Por mais que haja a regulação do Ideal do eu, há um resto inassimilável, uma vez que não há semelhança. Há algo de não-especularizável, que é justamente o que Lacan denominou objeto a ⁶. Tal objeto, para que os laços sociais se mantenham, deve permanecer segregado, não sabido. O que podemos depreender da leitura de “O mal-estar na civilização” é a idéia que há mal-estar, que a regulação do Ideal do eu não é suficiente, que a operação significante, tal como afirmou Miller, deixa um resto, o objeto a . O segregado acaba por retornar sob a forma de um mal-estar. Eis os efeitos da renúncia pulsional: embora necessária, paga-se um preço. É disto que se trata, pois, na passagem de “Psicologia de grupo...” a “O mal-estar...”, que Miller aponta ser uma passagem do *Ideal do eu* ao *supereu*.

Freud, no supracitado texto de 1929, afirma que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos isolados em famílias, raças, povos, etc., enfim, na unidade da humanidade. Em outras palavras, o amor é um dos fundamentos dos laços entre indivíduos, como já pudemos ver com “Psicologia e grupo e análise do eu”. Porém, há uma inclinação para a agressão no homem, manifestação da pulsão de morte e que, segundo Freud, constitui um impedimento à civilização. Diante disso, tem-se que

“o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu” (Freud, 1929, p. 145).

Se antes, com os laços identificatórios, baseados na semelhança, vimos que há a premissa do bem, justificada pela moral utilitarista e sustentada aparentemente pelo princípio do prazer, vemos aqui aparecer, com toda a sua ferocidade, o ponto em que este princípio se mostra insuficiente, deixando desvelar-se aquilo que Freud situou, desde 1920, como um “mais além do

⁶Este objeto que, introduzido por Lacan em seu décimo Seminário (1962-3), sobre a angústia, está para além daquilo que se apresenta especularmente e que se situa também para além da dimensão significante. Ao objeto a , dedicaremos um capítulo, mais adiante, onde ele será apresentado em seus diversos aspectos abordados por Lacan.

princípio do prazer”, aquilo que justamente coloca-o em questão, e que remete para o funcionamento do que ele introduziu como pulsão de morte.

O mal-estar é justamente o ponto onde a lei do bem e do semelhante tropeça; é o que escapa à lei benthamiana do bem e da partilha entre os semelhantes. Ao passo que a lei do bem extrai sua força da identificação com o outro, ao mesmo tempo revela sua fragilidade no ponto em que essa identificação fracassa, ponto esse em que irrompe o que é da ordem do que Julien nomeia como o gozo do Outro (Julien, *op.cit.*, p. 47).

Segundo Freud, o desejo de agressão do indivíduo é dominado pela civilização por meio de sua “internalização” pelo indivíduo, se assim podemos dizer: o que era antes relação entre o sujeito e o outro passa à relação entre o supereu e o sujeito. Desta forma, a agressividade passa a ter como alvo o próprio eu, sendo assumida por uma parte deste último, parte diferenciada que viria a se constituir como supereu. Nas palavras de Freud, “a civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1929, p. 147).

Nos últimos capítulos de “O mal-estar na civilização”, Freud dedica-se à gênese do supereu e suas conseqüências para a civilização e o sujeito. Sobre estes capítulos, Miller tece um comentário em suas “Lógicas da vida amorosa”, tomando como eixo o percurso já citado de “Psicologia de grupo...” ao texto freudiano de 1929. Miller chama atenção, primeiramente, para o fato de que o conceito de supereu no texto em questão é fundamental, ressaltando que Freud o colocou na dependência do amor. De fato, em “O mal-estar na civilização”, Freud atenta para o fato de que o supereu se forma tendo como ponto de partida o medo da perda do amor de um outro, mais especificamente, da perda do amor de quem o sujeito depende.

Freud coloca em jogo, portanto, as noções de dependência e desamparo na gênese do supereu, o que já aponta para uma novidade na psicanálise no que concerne à questão da consciência moral. Miller nos adverte para o fato de que a consciência moral para Kant, por exemplo, é inata, ao contrário do que é para Freud, que a toma não como algo primário, mas como proveniente de um outro, de fora, se assim podemos dizer. Em outras palavras, o supereu, portanto, nasce a partir de um operador que está fora (Miller, *op.cit.*, p. 50).

Considerando os termos freudianos da dependência e o desamparo, assim como o medo da perda do amor, Miller localiza aí a posição subjetiva primária em relação ao Outro, o que, segundo ele, nos permite escrever “Outro” com maiúscula, uma vez que disso depende o sujeito.

Retomando a gênese do supereu: temos então que a condição para o nascimento do supereu para Freud é a posição primária do sujeito em relação ao Outro, isto é, o medo da perda do amor do Outro, proveniente da dependência e do desamparo. Até aqui, porém, o que temos é apenas uma dependência externa do sujeito em relação ao Outro. Para não perder o amor desse Outro, entretanto, o sujeito aceita renunciar à satisfação das pulsões, e esse é, segundo Miller, o ponto de partida de Freud: o medo de perder o amor inibe a agressividade de que falamos anteriormente, a tal disposição originária a que se refere Freud em “O mal-estar na civilização”.

Num segundo nível, prossegue Miller, Freud se serve da noção de introjeção, de internalização dessa agressividade, como também já mencionamos anteriormente. Segundo Miller, “nisto, seguramente, temos o que Lacan chama um processo simbólico, de inscrição de um significante. Para Freud, o supereu é uma introjeção do Outro” (Miller, op.cit, p. 58). Neste sentido, o supereu seria este Outro que sempre sabe, aquele para o qual não mais importa a distinção entre intenção e ato, tal como afirmou Freud. E o resultado disso, diz-nos Miller, é a culpa universal, porque deste ponto de vista, os desejos são sempre culpáveis. A partir do momento em que temos um Outro interno que sabe, o sujeito é sempre culpável, uma vez que o desejo, no sentido freudiano, vai sempre na direção do interdito.

Aqui, cabe um comentário: a renúncia pulsional se dá por amor, isto é, diante do medo de perder o amor do Outro. Sobre a renúncia pulsional, no entanto, é preciso esclarecer um ponto que concerne à distinção, propriamente, entre pulsão e desejo, dois momentos da demanda, no que esta se define como “dirigir-se ao Outro”, segundo Miller (Ibid, p. 52). A pulsão, ao contrário do desejo, é uma demanda que não se pode interpretar, constituindo também um paradoxo, por ser uma demanda que não fala, ao mesmo tempo em que supõe linguagem. A pulsão, segundo Miller, pode ser dita “vontade de gozo”, na medida em que tem certeza, diferente do desejo que, ao mesmo tempo em que é vontade de gozo, é também recusa. Por fim, ao passo que o desejo se caracteriza fundamentalmente por uma

insatisfação, a pulsão, por sua vez, sempre consegue se satisfazer, é sempre satisfeita. É neste sentido que Lacan teria afirmado, diz-nos Miller, que o sujeito é sempre feliz: trata-se de considerar que no nível da pulsão, e não no do desejo, o sujeito é sempre feliz.

Diante disso, o que interessa para nós é o fato de que, se a pulsão está sempre satisfeita e neste nível o sujeito é sempre feliz, a isto equivale dizer que, mesmo quando se fala de defesa contra a pulsão, de renúncia pulsional – esta que é necessária para que os laços sociais existam ou ainda, esta que “a ética exige” – mesmo aí há satisfação. Noutros termos, a pulsão consegue se satisfazer, ainda que por satisfações substitutivas. Essa satisfação interna da pulsão, sempre positiva – ao contrário do desejo, marcado pela negatividade – é o que Lacan chamou de *gozo*, segundo Miller.

O tema fundamental de “O mal-estar na civilização”, prossegue ele, é a disjunção entre amor e pulsão. A renúncia pulsional se faz devido ao amor, e o sujeito goza na renúncia. O percurso do gozo se apresenta para nós, portanto da seguinte maneira: há gozo, renúncia do gozo por amor – por medo da perda do amor do Outro – e com isso a insatisfação do desejo. É a partir daí que foi possível a Lacan afirmar que através do amor, o gozo pode condescender ao desejo.

Tendo colocado as implicações da renúncia pulsional, devemos agora ressitua-la em relação ao supereu. Tal renúncia se dá tendo em vista o medo da perda do amor do Outro, Outro este internalizado, o que dá origem ao supereu. Miller nos chama atenção para o fato de que o percurso da gênese do supereu é tomado por Freud duas vezes. Ao se perguntar o porquê, localiza na primeira volta de Freud o caminho da formação do supereu pela via do significante, isto é, pela introjeção simbólica do Outro. A segunda volta teria sido necessária, por sua vez, para que Freud pudesse retomá-la não do lado do significante, mas do lado do gozo.

A descoberta de Freud, segundo ele, é que o supereu engorda com a renúncia pulsional, com a satisfação pulsional renunciada. Por isso, quanto mais se renuncia, mais se alimenta o supereu, e goza-se neste lugar, goza-se na renúncia. Neste sentido, produz-se um ciclo de reforçamento: a renúncia pulsional dá lugar ao supereu, este último ordena a renúncia pulsional, e o resultado é mais e mais renúncia, isto é, o supereu ordena renunciar ainda mais. Esta idéia, diz

Freud em “O mal-estar na civilização”, é própria à psicanálise, sendo uma de suas principais teses neste texto:

“Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última. Se pudéssemos colocar isso em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia pulsional, ou que a renúncia pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual então, exige mais e mais renúncias pulsionais.” (Freud, 1929, p. 152)

Segundo o exemplo de Miller, o sujeito deixa de comer a marmelada, e é o supereu quem engorda: é o supereu, pois, quem come a marmelada; é o supereu quem goza na renúncia pulsional. É neste sentido, portanto, que se dá o reforçamento: “mais e mais o sujeito vai renunciar às pulsões, mais e mais o supereu vai crescer, mais e mais o sujeito será culpável” (Miller, op.cit., p. 59). É o que afirma Lacan em seu seminário sobre “A ética da psicanálise”. Freud teria escrito “O mal-estar na civilização”, segundo ele, para dizer, justamente, que tudo que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição: “todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (Lacan, 1959-60, p. 216). Desta forma, se mesmo na renúncia pulsional há uma satisfação, uma vez que o supereu goza na renúncia, a isto equivale dizer que ao gozo, não se pode renunciar.

Assim, a contribuição de Freud em “O mal-estar na civilização”, talvez uma das mais valiosas, é que a de que a ética da civilização leva-nos a um impasse fundamental:

“A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pela pulsão humana de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (Freud, 1929, p. 170-1).

Segundo Miller, Freud teria antecipado que onde pensávamos encontrar Eros, onde pensávamos ver a cara do amor, nos deparamos com Tanatos, com o funcionamento da pulsão de morte, e que, no lugar de uma promessa de felicidade na cultura, encontramos a auto-destruição da humanidade. Com isso, Freud teria nos incitado, portanto, “a situar no nosso horizonte o fato de que, na realidade, o que suporta a consciência moral é o gozo da pulsão” (Miller, op.cit, p. 60). Como pensar, pois, uma ética que não a do supereu, uma ética que, segundo Miller, não consiste em transformar o gozo primário para que este tome a cara cruel e feroz do supereu? Tratar-se-ia, pois, de pensar uma ética que daria outro destino àquilo que, paradoxalmente, constitui e desagrega. Eis o desafio da psicanálise, tendo sido isso que permitiu Lacan reconhecê-la antes de tudo como uma ética, mais do que uma técnica.

9

Os laços identificatórios

Para que um grupo possa se formar e se constituir como um todo, é necessária a ilusão, se assim podemos dizer, de uma homogeneidade, de semelhança, o que se tem a partir da renúncia pulsional, segregação daquilo que, da nossa constituição, faz objeção aos laços. É a partir, portanto, de um não-sabido fundamental que os laços sociais se constituem e se mantêm. É neste sentido que tomaremos os laços identificatórios dos quais fala Freud em “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), e que têm como base a semelhança.

Neste texto, Freud descreve o funcionamento, a lógica das formações grupais, sendo uma de suas principais teses a de que os grupos são, essencialmente, formados por laços amorosos. Todos os fenômenos por ele descritos nos primeiros capítulos a respeito das alterações às quais são entregues os indivíduos quando arrastados pela mente grupal, o contágio, a sugestibilidade, rebaixamento das funções críticas, etc., são por ele justificados pelo amor:

“um grupo é claramente mantido unido por um poder de alguma espécie; e a que poder poderia essa façanha ser mais bem atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo o que existe no mundo? Segundo, (...) se um indivíduo abandona a sua distintividade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que faz por sentir

necessidade de estar em harmonia com eles, de preferência a estar em oposição a eles, de maneira que, afinal de contas, talvez o faça *'ihnen zu Liebe'* [segundo nota da tradução, *'pelo amor deles'*]” (Freud, 1921, p. 117-8).

Porém, no exame da natureza dos laços existentes nos grupos, Freud se pergunta se não haveria em jogo algo além dos investimentos amorosos, em seguida afirmando que, tal como a psicanálise nos ensinou, existem outros mecanismos para os laços emocionais, as *identificações*, às quais dedica um capítulo. No famoso capítulo VII de “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), Freud descreve três tipos de identificação, decorrentes de três diferentes fontes.

A primeira, ele situa como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa: a que se refere à história primitiva do complexo de Édipo. Esta identificação é anterior a qualquer investimento objetal, a identificação com o pai: “um menino mostrará interesse especial pelo pai: gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal” (1921, p. 133). Isto, segundo Freud, ajudaria a “preparar o caminho” do complexo de Édipo. Segundo Lacan, no seminário 5, “As formações do inconsciente”, trata-se de uma identificação definida pelo primeiro vínculo com o objeto (Lacan, 1957-8, p. 444).

A referência à identificação em “Totem e tabu” é inevitável, pois Freud ainda a situa como derivada da oralidade, ou seja, “o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (1921, p. 133-4). No seminário 9, “A identificação” (1961-2, inédito), Lacan afirma ser esta identificação da primeira espécie “aquela singularmente ambivalente que se faz sobre o fundo da imagem da devoração assimilante” (Lacan, 1961-2, lição de 13/12/61).

O segundo tipo de identificação é o que Freud caracteriza como por regressão, ou seja, quando a escolha objetal regride para a identificação (a identificação vem como substituta do investimento amoroso). É nesta categoria que Freud inclui a formação de um sintoma neurótico: há identificação pela via do sintoma, o que ressalta seu caráter parcial, ou seja, pela via de um traço. Trata-se, portanto, neste tipo de identificação, de uma apropriação deste traço. Lacan ressalta, no Seminário 9, que esta identificação é acentuada por Freud no sentido da estreiteza, isto é, que tanto no caso em que o eu copia o objeto amado quanto

no caso em que se trata do objeto não amado, a identificação é parcial, isto é, envolve “somente um traço único da pessoa objetalizada” (Ibid.).

No terceiro e último tipo de identificação que Freud descreve neste capítulo, não há relação de objeto com a pessoa a quem se identifica (embora Freud ressalte seu papel igualmente importante na formação dos sintomas, tal como a segunda identificação). “O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação” (Freud, op. cit., p. 135), diz ele, referindo-se ao caso da moça de um internato que, ao receber a carta de um namorado e apresentar determinada reação, tem à sua volta todas as outras moças comportando-se da mesma maneira.

Freud afirma também neste tipo de identificação seu caráter parcial: “a identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre os dois eus, sinal que tem de ser mantido recalcado” (Ibid, p. 136). Lacan se refere a esta última identificação como a que se dá por intermédio do desejo, “a identificação que conhecemos bem, que é histérica” (Lacan, op. cit.).

Quanto mais importante for essa qualidade em comum a que se refere Freud, mais bem-sucedida é essa identificação parcial, podendo assim contribuir para a formação de um novo laço:

“já começamos a adivinhar que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder” (Freud, op. cit., p. 136).

Os grupos são essencialmente constituídos, segundo Freud, por laços horizontais, laços entre membros de um grupo, entre supostamente semelhantes; e por laços verticais, isto é, o laço entre os membros do grupo com o líder. A nós interessarão por ora os laços horizontais, sendo importante ter em mente, porém, que a identificação entre tais sujeitos passa pela relação com o líder. Este é, de fato, o modelo proposto por Freud, a fórmula para a constituição libidinal dos grupos (ao menos os que têm um líder): “um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu” (Ibid., p. 147).

A respeito dos laços identificatórios baseados na semelhança, os comentários Philippe Julien nos são bastante úteis. Em “O estranho gozo do próximo” (1996), o autor situa a relação entre semelhantes – tomando como ponto de partida a leitura do seminário 7 de Lacan, “A ética da psicanálise” (1959-60) – no registro do princípio do prazer, o que supõe equilíbrio, homeostase, assim como uma lei do bem e da partilha. Para isso, serve-se da moral utilitarista de Jeremy Bentham, uma moral que, segundo ele, “sucedeu a do Bem supremo e se antecipou àquilo em que se transformaram, atualmente, as sociedades modernas, industrializadas e democráticas” (Julien, 1996, p. 44). O princípio da moral utilitarista, *The greatest happiness of the greatest number* [a máxima felicidade para a grande maioria], postula uma identificação do interesse do indivíduo com o interesse universal na busca da felicidade da maioria.

Segundo Bentham, portanto, o valor de uso e a regra da partilha e da troca se guiam pelo útil. E cada um imagina o que lhe é útil à imagem do espelho do outro. No homem, diz-nos Julien, a produção dos bens, segundo a lei benthamiana do bem, se dá segundo seu valor de troca e de distribuição entre os semelhantes, e é isso que determina seu valor de uso:

“o que define a função dos bens é o artifício cultural, a opinião pública, a *ficção*, como diz Bentham – não sendo esta nem o ilusório nem a tapeação, mas a ordem simbólica que é a linguagem, na medida em que ela diz o que *deve* ser, e não o que é. Por serem supermediatizadas, nossas sociedades parecem funcionar, hoje mais do que nunca, segundo a lei do semelhante: o bem é o máximo de utilidade para a grande maioria” (Ibid., p. 44).

É segundo essa lógica do bem e do semelhante - aquele no qual me reconheço, e cujo bem se identifica com meu bem – que Julien afirma ser o que Freud reconhece como laço social do grupo, o laço com quem me identifico, em quem me reconheço, a quem compreendo e que me compreende... Com o princípio do prazer-desprazer, Freud teria descoberto, prossegue o autor, a medida e a ordem necessárias para manter o idêntico, a estabilidade e a permanência (Ibid, p. 106).

Interessante ressaltar o fato de que esse princípio do bem segundo a identificação com o semelhante, tal como aponta Julien,

“exclui a diferença sexual, não porque o grupo é homossexual, mas porque é extra-sexo. Nisso reside sua força... ao menos por algum tempo! Essa identificação sempre foi colocada na base do amor, na medida em que amar

alguém é querer-lhe bem... e qual bem querer-lhe senão o que queremos para nós mesmos? Em outras palavras: o bem do outro é uma extensão do amor próprio, e o amor-próprio é uma garantia do bem do outro” (Ibid, p. 107).

Esta tese revela-se para nós pertinente, na medida em que, em primeiro lugar, um dos pontos que pretendemos sustentar é que há uma segregação, uma exclusão na base dos laços sociais. Trata-se de excluir justamente o que faz objeção à constituição de um universal. A diferença sexual seria uma das formas possíveis para se entender o que faz objeção à homogeneidade e à semelhança.

Em segundo lugar, falar de exclusão da diferença sexual faz todo sentido, uma vez que Freud, em “Psicologia de grupo...” afirma – no que se refere aos dois grupos artificiais, A Igreja e Exército - que não há lugar para a mulher como objeto sexual: “as relações amorosas entre homens e mulheres permanecem fora dessas organizações”, diz ele, afirmando em seguida que tampouco a distinção entre os dois sexos desempenha algum papel (Freud, op. cit., p. 177). Em outras palavras, poderíamos dizer que o heterogêneo ao grupo deve ficar de fora para que este possa se manter coeso, para que antes de tudo possa existir.

Julien afirma que diante da identificação segregadora do ideal do eu, isto é, a identificação a partir da qual se dá a partilha dos sexos – segundo Lacan, no seminário 5, “As formações do inconsciente” (1957-8, p. 302), o ideal do eu “parece estar ligado à assunção do tipo sexual” – pode haver várias respostas. Se a identificação sexuada segundo dois gêneros, tal como afirma Julien, conduz a segregação sexual, e sendo este o ponto de partida do ser falante na ordem simbólica, o que fazer a partir da segregação?, pergunta-se ele (Julien, op. cit., p. 124-6). Uma das respostas que ele enumera, além do *discurso da relação sexual de complementaridade* e o *discurso da psicanálise freudiana*, segundo o qual não há relação sexual, é o *discurso do amor*, que é o que aqui – no que concerne à identificação por semelhança - nos interessará.

A primeira maneira de superar a identificação segregatória é o discurso do amor, diz Julien, enfatizando que se trata, fundamentalmente, do amor de amizade, no qual já não seria mais possível falar de diferença sexual, uma vez que amizade é reduzir o Outro em sua alteridade ao semelhante; é compreendê-lo (Ibid, p.128):

“a grande estréia do limiar do século XXI é, com a invenção da igualdade, a possibilidade enfim oferecida à semelhança para além da segregação. Cada um e cada uma podem tornar-se o duplo e o espelho do outro. A semelhança permite

a transparência de um amor de amizade, que, constituindo um limite para a estranheza e o mistério do Outro, garante-nos enfim contra as aflições e devastações do amor-paixão. Essa passagem da distinção segregadora para o idêntico tem por móbil conferir um valor absoluto ao eu: só admito no Outro o que meu eu encontra nele como espelho, isto é, o que é satisfatório para meu narcisismo” (Ibid, p. 130).

Como podemos ver, é na exclusão da diferença sexual que se baseiam os laços identificatórios por semelhança. Para que a ilusão de semelhança se dê, trata-se de um mecanismo para que os sujeitos não se coloquem diante da diferença sexual, no que esta supõe a inexistência da relação sexual e, conseqüentemente, uma dissimetria fundamental que aponta para um impossível. É esta dissimetria que deve manter-se como não-sabida para que os laços se mantenham. Portanto, isso que vínhamos situando aqui como o que é da ordem do sujeito, do inconsciente, da escolha, pode colocar-se também em termos de diferença sexual, todos eles nomes para isso que, dessa posição de excluído, constitui-se fundamento de sustentação dos laços.

Paradoxalmente, algo dessa dissimetria insiste em retornar nos laços entre semelhantes, revelando aí seu ponto de impossível, sob a forma de uma tensão fundamental. É o que Freud nomeou “mal-estar na civilização”, como vimos há pouco, e que podemos entender também através do que ele abordou como “narcisismo das pequenas diferenças”, como veremos a seguir.

10

Do narcisismo das pequenas diferenças

Ao introduzir a questão dos dois grupos artificiais citados em “Psicologia de grupo e análise do eu”, a Igreja e o Exército, Freud menciona uma peculiaridade no grupo religioso: sua dissolução não é tão fácil assim de se observar. O que caracteriza um grupo religioso é a intolerância para com aqueles que não têm a mesma crença. Freud prossegue dizendo que se outro laço grupal tomar um dia o lugar do laço religioso, a mesma intolerância poderá ser verificada. Podemos concluir diante disso que tais laços sociais descritos por Freud têm a mesma lógica, são fundados na segregação, na exclusão. Não sem razão, ele vai introduzir, no capítulo seguinte, a questão do *narcisismo das pequenas diferenças*, conceito crucial para se pensar o laço social, na medida em que diz respeito,

basicamente, a um recurso através do qual um grupo tem sua identidade mantida, “garantida”. Veremos a seguir que o narcisismo das pequenas diferenças não se resume a isso. Porém, vejamos primeiramente como este conceito apareceu na obra freudiana.

Freud aborda o tema do narcisismo das pequenas diferenças pela primeira vez na terceira das “Contribuições à Psicologia do Amor”, que se chama “O Tabu da Virgindade”, ao refletir sobre o caráter enigmático da mulher, o que faz dela um tabu:

“Crowley, numa linguagem que difere apenas ligeiramente da terminologia habitual da psicanálise, afirma que cada indivíduo é separado dos demais por um ‘tabu de isolamento pessoal’ e que constitui precisamente as pequenas diferenças em pessoas que, quanto ao resto, são semelhantes, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador desenvolver esta idéia e derivar deste ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo.” (Freud, 1918, p. 184)

Temos aqui o narcisismo das pequenas diferenças relacionado não a um grupo, mas ao indivíduo, isoladamente, através deste ‘tabu de isolamento pessoal’, ao qual se refere Freud.

É somente em “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921) que o conceito começa a ser referido aos grupos. Freud começa a abordá-lo ao analisar a hipótese de que os laços de um grupo são, essencialmente, libidinais. Assim, o narcisismo, definido aqui por Freud como amor a si mesmo, se apresentaria como obstáculo ao laço libidinal com os outros membros do grupo.

Para introduzir a questão do narcisismo das pequenas diferenças e suas conseqüências no grupo, Freud vai além, e para isso, se vale da parábola schopenhaueriana a respeito das tentativas de convivência de um grupo de porcos-espinhos que precisam se aquecer devido ao frio, mas encontram dificuldades, na medida em que a cada tentativa de aproximação eles se esbarram com os espinhos uns dos outros. Eles insistem até que consigam uma distância suficiente para que se aqueçam sem que se espetem. Esta metáfora nos serve de ilustração para a idéia sustentada por Freud a respeito da natureza das relações existentes entre os homens: “nenhum deles pode tolerar uma aproximação demasiado íntima com o

próximo” (Freud, op. cit., p. 128). E o mesmo acontece quando os homens se reúnem em unidades maiores, diz Freud:

“Cada vez que duas famílias se vinculam por matrimônio, cada uma delas se julga superior ou de melhor nascimento do que a outra. De duas cidades vizinhas, cada uma é a mais ciumenta rival da outra; cada pequeno cantão encara os outros com desprezo. Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnias sobre o escocês, o espanhol despreza o português. Não ficamos mais espantados que diferenças maiores conduzam a uma repugnância quase insuperável, tal como a que o povo gaulês sente pelo alemão, o ariano pelo semita e as raças brancas pelos povos de cor” (Ibid, p. 128-9).

Este aspecto do narcisismo das pequenas diferenças - um recurso dos grupos para a manutenção de suas identidades - foi também abordado por Freud em “O Mal-Estar na Civilização” (1929), no momento em que comenta a inclinação do homem para a agressividade e a satisfação que esta lhe acarreta. Assim ele se refere ao narcisismo das pequenas diferenças: “Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (Freud, 1929, p. 136).

Porém, segundo Romildo do Rêgo Barros (1998), o narcisismo das pequenas diferenças não se reduz a esta concepção de um recurso imaginário dos grupos para que estes mantenham suas identidades. Essa idéia foi por ele trabalhada em um artigo onde toma como ponto de partida a idéia de que haveria uma dissimetria fundamental no termo freudiano *narcisismo das pequenas diferenças*.

Retomando a parábola schopenhaueriana dos porcos-espinhos - segundo Rêgo Barros, uma ilustração “de como a boa distância entre cada um e os outros, que na verdade é ideal, passa pela construção de uma fronteira que margeia o real” (1998, p. 42) - ele afirma, à luz de Rousseau e de suas formulações de “O contrato social”, que o movimento dos porcos-espinhos é uma tentativa conjunta de obter uma satisfação comum, o que Rêgo Barros aproxima do “interesse geral”, que permite, segundo Rousseau, que haja um contrato e que se possa ingressar no social. O laço entre eles se dá a partir daquilo que lhes falta, diz-nos o autor, o que faria com que, numa espécie de complementaridade das carências, se desse a satisfação de todos e de cada um, uma vez que, para Rousseau, o interesse geral

não vai de encontro aos interesses particulares, mas mostra-se como um benefício suplementar a eles: “há um a mais que se engendra no próprio fato de se passar do particular ao geral” (Ibid, p. 42).

Diante disso, Rêgo Barros conclui ser a fronteira o que resulta de um acordo entre eles para dar conta do frio - segundo o autor, o real que se impõe. O outro real localizado por ele na parábola são os espinhos que - ao contrário do frio, que se mostra como um impossível de saída - na verdade, somente surgem como real com a aproximação dos corpos: “com a aproximação, passam a ser um ponto de resistência para o corpo do outro, e, em conseqüência, para o de cada um, já que aquecer-se interessa a todos” (Ibid, p. 43).

Assim, a fronteira, na medida em que resulta de um acordo, o que seria equivalente ao interesse geral, e na medida em que é diretamente afetada por este real que se impõe, é segundo o autor, “o efeito ou a marca do encontro entre um corpo e uma impossibilidade, entre um corpo e algo que impede que o encontro se dê” (Ibid, p. 43). Pele e espinhos, diz ele em seguida, são incompatíveis. Rêgo Barros correlaciona esta impossibilidade com a dissimetria presente no termo *narcisismo das pequenas diferenças*: ao passo que o narcisismo é *imaginário* (traz a idéia de uma unificação, de uma configuração), as pequenas diferenças são, segundo ele, *reais*. Desta forma, ele complementa que a tensão que caracteriza o narcisismo das pequenas diferenças - que podemos ver com o exemplo dos porcos-espinhos - é a mesma que mantém juntos os dois termos da expressão freudiana (Ibid, p. 43-4).

A idéia fundamental no que diz respeito ao narcisismo das pequenas diferenças é que não se trata de duas unidades inteiramente separadas e distintas. Tais unidades partilham algo; têm algo em comum, e daí vem a tensão. Dois conjuntos, A e B, são representados por dois espaços em interseção, na medida em compartilham algo. Tal como diz o autor, embora A seja diferente de B, “há algo de A que constitui B e vice-versa, e nenhum dos dois poderá se definir imaginariamente, ou ter uma identidade, sem os elementos que, embora fazendo parte do vizinho, estão na interseção” (Ibid, p.44).

O que se depreende disso é que não se pode pensar em uma definição do limite imaginário sem uma referência ao desejo do vizinho, diz Rêgo Barros, valendo-se de uma citação de Lacan do seminário 2, “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise” (1954-5), que coloca em evidência a função do desejo e

suas conseqüências sobre a fronteira (o que faz dela um efeito, sempre passível de uma reconfiguração): “um eu, inteiramente pendente da unidade de um outro eu, é estritamente compatível com ele no plano do desejo. Um objeto temido, desejado, é ou ele ou eu quem o terá, tem de ser de um ou de outro. E quando é o outro que o tem, é porque me pertence” (Lacan, 1954-5, p. 71).

Se situamos, pois, as pequenas diferenças nisso que está em permanente tensão, isto que “quando o outro tem, é porque me pertence”, trata-se no narcisismo das pequenas diferenças de uma unidade que se sustenta não *nas* pequenas diferenças, mas *a partir* delas, isto é, tendo-as como *causa*. Segundo Rêgo Barros,

“um narcisismo cujo suporte é paradoxalmente a permanente exclusão daquilo que constitui a pequena diferença. Não para se chegar à igualdade – *todos são iguais, não há mais diferenças* -, mas se alcançar a unidade – *todos é igual a um*. Este é, aliás, o lado totalitário do narcisismo das pequenas diferenças, que tem por base a exclusão” (Rêgo Barros, op.cit., p. 46)

A exclusão de que ele fala é a própria eliminação da diferença, ou ainda, a segregação, própria da lógica das massas, segundo Freud. Porém, é preciso ressaltar, diz Rêgo Barros, que se trata mais de constituir um estranho do que propriamente expulsá-lo. Haveria segundo o autor, duas maneiras de constituir este estranho, ou ainda, de tratar a diferença: “*estou pondo para fora o estranho, para que não nos contamine ou ameace a nossa pureza de unidade*” (forma que supõe uma diferença absoluta entre interior e exterior) ou “*estou escolhendo um bode expiatório, que vou responsabilizar pelos meus próprios pecados*” (forma em que haveria uma continuidade entre interior e exterior). Nesta última, segundo o autor, “a cada vez que se tenta expulsar o suposto externo que se encontrava no interior, na verdade se engendra um interior, representado pela dupla volta que forma o oito interior” (Ibid, p. 48).

O que importa, portanto, é este “a mais” que é percebido no outro, “a mais” que me falta, que para mim aparece como “a menos”, e que me causa fascínio, horror, rivalidade, etc. A pequena diferença entre as duas unidades – o que o autor chama de “descompasso” - nos esclarece, segundo ele, sobre estes afetos ligados ao narcisismo. Assim, a respeito do narcisismo das pequenas diferenças, Rêgo Barros afirma:

“O narcisismo das pequenas diferenças, portanto, não diz respeito a um encontro de duas unidades, ou pelo menos, não é este o seu aspecto mais importante. Pelo contrário, é a instauração de uma unidade imaginária cuja manutenção depende de que se suponha - ou se nomeie - uma outra em face. Esta não deve ser exatamente igual à primeira, e nem tampouco radicalmente diversa, mas deve se mostrar como se tivesse, ou ameaçasse ter, a posse de algo a mais. É em torno deste indefinível algo a mais, em que consiste a pequena diferença, que se instaura o narcisismo” (Ibid, p. 48).

Esta temática que envolve a posse deste “algo a mais” é fundamental para a nossa investigação, pois nos leva a concluir que, nos laços sociais, não há propriamente igualdade, não há semelhança. Esta idéia do narcisismo das pequenas diferenças – entendido como aquele que se funda tendo como causa a ameaça de posse de um algo a mais – traz à luz o fato de que o que há na relação entre estes supostos iguais é a pequena diferença, aquilo que me fascina no outro, o que o outro tem e eu não tenho, e que me pertence. É um fato, pois, que não há igualdade: o que há é descompasso, nas palavras do autor.

Quando Rêgo Barros fala do narcisismo das pequenas diferenças representado pelos dois conjuntos, A e B, em interseção, afirma que “A não seria A sem alguns elementos que, paradoxalmente, fazem parte de B, e que deveriam, portanto, negar A” (Ibid, p. 44). A posse por B destes elementos, deste “algo a mais”, é uma ameaça à integridade do conjunto A, à sua unidade. Talvez seja possível associar essa lógica ao mito de “Totem e tabu”, uma vez que, como dissemos, o coletivo encontrar-se-á ameaçado se cada um dos irmãos, desejar um dia tomar para si as prerrogativas de gozo do pai morto. A pequena diferença, no caso, o tal gozo universal, deve ser segregada para que haja clã fraterno, isto é, para que haja uma suposta igualdade.

A questão da fraternidade foi trabalhada por Rêgo Barros em seu seminário sobre o laço social (aula de 27/10/98), contemporâneo ao artigo comentado acima. Interessa-nos a idéia por ele desenvolvida de que a fraternidade – cuja origem, segundo Lacan, é a segregação – não pode ser reduzida a um laço entre iguais. Baseando-se no matema de Lacan do seminário inédito “O desejo e sua interpretação” (Lacan, 1958-9, lição de 11/02/59), ele afirma que a fraternidade não deve ser entendida como um laço simplesmente horizontal: “ao invés de ser simplesmente uma relação entre iguais, a fraternidade a partir deste matema tem que passar por alguns elementos essenciais: ela exige não só uma passagem por $i(a)$ - o semelhante, mas por I (Outro - por exemplo, a mãe), por a

(objeto do Outro) e daí por $i(a)$, o irmão. Então essa relação não é direta; ela passa por uma dupla referência: pelo Outro, que neste matema é representado por I , e pelo objeto, a ” (Rêgo Barros, Seminário de 27/10/98).

$$\begin{array}{ccc} \underline{i(a)} & \langle \rangle & \underline{a} \\ \$ & & I \end{array}$$

O objeto em questão no engendramento da fraternidade deve ser entendido em dois sentidos: *é aquilo que é desejado* ou *é aquilo que o sujeito é para o Outro*. Estes dois sentidos podem ser entendidos, portanto, segundo a dialética do *ter* e do *ser*, ou ainda, segundo “os dois aspectos de investimento do objeto e identificação que, segundo Freud, com sua maneira própria de tratar das relações entre o ter e o ser, não se distinguem no começo mítico do sujeito” (Rêgo Barros, op. cit., p. 49).⁷

Um exemplo citado por Lacan e que Rêgo Barros retoma em seu seminário ilustra o que se pretende transmitir com o matema, a partir do qual seria possível pensar a fraternidade para além de um laço entre iguais. Trata-se de uma cena descrita por Santo Agostinho nas “Confissões”, na qual ele – o sujeito, $\$$ - olha, com um olhar amargo, o irmão - sua imagem, $i(a)$ - no seio da ama de leite (I). Na cena, dois objetos (a): o *seio* - aquilo que é desejado pelo sujeito a partir da simples posse por parte do semelhante (o objeto no plano do ter) - e o *olhar* - aquilo que o sujeito é para o Outro, dotado de um poder é supostamente absoluto de escolher entre um ou outro irmão (o objeto no plano do ser). Diante disso, é possível pensar, segundo o autor, que a fraternidade é a resultante de uma dupla disputa: a disputa do seio como objeto do Outro e a disputa pela posição de objeto do Outro.

Por que a dimensão do ser estaria implicada? A questão é que uma escolha por parte do Outro implica a ameaça de desaparecimento do outro irmão, isto é, o sujeito ser substituído por seu semelhante. Segundo Rêgo Barros, o fascínio – que “se funda diretamente na diferença, que justamente rompe a comparação de unidade a unidade” (Ibid, p. 49) - é um elemento primordial nessa operação de substituição do sujeito pelo semelhante.

⁷ Este duplo aspecto será discutido a propósito da dialética entre ser e ter / identificação e amor, no capítulo que tratará da relação entre o sujeito e o objeto, mais adiante.

A imagem do semelhante é o relicário, segundo ele, do objeto do Outro. Porém, ao mesmo tempo em que o olhar fascinado em relação ao semelhante diz respeito ao objeto no plano do ter, também abarca a dimensão do ser, uma vez que o objeto do Outro é também objeto de uma identificação primordial do sujeito (vemos aqui a referência ao indiferenciado entre ter e ser, ou entre investimento objetal e identificação, o que seria originário). O que se depreende daí é que o objeto que o Outro tem é também o objeto que o sujeito é para o Outro, donde se conclui que a disputa do objeto, ameaça de posseção pelo semelhante, coloca em jogo o ser do sujeito, isto é, implica na ameaça de seu desaparecimento:

“Aquilo que o meu irmão tem, que é objeto da minha inveja, é no final das contas, o que eu sou para o Outro. E o que eu sou para o Outro, senão objeto parcial? É nesse sentido que a posseção do objeto por parte do meu irmão me ameaça de desaparecimento, e não somente de uma posseção do objeto” (Rêgo Barros, Seminário “O laço social”, inédito, 27/10/98).

Segundo Rêgo Barros, a resolução desse impasse - a disputa do objeto como crise imaginária - depende de que esta posseção seja negativizada, o que faz com que o sujeito possa aceder a um outro patamar que não o de objeto parcial do Outro: o patamar de *sujeito*, propriamente. Tal substituição se dá pela via da metáfora, que possibilita ao sujeito que possa se fazer representar por um significante, e não mais por essa identificação primordial que coloca em jogo seu ser (a identificação com o objeto parcial do Outro). A operação metafórica, assim, inscreve o sujeito numa cadeia de gerações, ao mesmo tempo em que implica uma representação significativa do objeto perdido. O objeto passa a ser passível de ser substituído, uma vez tornado significativo. Em outras palavras, “a operação metafórica tanto permite ao sujeito suportar a perda do objeto quanto aceder no simbólico” (Rêgo Barros, Seminário de 27/10/98).

A metáfora, contudo, adverte-nos Rêgo Barros, não se faz sem deixar um resto. Tal operação não diz respeito a uma substituição perfeita, produzindo um resto, inassimilável e não especularizável na relação entre os irmãos. A tese do psicanalista é de que este resto, este objeto não especularizável, não assimilável entre os irmãos é justamente o segregado, é o “esquecido” da fraternidade, como condição para que esta exista e se mantenha: “o ideal da fraternidade visa fazer com que se creia que nada se perdeu nessa passagem metafórica”. E tal objeto, segundo ele, o objeto *a*, se é segregado, é no sentido de que ele faz objeção à

completude imaginária do sujeito ou, em outras palavras, é um objeto que faz objeção a um universal: “é a segregação desse *não*, desta objeção que permite a união dos irmãos. Todo narcisismo das pequenas diferenças está fundado nisso” (Rêgo Barros, *Ibid*).

Neste sentido, portanto, devemos entender que a fraternidade não é um laço entre iguais, ou que se resume na igualdade, na semelhança, donde se pode tirar uma conclusão a respeito dos laços sociais: trata-se, fundamentalmente, de dissimetria. Porém, é preciso que tal dissimetria, que podemos localizar nas pequenas diferenças, através do objeto *a*, mantenha-se recalcada, como um não-sabido, para que possa haver um laço da natureza da fraternidade: um laço supostamente entre semelhantes, ideal de quase toda comunidade.

Isso que pudemos situar, portanto, como o segregado dos laços - seja na forma de sujeito, na elisão de saber que impõe o conceito de inconsciente (em sua necessária relação com o significante), seja na forma de objeto *a* - se faz ponto de partida de nossa pesquisa, cuja sustentação teórica se encontra na especificidade da abordagem lacaniana do conceito de identificação.

II

O sujeito e o traço

1

Considerações iniciais

Entendemos este percurso em torno da questão do laço social como uma introdução necessária, na medida em que se revelou ao longo desta pesquisa como o caminho sem o qual a identificação não teria aparecido como conceito fundamental para dar conta das peculiaridades da constituição do sujeito tal como vista pela psicanálise. O grande primeiro passo está, desta forma, em situar a posição da psicanálise na abordagem de tais laços, e o que há de específico nesta posição teórica.

Sendo este um campo fundado na suposição de que há inconsciente, podemos concluir que os laços sociais são pensados a partir deste referencial fundamental, e é aí que a abordagem psicanalítica se diferencia de todas as outras, sejam estas ligadas à Psicologia, ou às Ciências Sociais, de forma geral. Mesmo supondo que descritivamente os laços são baseados na semelhança, vimos, com o narcisismo das pequenas diferenças e o mal-estar na civilização, que os laços sociais têm um fundamento recalcado e que se sustentam nesta operação de renúncia, embora deixem ao mesmo tempo revelar seus impasses, o retorno disso que fica segregado.

Nos laços entre semelhantes, isso se mantém como não sabido, mas Freud pôde nos indicar - na medida em que foi sensível aos impasses contidos nesses laços (as pequenas diferenças) e ao retorno sobre o sujeito do fato de que, para estar na civilização, precisa-se renunciar a uma parcela de sua constituição, sendo esta de ordem pulsional – algo que nos leva à constatação de que a identificação, para a psicanálise, não pode ser resumida à semelhança, ao mesmo. Isso torna o conceito de identificação algo de totalmente paradoxal, se o olharmos com os olhos da Psicologia e do eu. O desafio que sempre me moveu foi o de, justamente, (tendo me deparado com esta face da identificação que a ligava irremediavelmente ao inconsciente, a algo que remete àquilo que não é partilhável, e que, portanto,

diz respeito à diferença e à singularidade) investigar este conceito no âmbito da psicanálise, destacando, em toda a sua complexidade, seus paradoxos e impasses.

Isto que lemos em Freud como as conseqüências da suposição do inconsciente, da maneira como isso apareceria nos laços e de que forma podemos situar o sujeito face a esta constituição, o faremos a partir da leitura realizada por Jacques Lacan, como já mencionado no início. É no que, portanto, o conceito de identificação foi por ele retomado fundamentalmente a partir de sua teoria do significante, partindo da premissa de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” que encontraremos o esteio necessário para situar a identificação para além da noção de igualdade, do idêntico.

A noção de traço unário, por ele destacada da obra freudiana de forma bastante original – no Seminário 9, ele o define como “o que tem de comum todo significante de ser antes de tudo constituído como traço, por ter este traço como suporte” (Lacan, 1961-2, lição de 22/11/61) - é para nós o carro-chefe, na medida em que abarca a identificação neste ponto de vista, revelando ainda sua contrapartida: tudo aquilo que, na posição de resto, resultado da própria operação significante, insiste em retornar. Este resto, um dos nomes do que Lacan introduziu como objeto *a*, vai situar-se paradoxalmente em relação ao que diz respeito ao sujeito. Apresenta uma relação com o significante, ao mesmo tempo em que está para além deste último; é aquilo a que não podemos nos identificar, ao mesmo tempo em que é aquilo que, em realidade, *somos*.

Recorremos à noção de transferência, em seguida, na medida em que a entendemos, como já dito introdutoriamente, como palco onde se manifestam as maiores conseqüências desta operação que definimos como identificação ao traço unário. Miller (1998b, p. 121-2), ao comentar a maneira específica como a psicanálise entende a identificação, chama atenção para o fato de que a pergunta que a psicanálise faz, a propósito da identificação, é: a partir de quê? De onde se dá ou se faz uma identificação? Isso tem como conseqüência o fato de que só podemos entendê-la como operação lógica. Não é nada que possamos observar, conclui ele, e sim deduzir. É por concordarmos com esta idéia que consideramos aqui neste percurso *identificação e transferência* como indissociáveis, ainda que pertençam a níveis diferentes, e será na trilha destes dois conceitos que desenvolveremos a questão das determinações do sujeito, seja no que diz respeito ao significante, seja no que diz respeito ao objeto.

O conceito de traço unário parece conter em si estas duas facetas, significante e objeto na constituição do sujeito, trazendo este paradoxo fundamental que vai fazer da identificação um conceito tão fascinante no campo da psicanálise, tão rico do ponto de vista clínico e tão desafiador para quem o pesquisa.

2

A identificação em Freud

A primeira abordagem de Freud da identificação se deu pela via da histeria. Nestes textos iniciais, Freud nos relata o que pôde observar a respeito da identificação na relação com os sintomas histéricos. No Rascunho L (1897a), fala da culpa e da auto-censura nas histéricas tendo como fonte a identificação com as empregadas que, segundo ele, são tidas por tais pacientes como “pessoas de baixo padrão moral, que tão freqüentemente são lembradas por elas como mulheres sem valor, sexualmente ligadas com o pai ou o irmão” (1897a).

No Rascunho N (1897b), Freud também aborda a identificação como um dos motivos para a construção de sintomas, sendo estes últimos, assim como os sonhos, a realização de um desejo. Segundo ele, “a construção de sintomas por identificação está ligada às fantasias – isto é, a seu recalçamento no inconsciente – numa forma análoga à da modificação do ego na paranóia” (1897b).

Na Carta 125 (1899), discute a questão da “escolha da neurose”, ou seja, quando uma pessoa se torna histérica em vez de paranóica? Um dos operadores que o permite fazer a distinção é justamente a identificação. Freud distingue duas correntes na sexualidade: a auto-erótica, mais fundamental, e a aloerótica, que compreende homo e heteroerotismo. A histeria, ele afirma ser aloerótica, na medida em que “sua via principal é a identificação; restabelece todas as figuras amadas da infância que foram abandonadas (...) e dissolve o próprio ego em figuras externas” (1899). A paranóia, por sua vez, ele situa como uma irrupção da corrente auto-erótica, representando, portanto, um retorno à posição prevalente.

Entretanto, é em “A interpretação dos sonhos” (1900) que encontramos referências mais consistentes e significativas acerca da identificação na histeria. Se o *sonho da injeção de Irma* é um sonho paradigmático do qual Freud partiu para afirmar que o estatuto do sonho é o de realização de um desejo, poderíamos

arriscar dizendo ser *o sonho da “bela açougueira”* (1900) o sonho paradigmático no que concerne ao estatuto da identificação histórica. A análise do sonho, neste caso, situa-se em um ponto de identificação, o que lhe permite, segundo ele, uma interpretação “mais sutil”, uma vez que esta identificação se dá, no sonho, mediante um desejo não realizado.

Trata-se de uma paciente que contradiz sua tese de que os sonhos são realizações de desejos: ela lhe diz: “vou lhe contar um sonho em que um dos meus desejos não foi realizado”. Eis o sonho:

“Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas então me lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive que abandonar meu desejo de oferecer uma ceia”

A partir da análise deste sonho, Freud não se contenta com a interpretação inicial, segundo a qual, diante da impossibilidade de oferecer a ceia (o que é relatado por ela no sonho), o desejo de sua paciente se reduzia ao desejo de não ajudar sua amiga a engordar (o que seria do gosto de seu marido, por este admirar figuras mais “cheinhas”).

Freud fala de uma interpretação “mais sutil”, baseada no ponto de não-realização de seu desejo. Ele menciona um desejo de sua paciente, que consistia em que seu marido *não* lhe desse sanduíche de caviar, embora ela tivesse muita vontade de comer todas as manhãs. E, no sonho, não podendo oferecer a ceia, ela não realiza o desejo de sua amiga, que era o de engordar:

“minha paciente, como se pode lembrar, ao mesmo tempo que estava ocupada com seu sonho de renúncia a um desejo, também tentava efetivar um desejo renunciado (pelo sanduíche de caviar) na vida real. Sua amiga também dera expressão a um desejo – de engordar – e não seria de surpreender que minha paciente tivesse sonhado que o desejo de sua amiga não fora realizado, pois o próprio desejo de minha paciente era que o de sua amiga (engordar) não se realizasse” (Freud, 1900, p. 163).

O que Freud conclui, assim, é que o sonho adquire nova interpretação se a pessoa nele indicada não era ela mesma, e sim sua amiga. Logo, prossegue ele, houve uma identificação de sua paciente com a amiga, mediante este desejo não realizado.

Neste caso, a identificação não pode ser comparada às noções psicológicas. Em primeiro lugar, notamos que diz respeito ao processo primário e ao inconsciente, o que implica que o sujeito seja dela um efeito, e não um agente. Trata-se, portanto, da idéia, que pra nós é de suma importância, de que não há uma intencionalidade na identificação; é a identificação que nos permite localizar o sujeito. Em segundo lugar, vemos que não se trata de um todo, de uma imagem totalizante em jogo, mas sim de um traço, o que faz dela um processo de caráter parcial. A identificação se dá pela via de um traço isolado, idéia destacada fundamentalmente por Lacan em sua leitura da teoria freudiana da identificação. Em terceiro lugar, é preciso levar em conta que função pode ter a identificação para o sujeito. Qual seria a função, neste caso, de manter um desejo insatisfeito, senão a manutenção da própria divisão do sujeito, que lhe é constitutiva? É neste sentido também que podemos dizer que o sujeito é posterior à identificação: a manutenção do desejo como não realizado garante a condição da histeria, situando o sujeito como efeito, o que seria paradoxal segundo os referenciais psicológicos.

Eis, portanto, o diferencial. Freud já nos adverte para isso no texto sobre os sonhos:

“Qual é o sentido da identificação histórica? Isso exige uma explicação um tanto extensa. A identificação é um fator altamente importante no mecanismo dos sintomas históricos. Ela permite aos pacientes expressarem em seus sintomas não apenas suas próprias experiências, como também as de um grande número de outras pessoas: permite-lhes, por assim dizer, sofrer em nome de toda uma multidão de pessoas e desempenhar sozinhas todos os papéis de uma peça. Dirão que isso não passa da conhecida imitação histórica, da capacidade dos históricos de imitarem quaisquer sintomas de outras pessoas que possam ter despertado sua atenção — solidariedade, por assim dizer, intensificada até o ponto da reprodução. Isso, porém, não faz mais do que indicar-nos a trilha percorrida pelo processo psíquico na imitação histórica. Essa trilha é diferente do ato mental que se processa ao longo dela. Este é um pouco mais complicado do que o quadro comum da imitação histórica” (Freud, *Ibid*).

