

A identificação, o sujeito e a realidade. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacanianiana¹

The identification, the subject and the reality. An approach in between Kantian philosophy and Freud-lacanian psychoanalysis.

Daniel Omar Perez²

¹ O presente trabalho é o resultado de uma pesquisa sobre *identificação, identidades individuais e coletivas* desenvolvida inicialmente na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e finalizada na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Parte dos resultados foi apresentada na Bonn Universität em 2012 a convite de Markus Gabriel, na Universidad Nacional de Rio Cuarto em 2013 a convite de Gabriela Müller, na Universidade Metodista de São Paulo a convite de Hugo Allan Mattos e Wesley Adriano Martins Dourado, em cursos ministrados na PUC-PR e na UNICAMP em 2011, 2013, 2014 e 2015 e em eventos da Universidade Federal de Espírito Santo (UFES) no mesmo período. Alguns textos foram publicados contendo também parte da pesquisa. Um deles é *A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política*. In Castelo Branco, Guilherme (org.) *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. O outro é *Amor e a procura de si* da Revista Filosofia Ciência&Vida, num 99, 2014. Os cursos da PUC-PR nos quais iniciei os trabalhos foram realizados em estreita colaboração com Francisco Verardi Bocca, quem aportou muitas ideias e questionamentos que direcionaram o rumo dos resultados. Bruna Iodice e William Mc Cormick trabalharam comigo durante muitos anos e sem eles teria sido impossível levar o labor adiante. Bruna Iodice desenvolveu uma dissertação de mestrado intitulada *O amor para além do narcisismo: o Dom de amor na constituição do sujeito* 2014. William Mc Cormick trabalhou na dissertação de mestrado intitulada *O líder, as coletividades e suas identificações*, 2014. Também foram parte do trabalho Paulo Fier desenvolvendo alguns conceitos de filosofia política e Juliana Francis Fontana com sua pesquisa sobre psicose. Na Unicamp me acompanharam as reflexões de Patrícia Lemos, Alex Barreiro e Alexandre Starnino. O diálogo contínuo com Cláudia Murta me permitiu explicar alguns pontos que poderiam ter ficado mais confusos. A todos meu reconhecimento da dívida e a gratidão.

² CNPq – UNICAMP

danielomarperez1@gmail.com

Resumo: A partir de uma crítica à noção de identidade individual do sujeito desde elementos da filosofia moderna e da psicanálise freudiano-lacanianiana estabeleceremos como objetivo a elaboração de uma lógica da identificação numa fórmula que permita dar conta da constituição do sujeito e sua relação com a verdade. A identidade pessoal, as relações amorosas e os projetos políticos seriam os fenômenos a serem acolhidos desde a lógica da identificação. A meta é fornecer elementos que nos permitam pensar a possibilidade da emergência de novas identificações individuais e sociais, bem como o estabelecimento da realidade e da ação política.

Palavras-chave: identificação, identidade, sujeito, Lacan, Kant

Abstract: Through a critique of the subject's individual identity based on elements of modern philosophy and Freudian-Lacanian psychoanalysis, we will establish as an aim the development of a logic of identification into a formula that allows to account for the constitution of the subject and its relationship to the truth. Personal identity, love relationships and political projects are to be the phenomena approached upon the logic of identification. The goal is to provide elements that allow us to think of the possibility of the emergence of new individual and social identifications as well as the establishment of reality and political action.

Keywords: identification, identity, subject, Lacan, Kant

Primeira Parte: apresentação do problema e dos elementos para formular nossa questão

Gedankenexperiment como ponto de partida

No tempo de uma vida humana ocorrem fatos que nos fazem mudar de ideia. Aquilo que pensávamos sobre alguém ou algo se transforma. Hoje podemos pensar que uma pessoa é imprescindível ou indiferente, que um projeto de vida é interessante ou que não vale a pena. Mas pode acontecer uma situação particular e aquilo que pensávamos perde o sentido. Em seu lugar aparece outro julgamento, não só sobre o que representa para nós essa pessoa ou projeto de vida, mas também sobre o que isso significava em um tempo passado. Mais ainda, mudamos o que sentimos e, a partir daí, mudamos inclusive também os nossos sentimentos sobre a história da relação sentimental que tivemos.

A reflexão

Quando nos detemos para pensar individualmente sobre uma situação de ruptura ou mudança radical de sentido aparecem perguntas inevitáveis: Eu estava equivocado com relação a [A]? O que eu pensava e sentia sobre [A] era apenas algo baseado na minha imaginação? Nada disso era real? Foi [A] que mudou? Foi eu que mudei? Por que mudaram

meus pensamentos e meus sentimentos não só sobre o presente, mas também sobre o passado em relação com [A]?

O mais grave sucede quando nossos questionamentos apontam para a base da mudança: E se é agora que não estou conseguindo ver a realidade? E se na verdade era antes que eu estava entendendo tudo de modo certo e é agora que uma ilusão ou imaginação me faz mudar os sentimentos e os pensamentos? O que teria sido real: o passado ou o presente? Qual seria a realidade e qual a ilusão? Como podemos saber quando estamos realmente iludidos?

A pergunta acerca do sujeito e da realidade

Ao nos depararmos em uma reflexão sobre situações de mudança ou ruptura na vida cotidiana devemos responder à pergunta acerca da realidade, mas se não quisermos ficar com a metade do problema então devemos avançar na interrogação acerca do sujeito que está implicado na reflexão. Aquilo que acontece na vida cotidiana, isto é, a pergunta pelo que é a realidade e por quem sou eu, parece dar uma indicativa possível para tratar o problema do sujeito e da realidade (como verdade) em filosofia. Trata-se de uma pergunta ao mesmo tempo cotidiana e de filosofia clássica.

Talvez o problema da realidade seja o mais importante que se tenha tratado na nossa história. E talvez seja essa a especificidade do trabalho filosófico, mas não enquanto esta ou aquela realidade particular, senão como realidade propriamente dita. Enquanto os cientistas perguntam e tentam responder sobre como lidar com a realidade, com parte dela, os filósofos interrogam e tentam responder sobre o que seria algo assim como o *real* em sobre o qual deveríamos lidar. Entretanto, o nosso assunto aqui foca menos numa questão dita ontológica no sentido tradicional e se localiza mais num elemento bem definido, a saber: o sujeito.

Em *Kant e o problema da significação*³ procurei mostrar que, a partir da análise lógico-semântica de proposições cognitivas, práticas e reflexivas, é possível delimitar o que chamei de *campos semânticos* onde aparecem determinados *objetos* e determinados *sujeitos* de cada uma das *experiências* em questão. Em *O Inconsciente: onde mora o desejo* demonstrei que a tentativa freudiana com o conceito fundamental da psicanálise foi inventar uma nova *causalidade psíquica inconsciente* que lhe permitisse dar conta de *eventos reais*, de *experiências de sujeitos* que não podiam ser acolhidos nem com a causalidade natural nem com a causalidade psíquica consciente. Em *Ontologia sem espelhos. Ensaio sobre a*

³ 1998

*realidade*⁴ em colaboração com Francisco Verardi Bocca e Josiane Cristina Bocchi, abordei o problema da realidade e do sujeito mostrando como o pano de fundo da realidade do desejo está tecido numa ficção. Para isso, foi necessário fazer uma releitura da interpretação de Jorge Luis Borges sobre a filosofia, percorrer sumariamente noutra leitura o problema da realidade dos objetos externos de Descartes a Kant e, finalmente, ver a tentativa e o fracasso de Freud de desenvolver um *teste de realidade*. Com esses elementos avançamos agora em outra perspectiva: a relação do sujeito consigo mesmo e com a realidade que o funda e sobre a que se interroga. O sujeito que se pergunta pela realidade está contido por aquilo sobre o qual pergunta. Ele é capaz de dar conta do perguntar e responder só a partir de uma realidade que o contem. A pergunta não se faz senão desde um lugar de enunciação e ao mesmo tempo esse lugar é o resultado de, poderíamos dizer provisoriamente, um tramado anterior. Por isso, talvez a indicação que foi dada desde Kant até Nietzsche e Heidegger seja de alguma utilidade e que nós formulamos do seguinte modo: É bem recomendável que antes de responder o que é a realidade devamos nos interrogar: *quem pergunta?*

De fato, em cada caso somos nós que perguntamos pela realidade. Assim, a condição de possibilidade de que algo como a *realidade* possa aparecer em algum modo do tempo só pode ser encontrada na indagação do lugar desde onde se formula a pergunta e o modo de verdade que se estabelece. A pergunta se faz no tempo ao mesmo tempo em que na resposta se apresenta a possibilidade do tempo da pergunta. Dito de outra maneira: um determinado modo de nos entendermos a nós mesmos em relação com a verdade produz o que seria a realidade em relação com o tempo; porém, aquilo que seria o *tempo* que se apresenta a partir da pergunta em relação com o que seria a realidade produz a resposta para aquele que se interroga pela verdade que se estabelece.

Nós mesmos falamos desde essa posição e com esses limites para determinar a realidade que nos faz aparecer e perguntar pela realidade. Dito de uma vez: enunciamos aquilo que nos faz aparecer e enunciar e vice-versa. Isso é o que chamaremos aqui de *Princípio do Paradoxo Originário*.

Como entender aquilo que podemos ser nós mesmos (sujeito?) e a realidade?

Se quisermos abordar a questão da **realidade** e da **verdade** a partir daquilo que **nós somos** como elementos integrantes da pergunta inicial, então devemos retomar algumas ideias que outros elaboraram e foram reinterpretadas numa situação semelhante e por isso diferente

⁴ 2014

da nossa. A história da filosofia nos oferece os elementos para poder pensar os limites da nossa questão.

Sumariamente o tema da realidade insiste de um modo específico desde a abertura da modernidade. Descartes escreveu três livros importantes para nosso problema. Um é *Regras para a direção do espírito* em 1628, outro é o *Discurso do Método* em 1637 e o terceiro é *Meditações metafísicas* em 1741. Em cada caso, e talvez progressivamente, o filósofo se propõe expor um método completo para alcançar a verdade. A referência a esses textos é necessária à hora de pensar o sujeito e sua relação com a realidade numa tradição que reivindica no próprio Descartes o nascimento da psicanálise. Em seu *Seminário 9* Lacan⁵ interpreta a importância de Descartes no surgimento da psicanálise como fundamental porque sem a noção de sujeito que poderá vir a ser derivada dos seus textos não haveria possibilidade de pensar o sujeito do desejo. Essa interpretação destaca dois pontos que nos interessam, a saber: o **sujeito** como elemento em questão e **Deus** como Grande Outro e como Traço Unário. Brevemente explicaremos esses conceitos básicos. Descartes⁶ se interrogou pela realidade a partir do *eu* que perguntou sobre a verdade daquilo que percebia e pensava. Seu raciocínio levou a um Deus que não podia ser maligno. A verdade de Descartes precisava de um Deus como um *grande Outro* (em sentido lacaniano) que, se não dava garantias, pelo menos não entraria no jogo para perturbar. Assim, o que ele buscava era aquilo que não o enganasse e o que encontrava era um silêncio, uma marca vazia, um traço vazio onde colocar sua própria fala. A fala do **eu** que pensa e diz *eu penso* se inscreve no vazio do silêncio de Deus. Isso nos mostra a impossibilidade de um ponto de partida para nossa pergunta a não ser o próprio lugar da enunciação. Com Descartes o enunciado *eu penso* indica um lugar de enunciação como ponto de partida. É sobre as condições de possibilidade de esse lugar de enunciação que Lacan se interroga em todo seu ensino e mais especificamente em o *Seminário 9 A identificação*. Desde aqui Lacan propõe pensar o **sujeito**, entre outras coisas como **efeito de uma enunciação** e ao mesmo tempo como suposição em uma experiência de fala.