O tema da identificação com relação a um traço e como constituía encontra-se presente ainda em obras como “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901) e “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905b). No primeiro deles, Freud se vale do que denominou “ato sintomático” como ilustração da identificação, no que esta apresenta caráter parcial – se dá mediante um traço – e é de natureza inconsciente. No segundo, ele reconhece uma relação entre o chiste e a identificação, esclarecida por Florence: “o efeito do chiste é realizar, como um

relâmpago, uma identificação inconsciente dos sujeitos em ressonância” (Florence, 1994, p.123).

Em seguida, encontramos em “Totem e tabu” (1913) outra referência importante neste sentido. O mito freudiano, já comentado primeiro capítulo, versa sobre a identificação com o pai morto, elevado ao lugar de ideal, pela nostalgia e pelo sentimento de culpa. Tal identificação é marcada pela incorporação, representada pela refeição totêmica, o que viria, por conseguinte, a ter efeitos sobre a própria constituição do grupo, de modo a torná-lo coeso e marcado pela igualdade.

Enfim, na segunda tópica freudiana, destaca-se “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921), referência obrigatória no campo da identificação, à qual está dedicado um capítulo inteiro, o famoso capítulo VII. Nele encontramos condensado todo o percurso de Freud acerca desta operação, cujo papel fundamental é desempenhado não somente na constituição do sujeito, mas também na formação dos grupos. É sobre esta teorização pretendemos nos debruçar.

Neste texto, ele descreve três tipos de identificação, decorrentes de três diferentes fontes, como também já mencionado no capítulo anterior. Retomando-as resumidamente, podemos dizer que a primeira constitui a forma original de laço emocional com um objeto, referindo-se ao período pré-edípico, anterior a qualquer investimento objetal. A segunda – categoria na qual Freud inclui a formação de um sintoma neurótico - diz respeito à regressão, isto é, um investimento objetal regride para a identificação, sendo esta mediante um “traço único”. A terceira, finalmente, tem como fundamento uma qualidade compartilhada com alguém que não é objeto da pulsão sexual, sendo também uma identificação parcial (1921).

Em “O eu e o isso”, há a retomada destes três modelos a partir da nova concepção de aparelho psíquico, constituído por três instâncias: *eu*, *isso* e *supereu*. A temática da identificação aparece reorganizada em dois níveis fundamentais: a identificação primária, que se dá em relação ao supereu, e as identificações secundárias, egóicas. O papel fundamental da identificação superegóica é consequência da posição especial do supereu em relação ao eu, na medida em que é o herdeiro do complexo de Édipo (tendo introduzido no eu os objetos mais significativos, primordiais) e também pelo fato de ter sido uma identificação que

se realizou ainda quando o eu era fraco, e mais suscetível, portanto, a influências. As identificações egóicas, aquelas que se dão por regressão - ou seja, que tomam o lugar de investimentos objetivos abandonados do isso⁸, e modificam o eu pela apropriação de traços - seriam posteriores, e viriam a reforçar a identificação primária.

O que podemos notar, tanto em “Psicologia de grupo...” quanto em “O eu e o isso” é o caráter parcial das identificações que Freud descreve, o que ratifica a idéia que tentaremos defender a respeito da identificação segundo a abordagem lacaniana. Na identificação com o pai de “Psicologia de grupo...”, que podemos associar à identificação primária descrita em “O eu e o isso”, trata-se da identificação com o ideal, que é um traço. Não se trata aqui de *eu ideal*, mas de *ideal do eu*⁹. O primeiro seria, segundo Lacan, a fonte de uma projeção imaginária, ao passo que o ideal do eu é uma introjeção simbólica.

Sobre esta introjeção, Lacan afirma organizar-se subjetivamente de modo que o pai, sob a forma do ideal do eu, seja um significante de onde a pessoa possa se olhar. O pai é tomado como modelo, seja positivo ou negativo. E não se trata de uma introjeção maciça, mas de um ponto, um traço, “este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar (...). Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, este *einzigster Zug*, esteja ali em sua disposição”. (Lacan, 1960-1, p. 344). É disso que se trata na identificação mais primordial, mais fundamental de que fala Freud nos textos de 1921 e 1923.

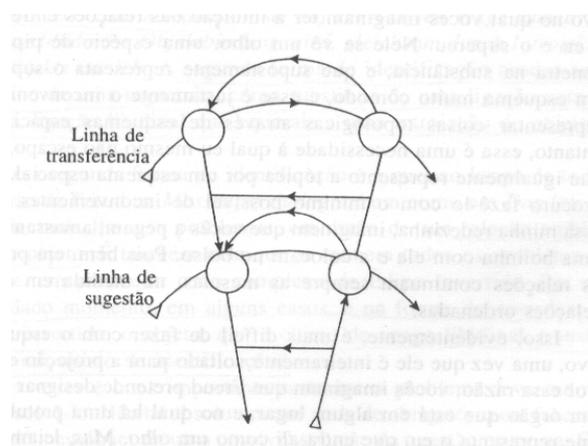
Interessante notar que, em seu seminário sobre “As formações do inconsciente” (1957/8), onde comenta as três identificações do texto freudiano de 1921, Lacan situa a identificação primária no plano da demanda (no grafo do desejo, a linha da sugestão, conforme esquema abaixo), na medida em que “é a identificação com as insígnias¹⁰ do Outro como sujeito da demanda, aquele que tem o poder de satisfazê-la ou não satisfazê-la, e que marca a todo instante essa satisfação com algo que é, no primeiro plano, sua linguagem, sua fala” (Lacan,

⁸ Segundo Freud, esta forma de identificação seria a única condição para o isso abandonar seus objetos. O eu, alterado mediante identificação, viria se oferecer como objeto de amor ao isso, no lugar do objeto perdido (1923, p. 43/4).

⁹ A diferença entre eu ideal e ideal do eu e suas conseqüências sobre a teorização da identificação serão trabalhadas posteriormente, ainda neste capítulo

¹⁰ Ao tema da insígnia e sua relação com a identificação será igualmente dedicado um item deste capítulo

1957-8, p. 441). É tendo isso em vista que ele parte para a questão da identificação regressiva, se perguntando a respeito da relação ambígua com o objeto neste caso. A questão essencial, diz ele, “é a da passagem, atestada pela experiência, do amor por um objeto para a identificação subsequente” (Ibid, p. 438). Assim, Lacan conclui que quando há regressão, trata-se da ambigüidade da linha da transferência (a outra linha situada no grafo, no plano do desejo) com a linha da sugestão, fazendo assim um paralelo com a situação analítica e o que lhe é específico.



É possível, portanto, pensarmos as duas primeiras identificações propostas por Freud em “Psicologia de grupo...” em termos de uma dialética, o que nos esclarece o fato de Lacan ter colocado posteriormente (1960/1) estas duas identificações como fundamentais, se fazendo sempre por *ein einziger Zug*, por um traço único (1960/1, p. 344). Na verdade, a primeira seria condição para haver a segunda, sendo esta última a tentativa de retomar o estado anterior, da primeira, onde identificação e relação amorosa não estavam diferenciadas.

Finalmente, a respeito da terceira identificação, embora Lacan não tenha se estendido muito a respeito no seminário de 1960-1 (em que ele afirma estar a identificação no nível do desejo, p. 343), temos no seminário de 1957-8 alguns comentários relevantes. Aqui, é este modo de identificação que ele afirma ser ao traço unário. Tomando a identificação histórica, ele afirma:

“Onde lhes falo de uma *insígnia*, Freud fala de um traço, um traço único, *einzigiger Zug*, não importa qual, num outro qualquer em que ela [a histórica] possa pressentir que haja o problema do desejo. Isso equivale a dizer que seu impasse escancara para a histórica as portas do outro, pelo menos do lado de todos os

outros, isto é, de todos os históricos possíveis, ou de todos os momentos históricos de todos os outros, na medida em que ela pressinta neles por um instante o mesmo problema, que é o da pergunta referente ao desejo” (Lacan, 1957/8, p. 447)

Os comentários de Lacan acerca das três identificações nos Seminários 5 e 8 não nos parecem muito esclarecedores no sentido de um ordenamento, revelando, pelo contrário, a complexidade do tema. No Seminário 5 ele afirma ser identificação ao traço unário o terceiro tipo. Já no Seminário 8, é às duas primeiras que ele confere este caráter. Pensamos que somente no Seminário 9 esse problema ganha outro rumo, uma vez que nele Lacan afirma ser a identificação ao traço unário a mais fundamental, a identificação estrutural, se assim podemos dizer, que resulta na própria constituição do sujeito, na inscrição do sujeito na relação com o Outro, por nela se tratar, essencialmente, da relação do sujeito com o significante. Por ora, continuaremos, porém, na trilha do desenvolvimento do Seminário 5, momento em que podemos situar, no ensino de Lacan, uma abordagem mais consolidada da identificação na via do significante. Isso é por ele concretizado através de uma leitura bastante peculiar dos complexos de Édipo e de castração.

3

A identificação, o Nome-do-pai e o falo

As considerações de Lacan acerca do que denominou *Nome-do-Pai* e de sua concepção do conceito freudiano de *falo* nos permitem alguns caminhos na busca de uma teoria da identificação. Dando continuidade ao movimento de “retorno a Freud”, Lacan, em seu quinto Seminário (1957-8), nos fornece dados de base para se pensar uma identificação simbólica, constituinte do sujeito e estreitamente relacionada à identificação que envolve o *ideal do eu*, como veremos posteriormente. Há uma retomada da identificação, portanto, a partir do grande diferencial do ensino lacaniano: o lugar do significante¹¹ na constituição do sujeito.

¹¹ Este que Lacan isolou no signo lingüístico de Saussure como o que prevalece sobre o significado, o conceito. Em outras palavras, a materialidade sonora da palavra, na sua concretude, o que vai evidenciar seu caráter equívoco e sua polissemia, dimensão que será privilegiada na experiência analítica, e que apontará para aquilo que, do sujeito, não é compartilhável

Na segunda parte deste Seminário, Lacan se dedica ao exame dos complexos de Édipo e de castração, noções freudianas que, no seu ensino, ganharam esta perspectiva específica que parte do significante, num percurso que certamente atinge um novo patamar neste momento do ensino, batizada por Miller de “significatização” (2000). Segundo este autor, Lacan mostra a consistência e a articulação simbólica do que é imaginário. O autor afirma, em outro momento, que se trata de uma metamorfose dos termos imaginários em termos simbólicos: “é verdadeiramente no Seminário 5 que toda a tropa imaginária se desloca ao simbólico” (1999). Será levando isso em conta que prosseguiremos no exame da questão da identificação.

Neste Seminário, Lacan refere-se ao sujeito em sua especificidade para a psicanálise, isto é, não se trata de um sujeito que se confunde com a realidade individual pura e simplesmente. O acento recai, pelo contrário, no fato de que ele fala, e isso tem conseqüências, por convocar uma dimensão para além da intersubjetividade: a dimensão do Outro, lugar terceiro e constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala. (Lacan, 1957-8, p. 185-6)

Neste Seminário fica ainda mais evidente a dimensão do Outro como lugar dos significantes, dentre os quais um deve cumprir a função de fundar a fala como ato no sujeito. Seu ponto de partida é a diferença de base entre a neurose e a psicose. Nesta última, falta alguma coisa que, segundo ele, funda a própria significação, funda a fala como ato; se coloca como conferindo autoridade à lei, esta entendida como aquilo que se articula no nível do significante. Em outras palavras, falta o significante que, no conjunto dos significantes, funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem significante. Trata-se do significante que representa o Outro no Outro; aquilo que dá esteio à lei; que a promulga (Ibid., p. 151-2)

Este significante essencial no Outro, cuja falta o sujeito terá de suprir, Lacan denominou de *Nome-do-Pai*. À falta deste significante - o que caracteriza a psicose - Lacan deu o nome de *forclusão*, a partir do termo freudiano *Verwerfung*, em oposição ao também freudiano *Verdrängung*, o recalque como a operação que institui a própria cadeia significante, fazendo com que aquilo que está além do alcance, recalque no Outro, ainda assim continue a agir produzindo significação (Ibid, p. 153).

Para Lacan, tudo que se realiza no sujeito depende do que se coloca de significantes no Outro. O Nome-do-Pai é este significante sem o qual a dimensão do Outro como tesouro dos significantes não pode exercer plenamente sua função; não pode ratificar uma mensagem do sujeito (Ibid, p. 156). Em outras palavras, para que o Outro funcione como tal, é preciso que ele tenha também o significante do Outro como Outro. O essencial, diz-nos Lacan, é que o sujeito tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai, embora seja também preciso que saibamos nos servir dele (Ibid, p. 162-3).

O mito do Édipo é um dos nomes possíveis que vêm dar conta da origem da lei, de forma mítica. Segundo Lacan, para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver seu assassinato. Desta forma, o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, o símbolo do pai, sendo exatamente aí que Lacan situa o Nome-do-Pai. Este, que antes de tudo é uma necessidade da cadeia significante, adverte-nos Lacan, pode se materializar sob diversas formas culturais, embora não dependa disso (Ibid, p. 187). Para ele, o simples fato de se instituir a ordem simbólica faz com que alguma coisa corresponda ou não à função definida pelo Nome-do-Pai. É levando isso em conta que Lacan se servirá dos complexos de Édipo e de castração para abordar a função do Nome-do-Pai. O complexo de Édipo, por exemplo, ele diz ser uma estrutura constituída em outro lugar que não se confunde com a aventura do sujeito, tendo este que aí se introduzir (Ibid, p. 204). Mais uma forma de se colocar a questão em termos de uma exigência de estrutura.

A questão da aquisição deste significante fundamental no Outro que é o Nome-do-Pai nos é fundamental na medida em que é situada por Lacan a partir de uma operação que denominou *metáfora paterna*, operação que viabiliza o declínio do complexo de Édipo, marcado por uma identificação fundamental no sujeito: a internalização do pai no sujeito como Ideal do eu¹². É neste sentido que as noções de Nome-do-Pai, Ideal do eu e falo – em primeiro lugar, como objeto do desejo da mãe, a quem o sujeito se identifica imaginariamente num dado momento; em

¹² A noção de ideal do eu será por ora trabalhada estritamente em sua relação com o desenvolvimento de Lacan acerca do complexo de Édipo, sendo este apenas um dos aspectos a partir do qual podemos pensar a identificação ao ideal do eu. Reservaremos tópicos posteriores para um exame mais minucioso deste conceito e sua evolução ao longo de seu ensino, para que possamos extrair outras conseqüências no terreno da identificação.

segundo lugar, como significante – nos servirão na busca de uma teorização acerca da identificação.

Lacan pensa o complexo de Édipo a partir de três momentos lógicos. No primeiro, o que a criança busca é poder satisfazer o desejo da mãe, identificando-se imaginariamente ao significado de suas idas e vindas, aquilo que denominamos *falo*. O sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto de desejo de sua mãe, sendo esta a etapa fálica primitiva. Para agradar a mãe, é necessário e suficiente ser o falo (Ibid, p. 198). Lacan reconhece a identificação imaginária ao falo como sendo fundamental, na medida em que desempenha uma função unificadora de um corpo que a princípio é um corpo despedaçado. Em outras palavras, coloca-se neste plano a relação do eu com sua imagem especular (Ibid, p. 164-5).

A via imaginária, porém, não é a via normal, diz-nos Lacan. É pela via simbólica, metafórica, que ele vislumbra o desfecho do Édipo: a intervenção do pai, aqui entendida como a substituição de um significante por outro. Em outras palavras, é na medida em que o pai substitui a mãe como significante que vem a se produzir a metáfora, o que significa que o objeto do desejo da mãe, até então apresentado sob a forma de falo é substituído pelo pai como símbolo (Ibid, p. 180-1).

O pai intervém efetivamente como privador da mãe, remetendo esta última a uma lei que não é a sua, mas a de um Outro. Isso faz com que aquilo que retorna à criança seja pura e simplesmente a lei do pai, desvinculando o sujeito de sua identificação, ao mesmo tempo em que o liga ao primeiro aparecimento da lei, uma vez que a mãe é dependente de um objeto que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem. Este momento aponta para o papel, segundo Lacan, absolutamente essencial, do pai como aquele que priva a mãe do objeto de seu desejo, o objeto fálico, sendo em relação a isso que o sujeito se posiciona, isto é, diante do papel desempenhado pelo pai no fato de a mãe não ter o falo. Por outro lado, se isso é possível, não o é sem a mediação da mãe, uma vez que é esta que instaura o pai como aquele que faz a lei.

Este nível, nomeado por Lacan como sendo o da *privação* (Ibid, p. 191), é aquele em que o pai priva alguém daquilo que na verdade ele não tem; de algo que só tem existência na medida em que se faz com que surja na existência como símbolo. Cabe ao sujeito simbolizar ou não, dar significação ou não a essa

privação da qual a mãe é objeto, e nisso consiste o ponto nodal do Édipo, o ponto onde se coloca a escolha entre “ser ou não ser o falo”, ou ainda, a escolha entre sê-lo ou tê-lo. Entre um e outro, o que faz a diferença é a incidência do complexo de castração, uma vez que, para ter o falo, é preciso que se tenha instituído que não é possível tê-lo. Em outras palavras, a possibilidade de ser castrado é essencial na assunção do fato de ter o falo, o que demanda a presença do pai não como símbolo, mas como real, como aquele que deve intervir eficazmente, ou ainda, nas palavras de Lacan, como aquele que deve promulgar efetivamente a lei da proibição do incesto (Ibid, p. 192-4).

Diante disso, tem início o terceiro momento, sendo aquele do qual depende a saída do Édipo. Se depende do pai, em sua condição de portador ou de suporte da lei, que a mãe possua ou não o falo, e se ele atestou poder dá-lo, é preciso que isso seja mantido no terceiro tempo. É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo e não que o é, que se pode passar à dimensão do falo não como aquilo do que a mãe pode ser privada, mas essencialmente, como objeto desejado da mãe. No terceiro tempo, o pai aparece como sendo aquele que pode dar à mãe o que ela deseja, deixando de ser aquele que priva, marca do segundo tempo. O pai se revela como aquele que tem, e aí reside a saída (Ibid, p. 200).

A identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, e a ela damos o nome de *Ideal do eu*. É importante ressaltar que, nestes três tempos que compõem o Édipo, o pai está presente desde o início, uma vez que, como afirmou Lacan, “a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei” (Ibid, p. 198). No primeiro tempo, Lacan situa o pai a partir de uma presença velada, uma vez que, segundo ele, a metáfora paterna age por si, pelo fato de a questão do falo já estar colocada em algum lugar na mãe. No segundo tempo, sua presença é mediada, na medida em que é preciso que a mãe funde o pai como suporte da lei, de uma lei que está para além da lei dela, de seu capricho. É no terceiro tempo que temos enfim o pai revelado (Ibid, p. 200).

É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como ideal do eu, e a partir daí, o complexo de Édipo declina (Ibid, p. 201). A criança detém consigo todas as condições para se servir delas no futuro, “os títulos de propriedade no bolso” a que se refere Lacan (Ibid, p. 176). Segundo ele, a solução terminal do Édipo consiste numa composição do recalque amnésico com a aquisição nele mesmo, do termo ideal graças ao qual ele se transforma no

pai. A metáfora paterna desempenha aí exatamente o que se espera de uma metáfora: “leva à instituição de alguma coisa que é da ordem significante, que fica guardada de reserva e cuja significação se desenvolverá mais tarde” (Ibid, p. 201).

Os três fatos ressaltados acima – o recalque que se produz a partir da metáfora paterna, a instituição de algo que é da ordem significante cuja significação se desenvolverá mais tarde, e o fato da primazia do falo estar instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei - nos levam à concepção do falo não mais reduzido apenas ao objeto de desejo da mãe, ao qual o sujeito se identifica imaginariamente. Lacan nos chama atenção neste Seminário para o fato de que o objeto não se refere simplesmente às categorias do imaginário. Se ele exerce alguma função no nível da imagem, não o faz como objeto imaginário, e sim como elemento significante, preso numa cadeia significante, articulado à função significante (Ibid, p. 237-8).

Em “A significação do falo”, texto de 1958 (portanto, contemporâneo ao Seminário 5) publicado em 1966, em seus “Escritos”, Lacan se dedica a tratar das relações do sujeito ao significante, o que, segundo ele, não deve ser tomado no sentido “culturalista”, que nos obrigaria a pensar, por exemplo, a relação do homem com a linguagem como fenômeno social. Ele insiste, como já o fizera no Seminário 5, em situar os efeitos do significante sobre o sujeito em relação às leis que regem a “outra cena”, o inconsciente. Se “isso fala no Outro”, diz ele, é pelo fato de o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontrar ali seu lugar significante. E, prossegue ele, “a descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*Spaltung*) ele assim se constituiu” (Lacan, 1966, p. 696).

É, pois, em relação à constituição da fenda, da divisão, que Lacan faz intervir o falo, dizendo que ele se esclarece justamente por sua função, não podendo ser dito uma fantasia, um objeto, etc. O falo é um significante, diz ele, “o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Ibid., p.697). Os efeitos do significante sobre o sujeito, efeitos que atestam as leis do inconsciente, como dito acima, impõem o fato de que o homem não pode visar ser inteiro. Lacan situa o falo como sendo justamente o significante privilegiado que marca as relações do sujeito com o significante, significante este que só pode desempenhar seu papel enquanto velado, “como signo da latência com que é

cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado à função significante” (Ibid, p. 699, 1966), alçado no sentido da *Aufhebung* freudiana. Como consequência,

“Que o falo seja um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele. Mas, como esse significante só se encontra aí velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer, isto é, o outro enquanto ele mesmo é um sujeito dividido pela *Spaltung* significante” (Ibid, 1966, p. 700).

De volta ao Seminário 5, encontramos a definição do falo em sua função significante como tendo uma função constitutiva na dialética da introdução do sujeito em sua existência pura e simples e em sua posição sexual. Isso só pode ser deduzido, segundo Lacan, se fizermos dele o significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal. Em seguida, ele afirma que

“O desejo, seja ele qual for, tem no sujeito essa referência fálica. É o desejo do sujeito, sem dúvida, mas na medida em que o próprio sujeito recebeu sua significação, ele tem que extrair seu poder de sujeito de um signo, e esse signo, ele só obtém ao se mutilar alguma coisa por cuja falta tudo será valorizado” (Lacan, op.cit., 1957-8, p. 285).

Essa referência à mutilação parece remeter-nos à fenda, a divisão, à *Spaltung* a propósito da qual Lacan se refere à função do falo como significante em “A significação do falo”, e que vemos também se articular na metáfora paterna em sua relação com o complexo de castração.

O falo em sua função significante - este que Lacan afirma “não cair do céu”, uma vez que, em sua origem, deve haver uma certa propriedade em exercer sua função significante – é um “significante-encruzilhada”, na medida em que para ele converge o que aconteceu durante a captação do sujeito humano no sistema significante, pelo fato já mencionado, isto é, o fato de que é preciso que o desejo passe por esse sistema para se fazer reconhecer. Para esclarecer a função do falo, que, como significante encontra-se para além da experiência do drama edipiano, Lacan propõe abordá-lo em sua articulação com o Ideal do eu, identificação da qual o sujeito sai provido quando da saída do complexo de Édipo, e que se faz às custas do recalque do desejo edipiano (Ibid, p. 299-300).

A identificação que se constitui na saída do Édipo a partir do recalque é uma identificação certamente diferente de outras identificações egóicas, e isto de alguma forma se evidencia na manifestação das relações entre o eu e o ideal do eu, como apontou Lacan referindo-se ao fato de que o ideal do eu intervém em funções agressivas ou depressivas. O ideal do eu, segundo Lacan, é algo adquirido como um “a mais” que passa a fazer parte do próprio sujeito, que permanece exatamente como “a pátria que o exilado carrega na sola dos sapatos” e que reproduz no interior do sujeito o mesmo estilo de relações intersubjetivas (Ibid, p. 301-2).

A formação do ideal do eu é a identificação que se constitui na medida em que o pai decepciona uma exigência do sujeito, fazendo com que a situação edipiana seja superada para que se encontre uma identificação satisfatória com seu próprio sexo, nas palavras de Lacan. A identificação de que se trata aqui é aquela que envolve elementos significantes, não empregados numa cadeia, os quais ele denominou “insígnias do pai”, cuja assunção pelo sujeito tem como consequência uma verdadeira transformação do desejo (Ibid, p. 305-7).

Segundo Lacan, as relações entre sujeito e objeto serão comandadas e organizadas justamente a partir deste ponto cego de identificação a partir do qual o sujeito se reveste das insígnias do pai, isto é, aquele com quem se identificou. A formação do ideal do eu e o papel que este desempenha no sujeito diz respeito à assunção pelo sujeito destas insígnias e a função que esta identificação assume na história do sujeito. Esta transformação de que fala Lacan no nível do desejo é inerente ao processo de identificação de que tratamos, isto é, o fato de que há uma substituição propriamente do desejo, que é resultado de duas etapas: a transformação de um objeto num significante que assume lugar no sujeito e, em seguida, a constituição da identificação que constitui o Ideal do eu (Ibid, p. 308-13).

4

A identificação pensada a partir do significante: uma questão de diferença

Como podemos ver, as noções de Nome-do-Pai, falo e Ideal do eu parecem convergir num ponto, que é a referência a uma posição privilegiada e destacada na cadeia significante, efeito do recalque, que permanece não sabido pelo sujeito – daí a referência à fenda, à *Spaltung* freudiana - mas que continua produzindo efeitos e que estrutura a realidade, as relações do sujeito com o objeto, o desejo, etc. É a partir deste ponto que gostaria de privilegiar a identificação, ou seja, tomando-a justamente a partir daquilo que se refere ao inconsciente, aquilo que o sujeito desconhece, que se produz à sua revelia, ao mesmo tempo em que o determina. Parece ser justamente este ponto que Lacan vem recuperar de forma ainda mais radical, a partir do que desenvolveu em seu nono seminário à propósito do *traço unário*, como veremos a seguir.

No Seminário 5 já encontramos uma referência ao que Lacan chamou de *marca* ou *traço*, em relação à *Spaltung*, que ele situa entre a demanda e o desejo. Segundo ele, “é na medida em que o sujeito se presentifica no interior de um mundo assim estruturado na posição de Outro que se produz aquilo a que se chama identificação. Na impossibilidade da satisfação, é com o sujeito capaz de aceder à demanda que o sujeito se identifica” (Ibid, p. 353). E a transformação do desejo imposta pela formação do Ideal do eu que daí decorre está sempre ligado a uma máscara. Diante disso, o que faz com que o sujeito seja algo mais que um mosaico de identificações, isto é, que ele possa em algum lugar ter a experiência de ser um? O que está em jogo é a *Spaltung*, e para explicar, Lacan recorre ao que há de elementar no significante: o traço, aquilo que, segundo ele, é uma marca, e não um significante, embora haja uma necessária articulação entre eles, uma vez que o significante define-se de certa forma a partir do caráter evanescente do traço. O significante implica em um outro passo, o do apagamento da marca, podendo aí atestar sua falta, ou, nas palavras de Lacan, uma presença passada. O que resta do apagamento é o lugar onde se apagou, um vazio, o que faz com que não se possa mais encontrá-lo. Nisso reside uma das características fundamentais do significante, a saber, o fato de que pode anular a si mesmo; de que, por natureza, é algo que pode ser barrado:

“quando o significante se apresenta como anulado, marcado pela barra, que temos o que se pode chamar de um produto da função simbólica. É um produto, justamente, na medida em que é isolado, distinto da cadeia geral do significante e da lei que ela institui. É unicamente a partir do momento em que pode ser barrado que um significante qualquer tem seu status próprio, ou seja, entra na dimensão que faz com que todo significante seja, em princípio, revogável” (Ibid, p. 357)

O interessante do desenvolvimento de Lacan para nós é justamente o fato de que, ao situar o falo sob a forma barrada onde tem lugar como indicando o desejo do Outro, a consequência é que também o sujeito se encontre sob a barra, isto é, seu lugar de objeto diante do desejo do Outro: “é sempre como aquele que é ou não é o falo que o sujeito terá de se situar, no final de contas, e encontrará sua identificação de sujeito. Em suma, o sujeito como tal é, ele mesmo, um sujeito marcado pela barra” (Ibid, p. 362). A idéia de um sujeito fundamente marcado pela barra é aquilo a que Lacan se refere à propósito do *traço unário*.

A identificação ao traço unário - teorização cujo ápice se encontra no Seminário 9, de 1961-2, “A identificação” (inédito) - enfatiza a constituição do sujeito do inconsciente como essencialmente faltoso, lacunar e vazio, elevando o significante à radicalidade. A operação do traço unário evidencia a ênfase dada ao simbólico e à primazia do significante, marca da primeira fase do ensino de Lacan, dando conta da relação inaugural entre o sujeito e o campo do Outro.

Neste Seminário, desenvolvido nos anos 1961-62, Lacan vai buscar em Saussure uma certa propriedade do significante, a de ser o que os outros não são. É propriedade do significante que ele não possa ser idêntico a si mesmo, o que Lacan sustenta a partir da função do traço unário, “*einziger zug*”, extraído da teorização freudiana acerca das identificações e que ganha neste seminário, uma leitura bastante própria. O traço unário, segundo Lacan, é “o que tem de comum todo significante de ser antes de tudo constituído como traço, por ter este traço como suporte” (1961-62, Lição de 22/11/61). E se trata de um traço puramente distintivo, propriedade que se apoia em sua função de unidade, esta entendida não no sentido de uma função sintética, mas no fato de ser Um, de ser pura diferença. Portanto, se o significante não pode ser idêntico a si mesmo, é em consequência de se apoiar no traço unário, que lhe dá a propriedade de ser pura diferença. É a partir deste prisma que Lacan lança mão da identificação, convidando-nos a distingui-la da função da identidade.

Lacan aponta um paradoxo que na verdade é a chave para se entrar no âmbito da identificação significativa. “ $A = A$ ”, segundo ele, implica necessariamente uma diferença, e não identidade, uma vez que seu desdobramento supõe, se partimos da perspectiva do traço unário – que é segundo ele, a essência do significativo – que “cada um destes traços não é idêntico ao seu vizinho, mas não é por serem diferentes que eles funcionam como diferentes, mas em razão de que a diferença significativa é distinta de tudo o que se relaciona com a diferença qualitativa” (Ibid, lição de 6/12/61).

5

A identificação, o traço e a constituição do sujeito

Se Lacan afirma que “é do efeito do significativo que surge como tal o sujeito” (Ibid, lição de 6/12/61), é pela via da identificação que devemos entendê-lo. Neste mesmo seminário, ele menciona o fato de que a identificação, a partir de um certo momento da obra de Freud, veio para dominar e remanejar toda a teoria freudiana, na medida em que coloca a questão do sujeito como tal. Há, pois, uma estreita relação entre a identificação e o sujeito, o que Lacan aborda a partir do significativo.

Na identificação ao traço unário, trata-se do caráter inaugural da relação entre sujeito e significativo ou, em última instância, da relação do sujeito ao campo do Outro. Lacan, neste seminário, refere-se ao traço unário como “este significativo, o qual é preciso que seja, de alguma forma, o sujeito, para que seja verdade que o sujeito é significativo” (Ibid, lição de 29/11/61). Esta afirmação de Lacan, um tanto enigmática, dá conta da operação de devir significativo do sujeito. Este último só pode advir graças ao significativo, a esta operação do traço unário. Seu estatuto inicial no real é o de ser nada. Sua constituição, seu devir no mundo depende deste traço distintivo que lhe dará o atributo de ser o que falta ao campo do Outro, o que o descompleta, fazendo as vezes de conjunto vazio face a um real que passa a ser pleno. A condição, portanto, de seu devir significativo implica um paradoxo: o sujeito para constituir-se, devém significativo ao mesmo tempo em que esta operação implica seu próprio apagamento, fazendo com que seu lugar no Outro corresponda a um “a menos”, à sua falta.

O que a inscrição dessa marca promove é justamente a condição a partir da qual se deve situar o sujeito para a psicanálise, sujeito que, por ser pensado a partir da dimensão do inconsciente, carrega em si uma subversão em relação às concepções clássicas. Lacan, em seu décimo primeiro seminário (1964), reconhece em Descartes o fundamento do sujeito do qual se trata para nós, aquele que está em consonância com a descoberta freudiana. No entanto, a dimensão do inconsciente introduz um pensamento que, segundo Lacan, está completamente sozinho, dissociado de todo “eu sou”, residindo aí o ponto onde Freud e Descartes se distanciam.

6

A identificação e o não saber

Como Lacan afirma no Seminário 9, “um pensamento, para dizer tudo, não exige de forma alguma que se pense no pensamento” (Ibid, lição de 15/11/61). O que a dimensão do inconsciente traz como consequência para a concepção do sujeito é um não saber fundamental, que vai de encontro ao suporte de tudo que uma certa fenomenologia desenvolveu em relação ao sujeito. Jamais houve senão um único sujeito, diz-nos Lacan: o *sujeito suposto saber*, sendo o Outro o depositário dos representantes representativos desta suposição de saber. Trata-se do próprio inconsciente, onde o sujeito “perdeu-se a si mesmo” (Ibid, lição de 15/11/61).

Este não saber fundamental que situa o sujeito como “suposto saber”, podemos situar a partir de dois exemplos citados por Lacan. O primeiro é a respeito do paradoxo do “eu minto”, comentado por ele nos Seminários 9 e 11. Trata-se de paradoxo apenas na medida em que não se distingue *enunciado* e *enunciação*. Se não se leva em conta a enunciação, apoiando-se apenas no enunciado, temos uma indiferenciação dos dois níveis, o que de fato nos coloca diante de um impasse. No Seminário 11, Lacan afirma que a divisão entre enunciado e enunciação faz com que o “eu minto”, no nível do enunciado compareça como “eu o engano” no nível da enunciação, ponto de onde o analista

espera o sujeito, remetendo-lhe sua própria mensagem de forma invertida, em sua significação verdadeira¹³.

O segundo exemplo é o sonho descrito por Freud na “Interpretação dos Sonhos” (1900), o do pai morto. Eis o relato de Freud:

“Um homem que cuidara do pai durante sua última doença e ficara profundamente acabrunhado com sua morte teve o seguinte sonho absurdo algum tempo depois. *O pai estava vivo de novo e conversava com ele em seu estilo usual, mas* (isso é que foi notável) *ele havia realmente morrido, só que não o sabia*. Este sonho só se torna inteligível se, após as palavras ‘mas ele havia realmente morrido’, inserirmos ‘em conseqüência do desejo do sonhador’, e se explicarmos que o que ‘ele não sabia’ era que o sonhador tivera esse desejo” (Freud, 1900, p. 401/2, itálicos do autor).

A frase fundamental do sonho, “ele não sabia que estava morto”, Lacan lê como a margem de não saber do sujeito, “eu não sabia que vivia de ser mortal” (22/11/61). É justamente sobre este ponto de não saber como condição para haver sujeito que Marcus André Vieira se detém, ao comentar o sonho do pai morto. Segundo ele, “esta separação do Outro no nível do saber permite o advento da falta, que inscreverá o sujeito no trânsito discursivo em meio ao trabalho eterno de significar ele mesmo e seu desejo” (Vieira, 2001, p. 76). Isso é conseqüência, segundo ele, da operação do recalque, que vem situar o sujeito como desejanter, dividido entre o que diz e o que se diz em seu dito. Em suas palavras, “ignorando sua morte, ele ingressa no universo do desejo” (Ibid, p. 76).

As duas condições para que o sujeito se constitua no Outro, a saber, seu devir significante ao preço de seu apagamento, o que faz com que só possa encontrar seu lugar como vazio; e, em segundo lugar, a condição de um não saber aí implicada, nos abrem no mínimo duas vias de trabalho.

O fato de que o sujeito se conte como “a menos no Outro” introduz a necessidade de um significante “a mais” que possa nomear o que lhe é próprio enquanto podendo descompletar o Outro. Como afirmou Miller (1998b), trata-se para o sujeito deste “a mais” que lhe permitirá ser contado como Um. Trata-se aí da leitura que Lacan fez daquilo que Freud chamou de Ideal do eu, escrito pelo

¹³ A respeito deste não saber fundamental, Plon e Roudinesco (1998) - que situam o conceito de identificação no coração do trabalho teórico de Lacan e vêem no traço unário o fundamento da identificação inaugural do sujeito; aquilo que o distingue do *eu (moi)* - afirmam que a enunciação elide algo que o sujeito não pode saber. O traço unário é justamente aquilo que exemplifica o significante elidido, sendo esta elisão constituinte para o sujeito.

primeiro como I(A), tema por nós já esboçado e cujos desdobramentos serão abordados a seguir. Neste eixo temático, estarão incluídos todos os questionamentos que dizem respeito à identificação no que esta concerne à condição de falta-a-ser do sujeito e aquilo que vem dar conta desta condição: os significantes primordiais para um sujeito, a questão da representação, da articulação significante e suas conseqüências sobre o tema da identificação do sujeito, etc¹⁴.

7

A identificação e o Ideal do eu: uma introdução

A primeira abordagem da relação entre identificação e ideal do eu no ensino de Lacan data do início de seu ensino, em seu primeiro seminário (1953-4). Ao trabalhar as noções freudianas de *eu ideal* e *ideal do eu*¹⁵, Lacan parece dar conta de uma primeira teorização, privilegiando um dos grandes legados da obra freudiana além da invenção do inconsciente: a idéia de que o *eu* – instância a qual atribuímos não só a consciência e a percepção, mas também a experiência de um corpo unificado – não é conseqüência de um processo de maturação, de um desenvolvimento natural que culminaria na sua formação. Sua constituição se dá pela via de uma identificação, de uma operação muito precisa que revela determinações que lhe ultrapassam, evidenciando assim dois aspectos do eu no domínio da psicanálise: seu caráter de objeto e o fato de ser efeito, como denominou Freud, de uma “nova ação psíquica”¹⁶.

Em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914), Freud nos apresenta pela primeira vez a distinção entre *eu ideal* e *ideal do eu* – à qual se dedica na primeira parte do terceiro capítulo deste texto - e o faz nos seguintes termos: o eu ideal, “possuído de toda perfeição de valor”, é aquilo em direção a quê surge o

¹⁴ A segunda via temática será trabalhada em seguida. É a partir da “identificação inaugural do sujeito ao significante radical”, a identificação ao traço unário, que toda a perspectiva do sujeito como não sabendo pode se desenrolar, diz-nos Lacan (Ibid, lição de 22/11/61), situando na função da *repetição* uma abordagem possível da relação entre a identificação e a condição de não saber do sujeito.

¹⁵ Articulação da qual nos ocuparemos mais adiante.

¹⁶ “Uma unidade comparável ao eu não pode existir desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica - a fim de provocar o narcisismo” (Freud, 1914d, p.93).

narcisismo do sujeito. Em outras palavras, parece-nos que o eu se constitui como tal tendo em face esta imagem de perfeição e completude, fruto, adverte-nos Freud, do próprio narcisismo dos pais. O ideal do eu, em contrapartida, seria uma nova forma de ideal, já atravessada pelos valores culturais, morais e críticos, forma através da qual o sujeito procura recuperar a perfeição narcísica de que teria outrora desfrutado. O ideal do eu seria, assim, o que o sujeito projeta diante de si como sendo seu ideal. Ao mesmo tempo, Freud refere-se à formação do ideal como o fator condicionante do recalque.

Neste texto, portanto, já se apresenta a nós a complexa articulação entre as noções de eu ideal e ideal do eu, articulação que entendo como presente em toda a vida do sujeito, e não como uma evolução de etapas, onde teríamos em primeiro lugar, o eu ideal, em seguida abandonado, e o lugar retomado pelo o ideal do eu. Proponho, desde já, que tanto o ideal do eu quanto o eu ideal sejam duas formas de alteridade necessárias à constituição do eu¹⁷, o que se torna mais evidente somente em 1921, em “Psicologia de grupo e análise do eu”, onde ele afirma que os grupos são constituídos por duas espécies de laço: os *laços horizontais* - laços entre os membros de um grupo, entre os indivíduos, ou, como definiu Freud, entre *eus* - e os *laços verticais* - laços com o líder, sem o qual para Freud, não haveria a possibilidade de grupo.

O que está em jogo aí é o fato de haver *duas espécies de alteridade*. Freud afirma que o que une os membros de um grupo é, além do amor, a identificação. E a identificação entre os semelhantes se dá tendo como condição uma outra espécie de identificação, que pode ser definida como simbólica, por ser marcada por uma parcialidade – “apenas um traço isolado”¹⁸ – e por estar referida à função do ideal do eu, ponto que comporta uma certa distância em relação ao eu, impondo a este último exigências das quais não poderá estar nunca à altura, e ao mesmo tempo, ponto necessário de referência. Para Freud, portanto, um grupo é constituído por “um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu” (1921, p. 147).

¹⁷ Segundo Romildo do Rêgo Barros (1997a), a alteridade se encontra no cerne da noção de ideal, tendo sido estendida ao eu pela psicanálise.

¹⁸ “Einziger Zug”, um traço único: referência freudiana ao traço unário, retomado por Lacan em seu nono Seminário, “A identificação” (1961-2)

Lacan, da mesma forma, em seu escrito intitulado “Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache” (1966), afirma que

“A questão que ele [Freud] inaugura na *Psicologia das Massas e Análise do eu* é a de como um objeto, reduzido a sua realidade mais estúpida, porém colocado por um certo número de sujeitos numa função de denominador comum, que confirma o que diremos de sua função de insígnia, é capaz de precipitar a identificação com o eu ideal, inclusive no débil poder do infortúnio que no fundo ele revela ser” (Lacan, 1966, p. 684)

Segundo Jacques-Alain Miller (1991), é a função do ideal do eu que, em Freud, aponta para a idéia de que não se trata apenas de reciprocidade ou de laços regidos estritamente por uma economia narcísica: há que se diferenciar esta função simbólica, sem a qual a relação entre semelhantes sequer seria possível. Em outras palavras, é o ideal do eu - ponto no qual, segundo Miller, podemos localizar a noção de Outro introduzida por Lacan no início de seu ensino - que garante as relações egóicas e a própria identidade do eu. Em “Psicologia de grupo...”, portanto, o ideal do eu é a função responsável por ordenar e apaziguar os instáveis e agressivos laços imaginários, garantindo-lhes uma certa unificação e homogeneidade.

O início do ensino de Lacan foi marcado pela proposta de uma releitura de Freud bastante particular, uma leitura que se organizou basicamente em torno de um descentramento do sujeito do inconsciente em relação ao eu, por um lado, e da diferenciação, na experiência analítica, de dois eixos: o do simbólico e o do imaginário. Desta forma, colocou-se como necessário, em Lacan, o desdobramento da noção de alteridade e seu lugar na constituição do sujeito: o outro enquanto semelhante, aquele da relação especular, e o Outro, com maiúscula, lugar da determinação simbólica, tesouro dos significantes a partir do qual o sujeito se constitui mediante uma operação que Lacan nomeou, valendo-se da teoria freudiana das identificações, de *identificação ao traço unário*, como já visto. Segundo Éric Laurent (1995), Lacan se refere à identificação ao traço unário para designar o lugar original do sujeito, a partir do qual pode se conservar, para além das identificações egóicas, como um ponto radical e arcaico, ponto em se supõe a origem do inconsciente, a constituição do sujeito do inconsciente.

A identificação ao traço unário, como também já visto, é uma operação que consiste em uma negativização, já que se trata da marca de uma falta; do

apagamento do sujeito no momento mesmo em que devém significante. É justamente aí que vem se inscrever o *ideal do eu*: ocupando o lugar da falta e organizando-a, dando-lhe consistência.

8

A identificação, a insígnia e a representação

O ideal do eu é entendido por Lacan como um significante ao qual o sujeito se identifica e que traz em si a idéia de uma identidade paradoxal e alienante, por ser do Outro. Como propõe Miller (1998b, p. 121), se trata de algo que presentifica a onipotência do Outro; de uma resposta que, proveniente deste último, fixa o sujeito, fazendo com que este encontre aí uma identidade.

É preciso salientar que o ideal do eu foi entendido por Lacan como um significante que não se articula com outros significantes, que não faz cadeia: é isolado do Outro, o que faz dele não um significante qualquer, mas uma *insígnia* (Lacan, 1957-8, p. 306). A insígnia, portanto, vem ocupar o lugar da marca que chamamos de traço unário, de forma a não poder haver sujeito antes dessa identificação primária, como propõe Eidelsztein.

A questão da insígnia nos põe, porém, face a alguns questionamentos fundamentais no terreno da identificação. Miller foi um dos autores que problematizou a noção lacaniana de insígnia. Esta foi por ele entendida como uma constelação que designa o conjunto de marcas que permitem a representação do sujeito; ou ainda, a própria redução do Outro enquanto sistema significante. Trata-se, para ele, da identificação primordial do sujeito. O autor aponta, porém, para o nível contraditório da insígnia (1998b p. 150), o que coloca em questão a relação entre identificação e representação: trata-se necessariamente da mesma operação?

O que a operação do traço unário introduz é, como vimos, a condição a partir da qual o sujeito se constitui no campo do Outro, como um traço puramente distintivo que faz com que, no indiferenciado do real, ele ali se institua como o que falta. Em sua condição de falta-a-ser, consequência de seu devir significante, há um apelo ao Outro, de onde vem o reconhecimento e, portanto, a resposta. Há, portanto, um movimento que se faz a partir do Outro, que Miller chama de um significante executante que faz surgir o sujeito retroativamente, como significante. Este significante da resposta do Outro, onde o sujeito se reconhece é justamente o

que chamamos de insígnia e é neste ponto que está seu nível contraditório, uma vez que, neste caso, ela encontra-se articulada a um outro significante.

Segundo o autor, quando há articulação S_1 - S_2 , a insígnia é aquilo por meio da qual o sujeito está representado frente ao Outro. Sem articulação, trata-se, por outro lado, de um significante redutor do Outro, e é aí que devemos situar o devir significante do sujeito, sem confundi-lo com sua representação frente ao Outro (Ibid, p. 150).

Em outras palavras, Miller parece organizar a identificação do sujeito em dois tempos: a identificação primordial, onde inicialmente o sujeito advém significante, dividido entre sua falta-a-ser e um significante que faz dele diferença pura. Num segundo momento, há o apelo a um segundo significante do Outro, sendo apenas aí que, segundo este autor, podemos situar a identificação no que esta é essencialmente representação.

É preciso ter em mente que esta organização em tempos não é um esquema temporal. Segundo Miller, o fato de podermos diferenciar estes dois tempos é antes consequência da exigência lógica do significante, isto é, o fato de que um significante representa um sujeito para outro significante:

“ S_1 representa o sujeito quando está articulado, porque a representação supõe outro significante a partir do qual se faz. Chamamos de identificação a esta representação significante. É esta que permite ao sujeito encontrar seu lugar no Outro, de onde a partir de então vai figurar como S_1 . Este, articulado, passa a ser apropriado para dar lugar ao sujeito. Esta identificação é, porém, metonímica, sendo seu valor essencialmente variável, uma vez dependente da associação a S_2 . Por esse motivo não a consideramos primordial, e sim secundária. S_1 - S_2 escreve a relatividade do significante” (Ibid, p. 157)

O sujeito do inconsciente como essencialmente faltoso e a idéia de um sujeito que se faz representar por um significante é essencial à psicanálise – por explicitar a alteridade na constituição subjetiva - mas não podemos nos furtar a responder à questão, por exemplo, sobre o lugar do imaginário e do eu nesse esquema. O que sustenta, propriamente a relação do sujeito com o traço, com a marca significante? De que forma se conjugam corpo e marca?

Marca, traço unário, significante, ideal do eu são termos referentes ao simbólico, e que Lacan tomou como fundamentais na constituição do sujeito, principalmente no período de seu ensino conhecido como “retorno a Freud”, cuja ênfase recai sobre o simbólico. Não podemos, no entanto, pensar o sujeito sem os

registros do imaginário e do real. Me ocuparei então do lugar do simbólico na constituição do eu, da unidade corporal, da imagem na qual o sujeito se reconhece, sem deixar de reconhecer, porém, o lugar do real nesta montagem¹⁹.

9

O traço e o corpo

Ao mesmo tempo em que o ideal do eu é um ponto de alteridade a partir do qual o sujeito se constitui na sua singularidade, como sujeito do significante, o *eu ideal* é a imagem da qual o sujeito vai se servir para que se constitua tanto sua imagem corporal quanto a realidade - já que essa imagem será o paradigma de todas as formas de semelhança que vai aplicar aos objetos. Esta é a grande tese defendida por Lacan em seu escrito “O estádio de espelho como formador da função do eu”, onde nos fala de uma identificação que compreende uma transformação no sujeito quando ele assume uma imagem²⁰. Esta idéia situa para nós uma outra espécie de alteridade em jogo na constituição subjetiva:

“O estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu” (Lacan, 1966, p. 100)

Temos, portanto, ideal do eu e eu ideal como as duas alteridades em jogo na constituição subjetiva: respectivamente, alteridade simbólica e imaginária. Não foi, porém, separadamente que Lacan as tomou, e nisso vemos claramente a herança freudiana.

Já em seu primeiro Seminário (1953-4), Lacan aborda a articulação entre as noções de eu ideal e ideal do eu a propósito do texto freudiano sobre o narcisismo. Ali ele afirma que uma unidade comparável ao eu constitui-se num

¹⁹ Referência à articulação dos três registros fundamentais – Real, Simbólico e Imaginário, ou R, S e I – introduzidos por Lacan desde o início de seu ensino. O real será abordado no capítulo seguinte, a propósito do objeto *a*, e na parte final da tese, com a teorização sobre a *letra*.

²⁰ Não devemos nos esquecer que para Freud, « o eu é, primeiro e acima de tudo, um eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas ele é, ele próprio, a projeção de uma superfície » (O eu e o isso, 1923).

dado momento da história do sujeito – o que já vimos com Freud - e que “o eu humano se constitui sobre o fundamento da relação imaginária” (Lacan, 1953-4, p. 137). Partindo da idéia, sustentada pela etologia, de que a mecânica sexual “é essencialmente cristalizada numa relação de imagens, numa relação (...) imaginária” (Ibid., p. 144), e levando em conta o fato de que “os comportamentos sexuais são especialmente lográveis” (Ibid., p. 145), Lacan nos apresenta, segundo suas próprias palavras, “um ensino que nos interessa para elaborar a estrutura das perversões e das neuroses”. Com a elaboração de seu *esquema óptico*²¹, Lacan aborda a constituição da imagem corporal unificada, uma imagem que só se dá como tal dependendo da posição do olho em relação àquilo que é visto:

“É preciso que vocês se encontrem colocados num certo ângulo. Sem dúvida, segundo as diferentes posições do olho que olharia, poderíamos distinguir certo número de casos que nos permitiriam talvez compreender as diferentes posições do sujeito em relação à realidade” (Ibid., p. 146).

Eis aí uma chave para pensarmos a articulação entre eu ideal e ideal do eu, na qual deve se levar em conta a relação da constituição da realidade e o relacionamento com a forma do corpo.

Segundo Lacan, a identificação ao ideal do eu

“Permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral. Está aí o que lhe permite ver no seu lugar, e estruturar, em função desse lugar e do seu mundo, seu ser. (...) O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, isto é, em relação ao ideal do eu” (Ibid., p. 148).