Em outra perspectiva, Hume⁷ e Berkeley⁸ nos apresentaram a questão da verdade desde a problemática da subjetividade. Uma subjetividade, ora como pura exterioridade (Hume), ora como pura interioridade (Berkeley), que nos faz indagar os limites da objetividade. Isso nos conduz a repensar e colocar em questão a regularidade das coisas no mundo independentemente do sujeito e da impossibilidade de intersubjetividade na

⁵ 1961-1962

⁶ 2010, 59-121; 123-213; 403-487

⁷ 2009

⁸ 2008, 27-165

comunicação do conhecimento desse mundo. Há uma delicada e sutil continuidade entre a verdade e aquele que a enuncia e, ao mesmo tempo, um abismo entre aquilo que se enuncia e o que se comunica. A interioridade e a exterioridade pressupostas tanto em Hume quanto em Berkeley revelam uma espacialização do modo em apresentar e resolver a questão da realidade e do sujeito. Nesse sentido, Lacan proporá o recurso da **topologia para repensar a interioridade e a exterioridade** onde encontramos algo como **sujeito e realidade**.

Em outra linha de trabalho Hobbes⁹ e Rousseau¹⁰ refletiram sobre o medo e o pacto, propondo uma espécie de *Clube da luta* e também do *medo*, como origem da vida em comum e do conhecimento das coisas. Uma afecção humana, demasiado humana, habita todas as coisas da realidade e o medo as perpassa. Daqui não poderíamos senão derivar algo como uma *ontologia do medo*, mas também o caráter constitutivo do afeto na efetivação da realidade. Talvez o que nos indica esse caminho seja menos qualquer teoria das coisas do que a interrogação de *quem* a possa vir a sustentar e por meio de quais afetos. Por essa via do **afeto** chegamos outra vez no **sujeito**. A psicanálise de Lacan avança em sua teoria do significante e da letra, mas também do afeto para dar conta da relação entre sujeito e realidade. Isso é o que entendemos que ocorre também, mas de outro modo, em Kant.

Immanuel Kant¹¹ suspendeu a elaboração de uma metafísica que diga definitivamente o que é a realidade sensível e suprassensível e se dedicou à sua propedêutica. Antes de decidir qualquer coisa sobre realidades suprassensíveis Kant refletiu sobre as condições de possibilidade do conhecimento da realidade a partir do modo em que se formula esse conhecimento na linguagem, a sensibilização dos conceitos para alcançar algo que não seja uma mera quimera e também da autoprodução daquele que conhece e experimenta a moralidade e a beleza¹². Em Kant, entre a **linguagem** e a natureza humana se decide a realidade daquilo que é possível, efetivo e necessário. As modalidades não são senão modos da posição do sujeito em relação com o objeto.

Entendo que a radicalização dos elementos acima enunciados configuram a via que pode ser entendida como a continuada em Freud¹³ e Lacan¹⁴ quando nos ofereceram três causalidades – natural, consciente e inconsciente – e o Real como impossível de ser

⁹ 1999

¹⁰ 1999a; 1999b

¹¹ KrV, 1994; Prol., 2014

¹² Kant, Anth., 2006

¹³ 1915

¹⁴ 1962-1963

simbolizado nos interstícios daquelas séries de determinações¹⁵. De acordo com Lacan¹⁶ (1962-1963, 6/3/1963), a explicação dos fatos, a completude dos sistemas de simbolização e a plenitude do Imaginário se dissipam na emergência do Real. Com Lacan (ao menos depois de *O Seminário 5*) há uma diferença entre a realidade e o Real. Aqui está o cerne da mudança com relação à possibilidade de determinação causal encontrada nos filósofos antes mencionados. Podemos dizer provisoriamente para depois ampliar que a realidade está dentro dos diferentes registros de determinação enquanto que o Real é o que não se inscreve neles.

Por outro caminho, Heidegger, em algum momento, também suspendeu o desenvolvimento da questão ontológica e se perguntou pelas suas condições de possibilidade desde um fundo sem conteúdo: a essência da Coisa, como a essência da jarra que não está nas bordas senão na sua capacidade de acolher. O deslocamento da analítica do Da-sein para a diferença ontológica nos oferece, nesse segundo momento, elementos para pensar a relação entre a realidade e aquilo que em Lacan chamamos de Real. O ser do que é, o Real da realidade não seria um predicado senão um **vazio**, o **traço** vazio que acolhe a **fala** ou a oferenda.

Finalmente, com o desenvolvimento das neurociências, apoiadas no estudo do cérebro, encontramos um conjunto de operações que, por sua vez, produz as representações que dão conta do próprio cérebro que produz essas mesmas representações. Assim vemos o cérebro como representação mental. Deste modo, observamos uma indicação fundamental para nosso trabalho: *o paradoxo originário*. A própria explicação das representações de algo que não seria representação produz aquilo que nos coloca diante do mais *originário Paradoxo*.

Esse é o caminho que nos oferece o vazio, a fala, o afeto e o sujeito em uma relação paradoxal entre os elementos que aparecem como primários para nossa questão.

Retomamos a pergunta

Deste modo, a questão se impõe: Qual é a realidade e qual a ilusão? Quem está iludido e quem está certo em afirmar aquilo que é o verdadeiro? Não se trata aqui de começar com

¹⁵ No dia 8 de julho de 1953 Jacques Lacan realiza uma intervenção onde apresentará as noções de real-simbólico-imaginário. No início do que foi considerado seu ensino, antes de começar a contar os seminários de formação, Lacan propõe formalizar o caso do homem dos ratos a partir de R-S-I. Ver Lacan, J. (2005) *O simbólico, o imaginário e o real*. IN *Nomes –do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Esses termos têm uma história dentro do próprio percurso lacanian, especialmente o de Real. Em Jacques-Alain Miller (2004) *La experiencia de lo real em la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, um curso de formação de 1998-1999, apresenta-se a noção do Real e seus diferentes modalidades no ensino de Lacan. Existem vários textos introdutórios onde podemos indagar os múltiplos sentidos dos termos. Ver Baudes de Moresco, Mercedes (2011) *Real, Simbólico, Imaginario. Uma Introducción*. Buenos Aires: Letra Viva.

¹⁶ idem

uma sentença nem com um postulado para nos dedicarmos severamente a uma tarefa normativa acerca da realidade, não se trata de postular a realidade ou decidir como ela funciona e quais são seus desdobramentos. A questão aqui é anterior. Talvez Nietzsche, em uma das suas caminhadas diárias se perguntaria: quem formula a pergunta pela realidade na qual está inserido fazendo a pergunta? Quem fala, desde onde fala, o que fala? Isso nos conduz a pensar nas condições de possibilidade do sujeito da enunciação, do indivíduo, do grupo, da massa a partir da qual se declara a realidade e se executa a ação.

Para examinar as condições de possibilidade da interrogação e da própria resposta é preciso determinar as condições de aparecimento daquilo que fala, declara a pergunta e tateia uma resposta. Com esses elementos vamos tentar esboçar a possibilidade de pensarmos o lugar desde onde nos interrogamos pela realidade que não será outro que a vida em comum. Dito de outro modo: como é que nos constituímos enquanto sujeitos de uma enunciação que se pergunta pela realidade e age em função dela?

Uma questão ontológica

A pergunta pela realidade, por aquilo que é ou pelo que está ali atravessa a história do pensamento como o ponto fundamental da reflexão filosófica. Desde os pré-socráticos até Deleuze ou Badiou, Putnam ou Searle, passando por Platão ou Aristóteles Santo Tomás ou Hegel o trabalho filosófico se define em grande medida pelos modos de perguntar: *o que é a realidade?* As respostas entram no debate sobre os princípios segundo modelos Unívoco, Equívoco ou Múltipolo de ser. A discussão se propõe argumentar sobre qual seria o princípio mais adequado. Porém, se não colocarmos em questão a própria interrogação e suas condições de possibilidade não teríamos completado a formulação do nosso problema. A querela dos princípios ontológicos fundamentais deixa de lado o exame das condições de possibilidade da própria interrogação e sua eventual resposta.

Prestar atenção a um dos aspectos no *Gedankenexperiment* do gato de Schrödinger poderia nos ajudar a simplificar nosso ponto. Schrödinger, em 1935 propõe um experimento de pensamento onde temos uma caixa, um gato e um veneno que tem 50% de chance de intoxicar o gato na caixa fechada. Colocamos o gato com o veneno na caixa e soltamos o veneno. Temos 50% de chance de que esteja vivo e morto. Portanto, o cálculo, segundo Schrödinger, não nos permite afirmar o estado do gato como vivo ou morto e a única forma de dirimir a questão e sair do paradoxo é que o observador abra a caixa e olhe. Nesse sentido podemos dizer, entre outras coisas, que a experiência não está completa sem o sujeito. A

realidade não se compõe apenas de um gato, de uma caixa e do veneno, mas também contem o sujeito da experiência. O sujeito não é um mero observador do acontecido, ele é parte integrante da experiência ou da realidade que se quer conhecer. Não há como declarar ou decidir sobre a realidade sem estar dentro dela. A própria pergunta pelo que aconteceu com o gato não é possível sem o sujeito da experiência cognitiva na qual está contida a pergunta. Há uma implicação constitutiva do sujeito no jogo.

Em outra perspectiva, algo análogo acontece no *Black Jack*. Com 6 baralhos de cartas francesas, dois ou mais jogadores e um *dealer* se deve alcançar 21 pontos ou o número mais próximo. Tudo pode ser calculado estatisticamente, como acontece com o grupo de estudantes do MIT em Texas, mas sempre está em questão a entrada em ação do jogador e a sua relação com os outros sujeitos. O filme *21*, com Kevin Space, representa muito bem o elemento da incerteza que se localiza no ponto do jogador de *Black Jack*. A intervenção do jogador sempre pode ser outra que aquela que se calcula, como se ele fosse um traço vazio que acolhe um lance inédito, porém, determinado.

A questão do sujeito

O sujeito não-mero-observador da experiência de Schrödinger e o jogador incerto de *Black Jack* não podem ser considerados elementos externos ao evento. Quando consideramos os elementos de uma experiência ou as regras de um jogo devemos incluir o sujeito da experiência e o jogador. Dito por outras palavras, no *Black Jack* não só temos as cartas e as regras, também temos os jogadores. Sem os jogadores não temos jogo. Nesse sentido, consideramos que o sujeito é o foco em questão e a nossa tarefa é nos interrogar acerca das condições de seu estabelecimento.

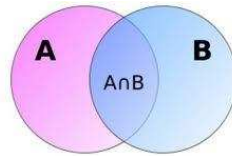
Assim então, podemos dizer que a realidade só pode ser acolhida a partir da sua própria interrogação. E a interrogação não é externa à realidade na qual alguém se interroga. É desde esse limite que podemos estabelecer seu alcance. A pergunta pela realidade se faz a partir de um lugar de enunciação, com um conjunto de elementos e se estabelece numa relação com aquilo que se considera a verdade. Assim, a condição de possibilidade da interrogação se estabelece a partir de uma determinada concepção do sujeito da enunciação em relação com uma determinada concepção do que já previamente se decidiu como verdade.