Desta forma, Lacan coloca como necessária a distinção entre as funções do eu: por um lado, elas desempenham para o homem um papel fundamental na estruturação da realidade; por outro, elas devem no homem passar por esta alienação fundamental que constitui a imagem refletida de si mesmo.

²¹ Uma espécie de apresentação óptica do estádio do espelho. Para mais detalhes, ver o Seminário 1 de Lacan (“Os escritos técnicos de Freud” - A tópica do imaginário). O esquema óptico é retomado por Lacan no Seminário 8, “A transferência” (1960-1), no qual ele afirma que “é na medida em que o terceiro, o grande Outro, intervém na relação do eu com o pequeno outro, que algo pode funcionar, algo que acarreta a fecundidade da própria relação narcísica” (p. 342). Em seguida, ele afirma que “a referência ao Outro vem desempenhar aí uma função essencial. Não é forçar essa função articulá-la dessa maneira, e situar, assim, aquilo que se ligará, respectivamente, ao eu ideal e ao ideal do eu na continuação do desenvolvimento do sujeito” (p. 342). Outra referência importante do esquema óptico é o escrito de Lacan, “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache” (1966).

Retornando à questão de que no mundo animal o comportamento sexual é dominado pelo imaginário, Lacan se pergunta como seria no homem. No animal, segundo ele, há uma coincidência entre o objeto real e a imagem, o que a reforça, lhe dá corpo, trazendo a estes objetos uma organização imaginária, a partir da qual se desencadeiam comportamentos que guiarão o sujeito para seu objeto, por intermédio da imagem. No homem, porém, “as manifestações sexuais se caracterizam por uma desordem eminente” (Ibid., p. 162), de modo que as imagens, seja nas neuroses, seja nas perversões, apresentam uma espécie de fragmentação, despedaçamento, inadaptação e inadequação. Segundo Lacan,

“Há aí como que um jogo de esconde-esconde entre a imagem e seu objeto normal – se é que adotamos o ideal de uma norma no funcionamento da sexualidade. Como poderíamos então representar o mecanismo pelo qual essa imaginação em desordem chega finalmente, não obstante, a preencher sua função?” (Ibid., 162).

Do que se trata, pergunta-se Lacan, senão de ver qual é a função do outro, do outro humano, na adequação do imaginário e do real?

Se a desordem e a fragmentação não aparecem como tal, isso depende de outro fator: “a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente (...), o transcendente no caso não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos” (Ibid., p. 164). Em seguida, Lacan afirma que é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê, sendo, portanto, a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário, o que pode ser entendido a partir da articulação entre o eu ideal e o ideal do eu: “O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária” (Ibid., p. 165). E mais: Lacan, ao se perguntar sobre o desejo e a posição do sujeito na estruturação imaginária, afirma que “esta posição não é concebível a não ser que um guia se encontre para além do imaginário, ao nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar pela troca verbal entre os seres humanos. Esse guia que comanda o sujeito é o ideal do eu” (Ibid., p. 166).

Dessa necessária articulação entre eu ideal e ideal do eu, podemos extrair algumas conseqüências clínicas. Romildo do Rêgo Barros (1997a) trabalhou tais

noções valendo-se das formulações de Lacan a respeito do tema no Seminário 8, “A transferência” (1960-1) e no escrito “Observação sobre o Relatório de Daniel Lagache” (1966), sendo este último o texto em que Lacan concebe eu ideal e ideal do eu respectivamente como *aspiração* (o que se pretende ser; ser um eu que nunca sou completamente, mas que me define. Eu aspiro ser a imagem do semelhante que me oferece a experiência especular; configuração egóica correspondente à maneira pela qual o sujeito quer ser reconhecido) e *modelo* (matriz simbólica para essa pretensão; um ponto de referência; o Outro, de onde me posso ver como capaz de ser amado; lugar simbólico de onde o sujeito adquire sua consistência imaginária).

Lacan, no Seminário 8, se pergunta sobre “as conseqüências no que se refere à economia do eu ideal e do ideal do eu, e a relação destes com a preservação do narcisismo” (Lacan, 1960-1, p. 329), introduzindo dois exemplos, também discutidos por Rêgo Barros: “o filhinho de papai ao volante de seu carrinho esporte” e “Marie-Chantal, que se inscreve no Partido Comunista para chatear o pai”. A maneira como ambos querem ser reconhecidos (suas aspirações), onde localizamos o plano do eu ideal - um primeiro plano do ideal no qual, segundo Rêgo Barros, é evidente a existência de uma configuração egóica - encontra-se na dependência do ideal do eu. Este, segundo Lacan,

“Que tem a mais estreita relação com o desempenho e a função do eu ideal, é simplesmente constituído pelo fato de que, de saída, se ele tem seu carrinho esporte, é porque ele é o filho de boa família, o filhinho de papai (...) e se Marie-Chantal, como vocês sabem, se inscreve no partido Comunista, é para chatear o pai” (Lacan, *Ibid.*, p. 330).

Em outras palavras, os dois jovens organizam-se subjetivamente de modo que o pai, sob a forma do ideal do eu, funciona como um significante de onde possam se contemplar, seja ao volante do carro, seja brandindo a carteira do Partido Comunista.

A partir desta distinção, a questão que se coloca, segundo Rêgo Barros, é a de saber de que lugar simbólico o sujeito adquire sua consistência imaginária, ou ainda, localizar a partir de que lugar a aspiração é capaz de dar sustentação ao sujeito. Com isso, na direção de uma análise, trata-se “de fazer ver ao sujeito a diversidade de registros que há entre o *gênero* que ele faz, *imaginário*, e o ideal

do Outro, *simbólico*. Esta disjunção tem por conseqüência o desvelamento – um tanto aflito, por vezes – do desejo do sujeito” (Rêgo Barros, 1997a, p. 30). Isso marcaria o início de uma análise, o que Lacan chamou de *retificação subjetiva*.

Fica bastante evidente, portanto, a necessária relação entre essas duas alteridades, eu ideal e ideal do eu, para se constituir uma unidade corporal, isto é, para que o sujeito tenha uma representação unificada de si mesmo, ainda que tal representação seja marcada por uma margem de instabilidade, marca da incidência do significante - no caso, a função do ideal do eu - que permite que a imagem não seja imóvel, mas que comporte movimento, uma certa flexibilidade. Dentro desta perspectiva que articula imaginário e simbólico, podemos dizer que o corpo conjuga, portanto, necessariamente, imagem e significante.

A imagem, paradoxalmente, é aquilo de que depende o significante para ganhar corpo, ao mesmo tempo em que, sem o significante, não pode adquirir movimento. Em outras palavras, temos a imagem atravessada pelas insígnias, e estas, ao mesmo tempo, sustentadas pela imagem para que tenha sentido. Temos, assim, a articulação entre dois registros, simbólico e imaginário, expressa na relação entre as noções freudianas de eu ideal e ideal do eu.

10

A identificação e a repetição

Aqui, retornamos ao ponto de partida em que elegemos duas vias de trabalho a partir da operação do traço unário. Na segunda, anunciamos a função da *repetição* como uma abordagem possível da relação entre a identificação e a condição de não saber do sujeito²², e é dela que trataremos em seguida.

Como já vimos, o significante é marcado pela diferença, uma vez que é definido como sendo o que os outros não são. Segundo Lacan, “é o significante que conta, é ele que introduz a diferença como tal no real, e justamente na medida em que aquilo que importa não são as diferenças qualitativas” (Lacan, 1961-2, lição de 6/12/61). O significante, prossegue, devemos distingui-lo do *signo*, no que este é o que representa alguma coisa para alguém. Se o significante – “o que representa o sujeito para um outro significante” (Ibid., lição de 6/12/61) -

²² Conferir nota de rodapé nº 14.

manifesta senão a presença da diferença, diz Lacan, a primeira coisa que ele implica é que a relação do signo com a coisa seja apagada (Ibid., lição de 6/12/61). O traço unário seria, pois, o que há de mais destruído, de mais apagado do objeto, ou de um suposto encontro com o objeto. Assim,

“Se é do objeto que o traço surge, de algo do objeto que o traço retém, justamente, sua unicidade, o apagamento, a destruição absoluta de todas essas outras emergências, de todos esses outros prolongamentos, de todos esses outros apêndices, de tudo o que pode haver de ramificado, de palpitante... Ora, essa relação do objeto com o nascimento de algo que se chama aqui signo, já que ele nos interessa no nascimento do significante, é bem aí em torno do que estamos detidos, e em torno do que não é sem promessa que tenhamos feito, se se pode dizer, uma descoberta: esta indicação de que há, digamos, num tempo recuperável, historicamente definido, um momento em que alguma coisa está ali para ser lida, lida com a linguagem quando ainda não há escrita, e é pela inversão dessa relação, e dessa relação de leitura do signo, que pode nascer em seguida a escrita” (Ibid., lição de 10/01/62)

O que podemos dizer, portanto, do traço unário é que, ao mesmo tempo em que é significante - por ser suporte da função do Um e da diferença, ou seja, por “ser o que os outros não são” - comporta também uma função de signo, por ser a marca do apagamento do objeto, por estar num lugar inaugural em relação à cadeia, funcionando para esta, de certa forma, como um “referente”. Se o signo é o que representa algo para alguém, talvez pudéssemos dizer que o traço unário é o que representa a falta – a falta do objeto, talvez? – para a cadeia significante, ao mesmo tempo em que a institui. O signo, para a psicanálise, ganha, pois, esta nova função: um lugar heterogêneo à cadeia, no sentido de referi-la a um nada.

É em função, portanto, desta modificação da fórmula do signo, no que esta nos permite compreender de que se trata no advento do significante, que pode se dar a relação do sujeito ao significante, “esta relação típica do sujeito constituído pela existência do significante como tal, único suporte possível daquilo que é para nós originalmente a experiência da repetição” (Ibid., lição de 6/12/61).

A identificação ao traço unário implica, assim, a identificação do sujeito com esta falta? Lacan afirma somente ser possível apreender a presença do sujeito em função de sua referência, o que ele designou como traço unário, suporte da alteridade radical. A função de alteridade, diz ele, é o que permite que a repetição, repetição significante, bem entendido, escape à “identidade de seu eterno retorno” (Ibid., lição de 6/12/61).

De que se trata, pois, na repetição significativa, ou para melhor dizer, nas palavras de Lacan, no *automatismo de repetição*? Deste suposto primeiro encontro com o objeto, o que se retém é a sua unicidade, segundo ele,

“Um certo significante que sozinho pode suportar o que nós aprenderemos em seguida a definir como uma letra, instância da letra no inconsciente, este grande A, o A inicial enquanto é numerável, que aquele ciclo – e não um outro – equivale a um certo significante, é a este título que o comportamento se repete para fazer ressurgir este significante que o é como tal, este número que ele funda” (Ibid., lição de 6/12/61).

A função da repetição é, portanto, presentificar o significante que esta ação se tornou; é trazer de volta, fazer insistir alguma coisa que, segundo Lacan, não é nada mais que um significante designável por sua função. Considerando, por exemplo, este grande A inicial, no que ele é numerável, trata-se, com a repetição, de fazer ressurgir este signo A, diz Lacan. A partir daí, o comportamento pode ser expresso como “comportamento n^o x”. Porém, prossegue, o número do comportamento está perdido para o sujeito. O que é repellido, diz Lacan, é o número perdido do comportamento. Neste sentido, faltará sempre ao sujeito a marca da relação original com o objeto, uma vez que o número se perdeu. Não seria essa a raiz do não saber do sujeito: um não saber sobre a relação inaugural com o objeto?

Segundo Lacan, o que o inconsciente busca é a identidade de percepções:

“a relação do inconsciente com o que ele busca em seu modo próprio de retorno é justamente aquilo que uma vez percebido é o identicamente idêntico (...) e é justamente isso o que faltará sempre: é que em toda espécie de outra reaparição do que responde ao significante original, no ponto onde está a marca que o sujeito recebeu deste seja o que for que está na origem do *Urverdrängt*, faltará sempre ao seja o que for que venha representá-lo esta marca única do surgimento original de um significante original que se apresentou uma vez no momento em que o ponto, o algo do *Urverdrängt* em questão passou à existência do inconsciente (...) Pelo fato de ligá-las sob uma forma significativa, ele só as pode receber em sua diferença, e é bem por isso que não pode de maneira nenhuma ser satisfeito por esta procura como tal da identidade perceptiva se é isso mesmo que o especifica como inconsciente” (Ibid., lição de 10/01/62)

Éric Laurent (1995) tem uma interessante proposta de leitura de aproximação entre as reflexões lacanianas sobre o traço unário e as formulações de Freud no “Projeto para uma psicologia científica” (1895), ao qual ele retorna

para falar da identificação inaugural do sujeito e seus desdobramentos. O comentador parte do aforismo freudiano de que o encontro com o objeto é sempre um reencontro, donde conclui que todo novo encontro implica na memória original, na qual se perdeu este objeto. Considerando o que foi trabalhado até aqui, podemos dizer que esta “memória original” a que se refere Laurent é a própria identificação ao traço unário, uma vez que este último é a marca do apagamento da relação com a coisa. O lugar original do sujeito está, portanto, perdido.

A referência ao “Projeto” é, de fato, fundamental. Este suposto encontro original com o objeto, para sempre perdido, não seria a própria *experiência de satisfação* descrita por Freud? Nela, trata-se de um estado de excitação no corpo, o “estado de urgência”, cujo estímulo só é passível de ser abolido por uma alteração do mundo externo, o que Freud chama de *ação específica*. Como o organismo humano não é ainda capaz de promover a ação específica, é preciso uma ajuda externa, ou, nas palavras de Freud, uma ajuda alheia, no caso, “quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna” (Freud, 1895, p. 370). Com a ação específica, o desamparado encontra-se capaz de executar em seu corpo a atividade para cessar o estímulo. Nisto consiste a experiência de satisfação que, segundo Freud, “tem as conseqüências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo” (Ibid., p. 370). Desta experiência, ficam os *trilhamentos* (*Bahnungen*) que, diz-nos Freud, são responsáveis pela memória (Ibid., p. 352).

Considerando a teoria das barreiras de contato, Freud acredita haver dois tipos de neurônios: os permeáveis (que, após a passagem de excitação, permanecem em estado inalterado) e os impermeáveis (cujo estado se modifica após a passagem de excitação). A estes últimos Freud designa a função da memória, representada, assim, pelas *diferenças* nos trilhamentos entre os neurônios.

Em outras palavras, o que fica são os traços, no que têm como propriedade serem traços puramente distintivos. Poderíamos dizer que a experiência de satisfação se homologa à primeira marca que Lacan descreve no Seminário 9 como traço unário? Acreditamos que sim, uma vez que Freud descreve um estado de desapontamento quando, ao surgir um novo estado de urgência, tenta se produzir uma percepção idêntica. Ou seja, a repetição não é do mesmo, não é um

“eterno retorno”. Além disso, a experiência de satisfação diz respeito a uma marca que vem do Outro, tal qual quando nos referimos ao traço unário.

Laurent aponta, a partir da leitura do “Projeto”, que cada vez que há o encontro com o objeto –“o complexo do próximo” – este se decompõe em duas partes, sendo uma a busca da marca do primeiro encontro, isto é, a própria repetição:

“uma parte, constante, a busca, inscrevemo-la através de “a”, a letra “a”, para reservar os índices numéricos da repetição. Em Freud, temos o início de uma série que vai passar de 1 para a série do número de vezes em que se repete a ação, sem que possa sempre aparecer a busca do termo simples, sem o índice de sua repetição, que cada vez se inscreve em um traço sucessivo e que complica a relação para a experiência original. Neste sentido, o lugar de “a”, momento original de relação com o objeto, está sempre perdido, porque ou se apresenta sem nenhuma inscrição subjetiva, ou, se tem uma e já está perdido, fica como memória insuperável” (Laurent, 1995, p. 13)

Segundo Laurent, uma das maneiras de Lacan designar este lugar original do sujeito é a identificação nuclear, identificação ao traço unário, a partir da qual o sujeito pode se conservar, para além das identificações egóicas, como um ponto radical e arcaico, ponto em que se supõe a origem do inconsciente. Assim, a relação entre a identificação ao traço unário e a condição fundamental de não saber do sujeito seria no sentido de que tal identificação, ela mesma, acarreta um não saber da relação primeira com o objeto, uma vez que o traço unário é a própria marca de seu apagamento. A repetição significativa seria justamente a tentativa de trazer de volta este momento inaugural no que ele é significativo, isto é, em sua unicidade: esta é a busca da marca do primeiro encontro, que Freud trabalha em seu “Projeto para uma psicologia científica”.

Considerando, pois, que a identificação de que se trata no Seminário 9 é essencialmente ao significativo, isto é, concernente à relação do sujeito com o significativo, com o campo do Outro; considerando ainda que tal identificação, no que se refere ao traço unário, institui uma falta, uma vez que a marca do primeiro encontro com o objeto está perdida, perguntamos se não se trataria, aqui, daquilo que Lacan chamou no Seminário 11 de alienação? Identificar-se não seria alienar-se? Ao mesmo tempo, vemos uma clara relação entre este processo e aquilo que, se assim podemos dizer, estaria “aquém do significativo”, sendo ao mesmo tempo

seu esteio. Há um paradoxo, portanto, na noção de traço unário e nesta operação que o envolve, e que é da ordem de uma identificação.

É como sujeito barrado e evanescente que o sujeito se constitui a partir do Outro, a partir do que vimos do que se trata a identificação inaugural ao traço unário, no que este é substrato do significante, este que por definição é aquilo que representa um sujeito para um outro significante. Esta operação aponta ao mesmo tempo para um não saber fundamental, que se situa para além da dimensão do significante. A materialização deste não saber como objeto, *objeto a*, segregado essencial, é do que trataremos a seguir.

III

O sujeito e o objeto

1

Para além do que se pode ver e dizer

Uma maneira de situar o objeto *a* a propósito das identificações do sujeito é fazendo-o a partir da retomada de suas relações imaginárias, no que estas se articulam à função do significante. No Seminário 10, Lacan retoma seu esquema óptico apresentado em seu escrito “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache” (1966), esquema no qual se articula, segundo ele, o sujeito ao pequeno e ao grande Outro. Trata-se, em outras palavras, do sujeito em relação ao eu ideal e ideal do eu, donde se conclui que a relação especular toma seu lugar no que depende do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro, e que sua falta se constitui na relação com o significante.

Como já visto no capítulo anterior, Lacan, especialmente no início de seu ensino, privilegiou o lugar do imaginário, da constituição do eu como imagem na formação do sujeito, algo que, no entanto, ele sempre situou na dependência do simbólico, do significante, de uma instância terceira e reguladora das relações especulares. Em sua formulação conhecida como estádio de espelho e, depois, em sua retomada no esquema óptico, ele chamou atenção para o fato de que o sujeito se constitui como imagem unificada a partir de uma operação que pode ser dita de identificação à imagem do outro, semelhante, o que se dá somente a partir do lugar terceiro do Outro. É desta maneira, precisamente, que Lacan releu as noções freudianas de eu ideal e ideal do eu, cuja complexa articulação é apresentada pela primeira vez no texto de 1914, “Sobre o narcisismo: uma introdução”, embora Freud não tenha ali dado um tratamento que nos permita distingui-las com precisão, como o fizera anos mais tarde, em “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921).

A relação entre eu ideal e ideal do eu retomam de maneira precisa, como pudemos ver, a formulação freudiana sobre o narcisismo, na medida em que dá conta da operação de investimento libidinal que, num ato de antecipação, reúne as

dispersas pulsões sexuais, auto-eróticas, dando ao corpo seu estatuto de inteiro e unificado. A constituição do corpo como unificado é efeito desta operação, sendo portanto algo que não está presente de saída, como já havia afirmado Freud a propósito deste tema, situando a psicanálise como um saber não compatível com os saberes que privilegiam a idéia de uma maturação ou desenvolvimento fisiológico, ou qualquer idéia que dê lugar a um biologismo.

Freud, neste determinante texto de 1914, colocou a constituição do eu, correlativo à imagem unificada do corpo, na dependência do investimento libidinal, além de ter chamado atenção para o fato de uma unidade comparável ao eu não estar presente desde o início, e de que é preciso “uma nova ação psíquica” para que se passe do estado anárquico das pulsões sexuais para a unificação. Lacan, por sua vez, levou a teorização de Freud às últimas conseqüências, situando tudo que diz respeito ao sujeito na dependência do significante, o que no início de seu ensino ficou conhecido como “primazia do simbólico”. Esta nos permite alcançar de que forma ele, particularmente, fez sua leitura a respeito da maneira como eu ideal e ideal do eu encontram-se intrincados. O eu ideal é a imagem à qual o sujeito se identifica, sendo através desta identificação, ao mesmo tempo, que o eu se constitui como imagem unificada, constituindo-se aí o corpo como inteiro. Trata-se de uma identificação constituinte, na medida em que diz respeito à operação através da qual se dá a unificação. Este processo não ocorre, porém, sem a regulação do ideal do eu, que Lacan concebeu como um significante privilegiado, uma insígnia, propriamente, da qual depende toda relação especular no homem, o que também já tivemos a oportunidade de explorar no capítulo anterior.

É desta forma, portanto, que devemos entender a identificação neste primeiro momento do ensino de Lacan: como a articulação entre a identificação que se dá entre o sujeito e a imagem semelhante, identificação imaginária, responsável pela unificação do corpo, e a identificação com o ideal do eu, significante, sem a qual as identificações imaginárias não seriam possíveis. A identificação significante é primária, a partir da qual todas as séries de identificações posteriores vão se organizar, o que Lacan desenvolveu a partir de suas considerações, em seu nono Seminário, a respeito da identificação ao traço unário.

Há, porém, um limite no que diz respeito a esta operação, sendo a partir das formulações do décimo Seminário de Lacan que podemos retomar a teoria das identificações segundo um novo prisma: a introdução do objeto *a* e suas conseqüências sobre toda a teorização acerca do estágio do espelho e do esquema óptico, acima mencionada. Em sua retomada do esquema óptico, Lacan revisita a contrução teorica freudiana a respeito do narcisismo para dar conta da função do investimento libidinal na relação imaginária. A função de investimento especular está situada no interior da dialética do narcisismo, tal como Freud a introduziu, embora o investimento libidinal não passe totalmente pela imagem especular, diz Lacan neste mesmo Seminário, ao qual dedicou o tema da angústia.

Este limite, ele situa como um resto, cuja função é privilegiada, no campo da imagem, por uma ausência, por uma falta, representada pelo que ele chamou de “menos phi”, $(-\phi)$, função do falo imaginário. É em torno desta falta que se torna possível o reconhecimento como tal da unidade que Lacan chamou de $i(a)$, sendo que, é preciso acrescentar, esta falta é inscrita graças à identificação primária, a entrada em jogo do traço unário. Trata-se, pois, daquilo que comparece como falta em tudo que for imaginário.

Esse “a menos”, entretanto, não deve ser representado apenas no nível imaginário. É algo que está destacado da imagem especular, que pode nela se apresentar como falta, mas também como *presença* - presença de algo que vem exatamente no lugar reservado para a falta, lugar onde se presentifica a castração - e que não é passível de ser representada visualmente ou nomeada.

O corte seria aquilo que, segundo ele, tem a propriedade de instituir em sua superfície dois pedaços diferentes: um que pode ter uma imagem especular e outro que, literalmente, não. Trata-se aí da relação entre o falo - que Lacan representou como $(-\phi)$ - e a constituição do pequeno *a*:

“De um lado, a reserva imaginariamente imperceptível, embora esteja ligada a um órgão, que, graças a Deus, ainda é perfeitamente apreensível - esse instrumento que, apesar de tudo, de vez em quando deverá entrar em ação para a satisfação do desejo: o falo. De outro, o *a*, que é o resto, o resíduo, este objeto cujo status escapa ao status de objeto derivado da imagem especular, isto é, às leis da estética transcendental. Seu status é tão difícil que foi por aí que entraram todas as confusões da teoria analítica.” (Lacan, 1962-3, p. 49/50).

O sujeito falante supõe a entrada em jogo do traço unário. É sempre do Um que se é preciso partir, se inscrevendo aí a possibilidade de reconhecimento da unidade chamada $i(a)$, do sujeito como eu ideal, o que é dado na experiência especular, embora dependa da autentificação do Outro. Se houvesse a possibilidade de o sujeito ser sem este intermédio do Outro, ele teria relação com aquilo que se presentifica no colo da imagem especular original, $i(a)$. Ele teria relação com o objeto de seu desejo, a . Porém, o homem só tem acesso à imagem virtual, $i'(a)$, o que faz com que o suporte de seu desejo esteja escamoteado. Segundo Lacan, o a , suporte do desejo na fantasia não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo.

Neste lugar do Outro, $i'(a)$, se dá uma imagem refletida de nós mesmos, imagem esta que se caracteriza por uma falta. Esta imagem orienta e polariza o desejo, tendo para ele uma função de captação e fazendo com que ele seja não somente velado, mas posto em relação a uma falta ou ausência. É neste lugar da falta que se coloca a possibilidade de uma aparição, comandada, segundo Lacan, por uma presença que está em outro lugar, inatingível para o sujeito.

A novidade, portanto, não se situa no fato de haver necessariamente um vazio estruturante da imagem, aqui representada como esse “a menos” que Lacan situou na função de $(-\phi)$. Essa idéia já estava contida na função do traço unário, como já introduzido anteriormente. O que se coloca como novidade, sendo um dos grandes trunfos do décimo Seminário, é esta função que comparece fazendo limite ao que é representável, que não pode ser referida nem à imagem nem ao significante.

É nisto que o corte, ao qual há pouco nos referimos, mostra-se como uma importante indicação clínica dada por Lacan neste Seminário²³. A função do corte seria solidária daquilo que Lacan tratou como *borda* – uma abertura, uma hiância,

²³ A função do *corte* se oporia, segundo Miller (2004), à função do *traço*, e isso marcaria, para ele, uma nova dimensão no ensino de Lacan, a partir do Seminário 10. Neste, Lacan elabora uma falta irreduzível ao significante; uma falta cuja estrutura passa pela topologia e que permite um novo estatuto de corpo. Segundo este ponto de partida, o corte seria aquilo cuja função é a de separação de um resto que não é significável, ao passo que o traço teria como fundamento a operação que ele reconheceu na *Aufhebung* freudiana, própria ao significante. Em *Silet* (Seminário proferido em Paris em 1994-5, publicado pela JZE em 2005), o mesmo autor afirma que « no ensino de Lacan, seguimos um deslocamento que faz passar, para qualificar a operação significante, da barra ao corte. Barra e corte não são de modo algum a mesma coisa. A barra suprime, a barra apaga, a barra mata, a barra risca, e vem outra coisa. Ao passo que o corte, como marca significante, separa, e deixa um resto. Antes do objeto a , Lacan fala da barra significante. Mas, a partir do momento em que promove o objeto a , fala do corte promovendo, correlativamente, o corte significante

onde a constituição da imagem especular mostra seu limite. Segundo Lacan, encontramos este fenômeno de borda em ocasiões privilegiadas, nesta janela que se abre, marcando o limite do mundo ilusório do reconhecimento, que ele denomina *cena* (Ibid., p. 120-1). Trata-se, portanto, neste fenômeno de borda onde opera o corte, da presença do *a*, objeto na função que ele cumpre na fantasia:

“Neste lugar da falta onde alguma coisa pode aparecer, eu coloquei entre parênteses o signo (-φ). Ele lhes indica que aqui se perfila uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular e que é irreduzível a ela, em razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, disso a que chamamos auto-erotismo, de um gozo autista. (...) O que pode vir assinalar-se no lugar designado pelo (-φ), é a angústia, a angústia de castração, em sua relação com o Outro” (Ibid., p. 55).

Esta formulação nos interessa no que concerne ao tema da identificação por indicar que, ao sujeito da falta - sujeito do inconsciente instituído por ser efeito do significante, na sua dependência ao Outro – há um correlato como objeto. É precisamente no ponto onde há falta que aparece o objeto *a*, irreduzível à imagem especular. A questão que se coloca sobre o domínio da identificação é que, sendo este objeto irreduzível à imagem e ao significante, de que natureza poderia ser esta relação do sujeito com o objeto? Voltaremos mais tarde a esta relação e aos desdobramentos deste questionamento.

2

O ser do sujeito, inquietante estranheza

A falta - aquilo que do sujeito permanece como não sabido, em torno do quê a imagem especular se organiza e se mantém - pode faltar. E quando a *falta* falta, há angústia. Segundo Lacan, a angústia está ligada a tudo aquilo que pode aparecer no lugar de (-φ), sendo este o fenômeno do *Unheimlichkeit*, descrito por Freud em “O estranho” (1919). Lacan nos lembra, a partir do que foi desenvolvido por Freud neste texto, que a definição de *unheimlich* é de ser *heimlich*, ou seja, é aquilo que no ponto do *Heim*, é *Unheim*; que no ponto do familiar, é estranho. Este lugar que ele chama de (-φ), ele refere ao *Heim*, o que é familiar e que ele define como sendo “a casa do homem” (Ibid., p. 58). O homem,

porém, encontra sua casa em um ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos. É o que a experiência do duplo vem demonstrar, evidenciando uma estranheza radical que nos faz aparecer como objeto, colocando em xeque a autonomia do sujeito. Na oscilação econômica da libido reversível de $i(a)$ a $i'(a)$, há algo que escapa, sendo isso que se manifesta sob o modo de angústia. Para ele, a angústia é a manifestação mais eloqüente do objeto a , sendo, portanto, um sinal desta relação entre sujeito e objeto que se presentifica no eu.

Cabe acrescentar que, neste ponto, não se manifesta simplesmente aquilo que, segundo Lacan, se sabe desde sempre, isto é, que o desejo é o desejo do Outro. Trata-se, acima de tudo, do fato de que meu desejo entra em um registro onde é esperado sob a forma do objeto que eu *sou*, na medida em que ele me exila de minha subjetividade, a partir de seus efeitos sobre os significantes que estão a ela ligados. Para além do que podemos ver e dizer, pelo fato de não haver um significante que possa designar o sujeito, situa-se a dimensão onde *somos*, verdadeiramente, dimensão de onde se pode circunscrever a relação entre sujeito e objeto como sendo a de uma *equivalência*, mas que aparece apenas pelas frestas, pequenas aberturas repentinas por onde se apresenta a inquietante estranheza e que apontam para o limite, a relação entre a cena e o mundo.

Este objeto não é da ordem do conhecimento, por nos lançar a uma dimensão primitiva, concernente a nosso *ser*, que Lacan remete ao *corpo*:

“O objeto do conhecimento é construído, modelado, à imagem da relação com a imagem especular. É precisamente por isso que esse objeto do conhecimento é insuficiente. Se não houvesse psicanálise, saberíamos disso pelo fato de existirem momentos de aparecimento do objeto que nos jogam numa dimensão totalmente diversa, que se da na experiência e merece ser destacada como primitiva na experiência. Trata-se da dimensão do estranho (...). Esse reconhecimento, em si mesmo, é limitado, pois deixa escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo. Não seria uma resposta não apenas razoável, mas controlável dizer que é esse resto, esse resíduo não imaginado do corpo, que vem manifestar-se no lugar previsto para a falta, e de um modo que, por não ser especular, torna-se impossível de situar? (Ibid., p. 70-1)

É aquilo que, em outras palavras, permite presentificar aquilo que, do corpo, ele definiu como “libra de carne”, resto que, segundo Lacan, surge entre o sujeito e o Outro (Ibid., p. 139; p. 242) - o que não nos é dado pura e simplesmente pelo espelho. É, mais propriamente, aquilo que permite ao

significante encarnar-se, ou seja, fazer sua entrada no real. Lacan afirma ainda que o objeto faz corpo com a divisão do sujeito e presentifica, no campo do percebido – campo onde ele é encoberto pelas identificações do eu - a parte elidida como propriamente libidinal (“Resumo do Seminário de 1956-7, ‘O objeto da psicanálise’²⁴).

Notemos que Lacan se refere ao objeto como algo que “faz corpo com a divisão”, o que está em consonância com uma afirmação em seu “Resumo do Seminário de 1955-6, ‘Problemas cruciais para a psicanálise’²⁵”, onde ele afirma que o ser do sujeito é a sutura de uma falta, o que ressalta esse caráter de suplemento que o objeto *a* vem cumprir frente ao sujeito, essencialmente faltoso, comentada ainda por Miller: “Lacan diz que esse objeto está ligado ao momento de *fading* do sujeito. Essa solução da relação do sujeito com o objeto exprime que, à falta devida ao efeito mortificador do significante, responde o elemento de vida, de gozo vivo, ou seja, o objeto *a*” (Miller, 2005, p. 264). Essa afirmação concerne, além da questão do objeto como sendo aquilo que vem “suprir” a falta, esse caráter propriamente libidinal que Lacan atribui ao objeto, numa referência ao conceito freudiano de pulsão. Nesse sentido, fazemos nossa a pergunta de Miller: *como o sujeito do inconsciente pode encontrar seu equivalente ao nível da pulsão?*

Encontramos uma série de passagens em Lacan que referem o objeto ao ser do sujeito, e que tratam a relação entre sujeito e objeto como uma relação de equivalência; que o sujeito se reduz ao objeto, embora seja uma equivalência em termos, ou, melhor dizendo, pelo avesso, uma vez que se há um, não há o outro. Por exemplo, no Seminário 11, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964), ele retoma as formulações do Seminário anterior que concernem os limites da experiência do visível. Lacan fala ali do *olhar* como aquilo que só se apresenta a nós “na forma de uma estranha contingência”, ressaltando a esquizo entre olho e olhar, através da qual se apresenta a pulsão no nível escópico e reconhecendo na função da mancha o que ele chama de olhar (Lacan, 1964, p. 74), isto é, aquilo que está do lado de fora do campo escópico (Ibid., p. 103); escapa à apreensão da visão, se especifica como inapreensível, como o avesso da consciência (Ibid., p. 83), e que ele diz *ser* o próprio sujeito.

²⁴ In *Outros Escritos*.

²⁵ In *Outros Escritos*.

O olhar, enquanto objeto *a*, pode, segundo ele, vir simbolizar a falta central expressa no fenômeno de castração; objeto reduzido a uma função punctiforme, evanescente, deixando o sujeito na ignorância do que há para além da aparência. Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a este olhar, *ele se torna esse próprio olhar*, esse objeto punctiforme, evanescente, com o qual confunde seu próprio desfalecimento (Ibid., p. 77; 83). Segundo Lacan, a importância que o sujeito dá a sua própria esquizo está ligada ao que a determina – um objeto privilegiado, surgido de uma separação primitiva (como veremos mais adiante, ainda neste capítulo), auto-mutilação induzida pela aproximação mesma do real, que se encarna na função do objeto *a*.

O objeto *a* é aquilo que resta de irreduzível da operação de advento do sujeito no lugar do Outro, sendo a partir daí que ele toma sua função. Em última instância, o *a* representa, segundo Lacan, o sujeito em seu real irreduzível (Lacan, 1962-3, p.179). O sujeito, para se constituir como tal, separa-se do *a*, o que faz deste último algo cuja natureza é, digamos, passível de queda, por definição, ponto que será esclarecido mais adiante. Há uma dialética que faz com que o sujeito se encontre em relação com esse objeto - podendo mostrar-se reduzido a este, por exemplo, como no caso descrito acima, da aparição da dimensão do estranho e, conseqüentemente, da angústia - como algo que denuncia a abolição da subjetividade, a não-autonomia do sujeito. Segundo Lacan, o real reenvia o sujeito ao traço e, ao mesmo tempo, abole o sujeito, uma vez que este não existe senão através do significante.

Embora se trate, na experiência do *unheimlich*, de algo um tanto fugaz, trata-se de um efeito que, entre outros, nos permite abordar a função da *fantasia*. Evidentemente, deve-se supor a estrutura da neurose aqui como a estrutura-chave para se entender a posição de objeto como velada e a fantasia como a cena que estrutura o mundo do sujeito.

Após nos ocuparmos da fantasia, fórmula em que Lacan, tendo partido do texto freudiano “Bate-se em uma criança” (1919), privilegiou a redução máxima, a estrutura universal desta relação de equivalência, deste enodamento entre sujeito e objeto, passaremos posteriormente a outros exemplos levantados por ele para dar conta de uma relação onde esta redução do sujeito à condição de objeto é evidente: a melancolia, a passagem ao ato e o masoquismo.

3

O sujeito e o objeto: a fórmula da fantasia na neurose

Em seus “Três ensaios sobre a sexualidade”, texto de 1905, palco da introdução do conceito de pulsão, e que nos permitiu um certo “alargamento” da noção de sexualidade – esta deixava de uma vez por todas de se equivaler ou se reduzir ao genital – Freud afirma categoricamente que em todos os neuróticos está presente o que ele chama de um “acréscimo” àquilo que seria considerado na época uma “prática sexual normal”, visto que esta era baseada em outros padrões, circunscritos pela regulação biológica e por uma moral sexual. Com isso, Freud afirmou que as chamadas “perversões” – isso que ele descreveu longamente no primeiro de seus três ensaios como sendo supostos desvios em relação à finalidade e ao objeto, se consideramos como ponto de partida os comportamentos instintuais - faziam parte da vida sexual do neurótico, de sua própria constituição²⁶. Essa constituição, por ele justificada através da sexualidade infantil - cujas noções de parcialidade das pulsões e do objeto, auto-erotismo e disposição perverso-polimorfa ocupavam lugar privilegiado nesta teorização – está recalcada no sujeito neurótico, sendo isso o que o levou à conclusão de que “a neurose é o negativo da perversão” (1905, p. 155). Essa idéia freudiana, um dos pilares de seu ensino, é um dos pontos que nos permite abordar a fantasia, isto é, a relação fundamental do sujeito com o objeto, na neurose.

Porém, é “Bate-se em uma criança” (1919) o texto freudiano por excelência que nos permite cercar a fantasia tal como Lacan a entendeu, isto é, como uma fórmula fundamental, uma frase, propriamente, de onde se é possível depreender a posição do sujeito diante do Outro, o lugar de objeto que ocupa para

²⁶ « Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar perverso, e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão » (Freud, 1905, p. 150-1). Em outro momento do texto, mais adiante, Freud afirma que « há sem dúvida algo inato na base das perversões, mas esse algo é inato em todos os seres humanos, embora, enquanto disposição, possa variar de intensidade e ser acentuado pelas influências da vida. Trata-se, pois, das raízes inatas da pulsão sexual dadas pela constituição, as quais, numa série de casos (as perversões), convertem-se nas verdadeiras portadoras da atividade sexual (perversa), outras vezes passam por uma supressão (recalcamento) insuficiente, de tal sorte que podem atrair indiretamente para si, na qualidade de sintomas patológicos, parte da energia sexual, e que permitem, nos casos mais favoráveis situados entre os dois extremos, mediante uma restrição eficaz e outras elaborações, a origem da chamada vida sexual (p. 161).

este último, que está recalcado na neurose, como já mencionado e que, em análise, deve ser construído, como diz Freud textualmente.

Resumidamente, Freud, neste texto, aponta para a frequência com que os neuróticos apresentam uma certa fantasia, “uma criança é espancada”, e desenvolve sua teoria para justificar o que estaria em jogo nesta manifestação da neurose no tratamento analítico. Em primeiro lugar, ele refere esta fantasia a uma contingência e a remete à infância, fazendo também alusão ao traço perverso que está aí em jogo, como o fizera já nos “Três ensaios”: “uma fantasia dessa natureza, nascida talvez de causas acidentais na primitiva infância e retida com o propósito de satisfação auto-erótica, só pode, à luz do nosso conhecimento atual, ser considerada como um traço primário de perversão” (1919, ESB, vol. XVII, p. 228). Em seguida, ele afirma que uma perversão infantil desse tipo não persiste por toda a vida, podendo sofrer o destino do recalque, sendo este o caso do sujeito neurótico.

O interessante do desenvolvimento de Freud é que o núcleo, digamos assim, desta fantasia, deve ser apreendido pelo sujeito na análise, através do que ele chamou de *construção*, e que diz respeito à posição de objeto do sujeito, que ele diz ser originalmente masoquista, como podemos ler em textos como “O problema econômico do masoquismo” (1924) e “O mal estar na civilização” (1929). Em ambos os textos, se trata de supor uma posição originária de objeto face à arbitrariedade do supereu – em sua face de pura cultura de pulsão de morte - cujo maior efeito é o que Freud descreveu como sentimento de culpa.

Freud não se refere, porém, ao falar do osso da fantasia, a algo que tenha tido existência real, e sim a algo que foi determinado a partir de contingências que se fazem presentes na história do sujeito e que delimitam seus modos de gozo, seus circuitos pulsionais, isso que coloca em ação uma outra espécie de intervenção analítica que não se reduza à interpretação, no que esta última era para Freud essencialmente decifração.

Em 1920, no texto “Além do princípio de prazer”, quando ele, dava seus primeiros passos na teoria sobre a pulsão de morte, ao comentar uma série de eventos clínicos que apontavam para uma compulsão à repetição e, se mostrando sensível à evolução da prática analítica, afirmou que a psicanálise já não se reduzia mais a uma arte meramente interpretativa. O texto, porém, em que ele levou mais a fundo essa teorização foi “Construções em análise”, de 1937, texto

em que ele propõe uma diferença entre o que seria da ordem da interpretação e o que seria da ordem da construção no tratamento analítico.

A fantasia e sua construção foi uma das vertentes da qual Lacan se serviu enormemente para tratar da fantasia em seu ensino, levando-o a elaborar uma teoria para o final do tratamento analítico, aquilo que ele situou como sua *travessia*. Isso baseado no fato de que para ele, a fantasia é o modo fundamental de circunscrever a relação entre o sujeito e o objeto. Em seu “Resumo do seminário de 1966-67, ‘A lógica da fantasia’”²⁷, Lacan assinala que o objeto *a* só exerce função de causa do desejo ao ser nele percebido como solidário da fenda, da fenda em que “o sujeito se afigura uma díade, ou seja, assume o engodo de sua própria verdade” (p. 325). É desta forma que Lacan se refere ao que ele chamou de estrutura da fantasia, cuja função é de *axioma*, na medida em que pode ser dita uma redução dos sintomas, por nele figurar de modo constante. Tomada a partir da lógica, a fantasia deve ser pensada como o lugar que o real ocupa para o sujeito, isso porque a lógica “supõe não haver outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia” (Ibid., p. 326). Essa fórmula, *S* barrado punção²⁸ de *a*, apresentada também em “Kant com Sade” (Lacan, 1966, p. 785), é uma escritura da fixação do sujeito por um objeto especial; o fato de que, na fantasia, há lugar para o sujeito (ao contrário do sujeito associado ao significante, caso onde sua localização será sempre equívoca, por excelência).

Jacques-Alain Miller (1987) dedicou ao tema um de seus Seminários. Ele se refere à dimensão clínica da fantasia sempre em relação ao sintoma, outra dimensão presente da clínica psicanalítica e que está em relação direta com a primeira, embora apresentem aí funções, manifestações e conseqüências distintas. À fantasia ele atribui à dimensão *ética* da psicanálise, condição *sine qua non* da clínica. O fato de uma análise não se reduzir à problemática do sintoma e sua natureza essencialmente significante justifica para ele a dimensão ética da psicanálise, fazendo com que esta esteja para além de uma terapêutica. É o problema do fim da análise que se impõe aí, a partir da idéia de que nem tudo é significante. O objeto *a*, sendo aquilo que prevalece quando se trata da fantasia, é o que introduz essa dimensão ética, o que faz com que o fim de análise não esteja

²⁷ In *Outros Escritos*.

²⁸ Significa “todas as relações possíveis”, como introduziu Lacan na lição de 16 de novembro de 1966, em seu 14º Seminário, “A lógica da fantasia”.

referido ao sintoma, a uma “cura do sintoma”, no sentido terapêutico do termo, mas de uma *travessia* da fantasia, uma vez que esta nunca será objeto de uma interpretação. A tese de Miller é que a fantasia fundamental corresponde ao recalque originário – algo que, para ele, estaria ligado a uma significação absoluta, separada de tudo, com uma significação de verdade – sendo, portanto, objeto de construção. Neste sentido, o fim de análise se colocaria nos termos não de uma cura, no sentido terapêutico, mas de uma modificação diante da posição subjetiva na fantasia fundamental.

Bruce Fink (1997)²⁹ pergunta-se justamente sobre a dimensão ética da psicanálise: se a fantasia é uma fixação do sujeito a um objeto, como pode ser transformada essa fixação?

“O que deve ser visado pelo analista, no que se refere a este objeto que causa o desejo do analisando: colocar um novo objeto em seu lugar (ele é até mesmo substituível?), isto é, manter a estrutura básica da fantasia ao mesmo tempo em que desloca seu objeto, deixando intacta a fixação? Alterar por completo a relação sujeito-objeto, isto é, dar nova configuração à fantasia? A que conduz a transformação ou a “travessia” da fantasia, que põe o sujeito no lugar de objeto? A um sujeito desejante. E não é esse estado de puro desejo que se requer do analista a fim de evitar a armadilha da identificação pela qual o analisando se identifica com o analista e tenta tornar-se como ele?” (Fink, 1997, p. 8-9)

Como podemos ver, a prática psicanalítica no ensino de Lacan, por orientar-se pelo objeto, não pode ser definida pura e simplesmente como uma terapêutica, na medida em que não se sustenta por uma técnica onde o que é privilegiado é o sintoma, sua eliminação. Além disso, o analista, ao ocupar o lugar de objeto *a* para o analisando, lugar de causa do desejo, não é aquele que, no fim de uma cura, será modelo ao qual o analisando se identificará, ao modo de uma *ego psychology*. Inclusive porque, neste caso, vemos aí um modo de identificação que é aquele compartilhado pelas psicologias, que se assemelha à noção de imitação. A definição e a incidência da identificação na prática lacaniana é inteiramente diferente, e nada tem a ver com a identificação com o analista, como tentaremos demonstrar.

Voltando à fantasia, trata-se, portanto, do modo como se escreve a relação do sujeito com o objeto, regulada conforme se dão as respostas diante do desejo

²⁹ Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais. Richard Fedlstein, Bruce Fink, Maire Jaanus (orgs), 1997.

do Outro. É isso, precisamente, que determina as diversas estruturas fantasmáticas. Por exemplo, o neurótico, ocupado em sustentar o desejo do Outro, mantendo-o em suspense, só se aproxima dela de viés, o que, segundo Lacan (1966-67, “A lógica da fantasia”, Resumo do Seminário)³⁰, é evidente em suas atuações.

No Seminário 10, Lacan também se pergunta a respeito da função da fantasia – no que esta é perversa³¹ - no neurótico. Trata-se de algo que, segundo ele, ao mesmo tempo em que concerne ao objeto *a*, esse cujo lugar de aparição é o lugar do *Heim*, de *i'(a)*, lugar onde surge a angústia, é também algo construído justamente para fazer face a esta última, a se defender dela, a recobri-la. A fantasia só serve ao neurótico na medida em que o *a* ocupa aí um lugar de “isca que permite fisgar o Outro, sendo, ao mesmo tempo, aquilo que lhe serve de defesa contra a angústia (Lacan, 1962-3, p. 61)³². Lacan diz que o neurótico não faz grande coisa de sua fantasia, justamente pelo fato de que este *a* que ele é na fantasia lhe “cai muito mal”. É por se tratar aí um *a* posição que a fantasia no neurótico pode defendê-lo da angústia, diz Lacan, e isso, segundo ele, pode ser visto claramente na histeria. Há alguma coisa no neurótico que, no nível do objeto *a*, funciona deslocado, transposto para o Outro, o que implica em um certo uso do objeto que é de falácia.

³⁰In *Outros Escritos*.

³¹Lacan aponta uma diferença entre a fantasia no neurótico e no perverso, afirmando que o fato de os neuróticos terem fantasias que se apresentam como perversões não significa que se trate do mesmo funcionamento da fantasia no sujeito perverso. Neste último, diz ele, « as coisas estão no lugar » : o objeto *a*, no lugar onde o sujeito não pode vê-lo e o *S* barrado em seu lugar, o que faz com que o sujeito, neste caso possa se oferecer lealmente ao gozo do Outro. Já no neurótico o funcionamento não é o mesmo, sendo graças a ele, segundo Lacan, que sabemos da fantasia. O neurótico é aquele que revela a estrutura da fantasia, por causa do que faz com ela, ao mesmo tempo em que nos engana. O fato de a fantasia se apresentar, neste caso, no lugar do Outro, é justamente aquilo que faz com que possamos diferenciar isso que se apresenta como traço perverso de uma real perversão (5/12/62). A principal referência em Lacan sobre a fantasia perversa encontra-se, porém, em « Kant com Sade » (Escritos, 1966).

³²Miller (1987) chama atenção para isso que ele denomina o « paradoxo da neurose » : o sujeito neurótico se defende através do próprio desejo que o angustia. A propósito da neurose, ele atenta ainda para o fato de que a estrutura neurótica pode ser considerada, ela mesma, como uma resistência fundamental, devido à inércia, que lhe dá consistência. Essa inércia, por sua vez, deve ser atribuída à presença do objeto nesta montagem, elemento heterogêneo presente na fantasia, que aponta para o fato de que o sujeito não é apenas efeito da cadeia significante.

4

O objeto: sê-lo ou tê-lo

Esse uso específico do objeto no neurótico se deve à condição de não sê-lo, ou mais propriamente, que isso esteja recalcado. A sua condição de ser o objeto não é por ele sabida, e a maneira como este objeto para ele se apresenta, por esta razão, é pelo viés da angústia. As manifestações, já vimos ser pontuais, pequenas frestas, precipitações do objeto no campo do visível, que é estruturado de forma a velá-lo. E de que modo podemos entender esta dialética na neurose, onde ele é e não é o objeto? Essa dialética parece remontar a uma outra, que Lacan certamente leu em Freud, que coloca em uma relação de alternância o *ser* e o *ter*, no que diz respeito ao objeto. No Seminário 10, Lacan comenta a respeito da ambigüidade entre ser e ter, fundada, na relação também ambígua apontada por Freud entre *identificação* e *amor*.

Em textos como “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921) e “O Eu e o isso” (1923), ao tratar da problemática da identificação, especificamente da que se coloca como primordial em relação às posteriores, Freud se referiu a ela como sendo anterior a qualquer investimento objetal, como já pudemos ver anteriormente. Esta identificação, que ele diz desempenhar um papel na história primitiva do Édipo, representando aquilo que se coloca, na relação do menino com o pai, como algo da ordem do *ser*, convive, segundo ele, com o aparecimento, pouco depois, de um investimento libidinal dirigido à mãe, constelação que representa a problemática do Édipo e seus avatares.

Assim, não teria ainda havido uma distinção entre estes dois processos, o identificatório e o do investimento objetal, como ratifica Freud no texto de 1923 supracitado: “a princípio, na fase oral primitiva, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistingüíveis uma da outra” (Freud, 1923, p. 43). Freud atribui um lugar diferenciado para esta identificação primária, esta que se dá de forma “direta e imediata” (Ibid., p. 45), por não ser consequência de um investimento libidinal, como já havia afirmado em 1921, condição para toda e qualquer identificação posterior. Estas, por sua vez, se dariam por regressão, na medida em que constituem para Freud a retirada do investimento objetal, carregando consigo um traço do objeto antes investido libidinalmente. Como podemos ler em “O eu e o isso”, o eu não é senão um precipitado destas

identificações; é feito de traços, rastros de investimentos objetais anteriores, o que faz com que Freud o compare a “uma mulher que teve muitos amores” (Ibid., p. 43-4). Esta identificação por regressão denuncia, portanto, a ambigüidade do processo identificatório primário, na medida em que revela tanto a identificação quanto o amor, num misto de ser e ter o objeto, ali indiferenciados, o que, evidentemente, só pode ser dito *a posteriori*.

O objeto, não o temos mais, e é por isso que amamos. Amamos com o que não temos mais, diz Lacan, e é por essa razão que podemos encontrá-lo, pela via da regressão na identificação, sob a forma de identificação ao ser, o que justifica, continua ele, o fato de Freud ter se referido a esta passagem do amor à identificação como uma regressão³³. A questão é que, nesta regressão, *a* continua a ser o que é, um instrumento: “é com aquilo que somos que podemos ter ou não” (Lacan, 1962-3, p. 132).

Em outras palavras, antes da unificação que caracteriza o eu, o *i(a)* como aquilo que somos no espelho que é o Outro, o que há é desordem, é uma multiplicidade de pequenos *a*, sendo que, neste momento, o *ter* nem mesmo está em questão. No momento em que não está em questão ter ou não ter os objetos *a*, trata-se não da falta do mundo externo, mas da “falta de si mesmo”, residindo aí o essencial, segundo Lacan, do que Freud chamou de auto-erotismo. Esse momento supõe, na falta de uma separação entre o eu e o outro, a falta do próprio eu e, conseqüentemente, do outro. E aquilo que, dessa constituição libidinal aparece posteriormente, podemos entender pela via da identificação por regressão, na medida em que esta evidencia que o objeto, para o neurótico, comparece aí não como o que ele é propriamente, mas como algo que já passou à esfera do ter ou, melhor dizendo, do “não-ter”. A identificação à regressão, via única para esse “retorno ao ser” já se dá circunscrevendo os limites do que seria uma identificação absoluta ao objeto, e é essa limitação, se assim podemos dizer, que caracteriza a função que cumpre o objeto para o sujeito neurótico, isto é, já supõe

³³ Lacan faz um jogo de palavras (para falar do objeto *a* como objeto que não se tem mais, e com o qual amamos), que se perde ao ser traduzido para o português: « Si *a* s'appelle *a* dans notre discours, ce n'est pas seulement pour cette fonction algébrique de la lettre que nous avons prêchée l'autre jour, mais, si je puis dire, humoristiquement, parce que c'est ce qu'on *a* plus. C'est pourquoi, ce *a* que dans l'amour on n'*a* plus, on peut le retrouver par voie régressive dans l'identification, sous forme d'identification à l'être » (p. 139, Le Séminaire, livre X : L'angoisse. Paris : Éditions du Seuil, 2004).

uma certa separação que faz do objeto um instrumento, tal como dito acima. Sua condição originária de objeto, portanto, permanece recalcada.

Lacan, no Seminário 10, se pergunta sobre como o objeto *a*, ao qual ele se refere como *objeto da identificação*, é também *a*, objeto do amor. Para isso, ele se refere a um domínio da teoria freudiana que é para nós outro modo de apresentação desta problemática do ser e do ter e suas conseqüências para a teorização acerca da identificação, no que esta pode nos esclarecer as relações entre o sujeito e o objeto: este domínio é o da diferença explorada por Freud entre *luto e melancolia*.

No texto de 1917, “Luto e melancolia”, estas duas modalidades, se assim podemos dizer, onde detectamos duas posições claramente distintas diante de uma perda objetal, são tomadas por Freud a partir do referencial do ser e o do ter, de uma certa maneira. O luto, ele descreve como a reação a uma perda objetal que obriga a retirada do investimento libidinal do objeto propriamente dito, o que se dá pouco a pouco. Uma vez concluído o trabalho de luto, de uma certa forma “imposto” pelo princípio de realidade, o eu fica livre para investir novamente em outros objetos. A melancolia, diferentemente do luto, nem sempre se apresenta claramente como uma perda objetal, como perda de algo ou alguém que se “tem”. Freud fala de uma perda que parece ser de outra natureza, onde não se está claro exatamente o que está em jogo.

Levando em consideração um segundo traço bastante presente na melancolia, as auto-censuras, Freud conclui que o que está em jogo nesta modalidade é que, ao contrário do luto, há uma identificação maciça com o objeto perdido, donde vêm as auto-acusações, além de perda de auto-estima e inibição. Se houve uma perda do objeto e o eu a este se identificou, o que há na melancolia é, em última instância, uma perda que concerne o próprio eu (Freud, 1917, p. 280), uma perda referente ao *ser*, ao passo que no luto, se trata de uma perda no nível do *ter*.

Na melancolia, diz Freud, “a sombra do objeto caiu sobre o eu” (Ibid., p. 281), e encontramos aí desvelada a condição originária do sujeito, a de ser objeto. O objeto parece cumprir aí uma função diferente em relação ao que podemos ver na neurose, um vez que dele o sujeito não está separado. A melancolia faz aparecer uma condição que, de alguma forma, revela uma característica estrutural da relação do sujeito com o objeto *a*, daí nosso interesse aqui a respeito deste

tema³⁴. Essa relação que Lacan chama de “universal” no que concerne ao objeto é ligada a sua função de resto (p. 136), e foi por ele mais detalhadamente trabalhada

³⁴ A respeito da distinção entre a neurose e a melancolia, podemos encontrar ainda no comentário de alguns autores um respaldo. Colette Soler (1997b), por exemplo, situou o sujeito melancólico, a partir de Lacan, como aquele que tenta reunir-se ao objeto *a*, “cujo comando lhe escapa”. Os estados depressivos, segundo ela, por mais variados que sejam, caem sob o golpe de uma fórmula unitária: suspensão da causa de desejo, a inapetência apática e dolorosa que se nomeia depressão encontrando sua condição maior na queda de sua eficácia. É a causa do desejo tomada pelo avesso por seus fracassos ou suas vacilações. Não é o intolerável da castração (“perda da coisa engendrada pela linguagem”) que deprime, segundo a autora, embora esteja implicada no afeto depressivo. É condição, mas não é causa. A causa do desejo só adquire sua função a partir da eficácia da castração. Não será a “potência da pura perda” que dá vida ao sujeito morto do significante, a vitalidade anômala e paradoxal de um desejo decidido?, pergunta-se a autora. O afeto próprio à castração não é a depressão, e sim o horror, a angústia, aquilo que, antes de tudo, desperta. A depressão surge sempre em função dos avatares da junção com o objeto. Serge Cottet (1985) - outro autor que dedicou um artigo ao tema - afirma, a respeito do luto, que o sujeito, depois de ter super-investido em todos os traços da pessoa da qual faz o luto, é de certa forma obrigado pelo princípio de realidade a se situar novamente no Outro, de forma que o objeto seja reduzido apenas aos significantes que o representam, em série, numeráveis, finitos. Esses significantes, uma vez esgotados, tornam o objeto completamente desprovido de sua cobertura imaginária garantida pelo ideal do eu, o que faz com que o luto se complete e que um novo objeto provido das insígnias precedentes ocupem este lugar. Esse processo, segundo ele, pode ser observado no tratamento analítico: quando se coloca em jogo os significantes do ideal do eu, chega-se necessariamente a uma perda subjetiva, uma operação de perda que, no entanto, não se dá no nível do objeto: trata-se da perda do brilho fálico, de uma perda do manto narcísico, no que esta se refere, pura e simplesmente, à castração. O autor resume o encaminhamento em direção ao fim do tratamento, marcado pela travessia da fantasia, como algo que reforça a injunção superegóica, consequência da perda de gozo fálico que ela implica, sendo este, para ele, o ponto nodal da depressão neurótica. Já a propósito da melancolia, que ele situa como a depressão na psicose, trata-se de referi-la, por um lado, a um universal da posição de objeto do sujeito. O autor chama atenção para o fato de a depressão tocar em um ponto que esta para além das particularidades das estruturas clínicas, dá a dificuldade de sua inscrição nessas últimas: esse traço é o fundo de verdade que ela guarda, a saber, o abandono do Outro, evidente na melancolia delirante, a propósito da qual Lacan falou, baseado em Freud, de uma “lucidez” referente a esta miséria humana, universal, apontada pelo próprio Freud em seu texto de 1917: “por que um homem precisa adoecer para ter acesso a uma verdade dessa espécie?” (Freud, 1917, p. 279). Cottet nos chama atenção, porém, para as especificidades aí presentes. Há traços que não podem ser colocados em série com os fenômenos de fim de cura por ele evocados. Inicialmente, porque no caso da melancolia referida à da psicose, se trata de uma depressão “de saída”, se assim podemos dizer; em segundo lugar, a psicose melancólica permite uma clínica do objeto *a* radicalmente distinta, uma vez que é a identificação ao furo no simbólico que está em jogo no paradigma do abandono; e por fim, os problemas na constituição da fantasia deixam o sujeito a mercê do gozo, na medida em que a dissolução imaginária faz aparecer o objeto *a* em toda a sua “cruza”, sem roupagem fantasmática e narcísica. Neste caso, a saída suicida seria a tentativa de completar o Outro no real, se identificando ao furo que lhe falta. Romildo do Rêgo Barros (1997b) também trabalhou a questão da melancolia, sendo que, em seu caso, a ênfase recai justamente sobre a questão da relação de identificação que se dá aí entre sujeito e objeto. O autor se vale de uma metáfora freudiana da dor (“toda ruptura de associações é dolorosa”) para falar do intervalo entre dois significantes e da hiância que se abre aí se não é produzido o enquadramento da realidade subjetiva, denominado fantasia. Há uma “identidade que se funda numa não reciprocidade”³⁴, quando se passa da cesura para a punção entre *S* barrado e *a* no discurso do mestre. Com a cesura, tem-se a não reciprocidade, e com a punção, introduz-se uma identidade, mantendo-se no entanto a não reciprocidade, que é condição da identidade. O autor conclui daí o quanto a realidade depende da fantasia, tendo por fundamento dois elementos heterogêneos, embora de alguma maneira derivados da cadeia significante. O sujeito aparece como significado do Outro e o objeto se impõe a partir do fato de que nem tudo do significante passa ao significado (sendo isso o que deixa margem à relação fantasmática, uma vez que, do contrário, se romperia a não reciprocidade sujeito-objeto). Dito isso, autor defende que o que caracteriza o sujeito melancólico é a

a propósito da *passagem ao ato*, a partir do caso que, nas cinco Psicanálises de Freud, ficou conhecido como o da Jovem Homossexual.

Trata-se de um *laissez tomber*, “largar de mão³⁵”, “deixar-se cair” “evadir-se da cena”, que justifica para Lacan o fato de, no caso da melancolia, o sujeito apresentar essa propensão, alcançada às vezes com uma rapidez desconcertante, de lançar-se pela janela, no que esta se apresenta como o limite entre a cena e o mundo. Deixar-se cair é a realização da identificação absoluta ao objeto ao que o sujeito se reduz, neste caso, em sua função de resto, “fora da cena” (Lacan, 1962-3, p. 130).

Esse “largar de mão”, isso que revela a condição de objeto do sujeito e que na melancolia é completamente desvelado é, pois, o correlato essencial da passagem ao ato, que Lacan situa no caso da Jovem Homossexual:

“Resta ainda precisar de que lado ele é visto. Ele é visto justamente do lado do sujeito. Se vocês quiserem referir-se à fórmula da fantasia, a passagem ao ato está do lado do sujeito enquanto este último encontra-se aí apagado ao máximo pela barra. O momento de passagem ao ato é o do embaraço maior do sujeito, com o acréscimo comportamental da emoção como distúrbio do movimento. É então que, do lugar em que se encontra - ou seja, do lugar da cena onde, como sujeito fundamentalmente historizado, só ele pode se manter em seu status de sujeito – ele se precipita e despenca fora da cena” (Ibid., p. 129).

reciprocidade em relação ao objeto. Ao invés de identidade, ele passa a uma espécie de reciprocidade, decorrente de uma falha da formação fantasmática. Em outras palavras, o melancólico, segundo ele, é o sujeito que vai mais longe na via da reciprocidade com o objeto, a ponto de fazer pensar que os dois elementos seriam permutáveis: um sujeito vale um objeto. Essa identificação com o objeto culmina não necessariamente no suicídio melancólico, mas se dá também através de outras formas, dentro e fora das psicoses, de eternização do objeto. Outra forma de falar da identificação ao objeto, para o autor, é através do que ele chama uma coalescência entre S_1 e a , de tal modo que o lugar simbólico do sujeito, o seu lugar no Outro, corresponde ao do objeto perdido (entendido aqui como a face real do supereu, um imperativo que, quanto mais comanda, menos significa). Isso pode, segundo ele, levar à auto-destruição se a manutenção e a defesa do significante através do qual o sujeito encontra o seu lugar no Outro passar pela queda do objeto. Sustentar o significante, então, implicará em cair como objeto. O autor observa que a vacilação do significante, acompanhada da irrupção do objeto, não leva necessariamente à identificação com o objeto ou à auto-destruição, mesmo se sua coloração afetiva for depressiva. A respeito da distinção entre luto e melancolia, o autor considera ainda a hipótese de que o luto implica um ponto de desconhecimento, talvez de recalque, o mesmo que na melancolia, ao contrário, estaria aberto. Sobre esta distinção, o autor afirma que o que impede o luto não é simplesmente o fato de o objeto não poder ser substituído, mas, sobretudo, que o próprio objeto perdido não possa ser encarado como substituto, como já é de origem dependente da linguagem, com a perda de ser que isso implica.

³⁵Tradução proposta na edição brasileira.

Finalmente, o último ponto a ser discutido para circunscrever a relação do sujeito ao objeto é o *masoquismo*; o fato de aí podermos detectar algo da posição do sujeito diante do Outro como sendo a de objeto. No Seminário sobre a angústia encontramos algumas referências relevantes. Para começar, Lacan afirma que reconhecer-se como objeto do desejo é sempre masoquista. Mas, para ser mais específico e, possivelmente, para circunscrever o masoquismo como uma modalidade da estrutura perversa (diferente da perversão como traço presente nas fantasias neuróticas), ele toma o masoquista como aquele que procura alcançar a identificação ao objeto comum (identificação que Lacan só diz ser possível de aparecer no âmbito da cena); encarnar o objeto em pessoa e ser reconhecido como tal, impossível a ser alcançado, segundo ele. Ele é, como todos, *a*. Mas o é, no entanto, em sua função de dejetivo, de algo a ser jogado no lixo, consequência do fato de este sujeito, diante da estreita relação entre desejo e lei, almejar mostrar que o desejo do Outro faz a lei.

Em outras palavras, essa identificação ao objeto se faz sob a condição de ser no âmbito da cena, na medida em que, se ele é objeto do Outro, se ele produz uma cena fantasmática para ser tomado como objeto, trata-se aí, ao contrário do que parece, de fazer-se mestre, e não vítima. O masoquista faz coincidir lei e desejo, tratando-se aí de gozo, da lei em sua face mais insensata, aquela que atribuímos ao supereu.

O desejo é a lei, diz-nos Lacan, no sentido de que aquilo que faz a substância desta última é o desejo pela mãe, do mesmo modo que a lei de interdição do incesto normativiza o desejo, o situa como tal, constituindo-o, mais propriamente (Lacan, 1962-3, p. 166). O desejo e a lei são a mesma coisa na medida em que partilham um mesmo objeto. A relação entre a lei e o desejo é de tal ordem que apenas a lei traça o caminho do desejo, diz-nos Lacan. Neste sentido, o desejo, enquanto desejo pela mãe é, segundo ele, idêntico à função da lei. É isso que sela a estreiteza desta relação. É na medida em que interdita que a lei impõe o desejo, o que o liga, portanto, à função do comando, sendo este inerente à sua própria estrutura (p. 119-20). Em “Kant com Sade”, Lacan afirma que esta identidade entre lei e desejo recalcado é justamente aquilo que Freud descobriu (1966, p. 794). Essa relação fundamental nos é evidenciada por excelência pelo neurótico, como apontou Lacan em seu décimo Seminário:

“O neurótico nos mostra, com efeito, que ele precisa passar pela própria instituição da lei para sustentar seu desejo. Mais que qualquer outro sujeito, o neurótico valoriza o fato exemplar de que só pode desejar segundo a lei. Ele só pode dar um status a seu desejo como insatisfeito ou impossível” (Lacan, 1962-3, p. 167)

Isso supõe uma relação com o objeto na medida em que este está ligado à sua falta necessária, “aí onde o sujeito se constitui no lugar do Outro”. Trata-se do objeto em sua faceta de falta, inscrito pelo que Lacan localizou em Freud como *complexo de castração*, efeito central, segundo ele, desta identidade entre o desejo e a lei, no sentido de que o desejo do pai é o que faz a lei, sentido mesmo do complexo de Édipo. Trata-se aí, portanto, em outras palavras, do objeto *a* ligado à função de $(-\phi)$, “menos phi”, que faz borda com o lugar da angústia, este que está para além do mundo ilusório do reconhecimento.

No caso do masoquismo - como fazendo parte do que Lacan definiu como *perversão* e que não se reduz a uma conduta ou uma fantasia, algo que poderíamos situar na neurose – como dito anteriormente, trata-se aí do objeto revelado em sua função de resto, isso que Lacan situou como estando em jogo na passagem ao ato e na melancolia também, função bastante diferente desta faceta do objeto ligada à falta, que o eleva à função de *agalma* e lhe atribui o caráter de suporte do desejo. Para o masoquista não há falta. Se para o neurótico se trata de uma pergunta sobre o desejo, o masoquista está no âmbito da resposta; ele está convencido de que sabe a verdade sobre seu desejo, o que faz com que este seja vontade de gozo³⁶.

Lacan afirma que o que o masoquista visa é o gozo do Outro, mas o que não é mostrado aí é o fato de que, na verdade, ele busca a angústia no Outro (Ibid., p. 195). Sua fantasia de ser objeto de gozo do Outro mascara sua própria vontade de gozo, de modo que essa posição de objeto esconde, em última instância, um ato de cumprir a função de dejetivo, de “farrapo humano”, resto jogado fora, separado do corpo. “O que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, e essa resposta é a angústia” (Ibid., p. 182). O masoquismo se apresenta assim, para Lacan, como uma estrutura que, juntamente com o sadismo – que ele trabalha também neste seminário em sua especificidade,

³⁶ Lacan fala do desejo como vontade de gozo a respeito da fantasia sadeana, esquema formulado por ele em « Kant com Sade » (1966, p. 784) para falar da perversão.

lado a lado com o masoquismo – denuncia o laço radical da angústia ao objeto no que este é passível de queda, em sua função de ser o resto do sujeito, resto cujo estatuto é o de ser *real*.

5

O objeto como causa e o sujeito: da angústia ao desejo

No Seminário 10, Lacan trata da constituição do sujeito enquanto sujeito dividido, barrado, sujeito do desejo, como um processo que parte daquilo que ele define como *gozo*, isso a que temos acesso somente através de *a*, na medida em que este é resto desta operação de constituição. O objeto *a*, segundo Lacan, vem cumprir a função de metáfora do sujeito do gozo, uma vez que não é assimilável ao significante. É exatamente aquilo que resiste à significantização que constitui o fundamento do sujeito desejante.

No processo em que Lacan estipula três níveis, do gozo ao desejo, passando pela angústia, o objeto *a* é aquilo que do gozo, terá lugar no Outro, e o sujeito barrado será o que aparece no último estágio – aquele em que Lacan situa o desejo – representando aí o sujeito na medida em que está implicado na fantasia, numa certa relação que ele diz ser de “oposição” em relação ao objeto. É justamente ao querer fazer entrar esse gozo no Outro que o sujeito se precipita, se antecipa como desejante, abordando a hiância do desejo ao gozo, lugar da angústia (Ibid., p. 192-3). Esse processo representa um dos esquemas da divisão elaborados por Lacan neste Seminário, e dos quais nos ocuparemos no item seguinte.

Por ora, vamos nos ater à função de causa do objeto *a*, como aquilo que vai justificar a neurose como uma problemática em que é o desejo que está em questão, estrutura cujo suporte é a fantasia. Segundo Lacan, entender o objeto em sua função de causa é supor que “uma parte de nossa carne fica tomada na máquina formal”; que sem isso não haveria funcionamento possível. Essa parte de nós mesmos que é tomada na máquina, continua ele, é irrecuperável, objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal onde se produz corte,

suporte, substrato autêntico de toda função de causa³⁷. Não somos objetos do desejo senão como causa, conclui (Ibid., p. 237).

O objeto aí entendido como uma metáfora do sujeito do gozo, como aquilo que do gozo é possível comparecer no Outro e, ao mesmo tempo, substrato desse sujeito desejanste, já coloca de alguma forma em evidência a função do objeto nesta estrutura como sendo a de um instrumento, como aquilo que, como acabamos de mencionar, Lacan diz estar em oposição ao sujeito. Evidentemente, devemos entender essa relação de oposição a partir de toda a complexidade inerente à relação com o objeto, no que este é heterogêneo ao sujeito. Na neurose, ele não está a ele identificado, mas há momentos pontuais e evanescentes onde frestas, janelas se entreabrem repentinamente, revelando o sujeito reduzido a este objeto “que ele não é”. É numa *outra cena* que encontraremos esta relação de equivalência, sendo isso que marca a diferença entre a neurose e a melancolia, por exemplo, além dos outros exemplos explicitados anteriormente:

“A relação do sujeito com significante exige a estruturação do desejo na fantasia, e o funcionamento da fantasia implica numa síncope temporalmente definível da função do *a*, que forçosamente apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico. Esta afânise do *a*, o desaparecimento do objeto como aquilo que estrutura um certo nível da fantasia, é aquilo cujo reflexo temos na função de causa” (Ibid., p. 240)

6

O sujeito como quociente e o objeto como resto: os esquemas da divisão

Lacan, no Seminário 10, situa a dependência do sujeito em relação ao Outro como sendo algo que se inscreve como um quociente. O sujeito é marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro, de modo que esta divisão produz um resto, segundo ele, um Outro último, derradeiro, irracional, prova e garantia única da alteridade do Outro, sendo isto o que ele chamou de objeto *a*. Este é o primeiro esquema de divisão apresentado neste Seminário, onde ele nos chama atenção para o fato de *S* barrado e *a* estarem do mesmo lado da barra, do lado do Outro, mais precisamente, visto que o fantasma, “apoio de meu desejo”,

³⁷ A função de causa, pressupõe, portanto, a borda, isso que se refere ao que Lacan chamou de « hiância do desejo ao gozo », na qual o sujeito se precipita, que é o lugar onde se situa a angústia.

está no Outro, em sua totalidade. Do outro lado da barra, ele situa o sujeito ainda como não-existente (S) e A barrado, o Outro enquanto o que não posso ter acesso, pelo fato de que nem tudo aí é significativo. É aquilo que, segundo Lacan, me constitui como inconsciente.

Esta lógica é retomada no segundo esquema da divisão (Ibid., p. 128), através do qual Lacan pretende demonstrar que é a partir do Outro que o *a* assume seu isolamento, se constituindo como resto na relação do sujeito com o Outro, mais especificamente³⁸. O esquema da divisão é ainda retomado no Seminário uma terceira vez, onde Lacan sublinha, a partir da operação interrogativa do sujeito em A, que surge aí uma diferença entre o ‘A-resposta’, marcado pela interrogação, e o ‘A-dado’, algo que é resto, que ele chama de “a irredutibilidade do sujeito”. Trata-se aí de *a*, “o que resta de irredutível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função” (Ibid., p. 179). O Outro concebido como barrado, como não sendo Um, é justamente o que faz com que cumpra sua função.

Miller (2004) lê no Seminário sobre a angústia uma nova dimensão no ensino de Lacan, que situa a noção de divisão do Outro pela interrogação do sujeito, indicando aí a presença de um termo heterogêneo, paradoxal e que faz exceção. Este esquema da divisão é precisamente retomado por Lacan sob a égide das operações lógicas de causação do sujeito – *alienação* e *separação*, das quais trataremos a partir do próximo item - no Seminário seguinte, sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, o que faz do Seminário 10 um *atelier* do Seminario 11, tal como apontou Miller.

É, portanto, desta relação do sujeito aos significantes do Outro, a conseqüente aparição do objeto como algo que aponta para a irredutibilidade a esse assujeitamento, ao mesmo tempo em que o objeto aponta para uma certa posição originária do sujeito, “o S em seu real irredutível”, que as operações de *alienação* e *separação* vêm dar conta.

³⁸ « No alto, à direita, fica o sujeito, posto que, por nossa dialética, ele parte da função significativa. E o sujeito hipotético na origem dessa dialética. Já o sujeito barrado, o único a que nossa experiência tem acesso, constitui-se no lugar do Outro como marca significativa. Inversamente, toda a existência do Outro fica suspensa numa garantia que falta, donde o Outro barrado » (1962-3, p. 128-9).

7

As operações lógicas de causação do sujeito

É recorrente a idéia de que, a partir do Seminário 11, já não se pode mais considerar o ensinamento de Lacan sob a égide de um retorno a Freud, sobretudo tendo em vista o fato de ele ter formalizado a noção de *objeto a*.³⁹ O Seminário 11 é marcado por um caráter de ruptura, ressaltado por Éric Laurent (1997) em seu comentário sobre o tema das operações de *alienação e separação*. Tais operações, segundo ele, teriam contribuído para tal gesto, uma vez que, até então, o ensino lacaniano enfatizava as duas operações constituintes do inconsciente ou do trabalho inconsciente: a *metáfora* e a *metonímia*: “a introdução por Lacan [em 1964] dos conceitos de alienação e separação indicava uma ruptura com os de metáfora e metonímia e seu anterior mapeamento do inconsciente” (Laurent, 1997, p. 31). Não devemos entender, porém, como uma substituição do par metáfora/metonímia pelo par alienação/separação. Que a ênfase tenha sido colocada sobre os últimos não significa a perda de importância ou superação, no ensino lacaniano, da metáfora e da metonímia. Trata-se apenas de uma mudança de referencial para se pensar o sujeito, anteriormente baseado na lingüística de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson, e no estruturalismo de Claude Lévi-Strauss.

Segundo Laurent, as operações de alienação e separação constituíram um passo no ensino de Lacan, por terem como referência a lógica. Em segundo lugar, o comentador localiza neste momento do ensino lacaniano uma passagem do ponto de vista *dinâmico* do sujeito para um ponto de vista *topológico*. Trata-se, nesta passagem, de uma revisão – a partir de uma posição formal do século XX – das metáforas energéticas utilizadas por Freud, derivadas da mecânica do século XIX, diz Laurent. É importante ressaltar que Lacan, na verdade, já teria começado a situar o sujeito segundo a topologia no Seminário 9, sobre a identificação, que acreditamos estar articulada às operações de alienação e separação.

Ainda sobre a ruptura introduzida pelo Seminário 11, localizamos o início de um certo distanciamento de Lacan em relação a Freud, no sentido de, a partir daí, não ser mais sua orientação o trabalho a cada ano de seu ensinamento tendo

³⁹ Introduzido no Seminário anterior, “A angústia”.

como base um texto da literatura freudiana, como tivera sido até então. Um dos autores que comenta esse movimento é Bruce Fink (1997), que chama atenção ainda para a ruptura de Lacan com a IPA (*International Psychoanalytical Association*), o que culminou com a formação de sua própria Escola em 1964, a École Freudienne de Paris, o que sem dúvida teve conseqüências sobre seu ensinamento e a transmissão tal qual ele propunha.

8

Um “recobrimento de duas faltas”

Introduzidas por Lacan em seu décimo primeiro Seminário, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1964), e retomadas em “Posição do inconsciente”, publicado em 1966, em seus *Escritos*, as operações de alienação e separação evidenciam, em primeiro lugar, os dois campos que Lacan opõe para se pensar a entrada do inconsciente: os campos do sujeito e do Outro. Segundo ele, “o Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer” (Lacan, 1964, p. 193-4). A psicanálise, ao apontar para esta dimensão da função do sujeito definido como efeito do significante, dimensão do inconsciente tal como Freud o definiu, situa-se para além de todas as psicologias que tomam as relações entre os seres como relações recíprocas e reguladas pela captura do imaginário.

O sujeito, por depender do significante e pelo fato deste último estar primeiramente no Outro, é marcado por uma falta fundamental, “da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro”⁴⁰ (Ibid., p. 194). Esta falta, porém, vem retomar outra, mais fundamental e anterior, falta real, diz-nos Lacan, concernente àquilo que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada; falta como a via pela qual a sexualidade se instaura no campo do sujeito, uma vez que a pulsão parcial é o signo de que a sexualidade se representa no psiquismo por uma relação do sujeito que se deduz de outra coisa que não da sexualidade mesma.

⁴⁰ Em “Posição do inconsciente” (1966), podemos localizar esta idéia no que Lacan chamou de *efeito de linguagem*, isto é, a causa introduzida no sujeito, causa significante que faz com que haja sujeito no real e que este só possa ser representado por um significante para outro. Neste nível, diz-nos Lacan não se fala com o sujeito, e sim, *Isso fala dele*.

Neste “recobrimento de duas faltas” se resumem as operações lógicas de alienação e separação, que se definem, segundo Lacan, como as “operações da classificação do sujeito em sua dependência significativa ao lugar do Outro” (Ibid., p. 196), ou ainda, “as duas operações fundamentais em que convém formular a causação do sujeito”, tal como encontramos em “Posição do inconsciente” (1966, p. 854). Tais operações devem ser articuladas como circulares entre o sujeito e o Outro, ainda que dissimétricas, não recíprocas⁴¹. Esta idéia de que duas faltas se superpõem será um fio condutor possível para se pensar a identificação em relação ao significante e ao objeto, mantendo viva a questão a respeito das relações entre o sujeito e o objeto: trata-se aí de identificação?

9

A alienação

Na alienação, o sujeito é chamado ao Outro, a produzir-se no campo do Outro, o que se faz ao preço de uma perda de ser. A primeira operação essencial em que se funda o sujeito, portanto, é aquela que justifica que um significante é o que representa um sujeito para um outro significante:

“O significante, produzindo-se no campo do Outro, faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a falar, como sujeito” (Lacan, 1964, p.197).

Em outras palavras, o sujeito só pode se representar no Outro por um significante, o que se faz às custas de seu desaparecimento, seja petrificado por um significante, seja a partir do apelo a um outro significante, através da concatenação. Localizamos aí na alienação as características da operação por nós descrita no capítulo anterior e que nos permite situar a especificidade do sujeito para a psicanálise: um sujeito que se constitui a partir da operação do traço unário. Segundo Lacan, a constituição do sujeito no campo do Outro tem como consequência a própria característica do sujeito do inconsciente: o fato de estar,

⁴¹O sujeito, entendido como sujeito cartesiano, “pressuposto do inconsciente”, e o Outro como sendo “a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade”. O inconsciente é, “entre eles, seu corte em ato”. (1966, p. 853/4).

sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e suas histórias, num lugar indeterminado: “antes de desaparecer como sujeito sob o significante, ele não é absolutamente nada. Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora pelo apelo, feito no Outro, ao segundo significante” (Lacan, 1966, p. 849). Temos, portanto, a petrificação, ou seja, o sujeito sob um significante, através do qual ele se representa para outro significante, e que culmina no seu desaparecimento: “produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de cristalizá-lo (...) o que lá havia desaparece, por não ser mais que um significante” (Ibid., p. 854).

Por outro lado, na busca pelo sentido - o que se dá pelo apelo ao segundo significante, S_2 , ou seja, a própria concatenação significativa - o sujeito está condenado a aparecer numa divisão: se por um lado aparece como sentido, por outro aparece como afânise, necessariamente (Lacan, 1964, p. 199). Esta é a verdadeira condição do sujeito: “não há sujeito sem, em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito” (Ibid., p. 209). Assim, seja na petrificação, na escolha pelo sentido, o que há é *fading* do sujeito.

O fato é que, tal como nos alertou Lacan, o que caracteriza a alienação não é ser esta uma operação que se inicia no Outro, ou que diz respeito a um assujeitamento ao significante. Antes de tudo, o que faz dela alienação é a *perda de ser* implicada necessariamente no processo: “a alienação reside na divisão do sujeito que acabamos de designar em sua causa” (Lacan, 1966, p.855). É nisso que consiste o *fator letal* que Lacan atribui à alienação (Lacan, 1964, p. 202). Isso porque, justifica ele de forma lógica, a estrutura da alienação é a estrutura de um *vel* que deriva da reunião, mas não se reduz a este. O *vel* da alienação se caracteriza por ser o de uma “escolha forçada”, como por exemplo, “a bolsa ou a vida!”. Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, a tenho embora não seja por inteiro, embora seja uma vida “decepada”, no caso, uma vida sem a bolsa. Na tentativa de articulação com a identificação, impõe-se para nós a questão do não saber do sujeito como sua condição: seria o sujeito como *não sabendo* o que Lacan teria aqui chamado da vida sem a bolsa? Uma vida decepada da bolsa seria o sujeito como aquele que não detém o saber absoluto, sendo este o pressuposto do inconsciente?

A escolha é forçada uma vez que é sempre a mesma coisa que é perdida: a bolsa. Não é possível ficar com as duas, bolsa e vida, e não é possível a escolha pela bolsa. Na escolha entre o ser e o sentido, escolha entre a bolsa ou a vida, escolhamos o sentido, de modo que este só pode subsistir, segundo Lacan, decepado: “é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser induzido pela função mesma do significante” (Ibid., p.200). A consequência, portanto, é que a alienação condena o sujeito a aparecer como divisão, como dito acima, na qual se funda, para Lacan, a dialética do sujeito.

É no significante binário, neste primeiro acasalamento significante - que resulta na afânise - que Lacan situa o *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano, ou seja, o *representante da representação*. Esta primeira concatenação significante - que constitui aquilo que cai sob a barra do recalque originário, ponto a partir do qual ocorrerão os outros recalques - diz ele, é a via pela qual podemos depreender que o sujeito aparece inicialmente no Outro, na medida em que o primeiro significante, que ele diz ser o significante unário, ali surge e representa o sujeito para um outro significante, residindo aí a divisão do sujeito, ou seja, no fato de o sujeito aparecer como sentido à condição de aparecer em outro lugar como desaparecimento.

Temos então um primeiro ponto de comparação, se assim podemos dizer, entre alienação e identificação: uma pode ser referida à outra, por um lado, no nível do significante unário, este primeiro significante vindo do campo do Outro, por meio do qual o sujeito aparece primeiramente. Com a concatenação significante, por outro lado, já não se trata mais disso, visto que o sujeito se faz representar por um significante na medida em que este último articula-se a outro significante. Esta divergência remete à problemática por nos levantada no capítulo anterior, que coloca em questão a relação da identificação com a função da representação, por conta da introdução daquilo que Lacan isolou como insígnia. Há que se diferenciar dois níveis na identificação, retomando a argumentação de Miller, que compreendem a petrificação, por um lado, e por outro, a falta-a-ser e o apelo a um segundo significante. Neste sentido, podemos ver na operação da alienação, tal como Lacan a formulou neste momento de seu ensino, toda a complexidade do conceito de identificação no que esta pode ser pensada a partir da função do significante.

10

A separação

Retornando à *Vorstellungsrepräsentanz*, trata-se aí do próprio significante binário, diz Lacan, sendo o que vai constituir o ponto central do recalque originário, ou seja, o que vai cair sob recalque, passar ao inconsciente, tornando-se assim o ponto de atração, condição de todos os outros recalques (Ibid., p. 207): “é na medida em que o sujeito vem a representar sua parte e jogar sua partida na separação que o significante binário, o *Vorstellungsrepräsentanz* é *unterdrückt*, cai por baixo” (Ibid., p. 208).

A queda do significante binário “por baixo”, ou seja, sua passagem ao inconsciente, é justamente do que se trata na segunda operação de causação do sujeito, a *separação*, uma vez que, com esta queda, o sujeito livra-se do efeito afanísico do significante binário.

A separação termina a circularidade da relação do sujeito ao Outro, circularidade essa que, como vimos, supõe não-reciprocidade e dissimetria, o que talvez explique a afirmativa de Lacan de que este retorno se faz na forma de uma torção (Ibid., p. 202).

Ao passo que a alienação está fundada na forma lógica da reunião, é na interseção que a separação se baseia. Tal interseção, segundo Lacan, surge do recobrimento de duas faltas há pouco mencionado: “uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – *ele me diz isso, mas o que ele quer?*” (Ibid., p. 203). É nestes intervalos que reside a metonímia, através da qual desliza o desejo. Segundo Lacan, o desejo do Outro é pelo sujeito apreendido justamente nestes intervalos, nas faltas do discurso. Trata-se, aqui, do próprio enigma do desejo do Outro, encarnado pelo desejo do adulto.

A percepção desta falta no Outro é recoberta pela própria falta do sujeito, com a qual ele joga através da fantasia de seu desaparecimento: *pode ele me perder?* O sujeito, portanto, recobre a falta do Outro com a própria falta, sendo aí localizável a interseção: “o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto da falta percebida no Outro” (Ibid., p. 203).

Em “Posição do inconsciente” – onde a separação, em contraposição ao “efeito de linguagem” atribuído à alienação, é situada como “efeito de fala” - Lacan fala deste intervalo que se repete como a estrutura mais radical da cadeia significante, lugar da metonímia, como já vimos, esta por sua vez, veículo do desejo. Na separação, o sujeito, ao “atacar” este ponto de intervalo da cadeia significante, passa, segundo ele, a experimentar outros efeitos que não os de sentido com que um discurso o solicita: “ele depara efetivamente com o desejo do Outro, antes mesmo que possa sequer chamá-lo de desejo, e sequer imaginar seu objeto” (Lacan, 1966, p. 858), desejo opaco diante do qual o “ele pode me perder” é um recurso.

Lacan fala ainda deste recobrimento de duas faltas em que consiste a separação como o processo através do qual “o sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente” (Ibid., p. 857), isto é, sua condição de objeto. Neste segundo movimento da constituição do sujeito, “havendo o sujeito feito seu leito no corte significante em que se efetua a metonímia” (Ibid., p. 849), ou seja, no que o sujeito “ataca a cadeia no intervalo”, no que ele “acha o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no que ela é de essência alienante” (Lacan, 1964, p.207), o que era *fading* do sujeito retorna como fixidez. Ao passo que, no que diz respeito ao primeiro movimento - a alienação - a característica do sujeito do inconsciente, por nascer no campo do Outro, é a de estar num lugar indeterminado, por estar sob o significante (Ibid., p. 198), na separação o sujeito se encontra numa espécie de fixidez que projeta o sujeito no instante da fantasia e que, segundo Lacan, é a que Freud atribui ao voto inconsciente em “A Interpretação dos Sonhos” (1900).

Nisso situamos o recobrimento de duas faltas, ao qual há pouco nos referimos, na medida em que o sujeito recobre a falta do Outro com sua própria falta, “falta engendrada pelo tempo precedente que serve para responder à falta suscitada pelo tempo seguinte” (Ibid., p. 203). A dialética dos objetos do desejo, segundo Lacan, encontra aí sua determinação, por fazer a junção do desejo do sujeito com o desejo do Outro.

Sobre esta fixidez do sujeito na fantasia, Jacques-Alain Miller propõe que, contrariamente às formações do inconsciente – sonhos, sintomas, lapsos, atos falhos – há uma monotonia da fantasia (Miller, 1987, p.104), o que em muito tem relação como o fato de a fantasia apresentar um tempo diferente do das formações

do inconsciente, por exemplo, o tempo retroativo do sintoma. A fantasia se reduz, diz ele, a um instante essencial, daí Lacan falar de “instante da fantasia” em “Posição do inconsciente”.

Além disso, na fantasia, diz Miller, o sujeito “está aí”⁴², contrariamente ao sujeito submetido ao significante, que nunca “está aí”, na medida em que se movimenta incessantemente pela cadeia significante. Do sujeito do significante, podemos falar que ele “estava aí” *só depois*, mas na fantasia, ele está aí: “temos que procurar onde, mas está, e por isso está presente na experiência analítica, além da relação do sujeito com o significante, a questão da sua vinculação com esse algo que lhe dá permanência” (Ibid., p. 143). É nisto que consiste a tal fixidez, e que faz do instante fantasmático uma monotonia.

Por sua vez, ainda sobre esta passagem de “Posição do inconsciente” (Lacan, 1966, p. 850), Diana Rabinovich depreende do fato de que a separação ao mesmo tempo “fecha” a operação de alienação e “projeta a topologia do sujeito no instante da fantasia” que *o tempo* – que é preciso entender em termos de tempo lógico – *da separação e o instante do fantasma estão associados em sua topologia*. Segundo a autora, na separação, uma torção topológica particular (eis a torção novamente) estabelece a fórmula do fantasma que, no seminário 9, é descrita com a topologia do *cross-cap*, a fixar esse instante de conjunção entre sujeito e objeto *a*, que oculta o desejo do Outro e o objeto que o sujeito foi para esse desejo. A partir daí Lacan teria afirmado, no Seminário 11, que a separação leva a cabo a circularidade da relação do sujeito com o Outro através de uma torção essencial.

O essencial aqui para nós é o fato de esta conjunção entre sujeito e objeto nos remeter àquela afirmação de Lacan, segundo a qual, com a separação, o sujeito torna a encontrar no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente (1966, p.857): a equivalência está, portanto, entre sujeito barrado e objeto *a*, o que nos leva ao fato de que, na separação, o sujeito dividido pelo significante é equivalente ao objeto *a*, no que diz respeito ao desejo do Outro, donde Rabinovich conclui que ambos os componentes da fórmula da fantasia são o sujeito. É disto que se trata quando Lacan fala da fixação sujeito no instante da fantasia.

⁴² Referência filosófica de Heidegger, “no sentido de que essa experiência da presença é como uma experiência de *Dasein*, de um ‘ser aí’” (Miller, 1987, p. 143).

11

**Alienação, separação, traço unário: o sujeito entre a esquizo
significante e o objeto**

No mesmo seminário em que formula as operações de alienação e separação, Lacan afirma que o traço unário é o primeiro significante ao qual o sujeito se refere; é um entalhe, é o que se marca como tatuagem no sujeito. Segundo ele,

“Quando esse significante, esse um, é instituído – a conta é *um* um. É ao nível, não do um, mas do *um* um, ao nível da conta, que o sujeito tem que se situar como tal. Com o que dois uns, já, se distinguem. Assim se marca a primeira esquizo que faz com que o sujeito como tal se distinga do signo em relação ao qual, de começo, pôde constituir-se como sujeito. Eu lhes ensino então a se guardarem de confundir a função do \$ com a imagem do objeto *a*, na medida em que é assim que o sujeito, este, se vê, dobrado” (Lacan, 1964, p. 135).

Esta passagem de Lacan nos leva a entender que o sujeito como tal, sujeito barrado, não se constitui na identificação ao traço unário, e sim no que ele é representado por um significante para outro significante. Nisto, já temos uma concatenação significativa, o que Lacan está chamando de significante binário. Trata-se, pois, na identificação ao traço unário, da identificação ao objeto *a*, na qual o sujeito “como tal”, na expressão de Lacan, ainda não se constitui? Se concluímos que a identificação ao traço unário é, pois, a identificação com o objeto *a*; e levando em consideração que, na separação, o sujeito dividido pelo significante é equivalente ao objeto *a*, qual seria então a articulação possível entre a identificação ao traço unário e a separação?

O sujeito barrado só pode constituir-se a partir do que ele chama de “primeira esquizo”, na qual se trata do que falávamos há pouco: na medida em que aparece como sentido, um outro lugar se manifesta como *fading*.

O sujeito situado a partir do signo é comentado por Lacan já em seu Seminário anterior onde ele reforça a idéia de que o significante é um traço apagado, e que portanto é o que representa um sujeito para um outro significante, ao passo que o signo é aquilo que representa alguma coisa para alguém (Lacan, 1962-3, p.73-4). Para falar do objeto, Lacan faz recurso ao que chama “uma experiência que pode ser chamada pré-subjetiva”, retornar ao “sujeito do traço”, “achar o signo sob o significante”, diz ele, valendo-se da estratégia que ele define

ser a do neurótico obsessivo, a de um certo tratamento do significante que consiste em colocá-lo em dúvida, triturando-o, fazendo-o desaparecer, apagando-o. *Ungeschehen machen*, “desacontecer a inscrição da história” (Ibid., p. 74).

Sobre o apagamento do traço, porém, Lacan é taxativo: não é aí que devemos situar o sujeito como tal; o comportamento humano na medida em que é significante. Um animal, diz ele, faz marcas e as apaga, fazendo no lugar falsos traços. Mas não faz – e é aí que o humano se distingue – falsos traços para nos fazer crer que são falsos, quando são na verdade marcas de sua verdadeira passagem: “quando um traço é feito para ser tomado como um falso traço, sabemos que há aí um sujeito como causa” (Ibid., p. 75).

O nascimento do sujeito se faz através de um endereçamento ao Outro, tomando aí seu lugar em uma cadeia de significantes cujo termo de referência será sempre este traço tornado significante, donde Lacan conclui que a emergência do significante depende de um não saber situado no Outro: “que o Outro real não saiba” (Ibid.). Se o significante revela o sujeito, isto se dá às custas de seu apagamento, o que faz com que Lacan situe aqui o *a* como anterior ao sujeito, e não como resto de uma divisão, como vimos anteriormente. Há primeiramente *a* e *A*, e neste intervalo, o sujeito aparece com o nascimento do significante, mas essencialmente como barrado, como não sabido. Lacan nos chama atenção para o fato de podermos aí situar a relação entre *a* e o sujeito como não sabido (o próprio inconsciente), dando uma indicação de que há algo do ser deste sujeito a ser reconquistado.

Chegamos, portanto, ao ponto em que o objeto *a* pode cumprir a função de signo, função privilegiada e originária no que concerne à constituição do sujeito e a cadeia de significantes. Também vimos, porém, que o significante também pode cumprir esta função na medida em que não está articulado com outro significante (o que Lacan chamou por exemplo de insígnia, como visto no capítulo anterior). Como dar conta desta “afinidade” entre significante e objeto neste caso, e quais as conseqüências sobre a teorização que buscamos acerca do conceito de identificação?

Laurent (1997), a respeito destas duas faltas que se recobrem e nas quais situamos alienação e separação, afirma que a primeira se relaciona com o fato de que o sujeito não pode ser inteiramente representado no Outro, havendo sempre

um resto - aqui encarnado pelo significante unário, S_1 ⁴³ - pelo fato de que as pulsões não podem ser representadas por inteiro. Este resto na representação sexual do sujeito no Outro, que o define como ser sexuado, remete ao caráter parcial das pulsões, no que esta introduz no sujeito uma falta, que o situa como “sujeito barrado”. O primeiro modo de representação da falta, portanto, se deve ao fato de que na alienação, momento em que o sujeito se identifica com um significante, ele é representado por um significante para um outro.

A segunda falta remete ao resto que se produz a partir da constituição do sujeito, resto que, segundo Laurent, está tanto no sujeito, definido sexualmente, quanto no Outro: trata-se aqui do objeto a , que no momento da separação, se presentifica no lugar que antes era o do significante unário. Laurent afirma que, ao isolarmos uma identificação do sujeito, é preciso encontrar a fantasia que lhe situa em relação ao gozo:

“Temos uma falta (S_1) e outra (a). Na primeira falta, quando o sujeito é definido por um significante-mestre, uma parte do sujeito é deixada de fora da definição total (...) Temos então a segunda falta, na qual o sujeito tenta inscrever uma representação do gozo no interior do Outro no texto de sua fantasia, e tenta definir a si mesmo através dessa fantasia. Ao tentar definir-se dessa maneira, ele cria outra falta: o fato de que seu gozo é somente parcial” (Laurent, 1997, p. 38).

Laurent propõe uma dupla vertente de leitura das operações de alienação e separação, que evidenciam seu caráter lógico, e não cronológico. É possível, por um lado, ler a alienação como sendo anterior à separação, pelo fato de o sujeito ser produzido na linguagem e inscrito no Outro como dividido. Por outro lado, o sujeito pode ser abordado como sendo fundamentalmente objeto do gozo do Outro, como aquele que primeiramente se encontra no lugar do objeto a para que, em seguida, se identifique com a parte perdida e assim ingresse na cadeia de significantes⁴⁴. Nas palavras de Laurent,

⁴³ S_1 é aquilo que Lacan denominou significante-mestre, que, separado da cadeia dos significantes, permanece no nível do não-senso. Segundo Laurent, para Lacan as identificações básicas do sujeito não possuem sentido algum; apenas são. Ainda que se possa explorar alguns sentidos que elas possa vir a ter, na verdade, elas não fazem sentido.

⁴⁴ Neste sentido, ao tomarmos as operações de alienação e separação de forma lógica, estaríamos em consonância com o movimento de Lacan no Seminário sobre a angústia, onde ele ora situa o objeto como resto da operação de constituição do sujeito no Outro, a partir do significante, ora o situa como sendo o que há de saída; como fundamento para o significante.

“Num sentido mais profundo, sua identificação primária é como um objeto que ele irá definir no final. É a identificação completa: aquilo que ele foi, como tal, no desejo do Outro, não apenas no nível simbólico do desejo, mas como substância real envolvida no gozo. Ele só pode tentar recuperá-lo ou identificá-lo dentro do desenvolvimento da cadeia de significante” (Ibid., p. 44).

A respeito da identificação e o objeto, podemos depreender alguns sinais dos comentários de Laurent, ainda que não definitivos: se por um lado, ele afirma que devemos localizar nas identificações do sujeito o gozo a elas articulados, o que se faz a partir da fantasia, temos por outro lado, esta afirmação de que do lugar original do sujeito como objeto, só podemos apreendê-lo a partir da cadeia significante. Talvez devamos diferenciar o âmbito da constituição do sujeito e a maneira como isso se apresenta na clínica. Dessa forma, talvez seja possível abordar, por exemplo, aquilo a que Lacan se refere no Seminário 11 como uma “identificação de natureza singularmente diferente, e que é introduzida pelo processo de separação” (Lacan, 1964, p.242).

Lacan, no Seminário 11, menciona essa identificação de “natureza singularmente diferente”, referindo-se à identificação concernente ao objeto *a*, sendo este comentário enigmático uma das mais importantes molas propulsoras desta pesquisa, dado que, até então, havia a idéia de que identificação e objeto *a* eram termos que, ao menos para o sujeito neurótico em análise, encontravam-se em tensão. A isto ele contrapõe a identificação na qual está em jogo o ideal do eu, que entra em jogo, em uma análise, no primeiro tempo da transferência.

O traço unário, esclarece ele,

“No que o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud – a saber, a idealização, o ideal do eu” (Lacan, 1964, p. 242).

Aqui, Lacan refere-se, portanto, ao traço unário já no âmbito do significante. O ideal do eu, prossegue, seria a própria incidência do significante unário no campo da identificação narcísica, tendo como função, no estádio do espelho, o olhar do Outro, o lugar de onde o sujeito pode ser visto, o lugar de onde o sujeito pode se reconhecer como amável.

Há, porém, outra função, diz-nos Lacan, referindo-se a esta outra identificação, esta que é introduzida pelo processo de separação:

“Trata-se desse objeto privilegiado, descoberta da análise, desse objeto cuja realidade mesma é puramente topológica, desse objeto do qual a pulsão faz o contorno, desse objeto que faz bossa, como o ovo de madeira no tecido que vocês estão, na análise, para retomar – o objeto *a*” (Ibid., p. 242).

Lacan afirma, em seguida, que o sujeito, pela função do objeto *a*, deixa de estar ligado à “vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (Ibid., p. 243). Em outras palavras, o objeto *a* tem função separadora.