Esquematizamos o procedimento nos seguintes modos:

Sujeito + Realidade = Verdade

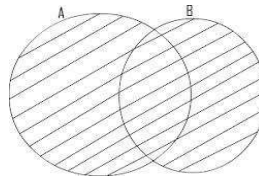
Sujeito / Verdade → Realidade

Um dos modos de entender a questão do sujeito e da realidade é segundo um espaço plano e de duas dimensões. Onde o sujeito faz intersecção com a realidade produzindo a verdade. Supondo a subsistência previa do sujeito num lado do plano e a realidade noutro lado do plano. Em conjuntos isso pode ser mostrado do seguinte modo. Trata-se apenas de uma relação de intersecção onde apareceria um terceiro conjunto. A saber:



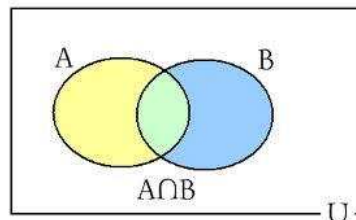
Onde A é o **sujeito**, B a **realidade** e a intersecção a **verdade**.

Também pode ser entendido como uma intersecção que inclua os dois conjuntos. A saber:



Onde A é o sujeito, B a realidade e a intersecção mais o resto dos conjuntos é a verdade.

Também pode ser o caso de um conjunto definido em um Universo U. A saber:



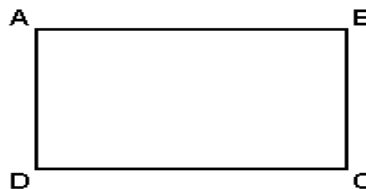
Onde A é o sujeito, B a realidade e a intersecção mais o resto dos conjuntos e tudo incluído num Universo é a verdade.

Consideramos que cada um dos modelos anteriores pode substituir verdade por realidade dando o resultado correspondente onde a realidade é maior que a verdade. Entretanto, em todos os casos o modelo é insuficiente para dar conta do evento que acolhe a pergunta pela realidade porque não permite mostrar o paradoxo que representa o fato do que estamos mencionando aqui como *sujeito da enunciação*¹⁷ que é produzido pela realidade da qual se propõe dizer a verdade. O sujeito suposto em todos os modelos representados anteriormente se apresenta sobre um plano onde interior (sujeito) e exterior (objeto, realidade) já está posto. Em Kant a explicitação da suposição interno-externo como inicial se mostra até

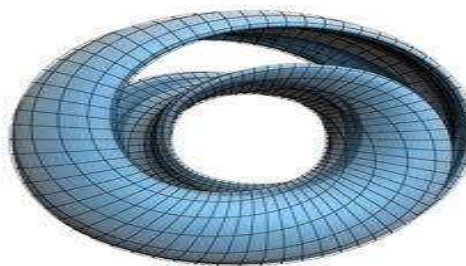
¹⁷ Benveniste, 1991a, 1991b

na estrutura da estética transcendental: tempo (interior), espaço (exterior). Eles (interior e exterior) são condições de possibilidade supostas da aparição de qualquer objeto de uma experiência cognitiva.

Como vimos anteriormente, um determinado modo de entender o sujeito em relação com o que é considerado a verdade produz o que seria a **realidade**. Porém, também vimos que é o funcionamento daquilo que se apresenta como a **realidade** o que produz sujeito e verdade, e a partir daí podemos estabelecer a interrogação como em uma dobra. Nós mesmos, em cada caso, falamos desde essa posição e com esses limites para determinar a realidade. Isto é o que já nomeamos o *Princípio do paradoxo originário*. A mostra especializada desse princípio já não poderá ser um plano de duas dimensões na forma de um retângulo, onde no lado AD teríamos o sujeito e no lado BC o objeto como interior oposto a exterior. A saber:



Assim, a partir de uma superfície plana segundo a figura acima fazemos uma torção e colamos os extremos. Desse modo alcançamos o que se conhece como a fita de Moebius¹⁸. Essa representação nos oferece a mostra do que queremos agora desenvolver: a ideia de um interior que vira exterior e um exterior que vira interior.



Desse modo temos a pergunta constituída pela própria realidade que se pretende interrogar e o sujeito da enunciação da interrogação que formula sua pergunta: *o que é a*

¹⁸ Utilizamos aqui o recurso sugerido por Lacan na última etapa do seu ensino. Lacan usou topologia para mostrar novos modos de pensar o sujeito e os fragmentos de análise. Existem vários textos que operacionalizam o uso da topologia em psicanálise. Acredito que os textos mais completos são os de Eidelsztein, Alfredo *La topologia em la clínica lacaniana*. Buenos Aires: letra Viva, 2006; *Modelos, esquemas y grafos em la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010; *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva, 2005; também os textos de Amster, Pablo *Apuntes matemáticos para ler a Lacan. 1 Topologia*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010; *Apuntes matemáticos para ler a Lacan. 2 Lógica y teoría de conjuntos*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010; Granon-Lafont, Jeanne *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1988; Darmon Marc *Ensayos acerca de la topologia lacaniana*. Buenos aires: Letra Viva, 2008.

realidade? Assim, Interno e externo (sujeito – realidade – verdade) não são senão modos de nomear momentos da estrutura e não lugares fixos em relação de oposição.

Porém, devemos incluir ainda mais um elemento. Não se trata de uma superfície absolutamente cheia ou lisa, ocupada na sua totalidade por elementos simbólicos e imaginários (em sentido laciano) que se articulam em discursos e práticas que procuram dar conta da totalidade da realidade. A superfície se encontra falha, os elementos simbólicos e imaginários fazem curto-circuito diante do advento daquilo que resiste a ser contido nessa trama: o Real. O simbólico e o imaginário na forma de narrativas, teorias ou modelos não cessam de fracassar na tentativa de dar conta da totalidade da realidade na sua singularidade. É nesse fracasso que se encontra o funcionamento da dinâmica da estrutura. O Real (inesperado fora do cálculo e da trama) não sem a articulação com o simbólico e o imaginário rompe e força uma nova rearticulação de determinações e sobre-determinações (Real, Simbólico e Imaginário). É na articulação e desarticulação dos discursos, das práticas e dos adventos irreduzíveis que algo como sujeitos de uma enunciação enunciam numa interrogação: *o que é a realidade?* De tal maneira, passamos da relação interior-exterior pressuposto e ponto de partida em Descartes e em Kant, para um novo modelo topológico em Lacan.

Assim, a pergunta pela realidade tem como condição de possibilidade a constituição do próprio sujeito que pergunta desde a condição da realidade que habita, isto é, uma fita de Moebius esburacada. Deste modo, qualquer ponto desde onde começar a contar não é senão contido por uma série anterior (ou várias) que o nomeia como parte o resultado.



O primeiro ponto desde onde começar a contar não é senão o resultado do *princípio originário paradoxal* e vazio que acolhe os elementos a serem analisados. Sem fim nem princípio. Essa parece ser a cena que organiza todo o relato de *tlön uqbar orbis tertius* e o *Aleph* de Jorge Luis Borges¹⁹. Um universo inteiro é construído desde uma ficção ou um ponto onde o espaço se dobra sobre si mesmo. No relato de Borges, os espaços do *Aleph*

¹⁹ 1994, 617

contém o ponto que tudo contém. Sobre esta questão avançamos em *Ontologia sem espelhos* (Perez, 2014). A relação entre a ficção e a realidade passa da literatura para a filosofia e a psicanálise como um ponto onde os gêneros discursivos quebram suas fronteiras. A ideia de que uma ficção funda a realidade foi exhaustivamente tratada por Vaihinger²⁰, o que nós estamos tentando nesta parte do nosso trabalho é propor sua forma.

A realidade das teorias

Propomos que qualquer teoria da realidade deva ser interrogada a partir das suas condições de possibilidade. Nesse sentido cabe perguntar: Que elementos são exigidos para sua formulação? Que tipo de sujeito de enunciação exige a formulação da teoria que se quer postular? Desse modo, poderemos saber se o lugar desde onde se postula esse mundo é possível de ser habitado ou se trata de mais uma pretensão de usurpar o lugar dos deuses e falar desde o absoluto.

A filosofia moderna em geral discutia a relação entre o sujeito e a verdade. Boa parte da filosofia analítica discutiu a verdade no nível da formulação do enunciado. Em ambos os casos parece se pressupor o que é a realidade. Porém, depois de Kant e Freud, tal como mostramos em *Ontologia sem espelhos*²¹, o sujeito e a realidade estão em questão e não é possível avançar sem levar em consideração esse ponto da história da filosofia se não queremos regredir para posições *naive* com relação aos fundamentos do nosso próprio trabalho.

Nesse sentido, o *princípio do paradoxo originário* não é um princípio sobre a realidade ou um postulado para decidir o que é real, mas uma fórmula vazia elaborada a partir dos resultados de uma crítica kantiana à coisa em si e dos resultados da articulação real-simbólico-imaginário em Lacan. Trata-se de uma tentativa de formalizar o ponto de partida do nosso trabalho. Uma fórmula vazia a partir da qual poder elaborar as condições de possibilidade do que denominamos realidade, verdade e sujeito.

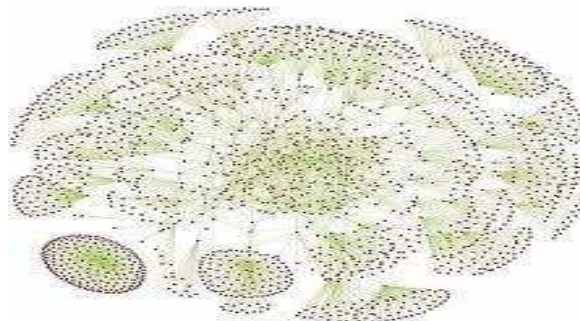
Um novo materialismo

Tanto nas diferentes modalidades da filosofia analítica quanto da continental, a tentativa contemporânea de abordar questões ontológicas se afirma numa rejeição generalizada do idealismo em qualquer uma das suas formas (ver nos dois extremos Williamson, 2013 e Meillassoux, 2008). Todos eles também confirmam a necessidade de

²⁰ 2011

²¹ Perez, 2014

superar ou evitar a dicotomia mente-corpo²². Entendemos que exatamente esse deve ser o caminho. Porém, nossas precauções devem ser declaradas desde o início. A concepção da realidade reenviada para uma *coisa em si* ou reduzida a um materialismo do século XVII não só nos colocaria em discussões pré-kantianas senão que deixaria de lado a realidade material dos conceitos, os sonhos com toda sua carga semântica, a materialidade das relações simbólicas humanas como na linguagem falada, no convívio amoroso ou na disputa política. A determinação natural das coisas na sua redução naturalista de algo *em si* deixa de lado as representações mentais usadas na vida consciente e que possuem uma sintaxe própria. Se a determinação natural mais a determinação mental para explicar as ações deixasse de lado as determinações inconscientes então excluiríamos os elementos que ordenam os fenômenos da automação não meramente natural do humano. Para que a redução da argumentação não nos faça perder de vista a complexidade do fenômeno em uma dicotomia natureza-espírito cumprimos com a exigência formal de pensar o sujeito como o efeito descontínuo das determinações natural, mental e inconsciente interrompidas pela emergência do Real como resto indeterminado. Temos desenvolvido a questão dos diferentes registros de determinação em *O inconsciente: onde mora o desejo* (Perez, 2012) e avançamos em *Ontologia sem espelhos* (Rerez, Bocca Bocchi, 2014). Nesse sentido, aqui se busca articular, com elementos conceituais de Lacan, uma noção de realidade material como horizonte onde operem os diferentes registros de determinação, sobredeterminação, (em ambos os casos conjuntiva ou disjuntiva) e concomitância interrompidos pelo Real como resto (excluído da cadeia de determinações) que insiste em se subtrair do imaginário e do simbólico e trincar a realidade sem aviso prévio. Achamos que o modo de mostrar a forma do que queremos expressar seria a seguinte:



O enunciado e a enunciação: o sujeito

²² Gabriel, 2011

Como temos dito até agora, a realidade enquanto tal aparece para nós como questão na interrogação. Essa interrogação tem condições de possibilidade tanto no nível do enunciado quanto no nível da enunciação. A estrutura formal do enunciado “*S é p*” pode ser abordada pelos recursos elaborados nas diferentes teorias sobre a linguagem. No nível da enunciação nos interrogamos pelo sujeito exigido para a formulação do enunciado. Aqui não entraremos na questão da análise da estrutura dos enunciados ou de jogos de enunciados que compõem um ou vários discursos. Nosso trabalho é interrogarmos pelo sujeito capaz de vir a enunciar algo como uma interrogação (“*S é p?*”) acerca da realidade e elaborar uma teoria da realidade. Isso nos conduz a um breve excuro sobre como compreendemos conceitual e genericamente o *sujeito* para depois apresentar o *tipo de sujeito* que exige a nossa interrogação sobre a realidade.