Desta forma, parece-nos que, ao mesmo tempo em que a identificação ao traço unário tem caráter alienante - uma vez que nela se trata de identificação significante, isto é, o sujeito se fazer representar por um significante – carrega em si o germe da separação, por nela se tratar da posição originária do sujeito, que é a de objeto *a* - justamente o que é resgatado, se assim podemos dizer, no movimento de separação. Trata-se, neste recobrimento de duas faltas, do recobrimento de duas identificações?

Se por um lado podemos supor uma identificação fundamental do sujeito com o objeto, que remete à posição do sujeito na fantasia como objeto de gozo do Outro, em que medida é possível articulá-la a partir das identificações significantes? Em que medida ela pode sustentar uma identidade, um lugar no Outro? Em outras palavras, como uma tensão entre identificação ao traço unário, no que esta inclui a remissão a um segundo significante, por um lado, e uma identificação com o objeto *a*, esta que abole o sujeito, por outro, pode se sustentar no Outro? Vimos esta possibilidade com a fantasia, mas nela a identificação com o objeto é velada.

Se, na psicanálise, é exatamente este lugar de objeto na fantasia que é desvelado, quais seriam as conseqüências de seu atravessamento para o laço social? Seguindo o raciocínio desenvolvido até aqui, isso teria como efeito uma ruptura do laço. Seria a análise contrária a todo laço? Passaremos pela noção de transferência para melhor instrumentar essas questões⁴⁵.

⁴⁵ Escolhemos a noção de transferência, na medida em que a tomamos como conceito indissociável da identificação, sendo esta o substrato, o fundamento para se pensar o que está em jogo neste laço que define o encontro analítico.

IV

Um laço fundado na diferença? – Considerações acerca da transferência

1

A transferência em Freud: um impasse?

Sobre a transferência: considerações iniciais

Podemos dizer que, ao longo da obra freudiana, duas significações diferentes foram atribuídas à palavra *transferência* (*Übertragung*). A primeira, posteriormente deixada de lado por Freud, encontra-se na “Interpretação dos Sonhos” (1900), trazendo a idéia de que um material significante, esvaziado de seu sentido, seria “ocupado” por novas significações. Estas, através deste material significante esvaziado, encontrariam, portanto, novas formas de se exprimir. Nas palavras de Freud, trata-se da união de um desejo inconsciente a uma moção consciente, como os restos diurnos, por exemplo, a fim de que possa ganhar expressão:

“(…) esses desejos inconscientes estão sempre em estado de alerta, prontos a qualquer momento para buscar o meio de se expressarem quando surge a oportunidade de se aliarem a uma moção consciente e *transferirem* sua grande intensidade para a intensidade menor desta última” (Freud, 1900, p. 505, grifo meu).

Trata-se, como afirmou Lacan no Seminário 1, “Os escritos técnicos de Freud” (1953-4), da “tomada de posse de um discurso aparente por um discurso mascarado, o discurso do inconsciente”(Lacan, 1953-4, p. 280). Ele esclarece, assim, que a transferência, segundo Freud, é “o fenômeno constituído pelo fato de que, para um certo desejo recalcado pelo sujeito, não há tradução direta possível” (Ibid., p.278).

A segunda significação do conceito de transferência, a que se sustenta até o final de sua obra, coloca em jogo a relação entre o analista e analisando. Esta

seria uma atualização - no tratamento analítico - da maneira como o sujeito em questão, o analisando, estabelece sua relação com o outro:

“O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. Algumas dessas transferências em nada se diferenciam de seu modelo, no tocante ao conteúdo, senão por essa substituição. São, portanto, para prosseguir na metáfora, simples reimpressões, reedições inalteradas” (Freud, 1905a, p. 110).

Embora seja bastante recorrente a idéia de que Freud teria abandonado a primeira abordagem em benefício da segunda – o que não deixa de ser verdade, uma vez que a segunda remete mais propriamente à relação com o outro, e não diz mais respeito unicamente à dinâmica do inconsciente, tal como a encontramos no modelo de aparato psíquico proposto em 1900 – poderíamos tentar uma articulação entre as duas abordagens, baseada nas próprias formulações freudianas. Interessante notar, por exemplo, em “Recordar, repetir e elaborar” (1914a), quando ele diz que:

“o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e recalcou, mas expressa-o pela atuação ou *atua*-o. Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; *repete*-o, sem, naturalmente, saber o que está repetindo” (Freud, 1914a, p. 196).

O que seria isto senão esta primeira transferência que Freud postula, ou seja, algo de recalco que encontra, ou melhor, se apropria de outro material para que possa se exprimir de alguma forma? Este “outro material” do qual o sujeito se apropria seria a relação com o analista, que se daria nos mesmos moldes (ou seja, seria repetição) de sua postura em relação aos seus semelhantes. Talvez fosse possível, assim, apontar alguma articulação entre estas duas abordagens freudianas da transferência.

No que concerne à transferência como atualização da relação com o outro, poderíamos ainda concebê-la não só na especificidade da situação analítica. Neste contexto, a transferência tem suas características próprias, únicas, o que não nos impede de pensá-la num contexto mais amplo, como um fenômeno de natureza

universal, tal como o fez Freud em “A história do movimento psicanalítico” (Freud, 1914c, p. 21).

No caso Dora (“Fragmento da análise de um caso de histeria” – 1905a), Freud postulou que a transferência não era criada pelo tratamento analítico, e sim por ele revelada (p. 111). Posteriormente, em “A dinâmica da transferência” (1912a), escrito pertencente aos “Artigos sobre a Técnica”, afirma que a transferência se mostra mais intensa nas pessoas submetidas à análise, o que não impede que ela alcance as que não estão em análise, mesmo que em menor intensidade. Ao se referir às instituições - isto é, também fora da situação analítica - considera possível, da mesma forma, haver transferência. Assim conclui: “essas características da transferência, portanto, não devem ser atribuídas à psicanálise, mas sim à própria neurose” (1912a, p. 136).

A dupla face da transferência: mera ambigüidade?

O conceito de transferência na obra freudiana – em sua segunda versão, de acordo com o que acabamos de ver – aparece curiosamente sob esta forma de paradoxo. A transferência é, ao mesmo tempo, *condição* para o tratamento, assim como pode ser seu *obstáculo*, o que faria dela um impasse.

Freud começa a tratá-la nestes termos já no caso Dora, até mesmo porque, segundo ele próprio admitiu, foi por questões de manejo transferencial que a análise teria sido precocemente interrompida. Dora teria se vingado dele tal como desejava se vingar dos homens, ou seja, atuou ao invés de ter lembrado. Por esta razão, ele teria escrito posteriormente notas adicionais, onde leva em conta a problemática da transferência.

Ali, ele coloca este fenômeno como uma exigência indispensável - até porque é uma produção da própria neurose, inevitável – como algo propiciador, como a “mais poderosa aliada” do tratamento. Apesar disto, se ela se manifesta de forma negativa, ou seja, como moção hostil, está destinada a constituir o maior obstáculo para a análise. Para além disso, é obstáculo ainda se não é “traduzida”, isto é, tornada consciente para o analisando. Parece-nos, pois, que o impasse da transferência para Freud coloca-se nestes termos: para passar de obstáculo a meio propiciador para o tratamento, trata-se de esclarecê-la para o paciente, seja ela amorosa ou hostil.

Mais tarde, entre 1911 e 1915, Freud começa a se deparar com certas dificuldades no tratamento analítico que seriam expressão daquilo que Miller, em suas “Conferências Caraquenas” (1987, p. 57), teria interpretado como o começo de um “fechamento do inconsciente”. De seus estudos freudianos sobre a técnica psicanalítica, resultou uma coletânea de escritos, os “Artigos sobre a técnica”, nos quais a transferência é um dos pontos relevantes.

“A dinâmica da transferência” (1912a) retoma a idéia de atualização, de repetição, afirmando que, na verdade, o modelo de relação com o outro já está de alguma forma estabelecido desde a infância, daí ele falar de “pré-condições para enamorar-se” (1912a, p. 133).

É neste texto que ele enfatiza a transferência como estreitamente vinculada com a resistência, esclarecendo seu atributo de obstáculo ao tratamento psicanalítico. Este, na tentativa de incidir sobre o recalcado, acabaria por dar origem a um ‘combate’, uma vez que seria responsável por erigir forças contrárias ao trabalho de rememoração, ou seja, por fazer aparecer a resistência. “A idéia transferencial”, diz ele, “penetrou na consciência à frente de quaisquer outras associações possíveis, porque ela satisfaz a resistência” (1912a, p.138). Assim ele conclui:

“a transferência, no tratamento analítico, invariavelmente nos aparece, desde o início, como a arma mais forte da resistência e podemos concluir que a intensidade e persistência da transferência constituem efeito de expressão da resistência (...). O papel que a transferência desempenha no tratamento só pode ser explicado se entrarmos na consideração de suas relações com a resistência” (Freud, 1912a, p.139)

A ênfase neste texto encontra-se, portanto, na dimensão de *obstáculo* da transferência, chegando o autor a afirmar que o esclarecimento de sua função no tratamento depende da consideração de suas relações com a resistência. A partir disto, ele acrescenta que a transferência se apresentaria como resistência na medida em que envolvesse impulsos eróticos recalçados tendo o analista como objeto, fosse de forma amorosa ou hostil. É desta maneira que a transferência, aqui, ganha a forma de resistência.

A solução para Freud, neste momento, persiste ainda como o esclarecimento para o paciente de tais impulsos eróticos, desvinculando-os da

pessoa do analista. Dali restaria o componente da transferência necessário para o sucesso do tratamento, do qual ela é condição.

É somente em 1914, em “Observações sobre o amor transferencial”, que podemos dizer que houve uma mudança significativa no encaminhamento da questão. Aqui, a ênfase recai sobre este efeito particular da transferência: o enamoramento. Este seria inevitavelmente induzido pela situação analítica, e não deveria ser atribuído à pessoa do analista, para o quê Freud já nos havia chamado à atenção. No entanto, a mudança de que falamos consiste no fato de ele se dar conta de que se deve tomar cuidado para não se afastar do amor transferencial que é provocado pela situação analítica, mesmo que a ‘irrupção de uma apaixonada exigência de amor’ seja trabalho da resistência. Além disso,

“instigar a paciente a suprimir, renunciar ou sublimar suas pulsões, no momento em que ela admitiu sua transferência erótica, seria, não uma maneira analítica de lidar com eles, mas uma maneira insensata. (...) As paixões pouco são afetadas por discursos sublimes” (Freud, 1914b, p. 213).

Parece-nos que a questão do manejo transferencial coloca-se de forma ainda mais delicada: não se trata simplesmente de se livrar dos componentes amorosos da transferência. O próprio enamoramento revela uma certa ambigüidade: pode constituir obstáculo, mas de certa forma, deve ser conservado, na medida em que é também condição para o tratamento. Seria, portanto, segundo ele, tão desastroso para a análise que o anseio da paciente por amor seja satisfeito quanto que seja suprimido (Freud, 1914b, p. 216).

Não se trata, desta forma, de mera ambigüidade, ou de simples polaridade, onde de um lado encontramos a transferência em seu aspecto de condição e, do outro, em seu aspecto de obstáculo. O próprio enamoramento, que seria um destes “pólos” - o que revelaria a transferência como obstáculo - se o tomamos a partir da perspectiva deste texto de 1914, já não podemos mais reduzi-lo à simplificação deste esquema. Vemos que tal fenômeno é também, até certo ponto, necessário.

2

A transferência na dialética imaginário – simbólico

Lacan, em seu primeiro seminário, dedica-se ao exame dos escritos técnicos freudianos, enfatizando a problemática da transferência e abordando-a pela via da palavra. Esse é o eixo do que ele denomina, neste primeiro momento de teorização, ordem simbólica, uma vez que “é somente com a palavra que há coisas que são” (Lacan, 1953-54, p. 261). Segundo ele, o ato da palavra é constituinte.

É preciso, no entanto, pensar a palavra em seus diversos níveis: da palavra vazia à palavra plena, diz ele, existe toda uma gama de realização (Ibid., p. 63). E é justamente por ela se realizar entre estes dois extremos que Lacan a concebe sempre na relação com o outro. A palavra é mediação - mediação entre o sujeito e o outro - quando não se realiza por revelação, móvel último do que se espera da experiência analítica (Ibid., p. 62); a própria palavra plena.

Lacan afirma que não é estranho à natureza da palavra – na medida em que não se realiza totalmente, ou seja, quando a confissão do ser não chega ao seu termo – o agarrar-se ao outro, daí sua tomada como mediação. É justamente aí, onde o discurso cessa, ou seja, quando a palavra é mediação, que Lacan situa a resistência, referindo-a à presença do analista, ou seja, ao momento em que é *realizada* a sua presença. A palavra como mediação, diz ele “implica na realização do outro na mediação mesma. Um elemento essencial da realização do outro é que a palavra possa nos unir a ele” (Ibid., p. 61).

É pela via da resistência que Lacan introduz a problemática da transferência. A primeira seria, segundo ele, um fenômeno essencialmente relacionado a esta última:

“o fenômeno maior da transferência parte do que poderia chamar o fundo do movimento da resistência. (...) a resistência, no seu fundo mais essencial, se manifesta por um movimento de balança da palavra em direção à presença do auditor, da testemunha que é o analista.” (Ibid., p. 66).

Daí conclui que “o discurso do sujeito, na medida em que não chega à palavra plena em que deveria se revelar seu fundo inconsciente, já se endereça ao analista, é feito para interessá-lo” (Ibid., p. 67). É neste ponto que podemos dizer

que a transferência se “confunde” com a resistência: o endereçamento ao analista – transferência - é causa de um cessar no discurso – resistência – aqui relacionado com a realização da presença do analista – transferência.

Esta idéia evoca a questão por nós trabalhada a respeito desta especificidade de ser um laço com a diferença, isso que está recalcado nos laços entre semelhantes. O que a transferência aponta aí, como resistência, é a presença, sob a forma de interrupção do discurso, disso que, ao invés de dissolver o laço, sustenta-o de forma desvelada, evidenciando seu cráter de laço que contém em si o germe da dissolução.

Tal discurso de que fala Lacan, porém, se sustenta na forma alienada do eu, uma vez que é por este que o sujeito fala. O eu se constitui na relação com o outro e, embora isto represente a estrutura essencial da constituição humana, ele é, fundamentalmente, desconhecimento. É isto que, segundo Lacan, apreendemos na resistência: a função de desconhecimento do eu (Ibid., p. 67). Embora tais formulações sejam ainda do primeiro Seminário de Lacan, podemos situar este desconhecimento fundamental do eu tendo como na fantasia, tal como desenvolvido no item 3 do capítulo anterior.

A resistência poderia ser dita, portanto - na medida em que se refere ao eu e que este, por sua vez, é nada menos que uma unidade imaginária - uma das vertentes imaginárias da transferência. Mas, por estar referida igualmente à palavra, àquilo que resta ser dito e que prende o sujeito ao outro, vemos que não se trata de reduzi-la ao imaginário. Há que se considerar, portanto, um sistema de linguagem, a ordem simbólica, que, segundo Lacan, tem como propriedade um entrecruzamento, que resulta numa ambigüidade das palavras, na multiplicidade de sentidos, numa riqueza que faz com que se possa, na experiência analítica, apontar para o sujeito um “mais além” do que ele diz.

O que Lacan lança como proposta, aqui, é a autonomia da função simbólica sem, no entanto, desprezar seus efeitos imaginários. Em outras palavras, trata-se de pensar, portanto, este “entrecruzamento” do que é da ordem do simbólico - aqui referido à palavra - e do que é da ordem do imaginário - o que é egóico; o que deve ser referido a uma economia narcísica.

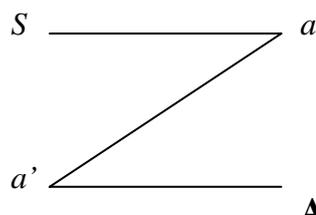
É justamente tendo isto em vista que Lacan começa a introduzir o que há de imaginário e o que há de simbólico na transferência. Assim, a partir da idéia deste entrecruzamento fundamental, começamos a vislumbrar porque, nesta

concepção, a transferência não é tomada como impasse. Vejamos como Lacan nos coloca a questão:

“A palavra pode exprimir o ser do sujeito, mas, até certo ponto, não chega nunca a isso. Eis-nos agora tendo chegado a um momento em que nos colocamos a questão - como se situam, em relação à palavra, todos esses afetos, todas essas referências imaginárias que são comumente evocadas quando se quer definir a ação da transferência na experiência analítica?” (Ibid., p. 128/9).

A transferência eficaz, diz ele, é o ato da palavra. Há transferência – e aqui, enfatiza, *transferência simbólica* – cada vez que um homem se dirige a outro, falando de maneira autêntica e plena. “Alguma coisa se passa”, prossegue, “que muda a natureza dos dois seres em presença” (Ibid., p. 130), uma vez que a palavra é ato. O que poderíamos extrair a respeito do laço que caracteriza a experiência analítica até aqui? Seria este só corte? Isso colocaria em questão a própria definição de laço: como poderia em laço fundar no corte, na inexistência mesma de laço?

Prosseguindo nesta primeira fase do ensino de Lacan, podemos abordar a transferência no sentido simbólico retomando o esquema L do Seminário 2, no qual podemos discriminar dois eixos: o que representa a relação entre o eu (a) e outro, seu semelhante (a’), sendo portanto, o eixo imaginário, e o que representa a relação do sujeito - o sujeito (S) em sua abertura; aquele que não sabe o que diz, como postulou Lacan - ao grande Outro (A), o que constitui o eixo simbólico. Neste último, Lacan situa as relações autenticamente intersubjetivas, de modo que, para ele, há outros sujeitos que não nós⁴⁶, aqueles aos quais verdadeiramente nos endereçamos e que ele chama neste momento de A₁, A₂, etc: os verdadeiros sujeitos. Destes verdadeiros sujeitos, o sujeito estaria separado pelo muro da linguagem (Lacan, 1954-5, p.308).



⁴⁶ Neste momento de seu ensino, Lacan ainda considera a relação S – A como uma relação intersubjetiva. Posteriormente (Seminário 8, “A transferência”, 1960-1), ele abandona esta noção, uma vez que no lugar de A, não se trata de sujeito. Nesta relação, só há um sujeito, donde ele conclui que não há intersubjetividade.

A transferência, para Lacan, se dá neste sentido. Para ele, a análise deve visar à passagem a uma fala verdadeira, na medida em que se trata de uma relação ao Outro verdadeiro, ao “Outro que dá a resposta que não se espera” (Ibid., p. 310). O sujeito, na análise, que fala através do eu, deve descobrir a que Outro se endereça verdadeiramente (A), para além do eu do analista, para que possa, assim, assumir as relações de transferência no lugar onde está (na verdade desde o início) embora não o soubesse, ou seja, na posição de S (Ibid., p. 311). É somente neste retorno, como já vimos, que o sujeito em sua divisão pode ser determinado.

Num certo sentido, podemos remeter este esquema ao questionamento que sustentamos em torno da especificidade que propõe a experiência analítica e, retroativamente, associá-lo até mesmo à travessia da fantasia como o trabalho de atravessamento de uma análise e das identificações de um sujeito, mesmo que não se faça uso aqui da noção de objeto *a*.

A maneira como o paciente concebe a relação analítica – pelo menos inicialmente – é nos moldes de uma relação intersubjetiva, dual, ou seja, regida por uma economia narcísica, egóica. No esquema L, apresentado acima, podemos situá-la no eixo *a-a'*. O analista, para ele, responde de um lugar oposto simétrico ao seu, no lugar de um semelhante, o que pode fazer com que seja alvo de rivalidade, hostilidade, ou – e é do que vamos tratar aqui – investimento amoroso. Lacan situa, justamente, o amor como fenômeno que se passa no nível do imaginário, e que viria a perturbar a função do ideal do eu, do simbólico. “O amor reabre a porta à perfeição”, diz Lacan, remetendo-se a Freud (Lacan, 1953-4, p. 166).

Ora, no que consiste esta perfeição senão na perfeição narcísica, da suposta completude própria deste estado mítico que é o eu ideal? Como já visto, este último é uma forma cativante para o outro, o que produz uma captação narcísica: este espelhamento traz de volta o estado de júbilo do momento em que o eu se constituiu. E se constituiu justamente tendo em face tal imagem cativante do eu-ideal. Este espelhamento que se produz a todo momento é necessário ao eu, visto que este é uma unidade instável por ter se constituído por antecipação. Desta forma, o sujeito não poderia se furtar a ele na situação analítica:

“a relação imaginária primordial dá o quadro fundamental de todo erotismo possível. É uma condição à qual deverá ser submetido o objeto de Eros enquanto tal. A relação objetal deve se submeter sempre ao quadro narcísico e se inscrever nele. Ela o transcende certamente, mas de maneira impossível de realizar no plano imaginário. É o que faz para o sujeito a necessidade do que chamarei amor” (Ibid., p. 202).

Lacan, na medida em que considera a estreita ligação entre o laço imaginário estabelecido na transferência e a noção de relação objetal (Ibid., p. 132), lança mão da idéia freudiana de *Verliebtheit*, enamoramento, que marca uma mudança de nível na relação do homem à imagem e, conseqüentemente, ao outro:

“é na medida em que a libido primitiva chega à maturidade que, para empregar o último vocabulário freudiano, a relação à imagem narcísica passa para o plano da *Verliebtheit*. A imagem narcísica, cativante, alienante no plano imaginário, encontra-se investida da *Verliebtheit*, que se destaca fenomenologicamente do registro do amor.” (Ibid., p. 209)

O enamoramento na relação analítica depende de que o sujeito, na fala endereçada ao analista, possa constituir a história de seu eu por retomadas e identificações sucessivas; de que perceba as imagens captadoras que estão no fundamento da constituição do seu eu e que possa, assim, reconhecer todas as etapas de seu desejo. E na situação analítica, o que permite que o sujeito o faça é, justamente, a palavra. Trata-se, diz Lacan, de desfazer as amarras da palavra (Ibid., p. 210). O que se dá como conseqüência é o que ele denomina uma projeção narcísica máxima no plano imaginário, o que constitui a condição do enamoramento.

Para Lacan, é sobretudo disso que se trata no que se refere à transferência enquanto fenômeno imaginário: o ponto em que se focaliza a identificação do sujeito ao nível da imagem narcísica (1953-54, p. 211). Sustenta, assim, nesse seminário, a natureza simbólica da transferência sem, no entanto, desprezar seus efeitos imaginários ou ainda, sem desprezar a relação necessariamente intrincada dessas duas vertentes: imaginária e simbólica. Embora ele afirme que é somente no plano simbólico que a função da transferência pode ser compreendida; que não se pode dar conta da transferência como uma relação imaginária e dual; e que seu motor é fundamentalmente a palavra, não deixa de ressaltar, ao mesmo tempo, que o fenômeno de investimento imaginário – o enamoramento – atua na transferência

desempenhando papel fundamental. Mais do que isso: afirma que a transferência que se dá pela via da palavra revela a relação imaginária ocorrida em certos pontos do encontro falado com o outro, no caso, o analista (Ibid., p. 322).

Vemos, portanto, que não se trata de opor as duas faces da transferência no sentido de colocar este conceito como paradoxo ou como dotado de ambigüidade. O enamoramento mostra-se de alguma forma necessário, ao mesmo tempo em que tem sua face de obstáculo, se o sujeito não se engajar na fala.

Tal como Freud chegou a nos indicar em “Observações sobre o amor transferencial” (1914), a questão da transferência e de seu manejo não pode ser reduzida a esta simples polaridade. Pelo contrário, mostra-se mais complexa e delicada. Lacan, seguindo esta trilha, pôde então esclarecer que “as contradições aparentes a propósito da transferência, a um só tempo resistência e motor da análise, não se compreendem senão na dialética do imaginário e do simbólico” (Ibid., p. 324). De todo modo, será neste eixo simbólico que poderemos situar algo que se presentifique como sendo da ordem da diferença, disso que dissemos anteriormente fazer objeção aos laços, ao mesmo tempo em que se mostra como o que o sustenta.

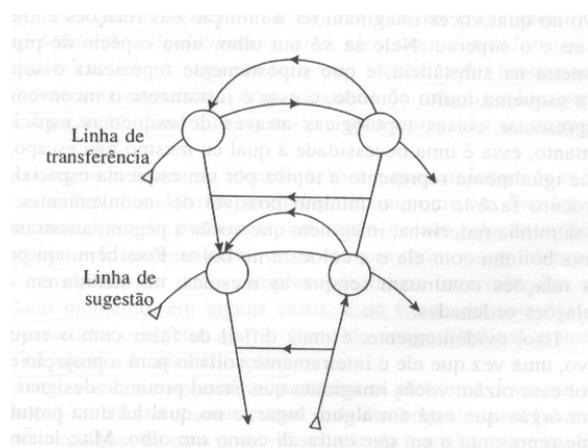
3

A transferência na dialética demanda – desejo

Em seu Seminário de 1957-1958, “As formações do inconsciente”, Lacan dedicou-se à construção do *grafo do desejo*, ao qual devemos recorrer para que possamos apreender a maneira como concebeu a transferência nesta etapa de seu ensino. Em “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, o escrito por excelência sobre o grafo do desejo, Lacan afirma que “ele [o grafo] nos servirá aqui para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante” (Lacan, 1966, p. 819). Tendo isto em vista, o ponto que nos servirá de base, aqui, é a dialética *desejo - demanda*, na qual Lacan, nesse seminário, apoia sua concepção de transferência⁴⁷.

⁴⁷ Não será nosso objetivo aqui um exame minucioso do grafo do desejo. Recorreremos aos elementos necessários para dar conta da formulação do conceito de transferência nesta etapa de seu ensino.

Lacan apresenta no grafo do desejo dois eixos fundamentais, nos quais situa a transferência e a sugestão, eixos a propósito dos quais ele também se referiu à identificação, como já visto. Na relação entre as duas, haveria certa ambigüidade, um certo embaraço, mas há que se distingui-las. Esta ambigüidade, segundo Lacan, mantém-se ao longo de toda a obra de Freud, na medida em que este assume que a transferência é, afinal de contas, uma sugestão. A diferença está no fato que, em psicanálise, nós a interpretamos, o que revela um ‘para além’ da sugestão, um segundo plano (Lacan, 1957-8, p. 439), que parece se situar no horizonte de uma ruptura do laço.



Não devemos nos esquecer que a transferência não é um fenômeno próprio à psicanálise, à clínica psicanalítica, e sim um fenômeno universal, tal como vimos em alguns textos freudianos. Diante disso, podemos entender a afirmação de Lacan a partir do que Freud colocou a respeito da transferência, isto é, a idéia de que esta é essencialmente sugestão, exceto pelo fato de que, em análise, o tratamento que damos a ela é outro, o que revelaria este segundo plano da sugestão: a transferência em sua especificidade psicanalítica, motor da análise. É somente a partir da psicanálise, ou seja, com o advento do inconsciente, que é possível distingui-las.

As duas linhas ou eixos do grafo do desejo apontam estes dois níveis, sugestão e transferência, na medida em que não se confundem, situando-os na dependência da dialética do desejo e da demanda. Vejamos melhor o que isso significa.

O que temos com estas duas linhas fundamentais são os dois horizontes da demanda, e é já aí que encontramos a possibilidade de ambigüidade e embaraço:

“Aqui encontramos a demanda como articulada, na medida em que toda demanda de satisfação de uma necessidade tem que passar pelos desfiladeiros da articulação que a linguagem torna obrigatórios. Por outro lado, pelo simples fato de passar para o plano do significante, se assim podemos dizer, em sua existência, e não mais em sua articulação, há uma demanda incondicional de amor, e daí resulta, no nível daquele a quem se dirige a demanda, isto é, do Outro, que ele mesmo é simbolizado (...). Notem bem que, antes mesmo de um objeto ser amado no sentido erótico do termo – no sentido de o eros do objeto amado poder ser percebido como necessidade –, a instauração da demanda como tal cria o horizonte da demanda de amor”. (Ibid., p. 439)

Temos, assim, as duas linhas em que a necessidade do sujeito se articula como significante: a da *demanda como demanda de satisfação de uma necessidade* e a da *demanda de amor* (Ibid., p. 439), lembrando que - tal como afirmou Lacan em “Subversão do sujeito e dialética do desejo” - “não há demanda que não passe de algum modo pelos desfilamentos do significante” (1966, p. 826). Estas duas linhas, devemos observar, só estão separadas no grafo em função de uma exigência topológica (Lacan, 1957-8, p. 439): há, na verdade, uma superposição, o que revela a ambigüidade de que falamos.

É a partir desta distinção, portanto, com toda a ambigüidade que ela comporta, que Lacan situa a sugestão e a transferência: a primeira estaria no nível da demanda de satisfação de uma necessidade: “a linha do horizonte na qual se baseia a sugestão”, diz Lacan, “está ali, no nível da demanda, da demanda que o sujeito faz ao analista pelo simples fato de ele estar ali” (Ibid., p. 440). Aqui, a sugestão - estando ela articulada ao que é da ordem do imaginário, do enamoramento, o que remete à universalidade do laço - é inevitável, e dela fazemos uso, dela nos servimos para que se estabeleça a transferência.

Mas, como apontou Lacan, Freud não se limitou a isso: não se trata, na transferência, de um mero uso de poder; da tomada do poder do analista sobre o sujeito, para que uma interpretação seja aceita. Ela já é, segundo ele, a possibilidade de uma outra articulação significante, diferente da que encerra o sujeito na demanda. A linha da transferência, aquela que se dá no nível da demanda de amor, a situa como “algo de articulado, que existe potencialmente

para além do que se articula no plano da demanda, onde vocês encontram a linha da sugestão” (Ibid., p. 441).

Para que essas duas linhas permaneçam distintas, ou seja, não superpostas, é preciso que a linha superior, a da transferência, seja mantida num outro plano que não o da sugestão, o que é possível na medida em que não se ratifica a demanda - o que Lacan chama de ‘abstenção’. Porém, não se trata somente disso, segundo ele. Se há a possibilidade de que essas duas linhas permaneçam distintas, é por uma questão de estrutura: é em função do campo do desejo, e este, segundo Lacan, nunca é abolido (Ibid., p. 442). Não responder à demanda, ou seja, não satisfazê-la, é dar lugar à manutenção do desejo enquanto tal, condição para haver sujeito.

O simples fato da presença do analista, na medida em que está lá para escutar o sujeito, já pode contribuir para a confusão entre as duas linhas, mas este é apenas um desvio, segundo Lacan, e não um objetivo. Este desvio de que ele fala, e que é inevitável, é a própria constituição da neurose de transferência, disto que é produzido pela própria entrada em análise. Mas alguma coisa impede que uma confusão irremediável se estabeleça, uma vez que algo resiste à sugestão (nenhuma sugestão, afirma ele, apodera-se totalmente do sujeito, por mais bem-sucedida que seja): trata-se do *desejo*, essencialmente, “desejo de ter seu próprio desejo”. Sobre o grafo, ele afirma: “o que o esquema enumera e ordena são as formas necessárias à manutenção do desejo, graças a que o sujeito continua a ser um sujeito dividido, o que é da natureza mesma do sujeito humano”, donde conclui que uma neurose se constrói para que o desejo, de alguma forma, seja mantido (Ibid., p. 443).

De qualquer forma, é preciso ter em mente o fato de que o desejo se situa entre as duas linhas - entre sugestão e transferência; entre a demanda de satisfação de uma necessidade e a demanda de amor - como o diferencial necessário para que elas não se confundam. É neste diferencial que encontramos a condição para que se dê a transferência em sua especificidade psicanalítica, ou seja, como o motor de uma análise. É sobre a questão do desejo, portanto, que repousa a concepção essencialmente psicanalítica da transferência, assim como o seu manejo.

4

Transferência, amor e o desejo do analista

Sendo o Seminário 8 o seminário que Lacan dedicou ao tema da transferência, faz-se para nós obrigatória a passagem por este percurso realizado por ele, no qual privilegiou a bordagem do tema pela via do amor. “No começo da experiência analítica”, diz ele, “foi o amor” (Lacan, 1960-1, p. 12). E o amor, ele define, é dar o que não se tem (Ibid., p. 41). Qual seria, pois, a articulação entre o amor, tal como ele o concebe, e a transferência? Se antes situamos o amor, o enamoramento, sob a égide do que é imaginário, narcísico, em que sentido a transferência, como materialização do laço analítico - permanente questão para nós, na medida em que consideramos que a materialização do objeto *a*, isso que faz objeção aos laços, parece aqui cumprir outra função que não provoca a dissolução do laço – poderia a ele se articular?

Lacan aponta uma dissimetria fundamental na relação do amor, onde podemos situar a posição do amante - *éraslês* – e a posição de amado – *éroménos*. Quando a função do amante, sujeito da falta, vem no lugar da função do amado, produz-se o que Lacan define como a *significação* ou *metáfora do amor*. Trata-se da substituição do amado pelo amante ou, em outras palavras, o amado comporta-se como um amante.

Há que se chamar atenção para dois fatos fundamentais. O primeiro diz respeito à idéia – defendida desde as primeiras páginas deste seminário – de que, no laço social tal como a psicanálise concebe, *não há intersubjetividade* (Ibid., p. 19/20). Esta noção, que vai ser um dos pilares de seu ensino, terá também suas conseqüências na maneira como Lacan se refere à transferência, em função do que ele define como o próprio amor. Distinguir no amor os parceiros como funções, a do amante e do amado, já nos indica que não há aqui posições idênticas, tampouco simétricas. Trata-se de sujeito e objeto, duas funções distintas (e não de dois sujeitos, daí a impossibilidade de haver intersubjetividade).

Surge, pois, como conseqüência, o segundo fato ao qual devemos nos ater, a questão do *objeto*. No amado, não se trata do que ele é, mas do que ele tem. Para Lacan, o que se ama, na história d’*O Banquete* – texto de Platão que toma como ponto de partida para pensar a transferência em sua relação com o amor, e ao qual dedica uma parte inteira de seu seminário – é o objeto (Ibid., p. 55). Em outras

palavras, “o ser do outro no desejo (...) não é de modo algum um sujeito. (...) O outro enquanto visado no desejo é visado como objeto” (Ibid., p. 58).

Antes de prosseguirmos com a questão do objeto no amor e, conseqüentemente, na transferência, é preciso especificar aqui o ponto em que amor e desejo se articulam. Segundo Lacan,

“o desejo, em sua raiz e sua essência, é o desejo do Outro, e é aqui, falando propriamente, que está a mola do nascimento do amor, se o amor é aquilo que se passa nesse objeto em direção ao qual estendemos a mão pelo desejo e que, no momento em que nosso desejo faz eclodir seu incêndio, nos deixa aparecer, por um instante, essa resposta, essa outra mão que se estende para nós, bem como seu desejo” (Ibid., p. 180)

O amor está, como podemos ver, inteiramente na dependência do movimento desejante. Porém, sua especificidade estaria na significação que se produz, ou seja, na metáfora do amor de que falamos: a substituição do amado pelo amante. Quando a “outra mão” se estende como resposta à mão que estendemos, é aí que situamos o amor, a significação do amor. O desejável torna-se desejante.

Quanto ao desejo, Lacan afirma que se trata da própria falta: “se o sujeito parte em busca do que tem e não conhece, o que vai encontrar é o que lhe falta. (...) É como aquilo que lhe falta que se articula o que ele vai encontrar na análise, a saber, seu desejo” (Ibid., p. 71). Segundo ele, não é na busca de um bem, que se dá a realização do desejo, porque essa busca implicaria a posse de um objeto qualquer. Desejar é chegar a procurar um objeto que não existe, daí Lacan falar de “emergência à realidade do desejo” (Ibid., p. 71/2).

Embora não se trate da posse de um objeto na realização do desejo, é isto que o desejo visa: *o objeto*, abordado por Lacan neste Seminário essencialmente como *agalma*, abordagem do objeto bastante diferente daquelas por nós trabalhadas no capítulo anterior (o objeto como mancha, como o que produz angústia, sua faceta de resto, do ser insondável do sujeito, etc.). *Agalma*, diz Lacan, é antes de tudo, objeto precioso e, mais ainda, algo que está no interior (Ibid., p. 141). É o que há, supostamente, de amável, desejável, no amado. Não se trata aqui de um objeto total, esférico, completo: a noção de *agalma* remete ao *objeto parcial* na psicanálise – que, para Lacan, é a chave do desejo humano (Ibid., p. 146/7). O que se coloca como questão, para ele, é o fato de que o sujeito com

quem temos o laço, na relação amorosa, é também o objeto de nosso desejo. Qual seria a função disso?, pergunta-se ele, em seguida afirmando que:

“há necessidade de se acentuar o correlativo objeto do desejo, pois este é o objeto da equivalência, do transitivismo dos bens, da transação sobre as cobiças. É esta alguma coisa que é visada pelo desejo como tal, que acentua um objeto entre todos, por não ter comparação com os outros. É a essa acentuação do objeto que responde a introdução, em análise, da função do objeto parcial” (Ibid., p.149)

E a transferência? Se Lacan se baseia no amor para introduzi-la neste seminário - tomando como ponto de partida o texto de Platão, cujos personagens principais são Alcibíades e Sócrates - é na medida em que acredita que a transferência não é um fenômeno exclusivamente psicanalítico, ou seja, fenômeno que estaria necessariamente vinculado à descoberta do inconsciente (como já vimos, o próprio Freud caracterizava a transferência como um fenômeno essencialmente universal).

Na experiência analítica, da mesma forma que em outras manifestações transferenciais, é de amor que se trata no estabelecimento da transferência, ou seja, a relação do sujeito com o analista se dá nos moldes de uma relação amorosa. Lembremos que “no começo da experiência analítica, foi o amor”, mas Lacan ressalta, “esse começo é algo diferente da transparência própria da enunciação (...). É um começo espesso, um começo confuso. É um começo, não de criação, mas de formação” (Ibid., p. 12).

O que faz da transferência - enquanto manifestação amorosa - motor de uma análise, é o seu manejo, que Lacan coloca na dependência do *desejo do analista*. É fazendo intervir esta noção que ele pode situar a transferência para além de um equívoco, ainda que, no início, este seja fundamental, necessário.

N’*O Banquete*, neste cenário descrito por Platão onde a proposta era que cada um dos presentes fizesse o elogio do amor, é aí que encontraremos a resposta – mais precisamente, entre três personagens:

“É somente na ação que se desenvolve entre Alcibíades, Agatão e Sócrates que pode ser dada, de uma maneira eficaz, a relação estrutural onde podemos reconhecer aquilo que a descoberta do inconsciente e a experiência da psicanálise, especialmente a experiência transferencial, nos permitem, a nós, enfim, poder exprimir de uma maneira dialética” (Ibid., p. 127)

O elogio do amor foi o que se deu ali até a entrada de Alcibíades, a partir da qual passou a vigorar como regra o elogio de um outro. A importância disso, segundo Lacan, reside no fato de que nesta passagem do *elogio do amor* ao *elogio do outro*, não há a substituição do primeiro por este último. O que substitui o elogio do amor é o próprio amor (Ibid., p. 152/3). Outro ponto relevante é o que nos aponta Lacan a respeito da estrutura deste laço, e que é, na verdade, denunciada por Sócrates: há, no mínimo três. Não há somente um outro em jogo, mas dois:

“Este fato notável não deixa escapar em sua resposta a Alcibíades, quando, depois daquela extraordinária confissão, aquela confissão pública, aquela tirada que está entre a declaração de amor e quase, poderíamos dizer, a difamação de Sócrates, este lhe responde: não foi para mim que você falou, mas para Agatão” (Ibid., p. 140)

Segundo Lacan, a postura de Sócrates aqui nos indica o que está em jogo no lugar do analista, ou, para ser mais específico, no desejo do analista. O fato de ele se recusar a entrar no jogo do amor está estreitamente relacionado com o fato de que *ele sabe*. É porque ele sabe que ele não ama (Ibid., p. 156).

Alcibíades já sabia que, de Sócrates, havia capturado o desejo. Por que necessitava, então, dos sinais do seu desejo, mesmo já sabendo que era, para este, um amado? E por que Sócrates recusa mostrar-lhe estes sinais? O que estaria em jogo nesta recusa?

O que Sócrates recusa é admitir-se como amado, *éroménos*, ou seja, como tendo algo de desejável, algo digno de ser amado, precioso: o *agalma*. Não há, pois, aqui, a substituição do amado pelo amante, *érastès*, o que significa que a metáfora do amor não pôde se produzir. É isto que está em jogo na recusa de Sócrates: se ele pode recusar a isso, é porque nada há de desejável nele. Sua essência, segundo Lacan, é um vazio, um “oco”, e é somente isto que ele pode lhe oferecer:

“está aqui, precisamente, aquilo cuja falta faz com que Sócrates não possa senão recusar dar, se assim podemos dizer, o seu simulacro. Se ele se coloca diante de Alcibíades como incapaz de mostrar-lhe os sinais de seu desejo, é na medida em que recusa ter sido ele mesmo, de alguma forma, um objeto digno do desejo de Alcibíades – nem do desejo de qualquer outro” (Ibid., p.158)

E é falando de Agatão (através do elogio) que Sócrates coloca o que está em causa. O que ele aponta é que o discurso de Alcibíades estava traçado em torno de Agatão, tendo como objetivo a seguinte enunciação: “sou obrigado a amá-lo, a você e a ninguém mais, e Agatão é obrigado a deixar-se amar por você e por nenhum outro”. Nesta enunciação, Lacan reconhece sua estrutura na qual Sócrates diz a Alcibíades: “o que você quer, afinal de contas, é ser amado por mim, e que Agatão seja seu objeto” (Ibid., p. 161). É disso que se trata na fala de Alcibíades, e isso é indicado por Sócrates.

Fazer intervir, portanto, o desejo do analista na questão da transferência, é situá-la num plano diferente do da intersubjetividade.

“Esta intersubjetividade é convenientemente reservada, ou melhor, adiada *sine die*, para deixar que apareça uma outra captura, cuja característica é justamente a de ser, essencialmente, a transferência. O próprio paciente sabe disso, provoca-o, quer ser surpreendido noutra lugar” (Ibid., p. 20).

É também em função da especificidade deste desejo que Lacan pôde afirmar que, no que concerne ao lugar do analista, não se trata de acesso a um ideal. Embora situe o ideal do eu no coração dos problemas do analista (Ibid., p. 347), afirma que não é o que está em jogo em sua posição essencial:

“trata-se daquilo que está no coração da resposta que o analista deve dar para dar conta do poder da transferência. Essa posição, eu a destingo dizendo que no próprio lugar que é seu eu, o analista deve se ausentar de todo ideal de analista” (Ibid., p. 371).

O desejo do analista é o sustentáculo, a condição do lugar que o analista deve ocupar, lugar que se define, segundo Lacan, como aquele que ele deve oferecer vago ao desejo do paciente para que se realize como desejo do Outro (1960-1, p. 109). É na relação com o desejo constitutivo da análise – segundo Lacan, aquilo com que se engaja o sujeito, na forma de “*o que ele quer?*” - que deve ser pensada a posição do analista, ou melhor, o desejo do analista (Ibid., p. 181). Tendo isto em vista, podemos conceber de que se trata no estabelecimento da transferência:

“é na medida em que não se sabe o que Sócrates deseja, e que é o desejo do Outro, é nessa medida que Alcibíades é possuído, pelo quê – por um amor do qual se pode dizer que o único mérito de Sócrates é designá-lo como amor de transferência, e remetê-lo ao seu verdadeiro desejo” (Ibid., p. 180)

Assim, se Lacan se dedicou a um seminário inteiro à questão da transferência, não foi sem relação ao desejo do analista. Não há como pensá-la sem remetê-la à posição que o analista ocupa diante do paciente, e o que ele deve sustentar para que faça aparecer, para que possa apontar de que desejo se trata para cada sujeito – a “emergência à realidade do desejo”, de que falamos anteriormente. Se há transferência a partir do momento em que o analista é tido como aquele que contém o *agalma*, cabe a ele não tomar para si este atributo, na medida em que este lugar que reveste o *agalma*, para ele, está vazio. O que ele tem a oferecer é a sua falta. Talvez esta seja uma chave para entendermos a afirmação de Lacan sobre o amor, que é “dar o que não se tem”.

O objetivo de Lacan neste seminário, portanto, é mais do que um exame da transferência. Esta, talvez possamos dizer, é aqui um instrumento para que ele possa tentar responder questões fundamentais para a experiência analítica. “O que é o analista?”, “Onde o analisando situa o analista?”, “Onde o analista deve estar para responder a ele adequadamente?” (Ibid., p. 319). Estas são algumas das questões que o exame da transferência nos impõe, embora não estejam exatamente no eixo do percurso que aqui traçamos, uma vez que tratamos do objeto *a*, essencialmente em sua função de resto, daquilo que faz objeção ao laço e que remete ao que é propriamente do ser do sujeito, isso a que correspondemos na fantasia e que a psicanálise desvela. De todo modo, nos interessa na medida em que aponta de certa forma para esta presença que faz da relação analítica um laço que não pode ser reduzido à intersubjetividade, a uma relação entre semelhantes.

5

Transferência e a presença do analista

No texto freudiano “A dinâmica da transferência”, temos como definição de transferência a atualização da relação com o outro na situação analítica, ou seja, na relação do sujeito com o analista:

“é perfeitamente normal e inteligível que o investimento libidinal de alguém que se acha parcialmente insatisfeito, um investimento que se acha pronto por antecipação, dirija-se também para a figura do médico. Decorre de nossa hipótese primitiva que este investimento recorrerá a protótipos, ligar-se-á a um dos clichês estereotípicos que se acham presentes no indivíduo; ou, para colocar a

situação de outra maneira, o investimento incluirá o médico numa das ‘séries’ psíquicas que o paciente já formou” (Freud, 1912a, p. 134).

Em outras palavras, o modo de relação do sujeito com o outro coloca-se em ato na relação com o analista. Isto, porém, diz-nos Freud, surge como poderosa resistência ao tratamento: a transferência é tida aqui como algo que se situa no limite da rememoração. Se as associações do paciente cessam, diz ele, é em decorrência de uma associação relacionada ao analista ou algo a este vinculado (Ibid., p. 135). Este “algo” vinculado ao analista, Lacan abordou nos termos de uma “presença”, que ele descreve especificamente nos Seminários 1 e 11.

A *atualização* da pessoa do analista, que é como Lacan se refere à transferência no Seminário 1 – no que esta se mostra como *resistência* – é sentida pelo sujeito como “a brusca percepção de algo que não é tão fácil de definir, a presença” (Lacan, 1953-4, p. 54). É neste sentido que se introduz a questão da presença do analista: sua presença real se faz sentir quando a fala cessa, isto é, quando se toca um impossível de ser falado. Freud menciona um complexo patogênico, “desde sua representação consciente até sua raiz no inconsciente”. Quando algo deste complexo faz remissão à pessoa do médico, a transferência surge sob a forma de resistência, através do cessar das associações: “a idéia transferencial penetrou na consciência à frente de quaisquer outras associações possíveis, porque ela satisfaz a resistência” (Freud, op.cit., p. 138).

A presença do analista, portanto, por ser sentida como a presença de sua pessoa, é tomada no sentido imaginário, embora algo do real possa se fazer aí presente, uma vez que, na relação com o outro, o sujeito toca um impossível de ser falado. Retroativamente, podemos remeter isso à presentificação do objeto como estranho, que situamos no capítulo anterior como o que se situa para além do representável, fazendo limite ao discurso e tornando aí evidente a dimensão de borda entre o que é da ordem do mundo ilusório do reconhecimento e o que diz respeito à fantasia.

Segundo Lacan, quando a palavra não é *revelação* (“o móvel último daquilo que procuramos na experiência analítica”), ou seja, quando não chega ao seu nível máximo de realização, ela se reduz à função de relação com o outro. Desta maneira, ela é *mediação*, como vimos há pouco. Para ilustrar isso, Lacan se

remete ao esquecimento de Freud do nome *Signorelli* diante de seu companheiro de viagem. Não se trata aí de uma situação analítica no sentido forte de suas implicações, contudo, é um excelente exemplo desta função de mediação da palavra:

“tudo se concentra, com efeito, em torno da primeira parte desse nome, e da sua ressonância semântica. É na medida em que a palavra, a que pode revelar o mais profundo segredo do ser de Freud, não é dita, que Freud não pode mais se ligar ao outro senão pelas sobras dessa palavra. Só ficam os restos. O fenômeno do esquecimento está aí, literalmente manifestado pela degradação da palavra na sua relação com o outro” (Lacan, op.cit.,1953-4, p. 61).

Se a presença do analista no Seminário 1 é tomada no sentido dessa “brusca percepção” que causa o cessar da fala, no Seminário 11, ela ganha outro estatuto, outra dimensão. Lembremo-nos do que fala Freud em “A dinâmica da transferência”: ao mesmo tempo em que afirma que a relação com o analista é a atualização da relação com o outro, o que serve à resistência, diz no final do texto:

“não se discute que controlar os fenômenos da transferência representa para o psicanalista as maiores dificuldades; mas não se deve esquecer que são precisamente eles que nos prestam o inestimável serviço de tornar imediatos e manifestos os impulsos eróticos ocultos e esquecidos do paciente. Pois, quando tudo está dito e feito, é impossível destruir alguém *in absentia* ou *in effigie*” (Freud, 1912a, p. 143).

A transferência não deve, portanto, ser reduzida à sua dimensão de resistência, como aquilo que se situa no limite da rememoração, na forma de uma repetição (aquilo que não pode ser rememorado se repete na conduta). Lacan aponta que Freud tem o cuidado de falar deste momento de limite da rememoração – o fechamento do inconsciente, pulsação temporal que o faz desaparecer em um certo ponto de seu enunciado – como o que *causa* a transferência. O inconsciente, discurso do Outro, aquele “que se trata de realizar”, é o que está do lado de fora deste fechamento (Lacan, 1964, p. 126).

Lacan critica as análises que se dão no sentido de uma aliança com a parte sã do sujeito, no sentido de se apelar para seu bom-senso, para fazê-lo notar o caráter ilusório das relações de transferência. Segundo ele, esta tese subverte justamente o que está em jogo, ou seja, “a presentificação dessa esquizo do sujeito realizada aqui, efetivamente, como presença” (Ibid., p. 126). O que causa o fechamento que comporta a transferência é o objeto *a*, diz ele (Ibid., p. 128). Esta

esquize, podemos remeter também a esta posição de objeto velada no sujeito e que a análise tem como consequência desvelar, colocando em evidência não a parte sã do sujeito, mas seu pacto com o gozo.

Ao comentar um artigo onde a transferência é tratada como semelhante a conceitos como o de erro, ilusão e fantasia, sendo o caminho, portanto, apelar para a parte sã do sujeito e distinguir realidade e ilusão, Lacan afirma que, pelo contrário, é preciso antes de tudo fazer surgir o domínio da tapeação possível. Aqui, ele está se referindo ao amor – segundo ele, o domínio em que, no discurso, a tapeação tem alguma chance de ter sucesso: “ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta. O círculo da tapeação, enquanto que não-nomeado, faz surgir a dimensão do amor” (Ibid., p. 128). Não é isto, porém, que causa o fechamento que comporta a transferência, daí ele o ter referido ao objeto *a*.