Segunda Parte: formas de entender o sujeito que se pergunta pela realidade na tradição moderna

O mundo de um só com necessidades biológicas e decisões racionais.

Existe uma interpretação corrente do sujeito humano como indivíduo isolado e que estaria constituído por necessidades biológicas e representações mentais. O indivíduo teria um corpo biológico que quer se manter vivo, para isso come, bebê, defeca e se defende das adversidades da natureza e de outros animais. Acrescido a isso teria representações mentais ou pensamentos. Com eles poderia decidir entre um alimento e outro, calcularia a quantidade de bebida e comida que precisaria para passar um período de tempo, julgaria a periculosidade do lugar ou dos inimigos. Cada um agiria de acordo com as próprias necessidades biológicas e as próprias representações mentais. Uma verdadeira teoria bipolar do indivíduo moderno. Esse relato parece não estar apenas no discurso do senso comum. Também o encontramos na base de algumas teorias e práticas científicas antigas e atuais.

Nas novíssimas ciências cognitivas do século XXI, com as descobertas de Steven Pinker (2002) e Antonio Damasio (2002), encontramos que seu suporte conceitual ainda está vinculado a uma determinada história do pensamento filosófico de uma tradição que não leva poucos anos. O materialismo do século XVIII e XIX não foi abandonado em seu núcleo conceitual. Numa investigação fundamental feita por Saulo Araujo (2011) sobre os

Churchlands encontramos a prova do vínculo entre as atuais posições das ciências cognitivas e os problemas formulados no século XIX²³.

Daremos alguns exemplos do que estamos querendo apresentar. A partir do século XVII, com René Descartes (2011, 60 e ss.) e em alguma medida antes com Suarez, é possível começar a traçar uma interpretação da história da filosofia centrada na figura de um *Sujeito* constituído e determinado por condições naturais e representações mentais. Esse sujeito sente, porém, também pensa. Também uma particular forma de reconstruir essa história, desde os textos de Thomas Hobbes (1999), nos coloca perante um homem que está só com suas necessidades biológicas, mas, sobretudo com medo e com cálculo racional. Esse homem com medo de ser atacado por outros, diante da necessidade de satisfação dos seus desejos, se detém, pensa e resolve: *se eu fizer um pacto com os outros então poderei sobreviver mais tempo*. Esse sentimento e esse acordo fundaria o Estado na relação de um indivíduo com os outros. Assim, a vida em uma comunidade organizada só seria possível depois de um acordo. O mesmo esquema operativo se encontraria no pensamento de John Locke (2007, 3-165) e de Immanuel Kant (MS, 2013).

Assim sendo, primeiro teríamos um indivíduo com necessidades biológicas e representações mentais e depois a relação com os outros indivíduos constituídos da mesma forma. Deste modo, a sociedade, e posteriormente o Estado, estaria fundada no indivíduo e na livre escolha desse indivíduo após decidir racionalmente num pacto. Essa perspectiva de leitura, na sua expressão mais radical, conduz a considerar a sociedade e suas formas de organização legal como uma consequência meramente secundária com relação a uma posição originária e fundamental que estaria no indivíduo sem lei, ou melhor, com uma espécie de lei natural comum à sua natureza biológica. O argumento surge do seguinte modo: desde um discurso datado e falível da natureza biológica do homem com representações mentais dos séculos XVIII e XIX se decreta sua essência e se determina sua verdade ou pelo menos se sustenta um núcleo conceitual dogmaticamente.

Isto tem pelo menos dois desdobramentos. Por um lado, considera-se o comportamento da sociedade segundo o funcionamento da estrutura postulada do que se

²³ Afirma Araujo: “Estava muito claro para mim que o materialismo contemporâneo carecia de uma fundamentação teórica sólida, e que seus adeptos se apoiavam muito mais em falsas promessas e esperanças infundadas do que em dados científicos” (...). “De fato, minhas investigações sobre as formas mais antigas do pensamento materialista, sobretudo aquelas presentes nos séculos XVIII e XIX, ampliaram significativamente minha compreensão dos debates contemporâneos. Entre outras coisas, eles revelaram a persistência de um núcleo ideativo comum, que se repete ao longo dos séculos, mas que vem em grande medida desacompanhado de uma tomada de consciência por parte de seus partidários” (2011, 11). Araujo faz uma crítica ao modo de resolver os problemas na neurociência e aponta para a questão ontológica.

considera um indivíduo. O criador desse modelo se encontra ainda muito antes da invenção do sujeito. Foi o Platão (2006) do escrito *República* que nos ofereceu o modelo de organização do corpo social. As partes da alma do homem corresponderiam às classes sociais e seu funcionamento seria análogo. Por isso, tudo devia estar em uma ordem harmônica ou ser corrigido para o bem da saúde da sociedade tanto quanto do indivíduo. O filósofo se apresenta como um médico social. A leitura moderna desse relato contribuiu à invenção e desenvolvimento das ciências humanas, sociais e biomédicas do século XIX. Nesse sentido, é interessante ver *O Nascimento da clínica* de Michel Foucault (1977) a relação entre o poder médico e a política social. Por outro lado, aquela interpretação conduz a pensar a sociedade e suas formas legais de organização como adversários ou diretamente inimigas da suposta verdadeira natureza do indivíduo. Tudo se passa como se, com a invenção da sociedade, o indivíduo tomasse decisões para satisfazer suas necessidades biológicas, mas acabassem se tornando contra sua própria natureza impedindo-lhe o desenvolvimento de uma suposta verdadeira liberdade.

Para alguns pesquisadores as decisões a serem tomadas pelos indivíduos não seriam senão a consequência do funcionamento biológico do corpo em relação com o meio ambiente. Essa ideia se encontra em alguns textos do século XXI como Damasio (2002) e Steven Pinker (2002) e também na ciência natural pré-darwiniana do século XVIII, como no Conde de Buffon. Entre a degeneração de Buffon e o *design* dos neurocientistas de algumas salas de conferências de universidades contemporâneas parece haver um fio condutor. Temos uma continuidade no modelo geral de agente humano que vai de uma determinada visão da filosofia do século XVII até o modelo de algumas das visões das neurociências do século XXI: este não é outro que o indivíduo bipolar, necessidades biológicas - representações mentais que toma decisões em função das necessidades biológicas. Ao mesmo tempo que temos um discurso que naturaliza a sociedade organizada também temos um discurso que a considera contrária aos interesses da natureza.

É claro que não é apenas uma invenção da passagem entre história natural, biologia e neurociências a que acabou resultando no indivíduo bipolar. A causa desse arquétipo individualista do sujeito humano talvez também tenha sido abonada pela figura literária criada por Descartes (2010) no *Discurso do método*, do homem sozinho na frente da lareira brincando com seus próprios pensamentos. Capaz de dizer *penso, logo existo*, a figura cartesiana constrói um mundo ao redor e faz deste espaço um lugar habitável, com ideias e corpos. Ou quiçá igualmente se encontre no homem medroso inventado por Hobbes (1999).

Aquele *homem lobo do homem* que sozinho decide fazer um pacto com os outros medrosos do lugar para poder durar mais um pouco nessa selva de desejos irrefreáveis. Ou provavelmente tenha sido a força da imagem do *passeante solitário* de Rousseau (2008) que se sente atordoado pela sociedade e prefere sua intimidade mais natural e reservada. Para isso propõe a bucólica vida de uma criatura selvagem. Também poderia ter sido o desenho kantiano do homem racional que nada nem ninguém se interpõem entre ele e a *lei moral* que habita nele (Kant, KpV, 2002). Assim, duas linhas de trabalho parecem concorrer na invenção do homem bipolar: a história natural-biologia e a filosofia.

Porém, se olharmos de perto tanto os estudos de biologia quanto qualquer uma das obras dos filósofos se verá que a figura preponderante do indivíduo solitário como fundamento originário não resiste a menor análise. Em todos aqueles textos de filósofos modernos acima citados o indivíduo não é sem os outros. As perguntas, os medos, as hipóteses e as decisões que aparecem em cada caso tem como condição algo que não se reduz à individualidade de um homem só que tem necessidades biológicas e representações mentais. Apenas monstros ou deuses pensam e agem no isolamento absoluto.

De vários para um

Em Descartes os indivíduos e a sociedade só se separam em um processo de abstração racional. Entretanto, as perguntas cartesianas sempre têm como contraponto o outro, a sociedade, a história pessoal ou o diálogo. Descartes (2010, 59-121) está sempre pressupondo o outro. Em alguns casos são seus mestres jesuítas, em outros uma princesa triste ou um garante Outro: um Deus. Talvez toda a filosofia cartesiana se desenhe num diálogo com um monge e uma princesa na presença de um Deus. Mas, certamente, em nenhum caso podemos reduzir a filosofia cartesiana a mero individualismo bipolar a não ser num recorte muito drástico dos seus textos. Nos escritos de Hobbes (1999) os homens se encontram em sociedade antes de qualquer possibilidade de individualização. O medo não é sem o outro. O Estado Natural é já um modo de viver juntos que não pode não ter os desdobramentos que o filósofo elucida como consequência necessária justamente dessa vida em comum. Hobbes propõe um indivíduo que calcula e decide entrar em sociedade, mas a forma social na qual habita não lhe permite decidir não entrar na nova forma social porque de algum modo ele já está dentro. Por sua parte, Rousseau (1999b) afirma que o Estado natural encontra os homens em grupos, condição necessária para viver e, posteriormente, fundar o Estado civil. O *passeante solitário* ou o bom selvagem são personagens destacados de uma história coletiva

anterior. O passeante não poderá ser solitário senão em relação com aquilo que o absorve numa sociedade. No mesmo sentido podemos ler Kant (MAM, 2009) que considera o homem em um casal originário do ponto de vista *mítico* e em grupo em uma perspectiva antropológica. Vários textos kantianos nos mostram a coletividade onde o indivíduo se destaca como indivíduo autônomo (Kant, Anth, 2006). O indivíduo e o Estado são ideias e não pontos de partida empíricos (Kant, MS, 2013). Em síntese, nenhum deles realmente considera que o homem sozinho estrito *sensu* possa ser levado a sério. Muito pelo contrário, Kant mostra a impossibilidade da solidão do indivíduo e, conseqüentemente, sua impossível primazia com relação à sociedade. Isso conduz a Kant a pensar na institucionalização das suas relações já não como meramente resultante de decisões, mas como o próprio funcionamento da razão.

Tzvetan Todorov (2008) em *A vida em comum. Ensaio de antropologia geral*, ensaia uma leitura sobre o homem como ser social, com a cadência da escrita narrativa e sem giros barrocos percorre filosofia e psicanálise mostrando a necessidade de reconhecer que não existe um *eu* sem um *tu*, não há indivíduo sem vida em comum, não há autonomia sem coletividade. Como recomenda Kant para os antropólogos que querem conhecer a natureza humana, Todorov recorre a poetas, romancistas, biógrafos e ensaístas. A literatura aqui não é tomada como prova empírica, mas como modo de pôr em funcionamento o nosso aparelho de interpretação simbólica dos fatos. A pergunta que apareceu na minha leitura do texto de Todorov é: o que fazemos de nós mesmos quando avistamos o outro na vida em comum? qual é o destino do reconhecimento do outro?

A partir de uma releitura da filosofia moderna ou mesmo desde uma posição kantiana podemos destacar a importância da sociedade para o aparecimento do próprio indivíduo e do exercício da sua autonomia, segundo os modos de institucionalização das relações individuais e sociais. Mas é contra essa perspectiva que aparece a tese do indivíduo isolado, especialmente no século XX. A ideia de um indivíduo autônomo e isolado, capaz de tomar decisões sem a interferência de ninguém, aparece nos nossos discursos sobre a nossa capacidade de escolha livre e independente em uma interpretação da sociedade que reivindica para si o direito de cada um pensar e fazer o que bem entender. Nozick (1988) é um dos que pensa no século XX que o indivíduo se encontra em uma relação de opressão com qualquer forma de Estado e que o melhor seria se desfazer dele, se isso não é possível, fazer com que tenha um poder mínimo dispensável, para que possam aparecer os verdadeiros direitos dos indivíduos. Chomsky (Chomsky, N & Foucault, M. 2006), na calçada oposta à de Nozick (em

termos de direita e esquerda) compartilha a mesma base de partida: o Estado deveria desaparecer para dar lugar ao indivíduo e suas formas não opressivas de organização. Mas como entende que a individualidade só pode ser realizada coletivamente as consequências auto-gestionárias são outras. Chomsky considera que a eliminação do Estado acabaria com as relações de poder opressivas. A esta posição Foucault (Chomsky, N & Foucault, M. 2006) responde de uma forma bastante esclarecedora. Não podemos mais pensar as relações de poder como bipolares: Estado *versus* indivíduos. Todas as formas de organização humanas são relações de poder, o Estado é apenas uma delas. Quando Foucault coloca os indivíduos nas relações de poder, a autonomia do indivíduo isolado com ou sem Estado se torna difícil de sustentar.

Como fica a autonomia do indivíduo então? Se as relações de poder estão por todas as partes como podemos pensar a autonomia da individualidade? Procuremos uma alternativa pela via dos conceitos psicanalíticos. Em *O seminário 7* Lacan (1959-1960) entende que o analista não deve ser o fiador dos valores da burguesia. A autonomia, em termos estritamente definidos como independência de tudo e de todos é um valor burguês. O que se apresentaria como uma propriedade natural do indivíduo não seria outra coisa que um elemento com data de nascimento e de validade. Assim, o percurso de uma análise (psicanalítica) não nos daria como resultado um indivíduo autônomo senão a revelação da estúpida repetição do mesmo que resultaria em um sujeito. Um sujeito que cotidianamente faz a mesma coisa achando que está fazendo algo diferente. Como um autômato repete a mesma cena, mas produzindo um novo sentido para ela. Uma repetição que não é nem mesmo *nossa*, senão *adquirida* por alienação e ao mesmo tempo Real. É a este ponto que quero chegar: O sujeito alienado à incessante repetição se recria uma realidade onde aquele movimento automático faz algum sentido. Para esboçar algo sobre aquilo que em cada caso nós mesmos consideramos a *realidade* não só é preciso considerar nossa individualidade senão o lugar desde onde aparecemos e o modo de constituição. Desde esse horizonte podemos nos interrogar pelos elementos dessa constituição.

Retomada dos momentos do texto e indicação dos próximos passos

Até aqui primeiro (1) temos colocado a pergunta pela realidade a partir do que chamamos um relato do senso comum e chegamos a esboçar o que seria um paradoxo no qual está sustentada a pergunta. Num segundo momento (2) formulamos o paradoxo e destacamos um dos elementos fundamentais da possibilidade da pergunta, a saber: o sujeito enquanto

lugar de enunciação da pergunta. No terceiro momento (3), realizamos um percurso sobre a concepção bipolar do sujeito com o intuito de alcançar o limite dessa proposta. No quarto momento (4) nos propomos progredir na indagação do sujeito com o fim de estabelecer as condições para, no quinto momento (5), apresentar os elementos de uma teoria formal da identificação que nos permita aceder à noção de sujeito que estabelece a pergunta pela realidade. Vamos a avançar no quarto e no quinto momento.

Entre o clã, o sexo e os mortos: a emergência do indivíduo

O discurso psicanalítico se articula com elementos da clínica, das ciências, da literatura e da metapsicologia. A metapsicologia freudiana é estudada por alguns dos seus pesquisadores, como um esquema operacional que funcionaria em indivíduos isolados. Essas interpretações postulam em Freud uma espécie de psicologia do indivíduo baseada em um sistema neuronal com cargas e descargas mais ou menos mecânicas. Essa perspectiva conduz a reduzir a psicanálise como prática clínica à metapsicologia do *Projeto de uma psicologia para neurologistas*, texto que Freud nunca quis ver publicado. Esse *Projeto* é reduzido por intérpretes freudianos a um mero esboço de um sistema neuronal para depois considerar esse sistema como ultrapassado e propor reconsiderar qualquer prática clínica a partir de uma nova teoria neuronal em nome do progresso da ciência (Kitcher, 1995). Ora, dizer que qualquer prática clínica deve levar em consideração as atualizações das diferentes ciências é tão obvio quanto trivial. Mas o problema não é esse para a psicanálise e sim o perigo de cair na armadilha de entender a sua prática como a de uma psicologia do indivíduo isolado. O sistema neuronal do *Projeto* é uma parte de um dos ensaios possíveis das tentativas de formalização da clínica em uma metapsicologia, e a metapsicologia se articula conceitualmente com um conjunto de textos que reconhecem a constituição do sujeito em questão na psicanálise, como surgido da manada, do grupo, do clã, da família. Quebrar essa articulação conceitual em favor do suposto indivíduo reduzido a um sistema neuronal que lhe seria próprio, desconsiderando as relações de alienação no clã, nos conduz a um posicionamento que encaixa num conceito de natureza da segunda metade do século XIX, mas nos exige abandonar os elementos pelos quais a psicanálise foi inventada: nesse esquema o desejo não tem lugar.

Se considerarmos pertinente não só a causalidade natural e a causalidade mental, mas também a causalidade psíquica inconsciente para acolher os casos em que em cada caso nós mesmos nos interrogamos, então podemos pensar o problema com elementos da metapsicologia freudiana conceitualmente articulada com *Totem e Tabu*, *O mal-estar na*

cultura e Psicologia das massas e análise do eu de Freud e os *Complexos familiares* de Lacan (Perez, 2012, 2009). Trata-se aqui de observar a aparição do indivíduo e suas interrogações a partir da manada, do grupo, do clã, da família como âmbitos de tensão desde os quais podemos isolar processos e decisões analiticamente. Reconhecer a dialética da alienação-separação como indispensável para a emergência de nós mesmos nos permite entender de onde surgem nossas interrogações e as suas tentativas de resposta (Ritvo, 1994).

Freud tem uma teoria do clã em *Totem e Tabu* (1912) bastante interessante que serve para recriar uma ordem primeira onde o instinto ou a pulsão sem mediação se exerce em relações de força. Para poder regular essas forças Freud introduz a afetividade, ou mais especificamente a ambivalência afetiva e os relacionamentos do clã entre as crias, o pai e as fêmeas. A relação entre a cria e o pai se realiza numa afetividade ambivalente de amor e ódio, amor pelo pai provedor que cuida da cria, ódio por ele ficar com todas as fêmeas. Da ambivalência afetiva se passa ao ato: por ódio matam o pai, mas por amor, o retorno do pai morto instaura a lei do Totem. Comer o inimigo, matar o pai, copular indiscriminadamente com as fêmeas são exercícios que ficam interditados pela lei. A culpa da cria como ordenadora do regresso à ordem faz do retorno do pai morto a relação individual com a lei – do pai- tal como Kafka (2006) relatou em vários de seus textos. Aquela erogeneização ainda sem corpo definido que Freud (1905) denominou de perverso polimorfo encontra suas formas e seu corpo em uma relação de identificação com aquilo que rejeita: o pai. Mata-se o pai na tentativa de não obedecer a lei e é exatamente o contrário o que se afirma (Freud, 1912). O mito do pai detentor das fêmeas e da proibição recria o âmbito onde o indivíduo poderá vir a aparecer. O *eu* não é originário nem primeiro senão que começa a se desenhar entre o sexo e os mortos. Na identificação com o pai e com os outros, o *eu* poderá vir a dizer “*S é p*”, mas apenas na medida em que uma estrutura funcione de tal modo que possibilite o lugar da enunciação.

Terceira parte: Identidade, identificação individual, identificação coletiva

A identificação

We are the hollow men

We are the stuffed men

Leaning together

(Eliot, T.S. “The Hallow Men”)

Até aqui pudemos observar como a pergunta pela realidade exige, desde o ponto de vista de uma abordagem filosófica, o exame das suas condições de possibilidade. O exame dessas condições nos conduziu a uma indagação sobre o sujeito. Essa questão foi abordada a partir de uma crítica à noção bipolar do sujeito mostrando que essa concepção não permite dar conta da pergunta pela realidade em sua forma mais original. Com essa crítica feita estamos em condições de abordar a construção de um campo de sentido a partir do qual poderíamos fazer aparecer um conjunto de elementos que nos permitam acolher um sujeito capaz de se interrogar pela realidade. Mais tarde entraremos nos desdobramentos dessa teoria no que diz respeito da vida em comum e a construção da realidade.

Os limites da identidade

Podemos entender o princípio de identidade como um axioma. Assim, *A é A* seria inobjetável. Mas se tentarmos observar o enunciado a partir de experiências identitárias de sujeitos falantes que nos permitam refletir sobre seu fundamento a pergunta aparece: Como é que é possível que A seja A?

O filme espanhol *A pele que habito*, do diretor Almodovar, coloca radicalmente em questão a identidade de uma pessoa a partir da transformação do próprio corpo. Todas as características do corpo do protagonista foram transformadas. Nada do que eram seus predicados definíveis permaneceu. O caso nos mostra que se quisermos definir o nome pelas marcas de descrição não poderia ser sustentado nada parecido com a identidade. Não entanto, o protagonista, agora mulher, pelo menos em suas características convencionais, retorna à casa de onde foi arrancado como sendo o mesmo-diferente. Do cinema contemporâneo à tradição filosófico-literária grega. Outro caso. Um poema grego sobre a natureza declara problemáticamente dois caminhos: o Ser e o Não-Ser. Do que se deriva irremediavelmente que o que é, é e o que não é não é sem possibilidade de dúvida ou incerteza. Na mesma época do autor do poema sobre a *Natureza*, Parménides (2009) tem sua imagem invertida no espelho da reflexão. Um célebre fragmento da escrita de Heráclito (2012) se traduz para nossa língua em uma das suas versões, do seguinte modo: Um mesmo homem toma e não toma banho duas vezes no mesmo rio. O que está em questão em qualquer tradução possível é que tudo flui. O que é não é e o que não é é. Tudo se transforma: o rio, o homem. Ambos são e não são o

mesmo ao mesmo tempo e em dois tempos diferentes. Por um lado, apresenta-se a identidade, por outro lado se reconhece a diferença. Platão (1980) oferece a partir daqui uma *Ideia* (*Eidos*) que pode ser interpretada como identitária (e isto fará toda a diferença para nós). Por exemplo, mesmo que meu corpo heracliteano, onde tudo flui se encontre no movimento de transformação perpetua a *ideia* daquele corpo como sendo o mesmo corpo aparece como num traço, permanece sem estar no tempo. A ideia platônica, como *Eidos*, pode ser pensada como aquilo que insiste apesar do tempo e da transformação, ou talvez como a condição não presente da transformação.