Lacan nos fornece uma imagem do inconsciente que não a da “sacola” ou do “saco”, a partir da qual o inconsciente se representaria como algo de reservado, trancado lá dentro, justificando a psicanálise como uma “psicologia das profundezas”. A imagem que ele propõe é a da *nassa*, particularmente seu orifício, que é o que constitui sua estrutura essencial, sendo o importante não o que entra, mas *o que sai*.

Lacan chama de “fechamento do inconsciente” a incidência de algo que desempenha o papel de obturador, e que viria a ser o objeto *a*, segundo ele, aspirado pelo orifício da *nassa*. Devemos entender esse fechamento não como uma interrupção do trabalho de análise, ou como algo relacionado à chamada “fala vazia”, mas sim, segundo um certo reviramento do ensino marcado pelo Seminário 11. Trata-se da entrada mais efetiva da topologia, que redimensiona os limites do aparelho psíquico e a partir da qual podemos entender o “fechamento” como o raro momento em que o inconsciente, interrompido o curso das associações, mostra sua verdadeira realidade, e dá lugar à presença vazia do objeto *a*. Para Lacan, esse esquema ao menos aponta que a transferência é ao mesmo tempo obstáculo à rememoração e presentificação do fechamento do inconsciente, que é a falta, “sempre no momento preciso, do bom encontro” (Ibid., p. 138). Estamos tratando aqui, com esta presentificação do fechamento do inconsciente, portanto, da presença do objeto, objeto causa.

E do que se trata na presença do analista, neste Seminário, senão de sua presença enquanto objeto? Lacan traça uma série em relação ao gesto freudiano, nela situando também os gestos de Newton, de Einstein, de Planck... Campos que têm em comum, segundo ele, o fato de terem traçado “no real um sulco novo em relação ao conhecimento que se poderia atribuir, por toda eternidade, a Deus” (Ibid., p. 122). O que, em contrapartida, viria garantir a subsistência do campo freudiano, à diferença dos demais, é o fato de ser “um campo que, em sua natureza, se perde” - eis o fechamento do inconsciente; sua pulsação temporal que garante que, se o inconsciente se abre, é para que logo em seguida torne a se fechar (o que se encontra na dependência da presença do objeto). O que Lacan afirma, diante disso, é que a presença do analista viria justamente como testemunha desta perda que caracteriza o campo freudiano, sendo, portanto, segundo ele, irreduzível.

Esta perda é o próprio motor da psicanálise:

“Psicanalistas de hoje, nós temos, dessa escória, que levar em conta em nossas operações, como do *caput mortuum* da descoberta do inconsciente. Ele justifica a manutenção, no interior da análise, de uma posição conflitual, necessária à existência mesma da análise” (Ibid., p. 123).

A causa do inconsciente, diz ele, deve ser portanto concebida como *causa perdida*, sendo esta a única chance que temos de ganhá-la. É isso que está na base do que ele concebe como a repetição, no sentido de um encontro faltoso. A presença do analista, no que sustenta a presença do objeto, objeto irreduzível que materializa na medida em que em que pôde dele separá-lo em sua análise, viria, pois, como testemunha deste encontro faltoso.

6

A transferência como “atualização da realidade do inconsciente” e o desejo do analista

Partindo do fato, então, de que a transferência está situada em relação à presença do analista, no sentido da presentificação do objeto, dado que o fechamento do inconsciente é a própria falta do bom encontro, Lacan lança à

discussão o aforismo de que *a transferência é a atualização*⁴⁸ *da realidade do inconsciente*, e não “a atualização da ilusão que nos levaria a essa identificação alienante que constitui qualquer conformização, ainda que a um modelo ideal, de que o analista, em caso algum, poderia ser suporte” (Ibid., p. 139).

O que se enuncia com este aforismo, diz Lacan, é justamente o que mais se tenta evitar na análise da transferência (Ibid., p. 142). A realidade do inconsciente não é apenas trazida à luz pela experiência analítica, mas também por ela engendrada, e todos nós estamos a ela relacionados. *A realidade do inconsciente é a realidade sexual*, segundo ele, uma verdade insustentável, na medida em que há uma ligação fundamental entre sexo e morte (Ibid., p. 143).

O que significaria dizer que a transferência é a atualização da realidade – sexual - do inconsciente? O primeiro ponto que devemos esclarecer aqui é o sentido da palavra atualização, na verdade, *mise en acte*. Não se trata de atualização no sentido de que algo foi tornado atual, algo do passado que se presentifica, se repete. Lacan nos adverte para o fato de que a transferência não pode ser remetida à repetição no sentido de uma restauração do que estaria oculto no inconsciente - até porque, para ele, “o inconsciente não é ambigüidade de condutas, futuro saber que já se sabe por não saber, mas lacuna, corte, ruptura que se inscreve em certa falta” (Ibid., p.146). Se a transferência deve ser articulada à repetição, é somente no que esta é repetição enquanto encontro faltoso. Do contrário, se ela é articulada à repetição pura e simples - no sentido de uma atualização que, segundo Freud, situa-se no limite da rememoração - assim ela se apresenta como resistência.

Atualização, portanto, como *mise en acte*, ou seja, referida a “colocar em ato” significaria, antes de tudo, se pudermos ousar um pouco, *pôr em funcionamento, realizar, pôr em trabalho*. Interessante, se lembrarmos que a pulsão, segundo Freud, é justamente a “medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (Freud, 1915, p. 142). Ora, a pulsão, além de um dos quatro conceitos fundamentais elencados

⁴⁸ *Mise en acte*, isto é, “pôr em ato” (segundo nota de tradução, p. 269).

por Lacan nesse mesmo seminário⁴⁹, é justamente um dos meios pelos quais pretende abordar a questão da transferência.

Lacan chega à questão da pulsão a partir da investigação dessa realidade sexual do inconsciente. Este, ele define como a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito, o que o leva a conceber este último como constituído pelos efeitos do significante. É a partir daí que conclui estar o inconsciente estruturado como uma linguagem (Lacan, 1964, p. 121, 142). Isso, segundo ele, é o inconsciente freudiano restituído ao seu lugar, com toda a especificidade que ele comporta (Ibid., p. 121).

O conceito de inconsciente, segundo ele propõe, não deve ser pensado sem relação à *presença do analista*, da qual tratamos anteriormente. Esta é, ela mesma, uma manifestação do inconsciente, e deve estar incluída neste conceito. Com isto, Lacan está se referindo ao movimento de pulsação temporal do inconsciente, movimento através do qual emerge o sujeito, numa abertura que se dá, para em seguida tornar-se a fechar.

A transferência não pode se limitar ao fechamento do inconsciente no que este envolve a sua faceta de resistência. A transferência não se esgota na resistência. Até porque, nos indica Lacan, o Outro está, desde antes, presente na revelação subjetiva: “a interpretação do analista não faz mais do que recobrir o fato de que o inconsciente (...) já procedeu por interpretação. O Outro já está lá, em toda abertura por mais fugidia que ela seja, do inconsciente” (Ibid., p. 125). Mesmo que a presença do analista se manifeste, portanto, como recusa do inconsciente, como resistência, há trabalho aí, na medida em que estamos no campo do Outro. O inconsciente é o discurso do Outro, e este discurso que se trata de realizar, o do inconsciente, diz Lacan, está do lado de fora do fechamento, como já vimos (Ibid., p. 126). Daí a idéia, portanto, de que a transferência é ao mesmo tempo obstáculo à rememoração (resistência) e presentificação do inconsciente (a falta), tal como afirmamos anteriormente.

Do que se trata, então, na realidade do inconsciente? Esta, Lacan nos diz, é a realidade sexual, a realidade pela qual, segundo ele, o significante chegou ao mundo do homem. Isto ele afirma tendo em vista que é no nível da aliança, das

⁴⁹ *Inconsciente, repetição, pulsão e transferência* são os quatro conceitos que Lacan enumera como fundamentais, indispensáveis, para que se possa interrogar o campo da psicanálise, da experiência psicanalítica.

trocas simbólicas - ou seja, no nível do *significante*, nos termos de uma combinatória, e não no nível do biológico - que encontramos as estruturas mais elementares do funcionamento social (Ibid., p. 143).

Não seria a realidade sexual, assim, o próprio funcionamento significativo? Lacan nos aponta que Freud, com a noção de libido, não se refere ao que há de primário, arcaico. A libido é, tal como Lacan afirma, a presença efetiva do desejo, sendo este o ponto nodal pelo qual se articulam a pulsação inconsciente e a realidade sexual:

“esse ponto nodal se chama desejo, e toda a elaboração teórica que persegui estes últimos anos vai lhes mostrar, ao passo a passo da clínica, como o desejo se situa na dependência da demanda – a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre por debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo. É isto que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário. A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito” (Ibid., p.146)

Se o sexual situa-se, pois, no nível do processo primário, torna-se inteligível porque a afirmativa de que a realidade do inconsciente é a realidade sexual. Porém, há que se perguntar como se dá esta inscrição. E é aí que devemos recorrer ao conceito de pulsão, mais precisamente à pulsão parcial, porque, no que concerne à sexualidade na obra freudiana, é dela que se trata. A pulsão, tal como define Lacan, é “essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (Ibid., p. 167).

Que a pulsão seja aquilo através do que a sexualidade participa da vida psíquica, isto já sabemos a partir da definição do artigo freudiano de 1915 sobre a pulsão, de que ela é a medida da exigência de trabalho feita ao psíquico em consequência de sua ligação com o corpo. Se a realidade do inconsciente é a realidade sexual, é em função desta exigência constante de trabalho das pulsões parciais:

“em relação à instância da sexualidade, todos os sujeitos estão em igualdade, desde a criança até o adulto – que eles só têm a ver com aquilo que, da sexualidade, passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante – que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões, no que

elas são pulsões parciais, parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade” (Ibid., p. 167)

Resta-nos agora saber de que maneira a pulsão deve se conformar com a estrutura de hiância do inconsciente. Lacan afirma que o que há de fundamental na pulsão é o vaivém em que ela se estrutura, sendo seu alvo o seu próprio retorno em circuito, o que revela o caráter circular da pulsão, apontado por Freud em seu texto de 1915, a partir de sua reversão fundamental. Mas, nesta circularidade, não se trata de uma satisfação auto-erótica, esclarece-nos Lacan. A pulsão contorna um objeto, o objeto *a*, e é mediante este movimento constante de contorná-lo que a pulsão se satisfaz.

Então, se o inconsciente está situado nas hiâncias produzidas no sujeito pelo próprio funcionamento significante, é porque algo no corpo - nas zonas erógenas - é estruturado como tal: “é no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira, é em razão da unidade topológica das hiâncias em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente” (Ibid., p. 171/2).

Segundo Marcus André Vieira (1999), é através do furo, do orifício do corpo, isto é, a zona erógena, que morte e vida se conjugam no corpo. Isso porque pulsão de vida e pulsão de morte não devem ser entendidas no sentido de um dualismo:

“A Wittgenstein e seu “sobre aquilo que não pode ser dito deve-se calar”, Freud responde que não há de um lado o que se pode dizer e de outro o que não se pode dizer, mas sim que há o que se diz, e nisto que se diz, um dizer a mais, como demonstra, por exemplo, o lapso. Desta forma, temos que admitir que, no que diz respeito ao nosso tema, o significante ao mesmo tempo mortifica e vivifica o corpo, pois só a partir do próprio significante situa-se esta suposição de uma animação Outra do corpo, para além da dimensão simbólica” (Vieira, 1999, p. 45).

Da mesma forma que Freud teria nos chamado a atenção para os furos do discurso, tais como os lapsos, teria nos atentado também para os orifícios do corpo, as zonas erógenas, nas quais, como Lacan pôde concluir, se conjugam vida e morte – lugar onde se fixa o objeto, segundo Vieira (Ibid., p. 47).

E o furo, para ser caracterizado como tal, deve ser pensado como uma abertura para o infinito, e não tendo como referência uma definição euclidiana de furo que, segundo Vieira, “faria deste apenas a ruptura da continuidade dos pontos

de uma superfície dada” (Ibid., p. 47), concepção segundo a qual a superfície existiria independentemente do furo, isto é, existiria enquanto tal, na qual viria posteriormente se definir o furo. Esta definição do corpo como soma de partes, soma de órgãos faz dele um conjunto morto, tal como afirmou Vieira, uma vez que deixa escapar o que o anima, o que está mais além (Ibid., p. 48).

Se o furo é pensado como o que está em torno de uma reta infinita, se o percorremos, não encontramos um fundo; não há fundo. Desta forma, o furo não está em continuidade com a superfície, como o saco, que tem fundo, estaria. Assim,

“Apenas se os buracos do corpo funcionarem como uma abertura para o infinito, o objeto poderá se situar no seu lugar de causa, sempre mais além. Só assim a superfície corporal anima-se, descada-veriza-se. Só assim os furos se darão como tais, como pontos de mistério, de pudor, de terror, mas também de gozo. É o que o saber, anatômico, por exemplo, tende a esvaziar” (Ibid., p. 48).

É tal articulação ao infinito que faz do corpo uma conjugação entre vida e morte, e conseqüentemente, lugar de gozo, segundo o autor. Além disso, inverte-se a relação: se, segundo uma concepção euclidiana, é a superfície que define o furo, com a abertura para o infinito, temos que é o furo que a define. Sendo assim, “o corpo agora se define pelo fato de ter furos e de nestes furos concentrar-se o gozo. O corpo vivo então é aquele que tem abertura para o infinito por onde a morte deságua na vida e o gozo pode ser inscrito no significante” (Ibid., p. 49).

Diante dessas considerações, poderíamos dizer que “atualização da realidade do inconsciente, realidade esta que é sexual” é a própria realização do inconsciente em seu modo infantil de funcionamento, modo que se encontra na dependência das pulsões parciais, responsáveis pela inscrição da sexualidade no psíquico, como exigência de trabalho. Dizer que a transferência é a atualização da realidade do inconsciente é dizer que, através dela esta lógica põe-se em funcionamento; é ela que realiza este discurso que chamamos de inconsciente, e que é, como nos indicou Lacan, discurso do Outro. A transferência encontra-se, pois, não na dependência da situação analítica, mas como um *fato de estrutura*. Ela não se reduz à relação do sujeito com o analista, no sentido da intersubjetividade, na medida em que há transferência por haver o campo do Outro, e este, como já vimos, está lá desde sempre.

Com relação à função constitutiva do traço unário que examinamos no capítulo anterior, a transferência, num sentido mais estrutural, pode ser situada como o palco do funcionamento da repetição sempre diferencial, mas sempre determinada do traço unário. Nesse sentido, ela diria respeito a todas as relações do sujeito, todos os seus laços, dado que, se há inconsciente, o que chamamos sujeito é sempre um correlato necessário e velado do eu, e que tem como contrapartida, como vimos repetidas vezes, o objeto *a*.

O laço analítico tem sua especificidade uma vez que põe em jogo, para além do eu – carro chefe dos laços em geral – o que Laurent (1995), a propósito da entrada em análise, chamou “sujeito original”, o lugar original do sujeito, lugar da identificação primordial. Assim, podemos pensar um registro da transferência, que marca a entrada em análise e que tem como fundamento não o ideal do eu, aquela que se refere ao enamoramento, mas uma “identificação de natureza singularmente diferente”, a identificação ao objeto *a*. A pergunta que retoma os capítulos anteriores é, então, se não podemos situar a transferência, atualização da realidade do inconsciente, como atualização da identificação ao traço unário, entendendo aqui o traço unário em sua relação homóloga com o objeto *a*, como pudemos situar no último item do capítulo anterior.

Nesse sentido, Lacan situa a transferência neste fechamento do inconsciente a partir do qual comparece a falta, pois é na medida em que há falta que pode haver transferência. Não é demais lembrar que, para Lacan, o fechamento do inconsciente que comporta a transferência está na dependência do objeto *a*: trata-se da presentificação do objeto causa.

Sobre a relação da *transferência enquanto atualização da realidade do inconsciente e o desejo do analista*, Lacan relembra que Freud pretendeu presentificar, na função da libido, não uma relação arcaica e sim a *presença efetiva do desejo* (Lacan, 1964, p. 146). O desejo – que, como vimos, se situa na dependência da demanda, na medida em que é o resto metonímico que desliza por debaixo dela, por se articular em significantes – seria o ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. É isto, diz Lacan, que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário. Segundo ele, a função do desejo é o resíduo último do efeito significativo no sujeito (Ibid., p. 146-7).

Posteriormente, ele situa o desejo como “lugar de junção do campo da demanda, onde se presentificam as sínopes do inconsciente, com a realidade sexual. Tudo isto depende de uma linha que chamaremos desejo, ligada à demanda, e pela qual se presentifica na experiência a incidência sexual” (Ibid., p. 149). E o desejo de que se trata, acrescenta ele, é o *desejo do analista*.

No capítulo XVIII do Seminário 11, Lacan introduz a questão do desejo do analista como aquilo em torno do que gira a formação do analista, sendo a partir daí que retoma a questão da transferência. Esta é um fenômeno em que estão incluídos tanto o sujeito quanto o analista, e que está estreitamente vinculado ao desejo, no que este é um fenômeno nodal do ser humano, tal como nos havia indicado Freud (Ibid., p. 218-9). Neste ponto, Lacan se remete ao *Banquete* de Platão, onde, na figura de Sócrates, ele pôde localizar do que se trata na função do analista e qual seu lugar na transferência: “Sócrates jamais pretendeu nada saber, senão o que diz respeito a *Eros*, quer dizer, ao desejo” (Ibid., p. 219).

7

A transferência como sujeito suposto saber e o desejo do analista

O próximo ponto a ser discutido é o que articula a transferência ao *sujeito suposto saber*. Há transferência desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber (Lacan, 1964, p. 220). Esta idéia não está, em absoluto, em dissonância como o que discutimos anteriormente. Pois, se podemos afirmar que a transferência é um efeito do próprio fato de que o significante introduz uma perda de sentido, o que o sujeito busca na análise é um saber sobre esta falta. Isto ele supõe no analista que, para ele, é a encarnação do grande Outro, aquele que vem a se tornar, em função desta perda, a garantia do saber sobre esta falta, sobre o que lhe falta.

Do ponto de vista do laço social, o que podemos afirmar é que o laço analítico tem como fundamento o que está elidido nos demais laços – o saber sobre a falta e sua potência operativa, o que se sustenta como materialização do objeto *a*, que vai dar corpo ao que Lacan chamou desejo do analista, como produto do atravessamento pelo qual ele passou no percurso de sua análise: “é o psicanalista quem representa o resíduo da operação analítica, e Lacan elaborou a

teoria que faz do psicanalista o dejetivo de toda a operação e, ao mesmo tempo, a causa que desde sempre animava o desejo do paciente” (Miller, 1987, p. 89).

A respeito da teoria do sujeito suposto saber, encontramos alguns comentários esclarecedores, Miller comenta a necessidade de se pôr em evidência a dimensão estrutural do sujeito suposto saber: “essa posição não é uma crença, não se trata aqui de um sentimento do sujeito. Trata-se aqui de uma suposição de estrutura” (Ibid, p. 75). Este esclarecimento deve-se ao fato de que haveria uma tendência à confusão entre as dimensões fenomênicas e estruturais. Haveria uma fenomenologia diversa da transferência, reconhecida nas modalidades da repetição, resistência, sugestão (as facetas possíveis da transferência das quais já tratamos) e o fundamento transfenomênico, que é o sujeito suposto saber (Ibid., p. 72).

Que o sujeito suponha um saber no analista – no sentido de um endereçamento ao Outro, o que é estrutural - isso é a condição para que a transferência se estabeleça, mas o que Miller aponta é que há um desvanecimento do saber constituído que é necessário para que a experiência analítica comece de modo autêntico. Ora, isso quer dizer que uma análise começa dirigida a uma falta de saber que, depois do estudo da natureza da identificação, vimos ser consequência da função nadificadora do traço unário. Com efeito, fora de uma lógica como essa – da incidência de um traço que apaga – é impossível conceber a operatividade da falta de saber.

O que Miller ressalta em seu argumento sobre o sujeito suposto saber diz respeito à própria posição do analista na transferência, sustentada pelo desejo do analista. Ele não deve se deixar enganar pelo efeito do sujeito suposto saber, efeito este que é que intrínseco à experiência analítica, e ao qual ele não deve se identificar (Ibid., p. 74/5), afinal, a rigor, o sujeito suposto saber é o inconsciente.

O desejo do analista permite, portanto, que o analista se sustente em sua posição, sem que se identifique com o Outro, não ocupando o lugar de ideal e deixando espaço para a emergência do desejo do paciente (Ibid., p. 89). É neste sentido que devemos entender a afirmação de Lacan no Seminário 11 a respeito do desejo do analista, de que ele só é articulável pela relação do desejo ao desejo (Lacan, 1964, p. 222).

Neste seminário, ao tratar da transferência no sentido do *sujeito suposto saber*, Lacan coloca o desejo do analista em relação ao desejo do sujeito. Ele afirma que há transferência na medida em que há o sujeito suposto saber, como já

vimos. É preciso ter em mente, no entanto, que nenhum psicanalista pode pretender representar um saber absoluto. O que não quer dizer que a questão gire em torno de quem estaria investido deste sujeito suposto saber. Trata-se de se perguntar, primeiramente, de onde cada sujeito se baliza para dirigir-se ao sujeito suposto saber. Se esta função, do inconsciente, pode se encarnar em alguém, diz Lacan, é porque a transferência já está então fundada (Ibid., p. 220).

Se a questão do sujeito suposto saber deve ser entendida em relação ao desejo - como diz Lacan: “enquanto o analista é sujeito suposto saber, ele é suposto também partir ao encontro do desejo inconsciente” (Ibid., p. 222) – é porque o desejo, prossegue ele, é o que está por trás daquilo que se formula primeiro no discurso do paciente – como demanda – e que é justamente, a prova de que há transferência, no sentido que interessa à análise.

Ao mesmo tempo em que o sujeito suposto saber deve ser articulado ao desejo, este, por sua vez, deve ser pensado em referência ao desejo do analista – segundo Lacan, o “ponto em comum deste duplo machado” que sustenta a transferência. O desejo do analista só é articulável pela relação do desejo ao desejo, como mencionamos acima (Ibid., p. 222). Afinal, “por trás do amor dito de transferência, podemos dizer que o que há é afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do paciente” (Ibid., p. 240). Este último deve ser pensado necessariamente no seu encontro com o desejo do analista, conclui Lacan.

Além disso, ao afirmar que a presença do analista é a prova da confiança que este último tem no inconsciente, a confiança de que “isso associará”, Miller nos indica aí uma demanda do analista, a da livre associação, sob a promessa de que isso sempre vai querer dizer alguma coisa. Assim, a transferência é colocada como promessa de significação, e é aí, segundo ele que, no fundo, está o sujeito suposto saber (Miller, 1987, p. 78).

É preciso reconhecer no laço em que consiste a experiência analítica que sua especificidade reside justamente aí, na regra fundamental introduzida por Freud, e que representa, segundo Miller, um corte na história, cujo precedente é impossível encontrar: “Uma vez disposto o sujeito a dizer qualquer coisa, como por acaso, a presença do analista atesta que ele assume sobre si o princípio que está na base da ciência: que tudo, inclusive o que ali se diz de um jeito qualquer, tem uma causa” (Ibid., p. 79).

8

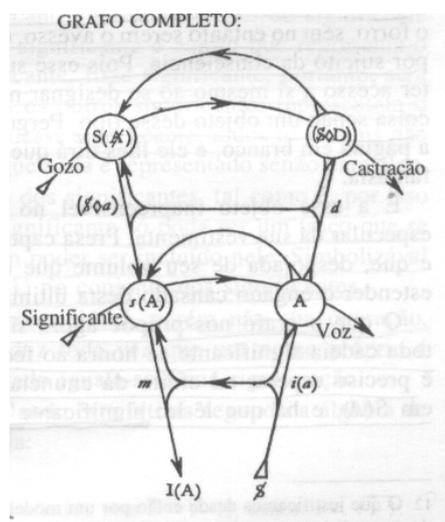
Transferência, alienação e separação

Em seguida à abordagem das operações de alienação e separação no capítulo anterior, cabe-nos agora passar às suas conseqüências para a questão da transferência, mais precisamente na modificação decorrente da *entrada em análise*. Lacan não se dedicou a esta questão no que concerne às operações constituintes do sujeito, mas podemos isolar alguns indicativos que nos tornem possível pensar tal articulação.

Em primeiro lugar, devemos lembrar que as operações de alienação e separação, no que são momentos lógicos, se repetem; retornam e se articulam no percurso analítico. Esta afirmação é um dos pilares para o que proporemos a seguir. Além disso, trabalharemos também com a hipótese de que a separação pode, num sentido muito específico, ser pensada para além de sua relação necessária com a alienação.

Sendo assim, é no tocante à separação que vemos despontar aquilo que chamamos a novidade psicanalítica, que permite uma nova configuração do laço social. Lacan afirma que é nesta segunda operação – que ele afirma ser tão essencial de ser definida quanto à primeira – que vemos despontar o campo da transferência (Lacan, 1964, p. 202).

Soler (1997), por sua vez, situa no conceito de separação a novidade do Seminário 11, na medida em que o sujeito da alienação, segundo ela, já era localizável no nível inferior do grafo do desejo: trata-se do sujeito que tem que escolher entre a identificação ao significante (fixação, petrificação) e o sentido (deslizamento contínuo).



A alienação é o destino do sujeito: a vacilação entre petrificação e indeterminação, o que ela chama de impasse do sujeito do significante. Isto, acrescenta ela, não é novidade no ensino lacaniano: “é o resultado dos dez anos de retorno de Lacan a Freud – dez anos em que Lacan construiu o sujeito da fala e da linguagem, terminando com o sujeito alienado, isto é, um sujeito que perdeu seu ser e está dividido” (Soler, 1997, p. 62). O que constitui novidade no conceito de alienação no Seminário 11, diz ela, é a sua abordagem segundo a lógica.

Já a idéia de separação mostra-se com uma função específica no ensino lacaniano. Segundo Soler, porque já não se trata de destino aqui como naquilo que diz respeito ao sujeito do significante. Trata-se aí de um *querer*, diz Lacan em “Posição do inconsciente” (Lacan, 1966, p. 857), de um ato do sujeito que supõe um “tirar-se” desta condição de realizar-se no Outro, um “querer separar-se da cadeia significante” (Soler, op.cit., p. 62). Nesse sentido, podemos nos arriscar a dizer que a separação, apesar de seu jogo com a alienação, ganha uma certa prevalência, uma vez que o objetivo de uma análise é chegar a operar uma separação final, mais radical do que as sucessivas separações que se enodam com a alienação. Essa separação final, acreditamos ser o que Vieira (2001) chama de uma “outra separação” - diferente daquela que conhecemos articulada necessariamente à alienação – referindo-a ao ato analítico.

Ora, é neste querer que o sujeito, como vimos, ataca a cadeia, no intervalo, lugar do desejo, lugar onde se reduz ao desejo do Outro, sua condição de objeto. A novidade está também, portanto, no fato de que, na separação, o sujeito está em equivalência com o objeto *a*. Eis uma nova dimensão do sujeito: quando não é sujeito do significante, quando não está a este assujeitado, o sujeito é o objeto. E, diz Lacan, “pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (Lacan, 1964, p. 243).

Deixando de lado por enquanto a questão do final da análise, consideramos, pois, o momento de entrada⁵⁰, no que este representa uma mudança decisiva de posição subjetiva, em que o sujeito vê “sua participação na desordem de que se queixa”, um momento de reviramento da alienação à separação, momento este que

⁵⁰ Os momentos de entrada e de final de análise seriam segundo Miller, retomando a comparação feita por Freud entre a análise e o xadrez, os únicos estruturáveis, sendo o seu desenrolar extremamente variável: “A teoria da psicanálise, da experiência analítica, refere-se essencialmente a seu começo e seu final” (Miller, 1987, p.87).

não se prolonga, na medida em que dali o sujeito volta a se ver assujeitado pelo significante.

Alienação e separação seriam, portanto, momentos lógicos da análise que se alternam, e é na medida em que há este retorno do *vel* alienante como *velle* (Lacan, 1966, p. 857), momento em que se dá a separação, que localizamos a entrada em análise. Este momento seria, portanto, o primeiro de muitos destes reviramentos, tais como podemos observá-los no caso Dora comentado por Lacan em “Intervenção sobre a transferência”.

Neste texto, embora Lacan esteja longe aqui de formular logicamente as operações de causação do sujeito, talvez possamos pensar tais reviramentos retroativamente, ou seja, tendo em vista as operações de alienação e separação, mesmo que estas sejam formulações posteriores. Em primeiro lugar, Lacan afirma ser o caso Dora o primeiro em que Freud teria reconhecido o papel do analista (o que é para nós de extrema importância, na medida em que afirmamos, tendo em vista as considerações de Freud, que a transferência se estabelece – dando início à análise – quando o analista é incluído nas séries psíquicas do sujeito; e também pelo fato de colocarmos na dependência do manejo da transferência e, conseqüentemente, do desejo do analista, a entrada em análise, momento primeiro em que as identificações do sujeito são colocadas em questão). Em segundo lugar, Lacan ressalta o caráter de inversões (ou reviramentos) pelas quais o caso é por Freud conduzido.

“não se trata ali de um artifício de ordenação de um material cujo surgimento, como Freud formula de maneira decisiva, fica entregue ao gosto do paciente. Trata-se de uma escanção das estruturas em que, para o sujeito, a verdade se transmuta, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em sua própria posição como sujeito da qual seus objetos são “função”. Isto é, o conceito da exposição é idêntico ao progresso do sujeito, isto é, à realidade da análise” (Ibid., p. 217).

Localizamos neste momento de escanção de que fala Lacan justamente o corte, o momento de intervalo da cadeia que é pelo sujeito atacado, fazendo aparecer o objeto, ou melhor, o sujeito em sua real condição de objeto *a* (isso que normalmente está elidido em nosso discurso que tem como destinatário o semelhante, nos laços). E isto é inteiramente dependente da manobra do analista. Dora - que chega à análise se queixando de que seu pai e a Sra. K. tiveram sido

amantes por tantos anos e de como foi submetida por seu pai e pelo Sr. K. à condição de objeto de troca – é interrogada por Freud sobre sua participação nesta situação de que se queixa, a partir do quê se nota uma mudança significativa de sua posição em que, como nos disse Lacan, a verdade se transmuta: “não foi apenas pelo silêncio, mas pela cumplicidade da própria Dora, e mais ainda sob sua proteção vigilante, que pôde perdurar a ficção que permitiu à relação dos dois amantes prosseguir” (Ibid., p. 218).

Do que se trata na manobra da transferência, diz Lacan, já no Seminário 11, é justamente operar no sentido de manter a maior distância possível entre o ponto de onde o sujeito se vê como amável, o ponto do ideal do eu, e o ponto de onde o sujeito se vê causado como falta por *a*, e “onde *a* vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito” (Lacan, 1964, p. 255), isto é, o recobrimento das duas faltas de que se trata na separação. Trata-se, portanto, na transferência, de fazer aparecer o objeto, o que é possível através da operação de separação. O laço analítico produz portanto a materialização disto que nos laços precisa permancer como não sabido.

No primeiro tempo da transferência, que entendemos como o momento que precede a entrada em análise, a mola é o ideal do eu, diz Lacan. A identificação referente ao ideal do eu não é a identificação narcísica, mas é desta última seu suporte, o que Lacan explica através da noção de *traço unário*. Este, ao qual o sujeito “se agarra”, está, segundo Lacan, no campo do desejo que, por sua vez, só pode constituir-se no campo do significante, ou seja, no campo em que há relação do sujeito ao Outro: “é o campo do Outro que determina a função do traço unário, no que com ele se inaugura um tempo maior da identificação na tópica então desenvolvida por Freud – a saber, a idealização, a idealização, o ideal do eu” (Lacan, 1964, p. 242).

O traço unário vem funcionar no campo da identificação narcísica, e é nisto que reside a mola essencial da incidência do ideal do eu, através do qual o sujeito se vê como amável, em seu eu ideal. “O sujeito tem”, segundo Lacan, “uma relação a seu analista cujo centro está no nível desse significante privilegiado que se chama ideal do eu, na medida em que, dali, ele se sentirá tão satisfatório quanto amado” (Ibid., p. 242). Eis o domínio do amor no que ele é tapeação.

É nisto que consiste o primeiro tempo da transferência, no qual, porém, pode haver um corte, na medida em que se introduz o processo de separação. Trata desta “outra função” de que fala Lacan, e que diz respeito ao que antes citamos, uma identificação de natureza singularmente diferente (Ibid., p. 242). Tal corte, introduzido pela separação, é o que tentamos aqui pensar como o momento de entrada em análise. A “outra função” é o que ele nomeia objeto *a*. Se a transferência, então, funciona no sentido de manter a distância entre o ponto do ideal do eu e o objeto *a*, é na medida em que, para que o analista funcione como suporte do *a* separador, é preciso antes que ele caia do lugar de idealização (Ibid., p. 258).

9

Algumas conclusões acerca da transferência em relação ao tema da identificação

Neste exame do conceito de transferência, tomamos como ponto de partida seu aspecto de modalidade de laço social universal, como apontou Freud em “A história do movimento psicanalítico”, modalidade que teria como base o amor e a sugestão. Porém, na experiência psicanalítica, pudemos entender, com Lacan, que se opera um reposicionamento do sujeito na transferência, em função do lugar de onde responde o analista: o desejo do analista operaria, pois, no sentido de deixar surgir um novo sujeito, comprometido com a palavra e o gozo.

Do primeiro ao décimo primeiro dos Seminários de Lacan, vimos que há uma especificidade psicanalítica da transferência justamente em virtude daquilo que diz respeito ao lugar do analista, que ele situou como sendo da ordem da presença e do desejo. Ao permanecer no lugar de dejetivo, de resto da experiência analítica, ele opera como causa de desejo, o que torna possível o aparecimento daquilo que nos laços cotidianos fica recalcado, como condição para que tais relações tenham como traço mais marcante a semelhança. Isso que aparece na experiência analítica, no palco da transferência, justificando-a em sua especificidade psicanalítica, tem seu fundamento na identificação ao traço unário, operação que dá conta, no campo psicanalítico, da constituição do sujeito inconsciente e cujo correlato, na fantasia, é sua posição de objeto, objeto *a*.

Neste sentido, se nos perguntamos sobre que ética diria respeito a esse tipo tão específico de laço social, já podemos anunciar que se trata de uma ética situada para além da injunção superegóica no sentido descrito por Freud, por exemplo, em “O mal-estar na civilização”, ou seja, no sentido daquilo que, a partir do mal-estar ineliminável, faria obstáculo ao “poder apaziguador do significante do ideal do eu”.

O laço analítico seria aquele que, ao contrário, daria outro destino àquilo que fica segregado e que retorna como mal-estar: o laço analítico é aquele que inclui em si mesmo, paradoxalmente, sua impossibilidade, aquilo que faz objeção aos laços, que é a própria diferença, encarnada na materialização do que Lacan chamou de objeto *a*, aquilo que, em sua condição de resíduo, opera nesta estrutura como causa de desejo. Segundo Marcus André Vieira, o analista é aquele que realiza o ato analítico por tornar possível a localização do objeto a cada passo, encarnando sua função e, conseqüentemente, materializando um espaço original na cadeia de significantes. O analista tem em comum com o mestre o fato de estar desvinculado dos contratos e normas habituais, mas diferencia-se dele por estar submetido ao objeto, cujo espaço, segundo o autor, figurado por Lacan como a superposição de dois vazios, o da alienação e o da separação, “é habitado por essa coisa assombrosa feita de gozo disforme que tanto está inserida na fantasia quanto separada dela” (Vieira, 2001, p. 112).

O analista, estando portanto submetido ao objeto - este cujo espaço é materializado na cadeia de significantes como “espaço original”, da ordem do estranho, do que se produz como angústia e que desvela o caráter da experiência analítica, que se dá no sentido do que Laurent (1995) chama “pacto com o gozo”, uma implicação do sujeito não só em relação à palavra e à significação, mas, fundamentalmente, em relação a seus “modos de gozo” - é o pivô que torna possível que um laço se sustente na sua própria impossibilidade.

Assim, uma ética que não a superegóica no sentido do “Mal Estar” diria respeito a um tipo de laço social a partir do qual um sujeito passa a buscar um certo saber sobre seu gozo, para posicionar-se diante dele de outra maneira. Isso implica que o laço transferencial analítico toma como causa o gozo, a diferença segregada nos demais laços que examinamos e que faz se presentificar, para cada sujeito, o que é da ordem da singularidade. A transferência, aquilo que se produz numa análise, seria algo da ordem de um encontro com o que está elidido nos

laços, seu fundamento de traço unário e sua contrapartida, o objeto, de modo que não haja dissolução do laço, e sim uma outra estruturação. O laço baseado na semelhança ficaria assim suspenso, para que se dê esse encontro. A psicanálise, portanto, não proporia neste sentido algo que seja específico e novo no sentido de algo que não haveria nos outros laços, e sim colocaria em jogo algo que, via de regra, precisa manter-se como não sabido para que este laço não se dissolva.

Essa questão de se examinar se haveria um laço inédito promovido na experiência analítica, ou como consequência desta, certamente aponta para toda uma teorização sobre o final de análise, como podemos situar no Seminário 11, por exemplo, quando Lacan fala de um distanciamento entre I e *a*, produzido pelo processo de separação, onde reside a intervenção analítica. É na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o analista da Escola”⁵¹ que encontraremos, porém, as formulações mais fundamentais que dizem respeito ao tema, através da retomada da questão da transferência – que ele diz criar por si só uma objeção à intersubjetividade (Lacan 1967, p. 252)⁵² -, da questão de como se produz um analista e da própria estruturação da Escola, no que ela “pode garantir a relação do analista com a formação que ela dispensa” (Ibid., p. 249).

Lacan, falando sobre a conclusão da análise, afirma que a passagem de psicanalisante a psicanalista tem uma porta cuja dobradiça é o resto que constitui a divisão entre eles, porque essa divisão não é outra senão a do sujeito, da qual esse resto é a causa, e que nesta passagem o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um des-ser. Por ter rejeitado o ser que não sabia causa de sua fantasia, diz Lacan, ele passa a sê-lo, disposto a pagar por ele em se reduzindo, ele e seu nome, ao significante qualquer da transferência (Ibid., 259).

Esta passagem, porém, que tem como princípio básico o fato de que o analista só se autoriza por si mesmo, tem a possibilidade de estar submetida à Escola. Segundo Lacan este princípio não impede que a Escola garanta que um analista dependa de sua formação, e o analista pode querer essa garantia (Ibid., 248). O dispositivo do passe define-se assim como aquilo que torna possível ao

⁵¹ A versão da qual nos serviremos aqui será a presente na coletânea publicada sob o nome de “Outros Escritos” (JZE).

⁵² Lacan afirma, em outro momento do texto, que “embora a psicanálise consista na manutenção de uma situação combinada entre dois parceiros, que nela se colocam como o psicanalisante e o psicanalista, ela só pode desenvolver-se ao preço do constituinte ternário, que é o significante introduzido no discurso que se instaura, aquele que tem nome: o sujeito suposto saber, esta uma formação não de artifício, mas de inspiração, como destacada do psicanalisante” (Lacan, 1967, p. 254).

analista dar o testemunho de seu percurso e que resultará na nomeação do que Lacan chamou de AE, o analista da Escola, “a quem se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em via de resolvê-los” (Ibid., p. 249). O lugar fundamental que isso terá na Escola é relacionado ao fato de que, como afirmou Lacan no mesmo texto, nenhum ensino fala do que é a psicanálise (Ibid.,p. 250).

A discussão sobre final de análise e passe não será aqui desenvolvida, por nos levar a caminhos que poderão facilmente desvirtuar a discussão a que nos propomos a respeito da identificação, na constante tensão da relação do sujeito com o objeto e na construção de um corpo e de uma identidade. Fizemos uso da transferência no sentido de que se trata de um laço que permite a materialização deste impossível do laço, no sentido de que a própria experiência analítica nos permite cernir, por ser este laço que opera diferentemente, aquilo que do sujeito precisa se manter não sabido. A pergunta que vínhamos conduzindo, por outro lado, tinha como eixo a questão de como se produz identidade, lugar no Outro, incluindo o objeto, este que faz parte do sujeito e que, ao mesmo tempo, precisa estar recalcado. Como pensar a constituição do corpo ou de uma identidade, de um lugar no Outro, sem que isso implique na exclusão do objeto?

Nos serviremos de um romance de uma escritora francesa, Marguerite Duras, publicado em 1964: “O arrebatamento de Lol V. Stein”, texto cuja personagem me pareceu paradigmática para nos ajudar nesta investigação que envolve a identificação e o objeto.

V

Lol e a letra

1

Apresentação de “O arrebatamento de Lol V. Stein”, de Marguerite Duras

Em 1965, Lacan publica um texto nos *Cahiers Renaud-Barrault*, ao qual deu o título de “Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein”⁵³. Este texto é então dedicado a esta autora francesa, uma escritora que, disse ele, “revelou saber sem mim aquilo que ensino” (Lacan, 2003, p. 200), certamente pela tocante conclusão de seu texto, onde afirma que ela, em sua obra, “celebra as taciturnas núpcias da vida vazia com o objeto indescritível” (Ibid., p. 205).

Lacan estava mais do que nunca às voltas com a questão do objeto *a*, se levamos em conta que o texto por ele publicado, esta marcante homenagem, veio em seguida ao seu não menos marcante Seminário 11, aquele em que viera apresentar os conceitos fundamentais da psicanálise, delimitando ao mesmo tempo o que havia de especificidade do ensino lacaniano, sobretudo aquilo que se apresentou como a sua *topologia*, e que inclui o chamado objeto *a*.

A presença do objeto na obra de Marguerite Duras, especialmente no romance do qual aqui trataremos, “O arrebatamento de Lol V. Stein”, por ela publicado em 1964, não se reduz ao seu lugar, à função que cumpre na narrativa – veremos que aquilo que Lacan denominou objeto *olhar* está ali presente o tempo todo – mas em sua própria escrita: “que a prática da letra converge com o uso do inconsciente é tudo de que darei testemunho ao lhe prestar homenagem” (Ibid., p. 200). Esta frase de Lacan nos conduz, se a lemos de uma certa maneira, a uma discussão que se torna necessária antes de prosseguirmos: aquela que diz respeito à relação entre a Psicanálise e a Literatura.

⁵³ Este texto foi publicado mais recentemente na coletânea organizada por Jacques-Alain Miller, os « Outros Escritos » de Lacan. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 2003. As referências presentes nesta pesquisas referem-se a esta última publicação.

Ram Mandil, sensível a esta problemática, na medida em que trabalhou a leitura feita por Jacques Lacan sobre James Joyce, teceu alguns comentários que, mesmo sendo muitos deles restritos às particularidades da obra joyciana, nos serão aqui muito úteis, uma vez que dizem respeito, antes de qualquer coisa, ao “encontro entre um psicanalista e uma obra literária, encontro que, desde Freud, vem gerando várias linhas de trabalho e, por certo, algumas confusões” (Mandil, 2003, p. 18).

Em primeiro lugar, o autor chama atenção para o fato de que a aproximação de Lacan dos textos de Joyce leva em consideração a psicanálise como prática indissociável de sua teoria. O Lacan clínico, portanto, é aquele que se destaca, na medida em que foi a partir de impasses gerados na clínica que ele voltou sua atenção para obras como a de Joyce. Talvez pudéssemos dizer o mesmo a respeito de sua leitura e de seu interesse pela obra de Marguerite Duras, sobretudo quando ele afirma a seu respeito, como acabamos de citar, que a prática da letra converge com o uso do inconsciente.

Em segundo lugar, valendo-se do ponto de vista de um outro autor, Jean Starobinski, Mandil afirma que a entrada da psicanálise no campo literário não deve ser vista nem como a de uma “intrusa”, nem como a de uma “autoridade”. A psicanálise não deve visar dominar a obra ou impor seu ponto de vista, continua ele, mas sim “deixar-se invadir pelo que, da obra, resiste à sua interpretação” (Ibid., p. 18-9), no sentido daquilo que se apresenta como um limite da própria psicanálise, “uma vez que o escritor, no rigor de seu trato com a língua e com a satisfação a ela atrelada, vai, a seu modo, na mesma direção do que de melhor uma psicanálise pode almejar em seu fim” (Ibid., p. 19).

Ora, se Lacan, ao comentar o texto de Marguerite Duras sobre o arrebatamento de Lol V. Stein, o fez sob a forma de uma homenagem, foi justamente no sentido de sublinhar e exaltar aquilo que o arrebatou, enquanto leitor. No meu entender, isso é deixar-se invadir pelo que escapa à interpretação. Na sua escrita encontramos, além do comentário sobre o arrebatamento vivido pela personagem principal, aquele que diz respeito a ele próprio, que ele diz ser “decididamente subjetivo” (Lacan, 2003, p. 199).

Finalmente, destaco o comentário feito por Mandil em que ele aponta que é extremamente empobrecedor quando a psicanálise se utiliza das obras literárias a título de ilustração de conceitos. Segundo ele, o que faz da leitura de Lacan da

obra joyciana algo tão rico é o fato de sua orientação da psicanálise residir numa constante reelaboração diante dos impasses:

“Quando Lacan se aproxima da obra de Joyce, não o faz como mero ‘adorno’ a suas elaborações, mas como alguém que tem a plena consciência, transmitida por Freud, de que a arte em geral, e a literatura em particular, como bem observa François Regnault (1993), participam da organização dos conceitos da psicanálise” (Mandil, op.cit., p. 19-20).

O intuito desta etapa do trabalho será o de nos debruçarmos, na condição de arrebatados, sobre esta obra de Marguerite Duras, esta que fez de Lacan igualmente uma presa, a fim de que possamos nos aproximar de uma abordagem que seja mais que uma mera ilustração de conceitos. Valendo-nos da solução encontrada por esta personagem para sustentar sua existência, tentaremos cernir algo que nos ensine sobre os impasses que estão em jogo na relação do sujeito com o objeto, na tentativa de associá-la à problemática da identificação que viemos trabalhando até aqui. É este o desafio a que me proponho na etapa final desta tese

2

O universo de Lol

Lola Valerie Stein, noiva de Michael Richardson. Sua história se fixou numa cena de baile, onde este com quem iria casar-se, capturado pela entrada de uma mulher que usava um vestido negro, Anne Marie Stretter, tornou-se diferente. Ela estava na companhia de seu noivo e de sua amiga, Tatiana Karl, no momento em que esta mulher entrara no baile, esta mulher um pouco mais velha cuja figura de “mulher fatal” cativou Richardson, que ficara completamente hipnotizado pela sua presença. Uma dança juntos, e Michael Richardson e Anne-Marie Stretter não se separaram mais. Lol o viu mudar, mas ela, imóvel, capturada nesta cena, não encontrou meios de sofrer, segundo Margurite Duras: “parecia que ela tinha esquecido a velha álgebra dos sofrimentos por amor” (Duras, 1964, p. 19). Lol V. Stein, esse passou a ser seu nome depois daquela cena do baile, depois daquela noite em que, sob os olhares de todos no salão, ela se viu sem seu noivo, que fora dela tomado por uma mulher a quem fora suficiente *aparecer*.

Seu estado fora interrompido pela chegada abrupta de sua mãe, que servira de “tela” entre Lol e o casal recém formado, momento este que se colocou para ela como o vislumbre de um fim, ainda que confusamente. É o momento em que ela grita pela primeira vez. Lol tudo fez para conservar aquele instante do baile onde encontrou, com aquele casal, um estado de captura, de arrebatamento que, rompido com a partida do casal, provoca seu desmaio. O “ser a três”, este nó para o qual Lacan nos chamou atenção em seu texto sobre o romance será aqui o eixo em torno do qual girará a discussão, na medida em que parece nos conduzir à temática de uma solução identificatória, ou ao menos aquilo que faz as vezes de sustentação de um corpo, de uma identidade, minimamente. O ser de Lol encontra-se suspenso a este “ser a três”, como veremos adiante, uma vez que, com a partida do casal, tudo se desenlaça, nada mais se sustenta, e Lol perde a razão. Na verdade, isso em que consiste verdadeiramente o “ser a três” diz respeito à manobra posterior de Lol, mas podemos sem dúvida remetê-la a esta primeira cena, onde ela olha Richardson e Stretter juntos no salão, estática e extática, e cujo rompimento resulta em sua desestruturação.

Ela tornara-se “um deserto”, preço que pagou, segundo o que dela diziam, pelo seu silêncio e a “estranha omissão” diante do acontecimento de T. Beach, cidade onde tivera lugar a cena do baile, lugar onde tivera lugar a sua dor. Após algumas semanas sem ter saído de casa, tempo em que passou, pouco a pouco, de um estado de cólera a uma indiferença profunda, de prostração, ela começou a se interessar pelo mundo à sua volta, o que culminou, uma noite, em uma decisão de sair, sem avisar ninguém. Foi nessa mesma noite que, num encontro casual, viu Jean Bedford, músico, que não tardou a se dar conta que ela, Lol, não tinha destino em seu passeio, e desse encontro, surgiu nele o movimento de pedi-la em casamento, sem mesmo ter revisto Lol. O pedido fora feito à mãe, e comunicado a Lol, que o aceitou. E assim, diz Marguerite Duras, Lol casou-se da maneira que melhor lhe convinha, “sem passar pela selvageria de uma escolha”, sem ter que escolher alguém para substituir o ser único por quem fora loucamente apaixonada e, em seguida, abandonada.

Durante dez anos, ela morou em outra cidade que não sua cidade natal, e teve com seu marido três filhos. Neste tempo de dez anos, inaugurou-se um outro funcionamento na vida de Lol, onde imperava “uma ordem rigorosa” em que o tempo e o espaço tinham como referência os outros à sua volta, o máximo

possível de semelhança. Esta ordem lhe era conveniente. Porém no final destes dez anos, seu marido recebe uma proposta de trabalho na cidade natal de Lol, quando então eles decidem para lá voltar. Eles têm a oportunidade de se instalarem na antiga casa dos pais de Lol, que se encontrava em locação. Ela já não se encontrava mais restrita às atividades de casa, visto que, devido às melhores condições em que se encontravam financeiramente, teve a possibilidade de contratar uma governanta, a partir do que viu-se livre de se ocupar das crianças e com tempo disponível, contexto no qual ela começa a fazer seus passeios a pé pela cidade.

Este estado no qual ela se encontrou na noite do baile, até o momento em que, ao amanhecer, é separada do casal, onde tudo ela perde seu ser, se assim podemos dizer; este estado em que ela se encontrou capturada pela visão do casal recém-formado, ela o retoma de certa forma justamente a partir de um desses passeios, com um novo encontro, um outro casal: Tatiana Karl, a antiga amiga que tivera presenciado tudo no baile, e Jacques Hold, de quem Marguerite Duras faz o narrador desta história, ou algo mais do que isso, segundo Lacan, que nele situa a divisão do sujeito (Lacan, 2003, p. 203). Quando ele se refere a Hold como a voz da narrativa, diz que, antes, é sua angústia, o que o leva a uma ambigüidade: a dele ou a da narrativa? (Ibid., p. 199). O que nos remete, mais uma vez, à idéia de que Lacan valoriza, neste texto, mais do que a análise de seus personagens ou a ilustração de seus conceitos: há algo da psicanálise que aparece na própria escrita do texto.