Em termos gerais, e para avançar num sentido que nos permita retomar a questão do sujeito, podemos dizer que com o surgimento das ideias teocráticas medievais, especialmente com o cristianismo mais hegemônico, a identidade do eu ancora na alma e o corpo, corruptível e efêmero, se concebe como mera cobertura. Outra vez a identidade aparece como o horizonte do que seria igual a si mesmo mas na diferença. Descartes (2010, 59-121) reinventou a identidade dizendo que eu sou eu mesmo desde que meus pensamentos não sejam manipulados por um gênio maligno. Para evitar entidades supra sensoriais aparecem propostas que podemos chamar de afetivistas. Como já mencionamos, Hobbes (1999) destaca um corpo com um sentimento: o medo. Não é apenas com o afeto, mas é a partir desse afeto que a identidade do eu pode ser reconhecida. Por outra via, Locke (1980) reconhece uma unidade natural capaz de receber sensações como ponto de identidade. Por sua parte, Hume (2009) dispôs algo que se parece com o contrário da posição anterior: a subjetividade como o efeito do entrecruzamento das sensações. Entre a via dos afetos e das sensações e do fisiologismo, alguns dos especialistas da área das neurociências decretaram que a identidade (o *eu*) é uma formação do cérebro. A esta altura da história do pensamento essa sábia verdade é tão verdadeira quanto inútil. O problema da identidade do *eu* que enuncia *S é p* não é, certamente, uma questão colocada para a mula sem cabeça, mas pretender dar compreensão teórica ao problema da realidade, da identidade e do *eu* por meio da descrição do funcionamento de um órgão parece limitado. Querer entender o pensamento estudando o cérebro pode ser tão útil quanto querer tocar o bandoneón estudando a ponta dos dedos das mãos ou querer aprender a jogar futebol e fazer um gol estudando o pé. Certamente, a mão e especialmente a ponta dos dedos tem um laço inquestionável com as teclas do bandoneón, tanto quanto o pé com a bola de futebol, mas é entre a mão e a tecla que aparece um tango de Piazzolla, é entre o pé e a bola que aparece o gol de Garrincha. Aquilo que aparece *entre* se constitui em um campo de sentido próprio, com uma sintaxe, uma semântica e uma

pragmática própria. É aí que se nos aparece o problema da identidade e da diferença. Há um elemento de Kant que nos permite reformular a questão em relação com a identidade do eu e sua relação com a realidade: o eu penso (unidade de identificação) é aquilo que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Trata-se de uma função lógica, pura forma vazia de conteúdo. Esse formalismo kantiano que des-substancializa a identidade do sujeito de uma experiência de fala nos parece apropriado para podermos avançar. Nesse caminho percorrido pela história da Identidade, identidade do eu ou do sujeito, e na radicalização da via kantiana é que podemos encontrar algumas formulações da psicanálise que nos permitirão avançar²⁴.

A identificação em Freud

Em termos gerais, introdutórios e provisórios podemos dizer que *Identificação* é o processo de apropriação de atributos ou traços de outros seres humanos pelo qual se constitui e/ou se transforma o próprio sujeito em questão. Freud usou o conceito de identificação pela primeira vez em uma carta a Fliess de 17 de dezembro de 1897 em relação com o desejo recalçado de *agir como, ser como*, vinculado ao sentimento de inveja e ciúme. A identificação se fundaria na suposta realização do desejo que eu recalco no outro. Por um mecanismo de deslocamento, se entende que outro faz o que eu não posso ou não me está permitido fazer. Assim, a inveja e o ciúme seria um tipo de sentimento que aparece quando desde um eu me reconheço como privado de um objeto de desejo do qual o outro usufruiria e eu atribuiria minha privação a esse usufruto do outro. O sentimento de ciúme ou de inveja pode aparecer na constituição de identidades individuais e grupais e se reconhece nos seguintes enunciados: *o negro não trabalha, o judeu tem dinheiro, o favelado recebe tudo do Estado sem trabalhar enquanto eu trabalho e pago impostos*, etc. O outro indivíduo ou grupo estaria usufruindo de algo que a princípio deveria me pertencer, mas sou privado. Deste modo, o descanso, o dinheiro, a proteção seriam usufruídas por outro que não sou eu e essa seria a causa ou a origem da minha privação. Reconheço-me individual ou grupalmente como não sendo o atendido nas minhas demandas.

Na *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900) a noção de identificação aparece como *identificação histórica*. Devemos destacar que não se trata de mera imitação, mas de

²⁴ Copjec, Joan (2006) *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: FCE. Referindo-se aos trabalhos de Lacan em O Seminário 7 diz: “Antes que renunciar al formalismo de Kant, Lacan apunta aqui a revitalizarlo” (2006, 12). Entendemos que essa revitalização não se realiza senão pela via da radicalização do esvaziamento do sujeito. É preciso ainda avançar nas investigações sobre a ética da psicanálise articuladas a partir da relação Kant-Lacan.

apropriação. No mecanismo de condensação (explicado no capítulo VI da obra) a identificação aparece no *como se, aproximação, fusão*. O traço de identificação ao qual se identifica é incorporado pelo sujeito da identificação. Incorpora-se algo no outro exterior que ao mesmo tempo em que é estranho também é próprio. O eu se identifica nesse elemento estranho que já é interior. O fenômeno da incorporação do traço do objeto ou da pessoa amada na identificação histórica é o ponto fundamental que queremos destacar para nosso trabalho.

Em *Três ensaios para uma teoria sexual* Freud (1905) avança ainda mais na relação *identificação – incorporação*. Esse é o viés que queremos destacar também aqui. Freud afirma que uma primeira organização pré-genital é a chamada de oral ou *canibal*. Tratar-se-ia de um momento da constituição do sujeito onde a atividade sexual não se separou ainda da nutrição, onde não se tem diferenciado ente opostos (sujeito-objeto)²⁵. O leite da mãe (por exemplo) serve para nutrir a criança e ao mesmo tempo se oferece como elemento para a satisfação. Dito por outras palavras, o objeto de uma atividade (nutrição) seria também o da outra (satisfação) e a meta sexual seria a incorporação do objeto. Porém há algo a ser destacado nessa situação que nos interessa especialmente: não há distinção ou limite entre o interior e o exterior. O exterior (leite) é interiorizado. O leite e o bebê não estabelecem uma relação sujeito-objeto, poderíamos dizer que temos quase objetos confundidos na mesma nebulosa. Isto é considerado por Freud como paradigma de identificação.

Em *Moises e a religião monoteísta* Freud (1939) repassa dados antropológicos da comida da cerimônia totêmica (comer a carne dos pais) e lembra que embora se atribua o canibalismo a homens primitivos, algo disso aparece nas nossas crianças de acordo com a experiência analítica. Não só odeiam o pai, mas também o veneram como arquétipo e querem ocupar seu lugar. Assim, o ato canibal pode ser compreendido como identificação por incorporação de uma das partes do corpo do pai.

Em *Introdução ao narcisismo* (Freud, 1914) a identificação aparece no deslocamento da escolha de objeto narcísica para o modelo de relação parental ou o substituto dos pais. O que mostraria como condição necessária para uma saída do narcisismo a aparição do *ideal do eu*. Desse modo se abriria o leque de relações que possibilita o jogo das identificações e a aparição de objetos substitutivos.

²⁵ Abraham, Karl (1979) *Teoria Psicanalítica da Libido – Sobre o caráter e o desenvolvimento da Libido*. Rio de Janeiro: Imago Editora. Desenvolve algumas considerações significativas sobre o canibalismo baseadas na fantasia da incorporação do outro como protótipo da identificação. Sendo que a incorporação é o elemento fundamental para pensar a identificação, uma investigação sobre o canibalismo esclareceria os elementos fundamentais do processo identitário.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, (1921) especificamente no capítulo VII, aparecem três formas de identificação, a saber:

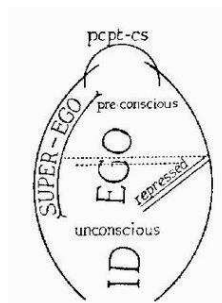
1. A pré-edípica com incorporação do objeto. Trata-se da identificação que aparece em *Três ensaios* denominada *canibal* ou fase oral;
2. A identificação do sintoma da pessoa amada que tem como exemplo a tosse do pai do caso Dora. Trata-se de uma elaboração da noção que aparece na *Interpretação dos sonhos*. Este elemento será rearticulado por Lacan já não como secundário, mas como primordial na noção de *traço unário*, no *Seminário 9*.
3. A identificação com o *ideal do eu* no *colocar-se no lugar do outro* produzindo a identificação da comunidade. Trata-se da relação entre cada indivíduo da comunidade e o condutor da massa.

Tudo se passa como se fossem modos de distanciamento entre o sujeito e o objeto de identificação em procedimentos de: **Incorporação – assimilação – idealização**.

Em *Totem e tabu* Freud (1912) nos conduz a pensar na experiência de devorar o inimigo como uma experiência de gosto ou mais ainda de amor do canibal em relação com o inimigo. O canibal não come aqueles que de algum modo não gosta. Uma relação libidinal vincula os inimigos ao ponto de incorporar parte do outro para que, depois de morto, sobreviva no próprio corpo. No ato de devorar partes do inimigo o canibal incorpora, apropria-se das qualidades daquele. Mas o curioso é que a refeição só transmitirá aquelas qualidades que o canibal considera precioso conservar. É como se no processo de identificação o sujeito apagasse o resto dos elementos em virtude daquele que *ama*. O sentimento de incorporar as qualidades do alimento perpassa os diferentes modos de alimentação. Por isso, o ato de devorar o próximo o qualquer outra comida deve observar regras de conduta a partir das quais se realiza a dieta. Seja o caso de uma mulher em estado de gravidez, ela evitará comer carne de animais cujas qualidades são indesejadas. As propriedades da carne do animal incorporado como alimento permaneceria como traço no caráter da criança. Animais covardes transmitiriam covardia. No caso do banquete totêmico, o pai assassinado é devorado pelos filhos cujas propriedades seriam incorporadas em um evento ritualizado onde todos compartilhariam, por identificação, do mesmo elemento de comum união. É o caso das religiões atuais, na sagrada comunhão se repetiria simbólica e imaginariamente o mesmo processo de incorporação: a identificação. Nesse sentido, a Eucaristia é uma cerimônia de amor que repetiria o ato de devorar a carne e beber o sangue do pai para que ele permaneça em nós e nos identifiquemos como irmãos.

No final de *História de uma neurose infantil* (1914-1918) Freud chama a atenção para a situação do paciente na angústia de ser devorado pelo lobo. O paciente em questão brincava com o seu pai ao lobo ou ao cachorro e simulava ser comido. Era notável a forma em que o paciente, em situação transferencial com o analista, recuava diante das dificuldades da análise, com ameaças de maus-tratos e de tudo devorar que, segundo Freud, não era senão a repetição da brincadeira como expressão de ternura. Cabe aqui lembrar a sentença freudiana de *Recordar, repetir, elaborar* (1914b) *aquilo que não se recorda se repete*. O paciente de Freud também menciona o fato de sempre querer comer coisas doces. No discurso cotidiano de um indivíduo qualquer aparece uma série de aspectos desta fase oral à qual aparentemente se referem estas marcas da análise. Na adolescência aparece a frase *Te amo tanto que te comeria*. Fala-se também de *amor apetitoso*, chama-se de *doce* à pessoa amada. Parece haver uma relação de substituição entre chamar de doce a pessoa amada, falar em devorar aos beijos aquele *doce* e comer ou querer comer doces. No caso da sintomatologia do paciente de Freud o que estava em questão era a angústia do lobo e a perturbação no comer. Medo de ser comido e problemas para comer. A questão toda parece estar entre as relações de identificação, incorporação e formação de um *ideal do eu* que conduzem ao sentimento de culpa e depressão. De acordo com a interpretação freudiana, trata-se da angustia de ser possuído sexualmente pelo pai e é isso que deve ser trabalhado em análise. Freud menciona também que em meninas em idade de pré-adolescência ou pouco depois apresenta-se uma neurose que expressa a desautorização sexual mediante uma anorexia. A questão da identificação e da incorporação ou impossibilidade de incorporação estaria na base da anorexia ou pelo menos de alguma das suas formas²⁶.

Na 31ª conferência sobre a decomposição da personalidade psíquica (1932-1933) Freud apresenta seu esquema do aparelho psíquico.



²⁶ Um trabalho de pesquisa completo sobre a questão do amor de Freud para Lacan ver Iodice, Bruna (2014) *O amor para além do narcisismo: o Dom de amor na constituição do sujeito* Dissertação de mestrado em filosofia da PUC-PR.

Com esses elementos refere à identificação como modo de assimilação de um *eu* a um *eu alheio* onde se procede a uma imitação. Segundo a interpretação de Freud, um acolhe o outro dentro de si. Freud diz que a identificação é uma forma de relação com o outro, talvez a mais originária. Mas não se confunde com a escolha de objeto. Quando o menino se identifica com o pai quer *ser o pai*, quando o torna objeto de sua escolha quer *ter o pai*, possuí-lo. No primeiro caso o *eu* se altera na relação com a imagem do pai. No caso de escolha de objeto a identificação com o *eu* do outro pode não ser necessária. Às vezes se diz que uma relação de casal torna as duas pessoas muito parecidas. Escolha de objeto e identificação se articulam na *Identificação* por assimilação e incorporação do objeto em questão. Porém, a incorporação é, de alguma maneira, imaginarizada ou simbolizada, o que dá origem às *fantasias sádicas de comer o outro* e as frases de *amor canibal* que de algum modo regulam as relações sociais e mediam entre a pulsão e sua satisfação.

Retomemos o fio do nosso percurso.

Até aqui o percurso que se iniciou com (1) a pergunta pela realidade passou a (2) se interrogar sobre *quem pergunta*. A pergunta pelo sujeito da enunciação da pergunta pela realidade derivou na (3) identidade desse sujeito. A questão da identidade do sujeito da enunciação passou a ser tratada em termos de (4) identificação desde os textos de Freud. A partir daqui tentaremos (5) elaborar a possibilidade de pensar a identificação como um processo de constituição do sujeito da enunciação “S é p” desde alguns textos de Lacan com o objetivo de colher os elementos que nos permitam montar o dispositivo conceitual necessário.

Aqui preciso fazer algumas observações sobre a passagem de Freud para Lacan. Em Zizek, Slavoj (2003) *Las metástases del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidade*, o autor menciona as interpretações cientificista ou naturalista e a hermenêutica da psicanálise freudiana e o retorno a Freud desde Lacan. Como sabemos muito se escreveu sobre a questão da psicanálise pertencer ou não ao âmbito das ciências naturais. O próprio Freud afirmou em alguns textos que a psicanálise era uma ciência da natureza, mas a questão não é de afirmações senão de critérios de cientificidade. Assim, uma tradição epistemológica no século XX centrou sua crítica nessa falta ou déficit que a prática clínica e sua metapsicologia teriam para satisfazer o que devia ser exigido de um saber científico da natureza. Por outro lado, também desde Freud se reivindica uma prática hermenêutica, fundada na *Interpretação dos sonhos*. Nesse sentido, Zizek destaca a interpretação de Habermas e mostra seu limite para introduzir o “retorno a Freud” de Lacan. Segundo Zizek, o afastamento de Lacan da

hermenêutica não significou uma regressão ao naturalismo. Primeiro, Lacan assume o estruturalismo e com ele a causa descentrada da significação desde a estrutura do significante (significação como efeito de sentido). Segundo, Lacan propõe a noção de Real e o *gap* com o simbólico do significante. Assim, o Real funciona como causa ausente (Zizek, 2003, 51). Essa noção de significante e de Real como causa ausente será necessária para entender a mudança lacanianana no que nos interessa da identificação.

Primeiros elementos da identificação lacanianana

A identificação é um processo que estabelece a constituição da individualidade e também, ao mesmo tempo, torna possível o amor, o laço social, a vida em comunidade, a política e a cultura. Isto é, a identificação é o processo de constituição do sujeito individual e coletivo e da realidade na qual ele habita. Assim, o sujeito pode ser individual ou coletivo, pode ser um *eu* ou um *nós*. Como já sabemos, desde o ponto de vista da psicanálise freudiano-lacanianana se trata do primeiro vínculo afetivo com o outro que permite a constituição do *eu*. Nesse sentido, o *outro* pode ser entendido como condição necessária da identificação que possibilita a experiência de se reconhecer como *eu*. Deste modo dizemos que não há *eu* sem *tu* e sem *ele*, não há *nós* sem *vocês* e sem *eles* (Benveniste, 1991a, 1991b). A identificação implica relação-com e exclusão do outro.

Na constituição da sua subjetividade a criança se depara com a imagem antropomórfica com a qual se identifica especularmente. Essa identificação especular (imaginária) reconhecida por Lacan (2001, 29-90) em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* provoca uma experiência na criança que Freud (1895) em *Projeto de psicologia para neurologistas* chamou *experiência de satisfação* (*Befriedigungserlebnis*). Esta experiência instala o autoerotismo primário. Na criança, o autoerotismo primário repete a satisfação de uma experiência mítica, de uma primeira experiência de satisfação. A zona erógena, lugar de manifestação pulsional, é onde se localiza a tensão e a satisfação pulsional. A necessidade anatômico-fisiológica (nutrição pela boca, por exemplo) e o desejo da criança (excitação oral) reforçam o exercício da atividade pulsional. Este lugar (a zona erógena) está constituído pelas atividades libidinais entre a mãe e a criança, isto é, pelos cuidados da mãe, pelo desejo da mãe como desejo do Outro e a resposta da criança em relação com esse desejo. Podemos retomar o exemplo do choro de uma criança (que já mencionamos) e que a mãe reconhece dando o sentido de fome e sono. A mãe dá o peito e faz dormir, então a criança fica satisfeita ou não, como resposta. Não há experiência de satisfação ou autoerotismo sem a

relação com o desejo do Outro ou, pelo menos, com relação ao outro. O outro que mantém vivo o bebê, alimenta-o, erotiza-o, dá sentido à excitação (tensão) fornecendo possibilidades de significação da satisfação, faz com que a satisfação tenha algum sentido em relação com o corpo da criança. A experiência de satisfação e o autoerotismo são fundamentais para a possibilidade da identificação primordial, que por sua vez permite o laço social. A satisfação, o sentido da satisfação dado pelo Outro se articula com o reconhecimento da unidade (imaginária) de um corpo. A criança entra no jogo do interior-exterior, mas para isso precisa se inscrever na ordem simbólica. A inscrição simbólica se dá pela via do corte, mas é preciso destacar aqui o *dado*. A relação com o Outro em um ato de *dom* inscreve o bebê num mundo simbólico (Lacan, 1956-1957). Dito por outras palavras, a identificação da criança opera pelo desejo do Outro (que o sustenta) doando a possibilidade de que algum sentido apareça (para a criança). Trata-se de um ato de *dom* porque é condição de possibilidade das relações de troca. Sabemos desde Marcel Mauss (2008) que para que haja troca deve poder haver um horizonte de inscrição de trocas. O *dom* é o para além da relação objetual, é sua condição de possibilidade. Assim, podemos dizer que no nosso exemplo da criança um chamado aparece no lugar de um objeto que não está. Do ponto de vista da estrutura *algo* deve faltar desde o início. Esse *algo* não é uma coisa em particular, ele indica a falta constitutiva, a falha primordial. A psicanálise propõe uma incompletude originária. A partir do ato do *dom* como condição de possibilidade das relações de troca podemos dizer que não há objeto para a satisfação nem o objeto da satisfação em uma relação de necessidade.

Assim, podemos pensar que a experiência de satisfação está dada pela significação outorgada à atividade pulsional em um horizonte simbólico no qual nos foi dado nos inscrever. As significações estão dadas desde o Outro (a mãe, o, pai, a cultura, a linguagem, o universo simbólico no qual o bebê nasce). Assim então, a dor e o prazer não tem um conteúdo em si mesmo, senão que o sujeito reconhece o prazeroso e a dor como modo de dar sentido desde o Outro à excitação pulsional. A dor e o prazer não são naturais mas efeitos de sentido. Com isto estamos dizendo que a inscrição da satisfação (prazer ou dor) ou aquilo que satisfaz é significante e não meramente orgânico ou físico num sentido *naive*. A quantidade (de prazer ou dor) só se qualifica na inscrição simbólica operada pelo significante do Outro.

A identificação com o outro semelhante produz um reconhecimento do corpo imaginário, mas a identificação com o Outro simbólico que fornece o significante mestre, insere o sujeito como efeito da cadeia significante. A ordem simbólica no discurso do Outro produz o sujeito da cadeia significante.

Assim, com Lacan pensamos o sujeito não mais como substrato, não mais como substância, não mais como função lógica como poderia ser pensado a partir de diferentes filósofos da modernidade de Descartes a Kant. A partir de Lacan podemos dizer que não há sujeito fora da articulação significante, isto é, fora de uma ordem simbólica. Assim o sujeito está alienado aos significantes vindos do Outro enquanto conjunto de significantes.

Tentarei formular a ideia do modo mais formal possível em símbolos. S1 refere ao significante que representa o sujeito para o conjunto significante: S2, S3, S4, S5... Este conjunto recebe o nome de Saber. Este Saber, enquanto Discurso, permite dar conta das diferentes formas de sujeição, o sujeito se submete e se justifica em relação com esse Saber (S2, S3, S4, S5...). O sujeito configura suas práticas, subjetiva-se, na relação com as identificações imaginárias e simbólicas. Isto significa a procura da satisfação na seguinte forma:

$(S1/\$ \rightarrow S2)$

Porém, nem a satisfação, nem o sujeito se realizam de forma plena. Algo do Real não encontra sua redução no Simbólico e Imaginário das possibilidades de satisfação e de sujeição. É isso que nos permita adentrar na questão do mal-estar na cultura. Na cultura que se configura imaginária e simbolicamente irrompe o Real que, de acordo com Lacan, não cessa de não se inscrever, de fazer falhar as teorias sobre a realidade e as nossas tentativas de lidar com a nossa própria existência. Em esse esquema mostramos a dinâmica da identificação significante e sua mudança.

A identificação significante e o sujeito a partir de Lacan

Between the desire

And the spasm

Between the potency

And the existence

Between the essence

And the descent

Falls the Shadow

(Eliot, T.S. "The Hallow Men")

A partir de Lacan podemos apresentar a noção de sujeito como efeito, posição e suposição. Um sujeito é:

1. O que se supõe numa fala enquanto sujeito da enunciação. Isto é, na diferença estabelecida entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação. Isto pode ser visto a partir de *Função e campo da fala e da linguagem* (Lacan, 1998, 238-324) ou *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (Lacan, 1998, 496-533)

2. O que se produz como efeito da fala enquanto efeito de uma cadeia significante (S1, S2, S3, S4, ...Sn.). Está tematizado em toda a obra de Lacan a partir de 1953.