Este casal, Tatiana Karl e Jacques Hold, toma portanto o lugar do primeiro casal, e é aí apenas que podemos situar verdadeiramente o nó que Lacan chamou de “ser a três”, que dá a Lol sua existência. Esta é a construção que ela busca, por aí situar sua *felicidade*⁵⁴. Isso se faz a partir de uma cena fundamental, cena cujo enquadre é a janela do hotel onde estão os dois amantes - lugar até onde Lol os segue, e os vê, de um campo de centeio - que revela do que se trata nesta construção por ela realizada, conseqüentemente, o que está em jogo no que envolve o objeto, aqui revelado, assim como em todo o romance, como aquilo que Lacan concebeu como objeto *olhar*⁵⁵. A cena da janela, no hotel onde se

⁵⁴ “Mon bonheur est là. À trois”.

⁵⁵ Lacan se referiu ao objeto olhar ao menos em dois de seus Seminários (10 e 11), que antecedem justamente à escrita do artigo dedicado ao romance de Marguerite Duras. A idéia geral, de início, é

encontram regularmente Tatiana Karl e Jacques Hold, remonta ao desnudamento de Anne-Marie Stretter por Michael Richardson, imaginado por Lol no momento de sua aparição no baile, com seu vestido negro.

Devemos distinguir aí, portanto, dois momentos fundamentais. O primeiro, podemos propriamente denominar como sendo a “cena-acontecimento”, no baile, e que deu ensejo à fantasia do desnudamento da outra mulher pelo homem amado, cena por ela imaginada, e cujos personagens são Anne-Marie Stretter e seu vestido negro, arrancado por Michael Richardson. Poderíamos dizer que, neste gesto inacabado de Richardson, que se repetia a cada dia no universo de Lol, ela permaneceu de certa forma fixada, numa espécie de “eternização”, após a brusca ruptura promovida com a chegada da mãe.

O segundo momento pode ser entendido como a própria construção que ela leva a cabo, a partir da retomada da primeira, quando Hold faz o possível para que Lol veja, no enquadre da janela do hotel, Tatiana, “nua, nua sob seus cabelos negros”⁵⁶. São estas as palavras vindas da boca de Lol e que, segundo Lacan, “engendram a passagem da beleza de Tatiana à função de mancha intolerável pertinente a este objeto” (Ibid., p. 202). A função de mancha encarnada na figura de Tatiana será esclarecida posteriormente.

Este ato de Jacques Hold, de “sacrificar Tatiana à lei de Lol”, mostrando-a na janela, e a presença de Lol no campo de centeio não deve nos levar a entender o lugar desta última como sendo o de *voyeur*, adverte-nos Lacan: “não se enganem, sobretudo, a respeito do lugar do olhar aqui. Não é Lol quem olha, nem que seja pelo fato de que ela não vê nada. Ela não é o *voyeur*. O que acontece a realiza” (Ibid., p. 202).

a esquizo proposta por ele entre olho e olhar, entre a visão, ou o visível, e o olhar, como aquilo que no visível, comparece como estranho, sob a forma do que ele chamou de mancha, no Seminário 11. A princípio, ele introduz o olhar como “o que se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da castração. O olho e o olhar, esta é para nós a esquizo na qual se manifesta a pulsão ao nível do campo escópico” (Laca, 1964, p.74). Ao associá-lo à função da mancha, ele afirma ser o que comanda mais secretamente o campo escópico ao mesmo tempo em que escapa à apreensão dessa forma da visão que satisfaz consigo mesma imaginando-se como consciência (Ibid., p. 75).

⁵⁶ Após o reencontro com Tatiana, sua amiga de infância e a descoberta de que seu amante era Jacques Hold, médico e amigo da família, Lol, num dado momento do romance, em um dos vários encontros promovidos entre os casais, fala a Hold sobre sua « felicidade a três » : que os teria seguido até o hotel e permanecido no campo de centeio, diante da janela do hotel onde se encontravam.

“Substituição” é o termo empregado por Lol para descrever as conseqüências da aparição de Anne-Marie Stretter no baile, que culminou com sua partida, no fim do baile, acompanhada daquele que era até então seu noivo. “Eu não estava mais no meu lugar. Eles me levaram”. Em outro momento, ela diz não compreender muito bem a respeito de quem está em seu lugar. A confusão de Lol e sua sensação de desaparecimento, de apagamento de seu ser, de seu corpo, é efeito desta substituição que parece ter um caráter especial, e que merece ser investigada. A substituição aqui atrelada à experiência de arrebatamento não parece ser aquela de que tratou Freud, por exemplo, em suas considerações sobre o luto, onde se pressupõe uma substituição, mas que abre caminho para que um novo objeto possa aí se colocar como objeto de investimento posteriormente. Tal descrição evoca-nos sobretudo a idéia de que “a sombra do objeto caiu sobre o eu”, mais própria à melancolia, como visto no capítulo III.

A substituição de que fala Lol parece levar consigo seu próprio ser, seu próprio corpo, deixando caminho para que ela, singularmente, tenha que encontrar uma solução que não essa aberta pelo luto. Há algo aí que se passa não no nível da imagem, $i(a)$, mas de a , propriamente. Como se perguntou Lacan, “o que acontece com o amor, com essa imagem de si de que o outro reveste você e que a veste, e que, quando é desinvestida, a deixa? O que ser embaixo dela? O que dizer disso, quando nessa noite, Lol, totalmente entregue à sua paixão dos dezenove anos, sua investidura; sua nudez ficou por cima, a lhe dar seu brilho?” (Ibid., p. 201).

Segundo Miller (2000)⁵⁷, o arrebatamento é ligado ao corpo, ao fato de se ter um corpo que pode ser “derobée”, roubado, ou quem sabe, num jogo de palavras, desnudado⁵⁸. Portanto, ao mesmo tempo em que concerne o registro do ter, toca essencialmente o registro do ser. Miller aponta, ainda, que o imaginário tem aqui valor de real, o que faz por exemplo com que o fenômeno em questão não seja da ordem do ciúme ou da rivalidade.

Estamos aqui, segundo ele, na dimensão do roubo do ser, e não das vacilações imaginárias que concernem ao eixo $a-a'$. Isso abre caminho para toda uma discussão diagnóstica: trata-se aí de psicose? Quando falamos desta passagem que inclui a constituição libidinal de uma imagem narcísica, passamos

⁵⁷ Seminário « Les us du laps », 2000.

⁵⁸ Lol, quando se vê sem eles, é propriamente *derobée*, em francês, roubada, isto é, arrebatada, mas que ousamos também ouvir « desnudada de seu vestido », *robe* em francês.

ao registro do “ter um corpo”. Esta é a essência da descoberta freudiana que abarca o conceito de narcisismo, que concerne à formação do eu como uma unidade corporal, de cujo modelo depende a estruturação do mundo e das relações com nossos objetos de investimento.

Quando essa operação - esta “nova ação psíquica” que permite se passar da dispersão pulsional e da parcialidade do corpo para a unificação - não se dá; quando esta dimensão do i(a) não é operante, fazendo com que não se trate, portanto, de um corpo sustentado por uma imagem, essa de que Lacan fala, “uma imagem de si de que o outro reveste você”, quais as conseqüências? Estamos diante da questão de como se faz e se sustenta um corpo sem esse referencial, que aprendemos ser, na neurose, sustentado pela imagem, no que esta operação tem como esteio a função do traço unário⁵⁹.

Essa discussão diagnóstica foi o tom, em grande parte, das discussões já produzidas em torno desta personagem literária, e foi essencialmente levada a cabo a propósito do arrebatamento e de suas conseqüências clínicas, o que resultou na produção de uma série de textos. Por exemplo, Catherine Lazarus-Matet (2000) afirma que a significação singular dada por Lol a esta substituição de que fala, para descrever seu estado, nos dá a idéia de que se trata de uma outra estratégia, em um sujeito que ela afirma ser não-dividido.

Há uma questão aí sobre onde se situar o corpo, sendo esta a questão de Lol, segundo a autora. Ela sempre o situou alhures, e com o “ser a três”, ela consegue se aproximar de sua “felicidade”, que é a de seu corpo, bem entendido, na medida em que este desaparece na substituição pela outra mulher. O desnudamento desta outra mulher, porém, com o aparecimento da sua nudez, paradoxalmente lhe dá um corpo, uma “consistência” qualquer. E a única coisa que ela almeja é isso, que a deixem viver esta felicidade do arrebatamento, do qual, ao se tentar salvá-la, acabou-se propiciando o desencadeamento de sua loucura, a “crise”, como escreveu Margurite Duras.

Lacan nos adverte para o patético da compreensão: “ser compreendida não convém a Lol, que não é salva do arrebatamento” (Lacan, 2003, p.203). Pouco

⁵⁹ Segundo Marie Hélène Brousse, o arrebatamento é uma forma de perda não simbolizável, perda pelo sujeito da imagem de seu corpo no desejo do Outro. Esta definição está numa publicação que contém os documentos preparatórios de uma Jornada que foi realizada em Paris em 23 de junho de 2001 pelo Instituto do Campo Freudiano (Journée du Ravissement, Documents préparatoires, Chapitre VIII)

antes, ele afirma que o “ser a três” é arranjado por Lol, e foi a aproximação de Jacques Hold em sua viagem ao local do acontecimento, “com um cuidado próximo demais”, que levam ao seu enlouquecimento.

Ao mesmo tempo, Lazarus-Matet aponta para o fato de que este romance nos ensina, de certa forma, com Lol, algo que remete à feminilidade, o que ela trabalha a partir da escanção de três tempos: o primeiro diz respeito ao tempo inaugural do baile, onde Lol faz existir a feminilidade através da figura da “mulher fatal”, aquela que aqui se define pelo vestido preto. O segundo tempo consiste no “intervalo” de dez anos, tempo em que ela viveu fora de sua cidade natal, casada, cuja identidade se sustentou nas convenções da vida burguesa que levou ao lado de seu marido e filhos. Finalmente, ela situa o terceiro tempo como aquele da construção realizada por Lol, onde ela faz consistir como mancha - materialização do objeto como estranho, como o que faz limite à função narcísica da beleza⁶⁰ - a partir do gesto de um homem, a mulher em sua nudez, o que a situa em sua condição de arrebatada.

“Roubo do ser”. É neste sentido que esta substituição traz consigo, portanto, a marca do arrebatamento, *ravissement*, no que este termo, em francês, comporta dois sentidos: o sentido do êxtase, mas também o de ser capturado, levado, raptado. Seu corpo desaparece, é substituído. Ela faz existir, enodado a ela, segundo Lazarus-Matet, a beleza, puro olhar, do corpo da mulher, o que leva a autora a concluir que para Lol, não há outra mulher, no sentido de que ela sabe onde está A Mulher, reduzida ao olhar, mancha fascinante que suspende o tempo, fazendo deste o instante de eternidade onde ela se realiza. O “ser a três” é, portanto, para esta autora, a solução de Lol para dar conta da inexistência d’A Mulher. Ela se pergunta se, nesta experiência de arrebatamento descrita no romance, Marguerite Duras não teria, de alguma forma, colocado em questão algo da ordem do empuxo à mulher como experiência extrema da feminilidade.

“Eles me levaram”. Lol, arrebatada, *ravie*, não estava mais lá. Na verdade, “ela nunca esteve exatamente lá”. O significado desta surpreendente descrição de Marguerite Duras parece nos colocar na via do que procuramos aqui, a saber, alguns traços a respeito de como se constitui este sujeito marcado por uma

⁶⁰ Lacan afirma que essa função de mancha “é incompatível com a manutenção da imagem narcísica em que os dois amantes se empenham em conter seu enamoramento, e Jacques Hold não tarda a sentir seu efeito” (Lacan, 2003, p. 202).

“vacuidade”, como apontou Lacan; este sujeito a quem parece ter sempre faltado algo, que sempre foi “estranhamente incompleto”, como denuncia Tatiana Karl, e que viveu sua juventude como “uma solicitação do que ela seria, mas que nunca chegava a tornar-se”. Não saber nada sobre Lol já era de certa forma conhecê-la, escreveu Marguerite Duras, ressaltando esta “nadificação”, desvelada radicalmente pela condição de ser uma “alma sem corpo”.

Para além do fato de ser ou não uma estrutura neurótica, esta na qual podemos fazer apelo ao traço unário para se pensar a constituição de um corpo, como conceber esta manobra que tornou possível a Lol encontrar uma identidade, um corpo, seu ser? Como pensar a constituição de um corpo prescindindo deste referencial, o traço unário, marca de um momento bastante específico do ensino de Lacan, o retorno a Freud?

3

Significante e objeto : dois modos opostos de abordagem do sujeito?

Pudemos ver nos capítulos anteriores as relações entre sujeito e significante, a partir do traço unário, e entre sujeito e objeto, a fim de que pudéssemos circunscrever alguns aspectos a respeito da identificação, no que esta é processo fundamental na constituição do sujeito. Porém, sempre estivemos atentos ao fato de que o termo *sujeito* costuma estar articulado, no ensino lacaniano, à noção de significante, e o desafio foi investigar de que forma poderíamos entender a articulação entre sujeito e objeto, bem menos comum quando citamos a identificação, embora tenhamos encontrado referências pontuais que tenham justamente servido de justificativa para uma tal escolha.

A respeito da identificação significativa, o percurso por nós privilegiado teve como ponto de partida as formulações do nono Seminário de Lacan, inteiramente dedicado a este conceito, onde o encontramos vinculado à diferença, o que aos olhos das abordagens psicológicas seria um verdadeiro paradoxo, visto que estamos acostumados a associar identificação ao *mesmo*. Ao convocar o traço unário, suporte do significante, traço puramente distintivo que ele associa à identificação, fazendo do sujeito uma noção que evoca a evanescência e a falta,

Lacan nos convida a distinguir, neste momento de seu ensino, *identificação* e *identidade*.

A identificação, este conceito que, tal como ele nos apresentou, veio remanejar toda a teoria freudiana, justamente pelo fato de colocar a questão do sujeito, remete à relação inaugural deste ao campo do Outro, ao significante, sendo este último aquilo que introduz a diferença no real. O sujeito, para advir, deve tornar-se significante, ao mesmo tempo em que esta operação, dita do traço unário, implica em seu apagamento, fazendo com que seu lugar no Outro corresponda ao de uma falta, a um « a menos ». Sendo o traço unário o fundamento da identificação inaugural do sujeito, é ao mesmo tempo aquilo que justifica ou exemplifica uma elisão fundamental, um não saber que é constituinte, na medida em que o situa, o enraiza para além de suas identificações egóicas, secundárias e formadoras do eu e da realidade do sujeito.

Em consequência do fato de que o sujeito se constitui como faltoso, como « a menos », Lacan lança mão da noção freudiana de Ideal do eu, elevando-a à categoria de *insígnia*, para dar conta do advento do sujeito, no sentido de adquirir uma certa consistência, num outro tempo da identificação. Esta insígnia, ele define como um significante isolado, que fixa a resposta do Outro, e que forma a constelação que designa o conjunto de marcas que permitem a representação do sujeito no Outro. Neste sentido, a identificação está obrigatoriamente vinculada à questão do significante no ensino lacaniano, uma vez que o sujeito só pode se reconhecer a partir do que vem do Outro. Por um lado, o significante *designa*, sendo esta a identificação primordial, ligada à insígnia; por outro, há *representação*, uma vez que há apelo a um segundo significante, consequência do próprio estatuto deste último: o fato de representar um sujeito para outro significante.

O sujeito, porém, comporta um paradoxo que nos acompanhou até aqui no que diz respeito à identificação. Se, por um lado, vimos Lacan traçar um percurso onde o significante é aquilo que está em jogo fundamentalmente na identificação essencial do sujeito, ele comporta em si mesmo uma estreita relação com o objeto em certos aspectos, ao mesmo tempo em que podemos situá-lo em relação a este último numa relação que estaria mais próxima da oposição.

No Seminário sobre a identificação, há uma certa aproximação do traço unário ao objeto, embora precisemos levar em conta que o tempo do traço unário

não é o mesmo que o do significante. O traço seria uma marca primeira, da qual se necessita o apagamento para que estejamos no nível do significante. Basta lembrarmos-nos do comentário de Lacan em seu seminário seguinte, sobre a angústia, onde ele se refere à diferença que define o humano, contrapondo-o aos animais. Os humanos teriam a particularidade não só de apagar seus traços, mas de tomá-los como falsos (Lacan, 1962-3, p. 75). É aí que situamos o plano do significante, e o do sujeito, em consequência.

De qualquer forma, é preciso levar em conta esse primeiro aspecto que nos permite relativizar a oposição entre significante e objeto e que, a meu ver, encontra-se já no Seminário sobre a identificação, quando Lacan afirma que o traço unário, ao mesmo tempo em que é o suporte material do significante, é o que há de mais apagado, de mais destruído do objeto. Algo que Lacan afirmou ser o que se retém do « primeiro encontro com o objeto ». Ora, segundo ele, deste « primeiro encontro », o que se retém é sua unicidade.

O objeto *a*, este que por sua vez jamais é associado à identificação, e que é definido, especialmente no momento em que surgiu no ensino de Lacan, como aquilo que se situa para além da dimensão do significante e da imagem; este que no Seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise foi tomado justamente como aquilo que, no percurso analítico, deve estar à maior distância possível de I, teoria sobre a cura que pode também ser dita de outra forma : como a travessia do plano das identificações ; é também o objeto que, no mesmo seminário, aparece no discurso proferido por Lacan como tendo uma relação com a identificação, ainda que « uma identificação de natureza singularmente diferente » (Lacan, 1964, p. 242), uma identificação que não está vinculada à alienação, como vemos comumente, mas à separação.

Há certamente uma relação de tensão, uma dialética entre significante e objeto na constituição do sujeito, o que faz com que possamos situá-los numa relação de oposição, como Lacan certamente o fizera inúmeras vezes, principalmente nos Seminários 10 e 11. Em ambos, o objeto *a*, uma vez introduzido e formalizado em seu ensino, ocupa este lugar que ele reserva ser, como vimos, aquele que está para além da identificação, para além da alienação, para além do significante e da imagem, representando, pelo contrário, o que Lacan situa como o ser do sujeito, aquilo que remete ao corpo. Reside aí nosso interesse, portanto, na manobra que localizamos na personagem de Marguerite Duras, Lol V.

Stein, uma vez que a entendemos como uma manobra que visa, em última instância, a construção de um corpo, na qual a presença do objeto se dá de forma bastante singular, idéia que retomaremos mais tarde.

Não se trata, porém, apenas do corpo da representação imaginária, mas aquele no qual se trata do puramente pulsional, o libidinal que não é recoberto pela economia narcísica, e que Lacan denominou também de « libra de carne », não pertencendo ao que é da ordem do conhecimento, e cujo modo de apresentação só pode se dar, para o sujeito neurótico, como irrupção de angústia. Aparecendo de modo pontual e repentino, tem o efeito de uma inquietante estranheza, que testemunha ao mesmo tempo aquilo que nos é mais íntimo, aquilo que é da ordem não da representação, mas da fantasia, o que é, afinal de contas, visado pela interpretação analítica. Parece-nos que, com Lol, vemos a possibilidade da presentificação do objeto sem que isso faça objeção à representação do corpo, como sustentação de uma identidade, daí ser de nosso interesse examinar a singularidade de tal operação, o que faremos posteriormente.

Em outras posições subjetivas, como vimos com a psicose, a melancolia, a perversão, e também com a passagem ao ato, revela-se essa condição do sujeito, a de ser objeto, condição que no neurótico está recalcada, sendo, portanto, por ele não sabida, justamente em função de sua relação com o significante. Como afirmou Miller (1998b, p. 168), a identificação significativa tem, de certa maneira, uma função de proteger o sujeito da « identificação com o objeto »⁶¹. Neste sentido, a própria relação entre o sujeito e o objeto encontra-se relativizada e, de uma certa maneira, marcada por uma oposição.

Ao mesmo tempo, o que vimos no capítulo III foi a possibilidade de se tratar essa relação não como uma oposição, mas com uma certa afinidade, se assim podemos dizer, entre a faceta de insígnia do significante – quando ele é tomado como Um, e não concatenado, em cadeia – e o objeto. Esta relação entre S_1 e a , entre a identificação primordial e o objeto, Miller chamou de uma relação de homologia: ambos têm funções homólogas, por compartilharem o estatuto de « fora da cadeia », sendo isso que, como afirmei há pouco, o que já está presente, no meu entender, desde o nono Seminário, onde Lacan apresenta sua leitura sobre o traço unário e sua relação com a identificação do sujeito. Há uma solidariedade,

⁶¹ O autor justifica o uso de aspas para « identificação ao objeto » por reconhecer que, embora Lacan utilize esta expressão algumas vezes, é um uso que deve ser discutido e problematizado.

diz ele, entre devir equivalente a um significante e equivalente ao objeto, embora haja uma distância que se trata de medir.

Tentaremos dar conta desta dialética que caracteriza a relação do sujeito ao significante e ao objeto apresentando, primeiramente, uma vinheta clínica, para introduzir uma abordagem que torne possível sair do impasse da oposição, rumo a uma teorização que em Lacan nos permita tomar significante e objeto numa nova relação no que diz respeito às determinações do sujeito e, conseqüentemente, uma orientação que tenha conseqüências clínicas. Após esse passo, que terá no conceito lacaniano de letra o principal eixo teórico, retornaremos a Lol V. Stein, a fim de que possamos extrair algumas conclusões acerca desta problemática.

4

***Ghost-writer* : escritor-fantasma, escritor de fantasmas**

Um sujeito⁶², que chamaremos aqui de Pedro, procura um analista e, desde o início refere-se a sua ocupação como sendo a de um *ghost-writer*: ele escrevia textos, cartas, discursos, artigos e todo tipo de documento em nome de outras pessoas, para outras pessoas. Este teria sido um de seus vários trabalhos, em seus cinquenta anos de vida. Em outro momento de sua análise, volta a falar deste trabalho de *ghost-writer*, em uma mesma sessão onde se dá conta de que, na verdade, mesmo em outros trabalhos por ele realizados em toda a sua vida, havia essa característica de fazer algo « para alguém », « criar para alguém », « escrever para alguém », « trabalhar nos bastidores ». Enfim, sempre esteve por trás de alguma coisa, e assim conclui que seu trabalho, em sua vida, de certa forma sempre o anulou. Isso se dá quando o analista intervém com o significante *ghost-writer*, este que ele havia utilizado para referir-se a seu trabalho, mas que agora, sublinhado pelo analista, aparecia vinculado a essa posição subjetiva.

Neste momento, *ghost-writer*, antes enunciado, ganha, com a pontuação do analista, caráter de enunciação, aparecendo aí o peso de uma identificação que pode ser dita ao traço unário, por trazer aí essa dimensão elidida, dimensão de não

⁶² Este caso clínico está publicado em um artigo escrito em conjunto por Cristina Bezerril, Clara Huber Peed, Marcus André Vieira, Maria Novaes, Naiana Cordeiro e Tatiana Grova (« Imagens da letra », in *Opção Lacaniana* n° 41, 2004. Relatora: Cristina Bezerril) e que teve como base as discussões realizadas na Unidade de Pesquisa « As praticas da letra », coordenada por Marcus André Vieira no Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro.

saber que determina um sujeito. Esse significante remete neste ponto da análise a tantas significações que parece encarnar não uma dentre elas, mas o inapreensível sujeito que nelas insiste, sendo esta a consequência da operação analítica entendida aqui como a « leitura » deste significante como enunciação, indicando-nos a função do traço unário.

Essa operação, ao mesmo tempo em que nomeia um vazio, marca também aquilo que escapa completamente ao sujeito e que é por outro lado, da ordem do excesso, do gozo. Esse mesmo homem, que se definia como *workaholic*, ou que pelo menos o tivera sido por toda a sua vida, se queixa na análise de ser acometido por uma inércia assolante, uma angústia profunda e uma total falta de perspectiva diante de um trabalho (sua ocupação atual) que nada exige dele. Teriam sido essas questões que o motivaram a procurar um analista, questões que, desde a primeira sessão, chamou de seus « *fantasmas* »⁶³.

O que podemos ver com esse fragmento de caso clínico é a associação do sujeito à falta, à faceta do sujeito que, por ser efeito do significante, é lacunar, constituído sempre entre dois, comparecendo como furo, como « fora de sentido » no deslizar da cadeia significante e na produção de significações; e a dimensão do objeto que captura o sujeito, dimensão de gozo:

« Nesse espaço vazio, além da possibilidade de significação com as palavras que o Outro transmitiu, insiste um resto. Esse resto persistirá sempre oculto, pois é a parte do falasser que falta dizer e que, justamente por isso, mobiliza o sujeito, causando seu desejo. No caso de Pedro, este resto se aproxima do termo « fantasma », indicando algo estranhamente fascinante que o atrai e captura em uma dimensão de gozo que assume um caráter depressivo » (Bezerril et al, 2004, p. 120).

Portanto, se o objeto cumpre função de causa de desejo, é porque está recalçado, sendo isto consequência de uma certa relação do sujeito ao significante ; ao mesmo tempo, o objeto comparece como resíduo, excesso desta operação, traduzida neste caso pela angústia e inércia de Pedro. Há a idéia de que o objeto precisa estar recalçado para produzir esta função, como também a idéia – e este é o ponto do qual pretendemos partir neste capítulo – de que há uma certa « reversibilidade » entre traço e resíduo, entre traço e excesso, entre sujeito e objeto, entre marca e dejetivo, que nos evoca a referência de Lacan aos hipopótamos,

⁶³ *Ghost*, em inglês.

no Seminário 10, esses animais que marcam território com seus dejetos, fazendo com que se confundam aí as marcas e a produção de restos e seu apagamento.

Seguindo o raciocínio que desenvolvemos no artigo supracitado, como considerar esta reversibilidade, visto que, até então, consideramos que o objeto, para ser causa de desejo, precisa estar ausente? Como considerar esta reversibilidade, visto que a aparição do objeto é desestruturante e causadora de angústia? « Como tratar os restos que ameaçam ruir com a estrutura e colocam a angústia em cena? A psicanálise opera trazendo este resto para o primeiro plano. O analista trabalha no sentido do hipopótamo, fazendo o resto operar como marca que produz novos significantes. Como isso se faz? » (Ibid., p. 120).

Propomos a noção de *letra*, tal como Lacan a abordou em seus diferentes aspectos, como noção possível para dar conta desta problemática a respeito da oposição - ou, melhor dizendo, da relação não necessariamente de oposição - entre sujeito e objeto, para, se possível, tentar conceber uma teoria da identificação que inclua o objeto e que dê conta não só da determinação significativa do sujeito, mas do corpo também. A letra que, graças a sua articulação ao traço (como veremos a seguir), parece nos conduzir ao tema da identificação, será, portanto, o meio aqui escolhido para dar encaminhamento a estes questionamentos a respeito da relação entre sujeito e objeto.

É preciso ter em mente, entretanto, antes de prosseguirmos, que existem outros caminhos para a abordagem da identificação que não a via do significante, pura e simplesmente. Há vários outros caminhos indicados por Lacan em um momento mais tardio de seu ensino que nos conduzem ao tema da identificação, e que escolhemos aqui não examinar aprofundadamente, por entendermos que Lacan nos conduz nesta via para uma outra direção, não sendo possível agregá-la ao tratamento do problema que escolhemos dar neste percurso. Toda a teorização mais tardia de Lacan, esta que ficou conhecida como seu “último ensino” ficará, portanto, de fora desta etapa de meu percurso que se resume ao doutorado, a não ser por alguns de seus aspectos.

Em primeiro lugar, a respeito do que não será por nós abordado, referimo-nos a um certo aspecto da noção de *sinthoma*, que Lacan trabalhou nos últimos anos de seu ensino, onde o que prevaleceu foi o referencial dos nós, da escrita nodal e do sujeito pensado a partir de um enlaçamento. Portanto, toda a abordagem do *sinthoma* concernente à escrita dos nós será aqui apenas citada, no

final deste capítulo, a título de adendo, na medida em que consideramos ser útil, por se articular à noção de letra. Em segundo lugar, há a referência topológica do *toro*, introduzida por Lacan em seu Seminário sobre a identificação e por ele retomada em seu vigésimo quarto Seminário, « L'insu qui sait de l'une bévue s'aile à mourre », de 1976-77, ainda inédito, para tratar do tema identificação⁶⁴.

⁶⁴ Como dito acima, não será nosso objetivo nesta pesquisa a análise da identificação a partir destas duas noções, embora seja importante aqui registrar o reconhecimento de que tais noções foram referências de grande importância para pensá-la para além das teorizações mais iniciais que abarcavam apenas o significante como noção que pudesse lhe sustentar, e o objeto, por outro lado, como aquilo que estava para além desta dimensão. O *toro*, figura topológica da qual Lacan se serviu primeiramente no Seminário de 1961-2, veio figurar, no Seminário de 1976-77, « L'insu... » como noção fundamental a partir da qual ele propôs uma retomada da identificação, desta vez no sentido de se pensar como se faz corpo, de um ponto de vista que não seja somente o do referencial imaginário. Ao mesmo tempo, se trata da idéia de dar corpo àquilo que a teoria do significante por si só não dá conta na constituição do sujeito. O *toro* serve justamente para se pensar o corpo enquanto superfície e toda operação identificatória vai ser pensada a partir deste viés. Parte do raso, da superfície para construir o interior; parte-se do imaginário para se tocar o que é da ordem do real. O que a topologia valoriza não é a forma e o sentido, e a psicanálise, servindo-se dela, trabalha na trilha da suspensão do sentido, do espaço e do tempo linear. Se se parte de uma superfície, não é no sentido de haver a necessidade de uma superfície prévia, de algo que sugira uma forma. Trata-se da transformação de uma superfície em outra, sendo este o exemplo do corte na topologia. Com o *toro*, o que se tem é a conjunção de dois furos e é a partir daí que podemos falar em superfície. Cada uma das superfícies de cada um dos toros depende do furo do outro *toro*. O corpo, portanto, é aqui pensado como aquilo que se estrutura em torno do furo, sendo que, neste esquema, cada um dos toros representa respectivamente o sujeito e o Outro. O corpo do sujeito, o sujeito no que é corpo vem se constituir em torno do furo do Outro. Isso mudaria a perspectiva do traço unário: este passa de inscrição na carne àquilo em torno do quê o sujeito se constitui como corpo. E a operação na qual consiste o corte resulta, neste caso, no reviramento dos toros, no sentido de que este tem como consequência a identificação primordial como processo fundamentalmente que implica na « incorporação » do Outro. Clara Kruglak (2001), em seu comentário sobre a utilização do *toro* por Lacan, sustenta que se ele não pôde prescindir desta superfície topológica, foi justamente pelo fato de esta apresentar em sua estrutura, ao contrário da esfera, um furo, isto cuja função serve para apresentar aquilo que na estrutura do sujeito é da ordem do irredutível : o vazio que o constitui, aquilo que diz respeito à falta, estrutural e estruturante. Este furo seria, diz ela, uma escrita possível do impossível de representar. Pensar o traço unário como reta infinita, ou como, segundo ela citou Lacan, « escrita que vem de outro lugar que o precipitado do significante », permite pensá-lo para além de sua dimensão simbólica, isto é, para além daquilo que por um lado sustenta que o significante valha um, ao mesmo tempo em que incide sobre a dimensão imaginária, por ser sua função também a imagem especular ser marcada por uma ilusão de completude. Em outras palavras, se trata de privilegiar a dimensão *real*; é o que, segundo Kruglak, nos permite passar de um simples risco à escrita matemática da reta infinita com valor de traço unário. A autora chama atenção para o fato de que a superfície tórica, esta a propósito da qual Lacan trabalhou o tema da identificação pelo menos em dois momentos diferentes de seu ensino, está contida em sua mínima expressão na escrita do *nó* – outra referência topológica utilizada por Lacan como abordagem possível do sujeito.

5

Considerações iniciais acerca da letra

A letra é, resumidamente, « aquilo de que Lacan se serve para designar o suporte material do significante, pura marca que inaugura a bateria e que, por isso, não é em si significante, mas gozo » (Bezerril et al, 2004). Este aspecto da letra aparece precocemente no ensino de Lacan, desde o « Seminário sobre a carta roubada » (pronunciado em 1955) e « A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud » (pronunciado em 1957), ambos publicados em 1966, nos seus Escritos. É bastante surpreendente, por um lado, considerar que a letra comporte, já nos anos 50, a dimensão de gozo que Lacan privilegiara cada vez mais no desenvolvimento desta noção ao longo de seu ensino, visto que esse período é marcado pela primazia do simbólico e do significante, tendo sido este último, justamente no texto de 1957, completamente subvertido, saído das teorias linguísticas de Ferdinand de Saussure, para figurar entre os conceitos-chave no início do ensino lacaniano.

No primeiro destes dois textos, é conhecido o comentário de Lacan sobre o conto de Edgar Allan Poe, « A carta roubada », onde a letra é aí apresentada na ambigüidade que promove o termo *lettre* em francês, que também significa « carta ». Então, a carta/letra é aquilo sobre o quê se debruça Lacan neste conto, em seus diferentes aspectos. Neste seminário, ele se propõe a demonstrar, com essa história, que « é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito », e a « determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante » (Lacan, 1966, p. 14).

Resumidamente, a história pode ser dividida em duas cenas fundamentais: a primeira diz respeito ao recebimento, por parte da Rainha, de uma carta supostamente amorosa que certamente não havia sido endereçada por seu marido, o Rei. A cena em questão se passa, pois, nos aposentos do casal real, onde a Rainha, diante do Rei, que nada vê, presencia o Ministro D. (que houvera percebido a carta sobre a mesa) sorratamente se apoderar da mesma. Pela fisionomia da Rainha, o Ministro compreendeu que, potencialmente, a carta poderia vir a lhe servir, substituindo-a por outra que tinha no bolso. À Rainha, por sua vez, restou tudo acompanhar de sua manobra, sem nada poder fazer, no entanto, devido à presença de seu cônjuge no recinto.

A segunda cena se passa no gabinete do Ministro, com a visita de Dupin, que não tarda a encontrar e recuperar a carta, apesar de todos os esforços precedentes da polícia em fazê-lo, cujas tentativas duraram mais de um ano. Ao contrário das meticulosas buscas comandadas pelo Inspetor de Polícia atrás de uma descrição fiel da carta roubada, Dupin, ao ver um bilhete amassado e supostamente abandonado num porta-cartas, não tem dúvidas de que se trata ali da carta roubada, justamente pelos detalhes forjados para contrariar a descrição da carta.

Após tê-la localizado, « esquece » propositadamente sua tabaqueira como pretexto para uma segunda visita, quando consegue recuperar a carta, ao desviar a atenção do Ministro, que vai à janela para espiar um incidente, na verdade simulado a mando de Dupin. Nesta operação, este último não só recupera a carta, mas a substitui por outra igual, exatamente como tivera feito o próprio ministro, salvo que desta vez, aquele que teve a carta roubada não acompanhou a manobra; e só se dará conta do ocorrido quando decidir fazer uso da mesma. É por este motivo que Dupin escolheu tão bem o conteúdo de sua carta forjada, para que o Ministro possa reconhecer sua responsabilidade no caso: « *Un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste* ».

Lacan chama atenção para o fato de que há algo que se repete nestas duas cenas, e que nos evoca a função que cada personagem ocupa em cada uma delas, e é aí que podemos localizar a determinação simbólica, tal como ele assinalou no início do texto. Ele fala de três tempos, ordenando três olhares, sustentados por três sujeitos, alternadamente encarnados por pessoas diferentes. O primeiro é o de um olhar que nada vê: o Rei e a polícia; o segundo, o de um olhar que vê que o primeiro nada vê e que se engana por ver encoberto o que ele oculta: a Rainha e Ministro. O terceiro é o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder, para que disso se apodere quem quiser: é o Ministro e, por fim, Dupin. O que determina as posições que cada um ocupa é a relação diante deste quarto elemento, a carta, que, tomada como significante, deve ser referida ao seu valor de mensagem. Essa dimensão da carta, porém, é também de certa forma desprezada no conto. Basta dizer que o texto da carta é totalmente secundário, uma vez que não é revelado. Há, portanto, valorizado no conto, o aspecto funcional do significante, sua função de mensagem, propriamente, mas não se trata apenas disso. Pelo contrário, Lacan pretende mostrar que o significante porta

uma materialidade, e essa dimensão, que ganha proporções maiores em um momento mais tardio de seu ensino, já é destacada por ele a propósito do conto de Poe.

Como observou Ram Mandil (2003), a explicação de Lacan para o fato de Dupin ter encontrado a carta roubada reside justamente no fato de ele ter levado em conta a « dupla essência da carta », o fato de ela não ser só mensagem, mas também algo de material, manuseável, passível de ser esquecida, rasgada, tratada como lixo. *A letter, a litter*, cita Lacan em seu « Seminário sobre a Carta Roubada » (Lacan, 1966, p. 28) os termos de James Joyce para dar conta deste duplo aspecto da carta, desprezado pela polícia, uma vez que buscada por esta apenas na dimensão da mensagem. Ela passa despercebida em sua dimensão de *litter*, segundo Mandil, que afirma que

« O que se passa com uma carta (e aqui vale a pena resguardamos a homofonia francesa, pois o que se afirma também é válido para a letra) quando buscada na dimensão da mensagem, ou seja, como elemento de um sistema significante, não é da mesma ordem quando essa carta é tomada como objeto, como pedaço de papel rabiscado, timbrado, selado ou virado pelo avesso » (Mandil, 2003, p. 27).

Esta dimensão de objeto da carta aparece ainda neste texto no momento em que Lacan se refere à carta deixada pelo Ministro à Rainha, quando da substituição da outra, uma carta « de que a mão pode fazer uma bolinha de papel ». A ela ele se refere como resto « que analista algum há de desprezar, preparado que está para reter tudo que é da alçada do significante, ainda que nem sempre saiba o que fazer com isso » (Ibid., p. 15).

Já em « A instância da letra ou a razão desde Freud », temos, como foi comentado há pouco, a presença maciça do significante e da primazia do simbólico como mola propulsora do ensino lacaniano, o que faz com que Lacan tenha introduzido a letra fundamentalmente por esse viés. Neste texto, Lacan toma a letra como deve ser tomada segundo ele, isto é, « ao pé da letra », designando-a como « o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem » (Lacan, op.cit., p. 498), e especificando o que entende como linguagem; em que aspecto esta deve ser tomada em seu ensino. Trata-se não de uma função somática ou psíquica do sujeito falante, mas de algo que preexiste a

cada sujeito, que o antecede, fazendo com que seu lugar já esteja inscrito, mesmo que seja apenas sob a forma de seu nome próprio.

Quando se refere à letra como suporte material do significante, e diz que devemos tomá-la « ao pé da letra », Lacan nos envia para a dimensão *literal* do significante, uma vez que a toma como essas unidades que estão submetidas, na estrutura da linguagem, « à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada ». Esses elementos, Lacan associa aos fonemas e aos caracteres, que « presentificam validamente aquilo que chamamos letra, ou seja, a estrutura essencialmente localizada do significante » (Ibid., p. 504/505).

O fato de a letra ser tomada em seu aspecto tipográfico leva Mandil (2003, p. 30) a se referir à orientação de leitura proposta por Miller, em que este afirma que esta dimensão da letra permite distinguir a ação do significante como distinta do significado, sendo o significante despojado de qualquer valor de significação e localizado na materialidade encarnada pelo caractere de imprensa.

Ainda sobre a dimensão literal do significante trazida pela letra, Lacan nos reenvia à « Interpretação dos Sonhos » freudiana, onde podemos, segundo ele, localizar claramente esse aspecto, se nos baseamos na indicação de Freud, a de entender o sonho como um rébus: « As imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante, isto é, pelo que permitem soletrar do « provérbio » proposto pelo rébus do sonho. Essa escritura de linguagem que possibilita a operação de leitura está no princípio da *significância do sonho*, da *Traumdeutung* ». (Lacan, 1966, 513/4). Como afirmou Mandil, se os sonhos são lidos por meio do valor significante de seus elementos ou por seu valor de letra, e não a partir das imagens que esses elementos evocam, « o significante produzirá significância em detrimento de seu valor semântico » (Mandil, op.cit., 2003, p. 30-1).

Porém, como adiantamos acima, a dimensão de gozo já está presente neste texto, mesmo que a letra tenha sido aí abordada fundamentalmente pelo viés da materialidade do significante, pelo seu valor literal. Lacan assinala, em “A instância da letra” que esta última, solidária da bateria significante, funda a possibilidade da produção de sentido ao se apresentar como traço na carne, cujo efeito seria o estabelecimento desse « indefinido, mas literal lugar de articulação entre saber e gozo » (Bezerril et al, 2004) :

« Mas acaso já não sentimos há algum tempo que, por ter seguido os caminhos da letra para chegar à verdade freudiana, ardemos em seu fogo, que consome por toda a parte? É fato que a letra mata, dizem, enquanto o espírito vivifica (da segunda epístola de Paulo aos coríntios, 36). Não discordamos disso (...) mas também indagamos como, sem a letra, o espírito viveria. No entanto, as pretensões do espírito continuariam irreduzíveis, se a letra não houvesse comprovado produzir todos os seus efeitos de verdade no homem sem que o espírito por nada no mundo tenha que se intrometer nisso. Essa revelação, foi a Freud que ela se fez, e ele deu a sua descoberta o nome de inconsciente » (Lacan, op.cit., p. 512/513).

Essa passagem exprime para nós a constante tensão que se apresenta, no ensino de Lacan, entre significante e gozo, significante e objeto, e de que forma tomam parte no que diz respeito ao sujeito.

Não podemos deixar de reconhecer, ainda, o Seminário 17, « O avesso da psicanálise », como um dos Seminários em que Lacan tratou de forma mais marcante esta relação entre marca e gozo. No capítulo que foi nomeado « Saber, meio de gozo », Lacan afirma que se há algo que a experiência analítica nos ensina, se trata daquilo que se refere à fantasia, e que isso está, ao mesmo tempo, irremediavelmente ligado à marca, ao que é da ordem do saber : « há algo de completamente radical – é a associação, no que está na base, na própria raiz da fantasia, dessa glória, se é que posso me exprimir assim, à marca. Falo da marca sobre a pele, onde se inspira, nessa fantasia, o que nada mais é que um sujeito que se identifica como sendo objeto de gozo » (Lacan, 1969-70 p. 47). Mais adiante, ele justifica a homologação do gozo justamente pela sanção do traço unário e da repetição, que desde então o institui como marca.

Chegando a esse ponto da pesquisa, podemos constatar que já havia, de alguma maneira, alguns indícios que pudessem nos orientar nesse sentido, mas nem sempre isso se mostrou de forma clara, até mesmo porque, antes da introdução do objeto *a*, o que tínhamos no ensino de Lacan era uma orientação baseada na primazia do significante. Mesmo a pulsão, conceito freudiano por excelência que permite localizar isso que « vivifica », como disse Lacan em “A instância da letra”, encontrou-se, em vários momentos desse retorno à Freud, sob os auspícios do significante.

A letra, um dos nomes disso que agrega essas duas dimensões no ensino de Lacan, apresenta-se aí, desde o início, ainda que muito introdutoriamente, como uma entrada possível para abordarmos essa questão e tocarmos a problemática da

identificação apresentada até o momento. Porém, nos anos que se seguem, esta noção ganha no ensino de Lacan outras especificações que a remetem cada vez mais àquilo que ele chamou de *real*.

6

Do literal ao litoral

1972. Em uma de suas lições do Seminário « De um discurso que não seria do semblante » (inédito), Lacan retoma a noção de letra, cuja abordagem ganha corpo no escrito que dali nascera, « Lituraterra »⁶⁵. Este texto é uma espécie de divisor de águas, por situar-se de certa forma em relação direta aos dois textos anteriormente comentados, « Seminário sobre a carta roubada » e « A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud », recolocando suas questões fundamentais.

O texto « Lituraterra » é, segundo Laurent (1999), um texto inteiramente articulado em torno da questão e a história da escrita, no qual Lacan apresenta um apólogo em que descreve seu sobrevôo da planície siberiana, quando retornava do Japão. A este apólogo, Laurent contrapõe outro, o da carta roubada - já por nós examinado - no sentido de encontrar um paralelo entre os dois textos naquilo que concerne à questão da letra. Uma relação entre estes dois textos foi também estabelecida por Jacques-Alain Miller, por ter reservado a « Lituraterra » o lugar de abertura dos « Outros Escritos » de Lacan⁶⁶, mesmo lugar que este último consagrou ao seu « Seminário sobre a carta roubada » em sua famosa publicação de 1966.

Estes dois apólogos traduzem, segundo Laurent, dois modos de escrita, a ocidental e a oriental (cujas especificações retomaremos num momento posterior). A ocidental corresponde ao da carta roubada, e a oriental corresponde ao do vôo, onde Lacan, deste avião que retornava do Japão, observa, por entre as nuvens, os rios, « o escoamento das águas, único traço a aparecer, por operar ali ainda mais do que indicando o relevo nessa latitude, naquilo que da Sibéria é planície, planície desolada de qualquer vegetação, a não ser por reflexos, que empurram para a sombra aquilo que não reluz » (Lacan, 2003, p. 21). Para Laurent, se trata

⁶⁵ Publicado nos « Outros Escritos » (2003).

⁶⁶ Conforme o *Prólogo*, de sua autoria, p. 13

de circunscrever o que há nos dois apólogos que designa um mesmo ponto a respeito da letra⁶⁷.

Paralelamente, « Lituraterra » apresenta-se, para o mesmo autor, como a reescrita de « A instância da letra ou a razão desde Freud », uma vez que, neste último, Lacan também abordou dois modos de escrita, neste caso o chinês e o grego. « Lituraterra », porém, retoma toda uma discussão em torno da escrita, dessa vez partindo de uma série de comentários apresentados por vários autores, ao longo dos anos 60, que tomaram como base o estruturalismo saussureano, entre eles Derrida.

No « Seminário sobre a carta roubada » e em « A instância da letra ou a razão desde Freud », como já visto, Lacan se dedicou a trabalhar minuciosamente noção de letra, já apresentando aí, de certa forma, o aspecto material do significante por ela aportado, o que é da ordem do *literal*, deixando aparecer, ao mesmo tempo, a dimensão que localiza sua faceta de objeto e seu peso de gozo. A letra apresenta nestes dois textos, entretanto, uma relação indissociável ao significante, e será somente em « Lituraterra » que Lacan vai separá-los⁶⁸. Isso, ele fará a partir do que definiu como *litoral*, como veremos em seguida.

A letra deve ser entendida segundo duas vertentes fundamentais, e será em torno destes dois aspectos que vai se organizar todo o texto « Lituraterra », segundo Éric Laurent (1999). Uma vertente é aquela que faz dela *furo* e a outra, que faz dela *objeto a*. A primeira vertente, associamos à abordagem fundamental apresentada por Lacan em « A instância da letra », o aspecto tipográfico, concreto, material, onde a letra funciona apenas como suporte da mensagem, « sem que a singularidade de sua forma seja contabilizada para o efeito de sentido que ela transmite » (Bezerril et al, 2004), aspecto este que demanda uma estrutura

⁶⁷ Há um jogo de palavras que se perde ao ser traduzido para o português e que determina, no nível do significante, a relação notada por Laurent entre estes dois apólogos. A palavra *vol* em francês significa vôo e roubo, e esta homofonia conecta os dois apólogos, « La lettre volée » e o outro, nomeado por Laurent « Le vol sur la lettre » (O vôo sobre a letra). Reproduzo em seguida o parágrafo em francês : « Je rappellerai que ‘le vol sur la lettre’, le vol aérien sur la lettre est écrit au sol. Evidement, ‘la lettre volée’ n’est pas pour rien dans le fait que c’est à partir d’une histoire de vol qu’il a construit le second apologue » (1999, p. 34). O fato de ele dizer que o vôo sobre a letra se escreve no solo será comentado mais adiante.

⁶⁸ Ram Mandil (2003) chamou atenção para o fato de que há, em « Lituraterra », uma promoção do escrito em contraposição à fala, que traduz, segundo ele, a contraposição entre letra e significante. O objetivo, conclui, seria « buscar uma formalização desse elemento destacável na experiência analítica que Lacan busca apreender com a noção de gozo » (p. 46). Mais adiante, ele afirma que « a letra, pensada como distinta do significante, seria o que, na ordem da linguagem, permitiria apreender a circulação dessa substância, dessa materialidade à qual Lacan gradativamente associa o gozo (...) » (p. 47)

organizada pelo Nome-do-Pai. A segunda vertente remete ao seu caráter caligráfico, sendo, portanto, em um regime guiado pelo Nome-do Pai, aquilo que vai para o lixo, que vira dejetos, aquilo que a mensagem porta em seu aspecto puramente real.

« Do mesmo modo que a marca que o Outro simbólico inscreve no corpo, a letra em um escrito é o suporte da mensagem. O mais importante, porém, é que ela nos permite também registrar o gozo que lhe dá existência. Ela é virtual e universal, puro ser ideal, mas ao mesmo tempo só esta ali por ter sido, ao menos originalmente, traçada na forma singular de uma caligrafia. O autor lida com a letra de forma homóloga com que todo falante está às voltas com sua inapreensível singularidade e, ao mesmo tempo, com sua tão material forma de gozo » (Ibid.).

A letra, portanto, sendo este encontro de furo e lixo, permite-nos pensar o sujeito diferentemente, por ser ela própria uma montagem entre sujeito e objeto, o que nos permite uma certa reversibilidade, tal como dissemos no início do capítulo, a propósito do fragmento clínico. Até aqui vimos a constituição subjetiva a partir do significante e do objeto, porém, numa montagem que precisava necessariamente excluir o objeto, mantê-lo à parte, se assim podemos dizer, para que a realidade do sujeito e sua estrutura não desmorone⁶⁹. Com a letra, começamos a vislumbrar um modo de abordagem do sujeito que inclui os dois necessariamente, por permitir, como afirmou Marcus André Vieira, que nos situemos « no ponto de torção entre sujeito e objeto, aquele momento em que deixa de ser o sujeito (depositário dos ideais dos pais, por exemplo) e passa a apresentar-se como esta coisa inominável boa para o lixo (e para ser deserdada) » (Vieira, 2003, p. 123).

Isso faz com que possamos aproximar a letra da *fantasia*, que situa justamente este ponto de equivalência, se assim podemos dizer, entre sujeito e objeto, com a diferença de que a fantasia é um ponto de recalcado, não sabido que ao mesmo tempo determina a posição subjetiva do sujeito e seus modos de gozo. A fantasia é o lastro do sujeito e de toda a produção de sentido, mas se trata, como pudemos ver no capítulo III, de uma frase fundamental que não tem sentido em si,

⁶⁹ Segundo Marcus André Vieira, com a letra – « que se aproxima do objeto *a*, isto cujo aspecto não pode entrar em cena sob pena de se destruir a significação estabelecida, já que é feito exatamente daquilo que não foi recoberto pelo sentido. Por esta razão ele sempre escapa, esta um pouco além, mais a fundo » (p. 122) - fica mais fácil perceber a possibilidade de uma certa presença do objeto sem que para o sujeito seja pura angústia » (p. 123)

sendo uma escrita fundamental que fixa os modos de relação entre sujeito e objeto, o que é ignorado pelo sujeito e que convoca a noção de recalque.

O ponto em que fantasia e letra se confundem, portanto, deve ser entendido apenas neste aspecto, uma vez que se trata com a letra, de um escrito que acompanha a produção de gozo, concomitantemente e indissociavelmente. Como afirmou Vieira, « a letra tanto é escrita do sentido quanto marca do gozo do escritor » (Ibid.). Tal afirmação nos parece muito apropriada se tomamos o caso do *ghost-writer*.

É aqui que reencontramos o ponto que deixamos há pouco, a respeito do propósito de « Lituraterra », a saber, um posicionamento frente a certas concepções acerca do que é um escrito, e do que é feita a escrita. Como vimos, a posição teórica face a qual Lacan construiu sua abordagem foi a posição de Derrida, fundamentalmente, embora tenha havido outros autores em jogo também, como Roland Barthes, por exemplo. Trata-se de posições teóricas que valorizam eminentemente o caráter primário da escrita, de uma escrita prévia, esvaziada de gozo. Lacan, como observou Laurent, opondo-se à posição filosófica que se organiza em torno da questão do sentido e do não-sentido nesta discussão sobre a escrita, mostra que se trata de tomar como ponto de partida não este par de oposição, mas a oposição que se dá entre o efeito de significação e o lugar do gozo : “temos então, a cada vez, inscrição e rastro de alguma coisa que é primária e que ultrapassa todas as significações em jogo, e a cada vez é esta compilação, esse próprio acolhimento do gozo na letra, na escritura que vem se inscrever” (Laurent, 1999, p. 36).

O fato de ser instrumento da escrita do discurso não faz da letra, em relação aos efeitos significantes que produz, algo de primário. A letra não é impressão, não é primária, tal como Freud estipulou a propósito do bloco mágico ou de seu *Projeto*, e que o próprio Lacan tanto levou em conta em « A instância da letra ou a razão desde Freud », onde reservou ao lugar da barra um lugar fundamentalmente primário para dar conta da metáfora e da metonímia. Isso o leva, voltando a « Lituraterra », ao ponto que ele chama de crucial, « produzir a letra como *consequência*⁷⁰, e linguagem, precisamente pelo que digo: que esta é habitada por quem fala » (Lacan, 2003, p. 19).

⁷⁰ O grifo é meu.

Em «Lituraterra», com a ajuda do que chamou de *litoral*, Lacan apresenta-nos um novo modo de abordagem entre dois territórios, algo que não pode ser reduzido a uma fronteira, pura e simplesmente, visto que o que ele pretende colocar aqui em relação nada tem em comum. Trata-se de subverter completamente as noções de interior/exterior para tratar de dois elementos que são, segundo ele, estrangeiros, « a ponto de não serem recíprocos » (Ibid., p. 18)⁷¹. Trata-se da « borda do furo no saber », continua, para dar conta do fato de que, se há furo, está aí invocado necessariamente o gozo. Não é isso que ele veio apresentar através da noção de letra?⁷²

Considerar o gozo necessariamente implicado no furo é diferente de uma abordagem onde o que temos anteriormente, primariamente, é o traço, a escrita esvaziada de gozo, algo que supostamente trilharia os rumos do gozo. O que a letra traz, com sua dupla vertente - de um lado, suporte da mensagem e da identificação, uma vez que é traço, furo, e de outro, aquilo que permite registrar o gozo, dando-lhe existência, uma vez que é objeto - é a escrita já como marca de gozo, e é isso que ele pode ver na planície siberiana, no escoamento das águas, neste desenho que valoriza a dimensão *caligráfica* que a letra carrega em si. Isso relativiza toda uma concepção que Lacan tinha a respeito do traço unário como anterior, como traço primeiro, como entalhe na carne enquanto precursor do gozo, como aquilo que produz como resto o objeto, este aí entendido logicamente como consequência desta operação :

« O escoamento é o remate do traço primário e daquilo que o apaga. Eu o disse: é pela conjunção deles que se faz sujeito, mas por aí se marcarem dois tempos. É preciso, pois, que se distinga nisso a rasura. Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. Litura pura é o literal. Produzi-la é reproduzir esta metade ímpar com que o sujeito subsiste. Esta é a façanha da caligrafia » (Ibid., p. 21)

⁷¹ Segundo Laurent (1999), litoral designa a borda que separa a letra (*a*) do saber (S_2). O efeito de sentido designado por S_2 e o lugar de gozo (*a*) fazem que, em sendo duas coisas inteiramente distintas, que exista entre eles não uma fronteira, mas uma linha que se caracteriza por ser completamente heterogênea. Se trata, portanto, de uma separação que não é fronteira, muito menos uma fronteira entre exterior e interior, perspectiva facilmente induzida pela visão biológica e que leva à própria fronteira entre sujeito e objeto.

⁷² Para Mandil (2003), o furo viria figurar como o que indica a impossibilidade de passagem de um campo a outro sem descontinuidade: « se cabe à letra a conjugação de dois universos heterogêneos, não se pode desconhecer sua relação com o furo, com o que revela a descontinuidade entre os dois elementos que articula » (p. 48).

Vemos Lacan considerar escoamento e traço como indissociáveis ; gozo e marca apresentam aí uma relação de litoral, o que faz com que se trate de uma « rasura de traço algum que seja anterior », o que seria impossível de conceber segundo a perspectiva do traço unário. Com a noção de letra, no que ela implica essa condição litoral entre saber e gozo, deixa de haver um paradoxo na « rasura de um traço algum que seja anterior ». O gozo é a própria marca, se assim podemos dizer, ou no mínimo esta relação comporta uma espécie de reversibilidade.

7

Do traço unário ao céu constelado

Lacan articula seu apólogo à caligrafia, no sentido em que seu vôo sobre os rios que desenhavam a planície se fez de uma viagem de retorno do Japão, tendo sido algo experimentado nesse país, algo de específico deste povo, desta cultura, no que diz respeito à letra, que o tornou sensível à geografia siberiana:

« Decisiva é somente a condição litoral, e esta só funcionou na volta por ser, literalmente que o Japão decerto fizera de sua letra o tantinho de excesso que era a conta certa para que eu o sentisse, uma vez que, afinal, eu já tinha dito que é disso que sua língua eminentemente se afeta. Sem dúvida, esse excesso prende-se ao fato de que a pintura demonstra aí seu casamento com a letra, muito precisamente sob a forma da caligrafia » (Ibid., p. 20)

A escrita é o que choveu do semblante, diz-nos Lacan, « o que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento das águas » (Ibid., p. 22). É da ruptura do semblante; do ravinamento do significado que, ao chover, produz-se como efeito, no real, a escrita, no que esta decalca os efeitos de língua do significante. Foi esta condição que Lacan localizou no sujeito japonês, mais precisamente o fato de sua língua não se apoiar em um traço único, mas justamente neste gozo que se evoca na ruptura do semblante, como dito acima. Uma escrita que se apoia no semblante, origina-se do mesmo, tal como sua descrição do ravinamento das águas, e que inclui a relação com o objeto, na medida em que explicita, pela caligrafia, o fato de não ser universal.

Desta forma, constatamos com a língua japonesa uma passagem do gozo e do objeto para o primeiro plano, o que para o sujeito em sua condição de « ocidentado » parece-nos impossível de imaginar sem que isso venha acompanhado de angústia. A língua japonesa, tal como trabalhada pela escrita, evidencia a vertente caligráfica da letra. Não se trata aí, como evidenciado por Lacan em « A instância da letra ou a razão desde Freud », da letra enquanto caractere de imprensa, elemento tipográfico, que exclui toda dimensão de gozo e singularidade.

Como já vimos, a letra em sua vertente tipográfica tende para o ideal, veiculando a mensagem apenas na medida em que se oculta como letra real, caligráfica, que vai para o lixo. Esse seria o caso do registro do ocidental, registro em que o Nome-do Pai, como significante, hierarquiza todos os outros, marcando a existência de um sentido prévio, a significação fálica, o que faz da letra algo que se apresenta aqui fundamentalmente em seu caráter universal.

No japonês, tudo se passa diferentemente, e isso se explica pela particularidade de uma bipartição de leituras nesta língua. A leitura *on-yomi* consiste na sua pronúncia em caracteres, segundo Lacan, ou seja, o caractere se pronuncia distintamente como tal. É o caso dos ideogramas chineses. A leitura *kun-yomi* consiste na maneira como se diz em japonês o que ele quer dizer, sendo esta a escrita silábica, a partir da composição dos hiraganas.

Marcus André Vieira afirma que a tese de Lacan em « Lituraterra », a propósito do Japão, consiste no fato de que, ao passo que o Nome-do-Pai funciona para os « ocidentados » como um significante fora da cadeia, que representa a Lei, a exceção, cuja intervenção garante a significação e a ordem dos outros significantes, para o oriental, se tomarmos como ponto de partida a língua japonesa, há, no lugar do Nome-do-Pai uma articulação entre um sistema de ideogramas e os elementos que compõem a escrita silábica. Isso faz com que esta língua tenha como especificidade a convivência do estranho ao seio da língua materna, isso que tendemos a esquecer.

No que diz respeito à letra na língua japonesa, Lacan afirma que

« Ela é promovida como um referente tão essencial quanto qualquer outra coisa, e isso modifica o status do sujeito. O fato de ele se apoiar num céu constelado, e não apenas no traço unário, para sua identificação fundamental, explica que ele não possa apoiar-se senão no Tu, isto é, em todas as formas

gramaticais cujo enunciado mais ínfimo é variado pelas relações de polidez que ele implica em seu significado » (Ibid., p. 24).

Em outras palavras, há de uma certa forma uma pluralização ou, como disse Vieira, uma pulverização dos Nomes-do-Pai, sendo este praticamente produzido a cada frase proferida. Isso que para nós está implícito por consequência do recalque, a saber, « a constituição da ordem das coisas e da verdade » é sustentada na língua japonesa a cada vez que se fala, ou ainda, por um complexo sistema de regras de polidez, um rígido código de aparências que fará as vezes de sentido fixado, o que é necessário para a estabilização do sentido.

A partir daí constatamos que o sujeito japonês se sustenta não mais no traço unário, « mas a partir de uma constelação de aparências (semblantes) sem que seja necessário recorrer a uma significação universal prévia » (Vieira, 2003, p. 122). Essas regras de polidez demonstram, por exemplo, que nas relações, o « eu » que se utiliza dependerá sempre do « tu » ao qual se endereça. Isso que seria uma verdade recalcada para nós, a saber, o fato de que não há em si uma essência do « eu », algo de profundo, é evidente no funcionamento do japonês, onde encontramos revelado um « eu » que se constrói na relação com o outro e que se reconstrói a cada vez que se relaciona com um novo « tu ».

Todo enunciado que num regime organizado em torno do Nome-do-Pai e da significação universal prévia, que seria de antemão garantido, sustentado por uma certa crença do sujeito na existência de um sentido último, fundamento mesmo da suposição de saber, aqui passa a ser regulado a cada situação presente, a cada vez ; nunca é dado de saída, nunca é pressuposto, por não haver um ponto fixo no qual sustentar-se. A letra carrega, por não ser esvaziada de sentido como os traços inscritos para o sujeito ocidental, portanto um certo sentido que só será fixado em um dado contexto : « ela não vai para o lixo uma vez a mensagem criada e sai, então da polaridade sublime-dejeto, passando a funcionar como referente » (Bezerril et al, 2004, p. 123).

E do que seria feita a prática analítica se tomamos como ponto de partida a letra e toda teorização que a acompanha? Como já insinuado a propósito da vinheta clínica apresentada no início do capítulo, trata-se de uma operação baseada na nomeação de um furo, ato de leitura de um escrito que carrega em si o excesso, a dimensão do gozo, e é nisso que consiste o efeito sobre o que foi lido, a

saber, que aquilo que se apresenta como enunciado, apresenta-se, a partir do ato do analista, como enunciação. A esta operação corresponde o que Laurent localizou como o essencial da intervenção analítica: operando sobre os efeitos de sentido, tocamos o real. Segundo ele, a problemática apresentada por Lacan em « Lituraterra », no grande leque de questões que habitaram seu ensino durante a década de 70, foi justamente o de alcançar os laços entre o sentido e o real. E preciso lembrar que Lacan, neste mesmo texto, se coloca a questão sobre se seria possível, « do litoral, constituir um discurso tal que se caracterize por não ser emitido pelo semblante » (Lacan, 2003, p. 23).

Em que condições, pergunta-se Laurent, a propósito de tal questionamento de Lacan, um discurso poderia tocar o gozo e seu litoral a partir do significante? Este mesmo autor afirma que, no discurso analítico, é a letra que opera. O que faz forma é o semblante, o significante, sendo a letra o que permitirá « quebrá-lo », « triturá-lo », permitindo-lhe a leitura, a articulação e a produção de um certo efeito, a partir disso que « choveu do significante ».

8

Para além do traço unário, uma manobra singular

Esta teorização de Lacan nos convoca ao esforço de repensar a identificação, por modificar dois de seus aspectos fundamentais: em primeiro lugar, o fato de passarmos de uma identificação que se apoia no traço unário, traço único, ao que Lacan chamou de « céu constelado », isto é, no lugar deste traço único há uma multiplicidade que se traduz na ausência de um ponto fixo, uma multiplicidade expressa no fato de que a identificação do sujeito dependa do « tu » a que o sujeito se relaciona a cada vez, uma identificação *ad hoc*, diferente dessa que sempre pensamos, a partir do significante, que era tida como o lastro do sujeito.

Por outro lado, o que temos de novo nesta teorização é a inclusão do objeto na identificação, na medida em que fazemos uso da noção de letra, noção que comporta necessariamente, como já vimos, além da dimensão significante, a dimensão de objeto. A letra, por incluir a dimensão do traço, é para nós de antemão via possível para se pensar a identificação, e por incluir a dimensão do

objeto vinculando-o ao traço, abre-nos uma porta para a retomada da identificação sobre outras bases.

Sobre a inclusão do objeto na identificação, a proposta seria, entretanto, pensar em um sentido diferente do que vimos no capítulo III, a identificação ao objeto na melancolia, por exemplo, que seria uma identificação absoluta ao objeto *a*. Aqui, com a noção de letra, encontramos uma via possível para incluir o que é da ordem do gozo e do ser na identificação do sujeito, sem que isso signifique irrupção de angústia, no caso do neurótico, ou sem que tenhamos que necessariamente pensar nesta identificação absoluta própria da psicose e da melancolia. Talvez estejamos a ponto de circunscrever algo que seja relacionado à identificação, e que fuja aos parâmetros anteriormente trabalhados por Lacan neste domínio, isto é, os registros do simbólico e do imaginário.

Retornemos ao romance de Marguerite Duras e, em especial, à cena que se produz na janela do hotel onde se encontram os dois amantes. A nudez de Tatiana, revelada por Jacques Hold, é a encenação daquela construção de Lol, uma espécie de fantasia onde imagina o desnudamento de Anne-Marie Stretter por Michael Richardson. Este desnudamento encontrou ali sua *realização*, mas antes tivera ficado incompleto, inacabado, tarefa inalcançável na qual seu ex-noivo teria que desnudar outra mulher a cada tarde no universo de Lol, desnudamento que faz com que ela desapareça, por evocar sua substituição pela outra mulher, mas que paradoxalmente, lhe dá sua existência, uma vez que faz aparecer um corpo.

Em outras palavras, a mulher desnudada de seu vestido culmina na desaparecimento de Lol, mas se trata aí do exato momento em que um corpo é dado a uma mulher. Segundo Pierre Naveau (2003), a fantasia de Lol é construída para que ela acredite que, se ela se realizasse, uma outra mulher daria, assim, corpo à mulher sem corpo que ela, Lol, é. Isso se daria no momento em que o homem amado tira o vestido desta outra mulher. Esta outra mulher terá, desta forma, substituído Lol ao lado do homem amado, com a finalidade de que um corpo lhe seja dado. Como afirmou Catherine Lazarus-Matet (2000), Lol diz que sua felicidade é aquela de seu corpo, este que ela dizia colocar sempre alhures em relação onde ele deveria estar. Lol sabe onde seu corpo seria feliz, segundo a autora: na sua substituição pela nudez da mulher.

De que se trata nesta aparição da nudez da mulher, senão da aparição do objeto como puro olhar? Segundo Pierre Naveau, é a pulsão escópica que está em

jogo; é o olhar que está em causa. A nudez, segundo ele, faz surgir a beleza, esta concebida como um muro erigido contra o horror, a morte, o cadáver evocado por Marguerite Duras sob a forma do cachorro morto na praia.

Para Laurent (2000), a operação de beleza é um modo de designar a operação da forma, da imagem, fazendo barreira, limite, identificação, certamente, mas podendo ser atravessada. Trata-se aí do rompimento do sujeito com sua imagem de vivo, o que faz com que sua imagem se torne fora do alcance. Em outras palavras, conclui Laurent, trata-se de um rompimento com seu próprio corpo, o que podemos ver tanto no arrebatamento como no movimento suicida de Antígona, por exemplo, uma vez que “ela rompe a fronteira do belo e da harmonia da imagem para ir em direção a um corpo prometido à morte, despedaçado por aquilo que vai ameaçá-lo de horror. Ela vai se desvestir de seu corpo, é seu movimento suicida” (Ibid.).

O ponto culminante de sua construção, portanto, é justamente aquele do desvelamento da nudez do corpo da outra mulher, ponto onde, como já dito, se produz o desaparecimento de Lol, porque ela é “substituída”. Encontra-se ela aqui reduzida ao objeto, reduzida ao olhar, equivalente a este? Talvez possamos dizer que sim, mas não no sentido, necessariamente, de isso produzir angústia ou se tratar pura e simplesmente de uma identificação absoluta ao objeto, tal como vimos a propósito das formulações expostas por Lacan em seu décimo Seminário, sobre a angústia.

É preciso aqui considerar que se trata aí, com a entrada do objeto olhar e a função que este cumpre na fantasia de Lol, de uma *solução*, a fim de que ela tenha corpo. Como se sua única identidade fosse essa do corpo. Ao menos é aí que ela situa sua “felicidade”... Há uma manobra, portanto, com o objeto, que precisa se dar na costura do “ser a três”, neste nó, como disse Lacan, a fim de que Lol tenha existência, o que faz com que possamos supor aí uma solução identificatória que parece ser diferente daquela que Lacan propôs com o traço unário e as operações de alienação e separação, estas que falam da causação do sujeito. Se trataria, antes, de uma solução identificatória que daria ao objeto um lugar diferente nesta construção em que consiste as operações de causação, estas a partir das quais o sujeito dele se separa, de saída, para constituir-se, fazendo do objeto algo que permaneça, a partir daí, excluído, não sabido, para que uma identidade se constitua.

Nesta solução identificatória que apontamos, por sua vez, objeto toma aí seu lugar não como aquilo que produz angústia e desordena, em conseqüência, a realidade estruturada pelo sujeito - uma vez que não ocupa o lugar de causa de desejo, especificidade do sujeito dividido, do sujeito neurótico - mas como algo que pode, singularmente, dar-lhe corpo num certo enquadre, a partir de uma manobra singular. Se o objeto cumpre aí a função de mancha, no sentido desestrurante, do estranho, tais efeitos são sentidos por Hold⁷³. No caso de Lol, trata-se deste enquadre da janela como aquilo que propiciou uma aparição, propriamente, que lhe deu existência, ao mesmo tempo em que remontava a uma cena, aquela do desnudamento de Anne Marie Stretter por Michael Richardson, que implicava em sua substituição, operação que precisava ser sustentada a três. Seria a solução de Lol, uma solução separadora, ainda que, paradoxalmente, seja a três?

Esta manobra que entendemos como separadora diria respeito a um certo uso do objeto no sentido de extraí-lo, ainda que não seja exatamente da forma como Lacan concebeu a separação no Seminário 11. Isso porque esta função da mancha, encarnação do objeto indizível que se dá na nudez de Tatiana, propiciada, revelada por Jacques Hold, é uma forma de fazê-la existir fora de Lol, nesta estrutura a três. É isto que a sustenta, a fixa neste instante, a realiza, segundo Lacan, sendo este o achado de Lol do ser a três, este no qual seu ser encontra-se suspenso. Como disse Lacan, Jacques Hold lhe dá uma consciência de ser que se sustenta fora dela, em Tatiana, o que explica que o desencadeamento de sua loucura tenha se dado exatamente no momento em que se produza uma confusão entre Lol e Tatiana, momento em que é Lol, sob os cuidados de Hold, que se encontra nua. Como apontou Pierre Naveau, aqui ela se encontra em posição de ser o objeto indizível, se encontra no lugar da mulher que encarna o puro olhar. Fazer o objeto consistir fora é o que a protege da loucura, ao mesmo tempo em que assegura essa condição de arrebatada.

A nudez lhe dá corpo, mas é preciso que o seja de fora, que o objeto esteja extraído, sendo que, neste caso não em sua função de causa de desejo. Isso faz com que consideremos o olhar como objeto que sustenta o corpo não na mesma configuração a que estamos acostumados a ver na neurose. “Nua, nua sob seus

⁷³ Conferir nota de rodapé nº 60.

cabelos negros”. Poderíamos talvez situar neste enunciado de Lol a *letra*, instrumento este que nos permite situar o objeto numa relação inédita com o sujeito, neste sujeito que, diante do “roubo” de seu ser, apresenta como manobra não uma identificação absoluta com o objeto: ela pode dele se servir para existir, para ter um corpo, fazendo-o consistir fora, na nudez da outra mulher.

Nesse sentido, não seria a letra um conceito pertinente, na medida em que contempla a presença do objeto numa montagem diferente daquela do traço unário, onde o destino do objeto, sua função, propriamente, é aquela que, determinada pela separação, limita-o ao recalque, a uma função de não sabido, dando-lhe ao mesmo tempo lastro para que funcione como causa de desejo? A letra não viria aqui, portanto, incluir o objeto numa solução identificatória, ao mesmo tempo em que permite lhe dar existência, o que de certa forma, a separa do Outro, mesmo que ela tenha que se dar, para este sujeito, nesta costura a três? Estaria aí a possibilidade de encontrar um elo, este permitido pela noção de letra, entre identificação e separação, antes incompatíveis?

A letra parece nos oferecer esta possibilidade dentro deste contexto que aqui trabalhamos, embora seja preciso reconhecer que se trata de uma noção que, no último ensino de Lacan, ganhou uma nova contextualização: a que se refere a este novo modo de escrita, a dos nós, que vai torná-la indissociável ao que ele introduziu em seu ensino como *sinthoma*, cujas especificidades e desdobramentos apenas indicaremos.

9

Adendo: Sinthoma e letra no último ensino de Lacan

O *sinthoma*, tal como Lacan o formulou num momento mais tardio de seu ensino, é uma noção a partir da qual é possível pensar a identificação. Como já dito, porém, nos limitaremos a apresentar alguns pontos sem aprofundamento, uma vez que, em primeiro lugar, não chegaremos, nesta estapa da pesquisa, às formulações dos últimos anos de seu ensino, e, em segundo lugar, acreditamos que a identificação ao *sinthoma* geralmente se presta, no ensino lacaniano, para se pensar uma teoria sobre o final de análise, embora, num certo aspecto, também consista numa retomada das teorias sobre a identificação deduzidas a partir do significante e do objeto, como trabalhadas nos capítulos anteriores. Desta forma,

nos serviremos amplamente do que foi construído acerca da identificação a partir das noções do traço unário e do objeto *a*, para cernir o que Lacan denominou *sinthoma* e assim extrair as conseqüências para uma teoria da identificação, sobretudo as conseqüências clínicas.

O último ensino de Lacan organiza-se, segundo Miller (2003), como o avesso do primeiro ensino. Trata-se de um momento onde se privilegia o singular, o Um, e não o Outro, o simbólico, a estrutura, características do primeiro ensino. No último ensino, parte-se do que é próprio, do que não se partilha, de modo que da travessia que o trabalho de análise impõe, “ex-siste” um significante que não pertence ao âmbito do discurso universal, sendo portanto um significante inteiramente novo, suplementar, inventado, diferente dos outros e impossível de negativizar (Ibid.).

A “ex-sistência” é apontada por Miller como uma categoria do último ensino de Lacan que se define como aquilo de que se qualifica o real, a posição do real em relação ao sentido. Tal categoria é conseqüência da tese de Lacan a respeito da inconsistência do Outro, maneira como entendemos a idéia de uma “inexistência do Outro”. Há Outro, mas este é inconsistente. Daquilo que Miller denominou “desastre do Outro”, subsiste um significante que não tem como inscrever-se no lugar precedentemente designado. Trata-se de um significante absoluto; aquele que se põe fora do Outro, fora do que acaba de desmoronar, e que, portanto, não obedece a uma relatividade, esta última característica de um sistema significante, do Outro (2002a).

Se a inexistência do Outro tem como conseqüência, segundo o mesmo autor, que se esboce a posição da substância gozante, sendo a ex-sistência aquilo que restabelece o real (Ibid.), tem-se que este significante absoluto é um significante que tem valor de real, e que implica o gozo. Segundo suas palavras, é o “o gozo como nome do real” (2003). Observemos os termos, nome e gozo.

Este significante novo, que está para além do sentido e que visa traduzir da maneira mais profunda aquilo que Lacan denominou “S de A barrado”, foi escrito como *sinthoma* no último ensino de Lacan, embora esta não tenha sido sua primeira tentativa de escrevê-lo.

O *sinthoma*, porém, é uma categoria que, ao contrário dos outros modos de escrita apresentados por Lacan (falo, objeto *a*...), não é solidária à categoria de *falta*, e sim à de *furo*, residindo aí a sua especificidade, característica do último

ensino. As outras referências, especialmente aquelas que se referem à premissa fálica, impõem a noção de estrutura, da ordem dos lugares. A falta, segundo Miller, é uma ausência que se inscreve em um lugar, sendo, portanto, uma categoria funcional. O furo é uma categoria, por outro lado, que implica no desaparecimento da ordem dos lugares, sendo algo que permanece invisível se não o nomearmos. Quando se fala da inexistência do Outro, ou de sua inconsistência, é a categoria de furo que está em jogo. É em relação ao furo que há ex-sistência, segundo Miller (Ibid.).

Outra característica marcante desta última fase do ensino de Lacan é a passagem da problemática da dominação do simbólico - onde o Nome-do-Pai é um significante privilegiado sem o qual, segundo Miller, não há linguagem, não há corpo, não há imagem, não há efeito de sentido – para a problemática do enlaçamento, que situa o sinthoma como um quarto elemento, suplementar, que funcionaria como um Nome-do-Pai, garantindo o enlaçamento dos três registros, R, S e I, como veremos mais detalhadamente abaixo.

A problemática do enlaçamento impõe também uma diferença em relação ao primeiro ensino: no último ensino, Lacan decide operar com as três dimensões sem reservar ao real a dimensão do “além da travessia do plano das identificações” ou “além da travessia da fantasia” (Ibid.). Além disso, é preciso se levar em conta a diferença entre este modo de escrita que é o nó e a escrita que vimos estar referida ao litoral, a partir da abordagem da caligrafia, teorização desenvolvida por Lacan em “Lituraterra”.

Em 1974-75, em seu vigésimo segundo Seminário, « RSI », também inédito, Lacan retoma os três registros fundamentais que acompanharam todo o seu ensino – Real, Simbólico e Imaginário – para apresentá-los diferentemente, a propósito do que ele chamou uma escrita nodal. Este Seminário, ele inicia dizendo que pretende falar do Real, isto que ele define como « estritamente impensável », contrapondo-o ao sentido. E para estes três termos, Real, Simbólico e Imaginário, Lacan diz só ter encontrado uma medida comum, a saber, o nó borromeano, aquele que permite um enlaçamento de três anéis de modo que, se um dos três se rompe, todos os três se desfazem (Lacan, 1974-75, lição de 10/12/74).

O nó apresenta a característica de ser uma escritura, uma escritura que, segundo Lacan, suporta um Real:

« Só isso já designa que não somente o Real pode suportar-se em uma escritura, mas também, que não há outra idéia sensível do Real. Esse Real que é o nó, no que é uma construção, esse Real se basta para deixar aberto esse traço da escrita, esse traço que está escrito, que suporta a idéia do Real » (Ibid., lição de 17/12/74).

É, porém, somente a partir de seu Seminário seguinte, de 1975-76, « O *sinthoma* », que chegamos a uma formulação que nos permita uma construção sobre a identificação que envolva a escrita nodal: quando Lacan introduz o *sinthoma* como o quarto nó que produz este enlaçamento de Real, Simbólico e Imaginário: « colocar em jogo o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sitência do sintoma » (Lacan, 1975-76, p. 19).

E é tomado como letra que o *sinthoma* ganha sua especificidade no ensino de Lacan, diferenciando-se do sintoma essencialmente freudiano⁷⁴, que porta um valor de mensagem, é passível de ser interpretado e convoca o aparecimento do Outro, como observou Alberto Murta (2002). O novo estatuto de sintoma no ensino de Lacan apareceu pela primeira vez em seu Seminário 22, “R.S.I.”, embora ali ainda não estivesse grafado com *th*. Segundo Murta, quando Lacan se pergunta neste Seminário sobre o que é dizer o sintoma, situa neste último a dimensão de gozo que lhe é inerente. Trata-se na função do sintoma, diz ele daquilo que do inconsciente pode se traduzir por uma *letra*, esta aqui definida como identidade de si a si, isolada de qualquer qualidade, e, portanto, numa abordagem que parece ir além daquela que ele propõe em “Lituraterra”.

Segundo ele, a letra não se dirige ao Outro, sendo, portanto, distinta do significante, uma vez que este último é relativo, se relacionando com outros em um regime de diferença. Aquilo que inconsciente pode ser traduzido por uma letra é evidenciado no par $[S_1, a]$, par que foi situado por Lacan em “R.S.I” como a “matriz de dupla entrada no Outro” e que traduz, justamente, aquilo que visa o *sinthoma* em seu último ensino, isto é, uma concepção na qual estão presentes, ao mesmo tempo, a função de significante e a função de gozo.

Diante dessas considerações, pretendemos nos valer da noção de *sinthoma* somente na medida em que comporta, como acima mencionado, uma dimensão de

⁷⁴ Trata-se, portanto, de um outro estatuto de sujeito, que convoca, segundo Vieira (2003), algo mais substancial que as referências ao significante e ao falo. Este “algo mais substancial” a que ele se refere é aquilo que Lacan denominou *letra*, a partir do quê foi possível a redefinição de conceitos como o de significante, significado, gozo e desejo.

nome e de gozo, ao mesmo tempo. Nosso ponto de partida será a tese de Miller (1998a) a respeito do *sinthoma*: este seria, segundo ele, o esforço de Lacan, no último ensino, para escrever de uma só vez o significante e o gozo no sujeito. Ao se referir àquilo que faz *insígnia* para um sujeito – e a *insígnia*, para nós, é um termo intimamente articulado à questão da identificação – Miller afirma que não se trata apenas do traço unário, grafado por Lacan como S_1 , e ainda, num momento anterior, como I , função do Ideal do eu. O que faz *insígnia* na economia subjetiva, diz ele, tem relação com a articulação entre dois termos, S_1 e objeto a .

Lacan sempre se referiu ao sujeito como “S barrado”, sujeito do significante, aquele que é em si mesmo o apagamento de um significante, de onde deduzimos a necessidade de uma representação significante que venha do Outro, em outras palavras, a necessidade da identificação. Miller situa aí o que Lacan nomeou como alienação do sujeito, como já visto no capítulo anterior. Da identificação primeira que forma o Ideal do eu, que deve ser distinguida das identificações especulares, de ordem imaginária, depreende-se este primeiro valor do sujeito no ensino de Lacan, o sujeito que não existe a não ser quando representado. A alienação, no que se define como uma identificação por representação, fixa o sujeito a um S_1 .

Há ainda um segundo valor para o sujeito que não é determinado pelo significante, e sim pelo gozo. “S barrado” é também uma escrita para “sujeito do gozo”. Segundo Miller, a identificação como representação significante, que articula o sintoma ao sujeito como a seu lugar de verdade, convoca a articulação à fantasia, isto é, a relação do sujeito com o objeto a . É este aspecto que Lacan valoriza com a separação. Ao mesmo tempo em que situamos a identificação significante, isto é, por representação, na operação de alienação, com a separação temos um sujeito que não é representado. Aqui ele é a . No lugar de representação, há uma identidade enquanto objeto a , segundo Miller; uma identificação do sujeito diante de seu ser. Temos aí, portanto, duas identificações distintas, aquela que se dá por representação, com o significante, e a identificação com o objeto.

Há, porém, uma articulação fundamental entre elas, na medida em que a vem precisamente no lugar de S_1 . É a partir desta articulação necessária – que Miller chega a chamar de “uma certa homogeneidade” – entre estes dois termos, S_1 e a , ou ainda, I e a , que nos será possível chegar àquilo que Lacan denominou

sinthoma, na medida em que, como indicou Miller (1998a), este consiste numa tentativa de escrever S_1 e *a* em um só termo.

O *sinthoma* como identificação, segundo Murta, é justamente aquilo que visamos na prática, a partir do ensino de Lacan. O desenrolar do tratamento analítico visa chegar ao par ordenado $[S_1, a]$, mesmo par que, segundo ele, media a entrada no Outro ou, em suas palavras, “a entrada do falasser na cultura” (Murta, 2002, p. 117). O grande efeito da formação analítica incide sobre a produção do analista como resultado da experiência analítica, como o que surge a partir da identificação ao *sinthoma* no que este traduz a marca de sua singularidade, seja pelo desvelamento dos significantes que constituíram seu sintoma, seja pela reafirmação da consistência do objeto *a*.

A respeito da homologia entre esta faceta da identificação significativa e a identificação com aquilo que é da ordem do ser, Colette Soler (2004) também teceu alguns comentários, tomando como viés a identificação ao sintoma, esta que produziria um « eu sou » que não seria da ordem do semblante. Para ela, estas modalidades de identificação, se assim podemos dizer, visam uma função homóloga, embora designent processos totalmente heterogêneos: a primeira fixa o vazio do sujeito e a segunda fixa o gozo.

A autora parte do texto freudiano, « Análise terminável e interminável » (1937), de onde extrai a tese freudiana sobre o fim da análise: um sujeito transformado pela análise se definirá por uma nova relação à castração e à pulsão. Esta tese, segundo ela, é retomada por Lacan desde seu décimo primeiro Seminário, « Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise », de 1964, onde ele se refere à fantasia em sua relação fundamental à pulsão, seguindo o caminho, em seu ensino, em direção à formulação a respeito de uma identificação final ao sintoma. Todas as formulações lacanianas que envolvem a cura analítica estariam baseadas nesta questão evocada por Freud no texto de 1937, a respeito de uma relação inédita à pulsão e um tratamento possível do gozo a partir do inconsciente como linguagem.

Identificar-se com o seu sintoma é aquilo que o sujeito pode fazer de melhor, diz ela, citando Lacan, o que deve ser entendido com ressalvas. O sintoma que o sujeito *tem* é aquilo que o conduz a procurar o analista, e não é disto que se trata quando falamos de identificação com o sintoma. No fim, se trata do sintoma

que o sujeito *é*, o que torna necessária uma precisão a respeito da definição de sintoma aí em jogo.

A expressão « identificação com o sintoma » já porta em si um paradoxo, uma vez que identificação diz respeito a um processo através do qual tomamos emprestado um traço vindo do Outro, ao passo que o sintoma é atrelado à singularidade do sujeito. Ora, o que a análise produz em sua conclusão é um « eu sou » que não seja aquele da ordem da representação significativa: há um efeito de ser, certamente, mas sendo este algo da ordem do não representável. É possível, pergunta-se a autora, identificar-se ao « não identificável », à coisa horrível?

E esta identificação referida ao fim do processo analítico, é preciso dizer, se contrapõe a toda e qualquer direção que privilegia uma identificação normativizante, uma destituição do sintoma, no que este é reduzido a algo que produz desordem e que por isso, deve ser eliminado. É o caso da orientação da *Ego psychology*, onde esta « normalidade assintomática » é alcançada, em termos de identificação, pela tomada do analista como modelo. Se há identificação, portanto, no fim do tratamento analítico, esta se dá, segundo a orientação desta Escola, com o analista.

Ao contrário, portanto, desta modalidade de identificação acima descrita, que acentua a defesa contra o real, a identificação com o sintoma na leitura de Lacan é aquela que visa afrontar o real, e para a qual a queda das identificações aos significantes do Outro é condição *sine qua non*. Trata-se de obter, com isso, um sujeito determinado de forma inteiramente nova em relação ao que quer e o que é, por uma via que não seja a da identificação com o Outro. E será por este viés que se fará pertinente a introdução por Lacan do sintoma como *letra*, no Seminário RSI, como já visto. Segundo a autora, dizer que o sintoma é gozo da letra não é afirmar simplesmente que a letra representa o gozo a título de memorial. Quer dizer que ela própria é objeto e que por isso o gozo infiltra o campo da linguagem, o que mexe um pouco com este traçado habitual entre a linguagem enquanto algo de mortificante e o gozo.

Com a letra, trata-se de um traço que é, ele próprio, gozo. Possivelmente, o que temos como consequência é a identificação que, repensada, nos dá a possibilidade de uma nova abordagem de corpo, uma vez que o que a noção de gozo e de objeto implica é nada mais nada menos do que o corpo, aquele que foge à organização imaginária sustentada pelo traço vazio do simbólico. Gozo e saber

encontram-se aqui indissociáveis, no sentido *litoral* do termo, e sendo a *identificação* o instrumento que propomos para dar conta desta escrita que faz corpo, que lhe dá consistência, que lhe faz existir, como *ser*.

O *sinthoma*, este no qual Lacan pretendeu escrever S_1 e *a* num mesmo termo, seria aquele que, no último ensino, viria dar conta desta problemática. Neste sentido, se consideramos a solução de Lol como um caso em que se trata de uma solução identificatória - no sentido de uma operação que lhe permite ter um corpo e que sustenta uma identidade – não seria este um caso a ser pensado a partir dos referenciais do último ensino? Consideramos esta possibilidade, na medida em que fizemos a articulação entre o enunciado por ela proferido, “nua, nua sob seus cabelos negros” e a materialização do objeto olhar, o que talvez possamos ousar aqui indicando, como possibilidade, como a escrita de S_1 e *a*, mas não iremos além desta sugestão que, certamente, ficará no horizonte do desenvolvimento desta pesquisa.

10

Conclusão

Partimos da questão de como entender o laço para a psicanálise, questão fundamental na medida em que é neste âmbito, somente, que podemos entender a constituição do sujeito para este campo. O sujeito é pensado sempre em relação à anterioridade da linguagem, o que Lacan entendeu como grande Outro, a verdadeira alteridade de que se trata, a partir do qual se constitui, sendo propriamente *efeito* do significante. A psicanálise coloca em evidência, portanto, um paradoxo no que diz respeito ao lugar do sujeito no laço, subvertendo completamente a ordem no tempo. Como pensar, nos laços cotidianos, tal estrutura? Impossível, já que estes laços supõem a existência prévia de tais “sujeitos”.

Qual a relação, portanto, entre os laços que se dão entre os semelhantes, estes que vivemos na civilização e que faz de nós indivíduos, e o laço pensado a partir da suposição do inconsciente e a concepção de sujeito que tal descoberta impõe? É este o desafio a que nos propusemos, lançando mão da noção de identificação com o traço unário como o instrumento conceitual possível para

cernir aquilo que, da ordem da identificação, não pode ser reduzido à semelhança, ao mesmo.

A identificação ao traço unário mostrou-se como operação lógica capaz de dar conta desta peculiaridade presente na psicanálise, consequência mesma de se tomar como ponto de partida o inconsciente, de que o sujeito é antes efeito, e não prévio ao laço. Tal operação, como vimos, dá conta da constituição do sujeito a partir dos significantes do Outro, o que revela tanto seu caráter de efeito quanto o de uma determinação alteritária, que lhe ultrapassa completamente, nele instituindo algo que permanece elidido, não sabido. Encontramos aí a essência da descoberta freudiana, esta que conhecemos como inconsciente, predicado indispensável ao sujeito quando estamos no domínio da psicanálise.

Isso que permanece elidido quando falamos do lugar do eu - lugar por excelência que ocupamos nas relações entre semelhantes - é o que será privilegiado na experiência analítica, esta a qual, neste trabalho, reduzimos a noção de transferência, fazendo dela o palco em que o não sabido dos laços, presentificação do elidido do traço unário, por um lado, resultado da alienação, e do excluído sob a forma de objeto *a*, por outro, resultado da separação, aí se apresente sem que este laço se dissolva. Este resíduo a que corresponde o objeto *a*, quem o sustenta na experiência analítica é o analista, fazendo dele causa de desejo do sujeito.

A experiência analítica revela-se desta forma um modo de laço que, diferente dos laços cotidianos, sustenta-se no inconsciente e na função do objeto como causa de desejo, apresentando-se, portanto, como um modo de configuração de laço cuja peculiaridade reside justamente no fato paradoxal de apoiar-se no impossível dos laços, e cujos efeitos sobre o sujeito serão da ordem de um reposicionamento diante de suas determinações e seus modos de gozo.

A questão da identificação nos colocou paralelamente diante da permanente questão de como se constitui um sujeito, no sentido de como se faz corpo, como se constrói uma identidade, para além desta que se situa no nível egóico: algo que, da ordem do *ser* e do *gozo*, se faz presente em nossa constituição. Este questionamento nos colocou na trilha de uma investigação de um paradoxo que o conceito nos impõe, se pensamos do ponto de vista da relação do sujeito com o objeto *a*. Para Lacan, ao mesmo tempo em que este

último é situado como o que está para além da identificação, é, ao mesmo tempo aquilo que em realidade somos. Além disso, no Seminário 11, Lacan se refere muito *en passant* a uma suposta identificação, “de natureza separadora”, e que colocaria em jogo o objeto *a*.

Tal afirmação, um tanto enigmática, foi o desencadeador da pergunta que se fez presente dali pra frente neste trabalho: como se pensar a inclusão do objeto *a* na constituição do corpo, de uma identidade, sem que ele compareça deste lugar de não-identificável, ou como aquilo que precisa ocupar o lugar recalcado, de onde opera como causa de desejo. Em outras palavras, como pensar a constituição do corpo, da identidade para além do referencial puro e simples do traço unário, este que impõe uma certa relação de oposição entre significante e gozo?

Se lermos certas passagens com atenção, podemos situar em alguns momentos na teorização sobre o traço unário uma margem que nos permite, ao contrário, encontrar uma relação entre significante e objeto que não é da ordem da oposição, o que se encaminhou, ao longo de seu percurso, para o que Lacan chamou de *letra*, conceito que vai antes reunir traço e gozo, tendo se mostrado para nós como um vislumbre de solução daquilo que levantamos como questão inicial: seria possível articular identificação e separação?

A letra, por aquilo que Lacan ressaltou como sua condição litoral - que coloca numa relação inédita gozo e saber - ao se apresentar na forma de *ghost-writer*, no fragmento do caso clínico aqui por nós discutido, ou na forma do enunciado “nua, nua sob seus cabelos negros”, evidenciando sob a forma da nudez o objeto olhar, colocaria em questão configurações diferentes de presentificação do objeto.

No primeiro, como vimos, reúne, por um lado, sua posição diante do Outro, esta que atrelamos à enunciação, ponto em que se ancora o sujeito do inconsciente, pela identificação com o traço unário, que tem como consequência a instituição de um não saber fundamental que ao mesmo tempo o determina; por outro, aquilo que fixa o que é da ordem do gozo, este resto que se traduzia em sua posição de inércia.

No último caso, para nós o mais paradigmático no que diz respeito ao que pretendemos abordar, que consiste no exemplo literário de Lol V. Stein, poderíamos localizar, a partir de sua fala reveladora, sua manobra singular de

extração do objeto, fazendo consistir com a ajuda de Jacques Hold o objeto, na nudez de Tatiana Karl. É disso que depende sua existência, o que fica bem claro depois, no momento onde ela se encontra na posição de Tatiana, ocupando a posição de objeto, momento preciso em que se desencadeia sua loucura e se rompe o que havia construído como sua identidade, o que dava sustentação a seu ser.

Aprendemos com Lol, portanto, a reinvenção da manobra de fazer consistir um corpo, o que, com o conceito de letra, nos leva a uma dimensão que permite repensar a teorização da identificação e a relação do sujeito com o objeto nesta configuração.

Referências bibliográficas

BEZERRIL, C. (relatora). “Imagens da letra”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 41, 2004.

COTTET, S. “La belle inertie. Note sur la depression en psychanalyse”. *Ornicar?* 03/1985, n. 32.

_____. “Gaio saber e triste verdade”. In *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Kalimeros – Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Consuelo Pereira de Almeida e José Marcos Moura (Orgs.). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1997.

DURAS, M. *Le ravissement de Lol V. Stein*. Paris: Gallimard, 1964, Collection Folio n° 810.

CRUGLAK, C. *Clínica da identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

EIDELSZTEIN, A. *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1992.

_____. *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

FINK, B. “Prefácio”, in FELDSTEIN, R. [et al.] *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED., 1997.

FLORENCE, J. “As identificações”, in MANNONI, M. [et al]. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987 - 2ª edição.

(1893-5) “Estudos sobre a histeria” – vol. II.

(1895) “Projeto para uma psicologia científica” – vol. I, p. 347 a 454.

(1897a) “Rascunho L” – vol. I, p. 297 a 300.

(1897b) “Rascunho N” – vol. I, p. 304 a 307.

(1899) “Carta 125” – vol. I, p. 331.

(1900) “A interpretação dos sonhos” – vol. IV e V.

(1901) “A psicopatologia da vida cotidiana” – vol. VI

(1905a) “Fragmento da análise de um caso de histeria” – vol. VII, p. 12 a 115.

(1905b) “Três ensaios sobre a sexualidade” – vol. VII, p. 118 a 228.

(1905c) “Os chistes e sua relação com o inconsciente” – vol. VIII

- (1908) “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” – vol. IX, p. 187 a 208.
- (1912a) “A dinâmica da transferência” - vol. XII, p. 131 a 143.
- (1912b) “Recomendações aos médicos que exercem psicanálise” – vol. XII, p. 149 a 159.
- (1913a) “Sobre o início do tratamento” – vol. XII, p. 164 a 187.
- (1913b) “Totem e tabu” – vol. XIII, p. 21 a 162.
- (1914a) “Recordar, repetir e elaborar” – vol. XII, p. 193 a 203.
- (1914b) “Observações sobre o amor transferencial” – vol. XII, p. 208 a 221.
- (1914c) “A história do movimento psicanalítico” – vol. XIV, p. 16 a 82.
- (1914d) “Sobre o narcisismo: uma introdução” – vol. XIV, p. 89 a 119.
- (1915) “As pulsões e suas vicissitudes” – vol. XIV, p. 137 a 162.
- (1917) “Luto e melancolia” – vol. XIV, p. 275 a 291.
- (1918) “Contribuições à psicologia do amor III – O tabu da virgindade” – vol. XI, p.179-192
- (1921) “Psicologia de grupo e análise do eu” – vol. XVIII, p. 91 a 179.
- (1923) “O eu e o isso” – vol. XIX, p. 23 a 76.
- (1927) “O futuro de uma ilusão” – vol. XXI, p. 15 a 71.
- (1929) “O mal-estar na civilização” - vol. XXI, p. 81 a 171.
- GODINO CABAS, A. *O sujeito no discurso analítico – seus fundamentos (De Freud a Lacan – Da questão do sujeito ao sujeito em questão)*, Tese de doutorado, Programa de Pos-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, 2006.
- JULIEN, P. *O estranho gozo do próximo: Ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- LACAN, J. (1953 – 54) *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.
- _____. (1954 –55) *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1955 – 56) *O seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1956 – 57) *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. (1957 - 58) *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. (1959 – 60) *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

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

_____. (1961 – 62) *O seminário, livro 9: A identificação*. Inédito.

_____. (1962 – 63) *O seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1964) *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Inédito.

_____. *O Seminário, livro 14: A lógica da fantasia*. Inédito.

_____. (1966) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1967) “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista as Escola”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 17, 1996.

_____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. _____ (1969-70) *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. (1972-73) *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1974-75) *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito

_____. (1975-76) *O Seminário, livro 23: Le sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. (1976-77) *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.

LAURENT, E. “Mélancolie, douleur d'exister, lâcheté morale”, in *Ornicar?*, 12/1988, n. 47. _____ “Sobre a entrada em análise”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 12, 1995.

_____. “Alienação e separação I e II”, in FELDSTEIN, R. [et al.] *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED., 1997.

_____. “La lettre volée et le vol sur la lettre”. *La Cause freudienne n.43*. Paris: Navarin-Seuil, 1999.

_____. “Un sophisme de l'amour courtois”. *La Cause freudienne n.46*. Paris: Navarin-Seuil, 2000.

_____. *Síntoma y nominación*. Buenos Aires: Colección Diva, 2002.

LAZARUS-MATET, C. “Lol V. Stein, la dérobée”. *La Cause freudienne n.46*. Paris: Navarin-Seuil, 2000.

MANDIL, R. *Os efeitos da letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Contra Capa Livraria / Faculdade de Letras UFMG, 2003.

MICHAUD, G. e SCHOTTE, J. “À guisa de abertura”, in MANNONI, M. [et al]. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

MILLER, J. A. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987

_____. *Logicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1991.

_____. *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. “Contexto e conceitos” in FELDSTEIN, R. [et al.] *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. “Le sinthome, un mixte de symptôme et fantasme”. *La Cause freudienne* n. 39. Paris: Navarin-Seuil, 1998 (a).

_____. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998 (b).

_____. *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. “Os seis paradigmas do gozo”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 26/27, 2000.

_____. “A ex-sistência”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 33, 2002(a).

_____. “O real é sem lei”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 34, 2002(b).

_____. “O último ensino de Lacan”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 35, 2003.

_____. “Introduction à la lecture du Seminaire X”. *La Cause Freudienne – Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 58. Paris: Navarin Editeur, 2004.

_____. *Silet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MURTA, A. “Do caráter ao *sinthoma*”. *Latusa*, n.7. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

NAVEAU, P. “La folie de Lol”. *La Cause Freudienne*, n. 55. Paris: Navarin Editeur, 2003.

OURY, J. “Sobre a identificação”, in MANNONI, M. [et al]. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

PLON, M. & ROUDINESCO, E. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

RABINOVICH, D. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

RÊGO BARROS, R. “Eu ideal, ideal do eu e o resto”. *Latusa*, n.1. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997(a).

_____. “Sobre a identificação com o objeto”. In: *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Kalimeros – Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Consuelo Pereira de Almeida e José Marcos Moura (Orgs.). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1997(b).

_____. “A pequena diferença, entre pele e espinho”. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica/UFRJ*. V. I, n. 1. Rio de Janeiro, 1998.

ROITMAN, A. “Prefácio à edição brasileira”, in MANNONI, M. [et al]. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SAFOUAN, M. *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan – 1953-1963*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2001.

SOLER, C. “O sujeito e o Outro I e II”, in FELDSTEIN, R. [et al.] *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED., 1997(a).

_____. “Um a mais de melancolia”. In: *A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia*. Kalimeros – Escola Brasileira de Psicanálise – Rio de Janeiro. Consuelo Pereira de Almeida e José Marcos Moura (Orgs.). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 1997(b).

_____. *Ce que Lacan disait des femmes*. Paris : Éditions du Champ Lacanien, 2004.

TAILLANDIER, G. “Resenha do Seminário *A identificação*, de J. Lacan”, in MANNONI, M. [et al]. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

VIEIRA, M. A. “Cogitações sobre o furo”. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica/UFRJ* V. II n. 2. Rio de Janeiro, 1999.

_____. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. “Psicanálise e psicoterapia (entre o joelho e a cuia)”. *Latusa*, n. 6. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001.

_____. “Sobre o Japão de Lacan”. *Latusa*, n. 8. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003.

_____. “Fazer análise: do fútil ao fato”. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 40, 2004.