3. O que se revela numa fala enquanto posição com relação ao significante mestre. Isto aparece especialmente na abordagem das estruturas clínicas (Lacan, 1955-1956; 1998. 537-590) e na formalização dos quatro discursos (Lacan, 1969-1970)²⁷.

Levando em consideração essas três modalidades de sujeito articuladas por Lacan em seus escritos e ensino, podemos dizer que a identificação é o processo que me permite mostrar como se chega ao reconhecimento de algo como um sujeito desde a experiência da fala e, por fim, estabelecer desde aí aquilo que seja a realidade e a ação. Para demonstrar conceitualmente esta proposição reconstruirei o dispositivo teórico lacanianiano especialmente a partir de *O seminário 9 A identificação* (1961-1962) e alguns elementos de *O Seminário 12 Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965).

A experiência da *fala* pode estar numa declaração de amor, numa queixa, numa teoria, num relato da própria história, na pergunta pela realidade etc. Nessa fala se localizam os significantes que o sujeito-identificando enuncia e com os quais se produz a identificação. Em Lacan, a identificação não é, como poderia ser pensado desde uma leitura freudiana, com uma pessoa, com a figura de uma pessoa ou coisa senão enquanto significante. A identificação do sujeito-identificando é com um significante vazio de conteúdo, mas como forma ou enquadramento de um vazio. Esse significante, enquanto vazio de significado só se articula com outro significante numa cadeia. Assim, o sentido se produz na montagem da cadeia significante. Cada significante se articula na cadeia significante produzindo sentido para o sujeito efeito dessa cadeia. Na exposição abaixo encontramos S1 como o significante que representa o sujeito para outro significante, as relações S1 S3 ou S6 S7 são segmentos de

²⁷ Para um estudo detalhado do sujeito em Lacan há uma série de trabalhos publicados. O livro de Cabas, Antonio Godino (2009) *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; que mostra a questão do sujeito na passagem de Freud para Lacan; o livro de Ogilvie, Bertrand (2010) *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión, tem caráter introdutório a Lacan; o livro de Fink, Bruce (1998) *O sujeito lacanianiano entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, percorre a obra de Lacan tentando formalizar as modalidades do sujeito; o livro de Ritvo, Juan Bautista (2014) *La retórica conjetural o el nacimiento del sujeto*. Rosario: Nube negra, aborda em forma de ensaios a questão do sujeito em Lacan articulado com elementos da literatura e da filosofia. É preciso desenvolver uma pesquisa sobre as diferentes modalidades em que o sujeito é apresentado na obra de Lacan a partir dos resultados das pesquisas anteriormente listadas.

cadeias significantes que na sua articulação dão sentido a S1 enquanto significante vazio. Assim, quando damos significação a S1 o fazemos apelando para, por exemplo S2 S3 ou S4 S2. Quer dizer que na medida em que buscamos a significação de S1 articulamos outros significantes e desse modo montamos uma cadeia significante da qual somos efeito enquanto sujeitos. Supomos que S1 é um nome próprio, quando quero explicar quem é S1 recorro a outros significantes S2 S3 S4 ... Em um conjunto significante a escolha de alguns elementos e não de outros produz um efeito de sentido que lhe dá significação a S1, mas isso não é fixo. Posso me nomear articulando uma cadeia significante de diferentes modos, tantos quanto seja possível a combinatória dos elementos significantes. Podemos dizer que essa é a causa descentrada do sujeito.

S1 S3 S6 S7
S2 S3 S1 S6 S7
S5 S3 S4 S2

Mas se quisermos avançar na constituição do sujeito a partir de relações de identificação então à cadeia significante devemos acrescentar mais um elemento que é de caráter afetivo. Dito sem rodeios, o sujeito se produz na relação: significante e afeto.

O sujeito-identificando como identificado ao significante que o representa para os outros significantes que não o representam se realiza em uma descarga afetiva, freudianamente em um investimento libidinal. Dito por outras palavras. O significante S é acompanhado de uma carga afetiva que provoca simpatia ou antipatia em relação com o outro sujeito-identificando que evoca o significante S1 em determinada articulação de cadeia significante.

A identificação desde Lacan como problema lógico

Consideramos a questão da identificação como problema de identidade.

Segundo o tempo

Ser idêntico pode ser representado como $A=A$. Em uma perspectiva descritivista isto significa que temos um objeto A com propriedades definidas e estáveis igual a si mesmo. Quando essa identidade, como unidade de predicados muda um dos elementos no tempo então temos uma distinção que pode ser exibida em símbolos da seguinte maneira:

no tempo T1 { $A=A$ };

no tempo T2 {A=A'};

...

no tempo Tn {A=A''''}.

Assim, A de T1 já não é A de Tn. Isto acarreta o problema de como seguir nomeando aquele objeto como A, sendo que já não é o mesmo. A perspectiva Frege-Russell (Frege, 1985, 51-104) (Russell, 1905) traz, entre outros, esse limite²⁸.

Segundo o espaço

Quando a identidade é estabelecida no espaço devemos nos perguntar que tipo de espaço sustenta o tipo de identidade em questão. Considere-se o caso de um espaço segundo propriedades relacionais. Assim, igualamos duas gotas de água como sendo a mesma gota. Quando duas gotas de água têm exatamente todos seus predicados iguais, e o espaço seria mais um predicado, então se trata da mesma gota de água. Esse é o caso Leibniz (1999). Ou, em outra perspectiva, se temos um espaço *a priori* como forma pura de toda intuição possível mesmo que as duas gotas de água sejam, do ponto de vista dos seus predicados, exatamente iguais ainda continuaremos a ter duas gotas de água. O espaço é condição de possibilidade da posição da gota com seus predicados. Esse é o caso Kant (KrV A 264 e ss).

Embora ambas as posições possam ser bem diferentes, as duas nomeiam objetos fixos e constantes. Isto é, trata-se de objetos diferentes no espaço e no tempo mas iguais a si mesmos. Resta então um terceiro modo.

Segundo a diferença

Mas também podemos pensar a identidade a partir da reflexão da igualdade do caso Schelling (2005). Para considerar que A=A devemos partir primeiro da diferença. Para que o A do lado esquerdo seja igual ao A do lado direito supomos uma diferença anterior. Essa diferença é um vazio ocupado pelo evento A. Assim, podemos dizer que A=A está sobre a diferença, onde A é e não é A.

$$\frac{A = A}{\text{diferença}}$$

²⁸ No ano de 1961 Lacan realizava, no seu *Seminário 9 A identificação*, uma crítica à posição de Frege-Russell, na década seguinte essa crítica também é realizada na filosofia de tradição analítica por Kripke, Saul (1971) *Identity and Necessity*. IN Munitz, M.K. (ed.) *Identity and individuation*. New York: New York University Press. É preciso realizar um trabalho de comparação entre a crítica de Lacan e a crítica de Kripke à teoria Frege-Russell. Minha hipótese é que ambas têm um horizonte comum: é a nomeação que constitui o objeto. Esse horizonte comum permite que uma crítica esclareça elementos da outra.

Nesse esquema podemos falar do rio de Heráclito, da meia de Locke, do barco de Teseu, do trem das onze, do jeito da mãe na filha, da tose de Dora, etc. Todos são casos onde a diferença funda a relação de identidade. Dito de outro modo, para que A seja igual a si mesmo seja um enunciado devemos supor a um gap onde o evento A pode ser colocado em relação de igualdade a si mesmo e com outros eventos.

Colocamos por caso a identificação na tose do pai de Dora que se repete nela. No caso clínico de Freud, Dora tem uma tose sem causa orgânica que o médico identifica como sendo a repetição da tose do seu pai. Para dizer que “S é p” no caso a tose é e não é de Dora e do pai de Dora devemos poder estabelecer uma relação de igualdade e ao mesmo tempo de diferença.

Na tabela abaixo mostro o paralelo dessa igualdade-diferença que funda a identidade:

Tose do pai de Dora	A tose de Dora
O grande Outro	Eu
Evento A	Evento A´
S1 S2 S3 S4 S5 S6 S7	S1 S2 S3 S4 S5 S6 S7

Entre a tose do pai de Dora e a tose de Dora opera a sentença “S é p”. Como é possível dizer que a tose de Dora é do pai de Dora? A tose de Dora é e não é a tose de Dora e é e não é a tose do pai de Dora. Lacan (1960-1961) em *O Seminário 9 A identificação* propõe que os significantes são acolhidos no vazio do *traço unário* para poder operar a relação. Esse traço unário (*einzigiger Zug*) que Freud (1921) entendia no caso Dora como um traço particular da pessoa amada tomado (incorporado) pelo amante em uma identificação histórica, com Lacan (1960-1961) passa a ser um elemento de identificação que podemos chamar com Carlos Kuri (2010) de *originária*. Assim, a cadeia significante que se articula na acolhida do significante S1a partir do *traço* (vazio) produz o sujeito como: suposição, posição e efeito.

Dessa forma podemos dizer que *S é p* ou que *A é A*, isto é, na medida em que a diferença do traço unário permita a relação. Em seguida, a ordem dos significantes na cadeia permitirá constituir o sujeito e ainda a realidade (simbólica e imaginariamente estabelecida) na qual aparecem os objetos como distintos, equivalentes, iguais ou inclusive o mesmo²⁹.

²⁹ Além do trabalho de Carlos Kuri (2010) *La identificación. Lo originario y lo primario: una diferencia clínica*. Rosario: HomoSapiens. sobre *O Seminário 9 A identificação* de Jacques Lacan também consultamos outros trabalhos, a saber: David-Ménard; Florence, Kristeva; Michaud; Oury; Schotte; Stein; Taillandier (1988) *Las*

A estrutura de um caso de identificação do sujeito

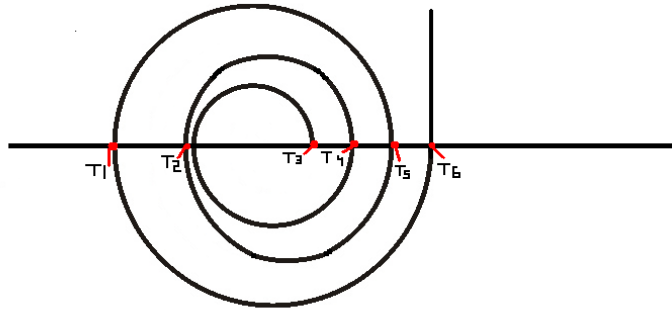
Para dar conta da tentativa de identificação do sujeito consigo mesmo é preciso dizer que entendemos a constituição do sujeito como um processo que começa (estruturalmente) na identificação com o traço que se incorpora. No momento seguinte, no traço se acolhe o significante do pai. Freud falava da identificação com o pai como primeira identificação. Nós preferimos chamar de identificação paterna ou com o significante do pai, como propõe Lacan e que continua sendo a primeira identificação. Mas com um *porém*. Essa função de corte é estrutural, mas não é instantânea. A partir daí é possível a identificação coletiva.

Vejamos um exemplo de reconhecimento do sujeito consigo mesmo no fenômeno da oralidade. A incorporação do alimento no leite materno, longe de mostrar duas pessoas fornece a possibilidade de reconhecer que o processo de separação entre ambos os corpos não foi concluído no parto. Não há separação propriamente dita entre os corpos (o peito, eventualmente da mãe, mas aqui nos referimos formalmente a uma função que sustenta a vida que não necessariamente quer ou não viver, e a boca, equivocadamente indicada como de propriedade do bebê) até que se realiza a função de corte, como função paterna, e se estabelece o que se chama a primeira identificação.

Agora vou tentar mostrar o processo do reconhecimento do sujeito consigo mesmo em um modelo simbólico. O que segue propõe mostrar a estrutura de um evento onde o sujeito se reconhece a si mesmo como repetindo uma cena. O sujeito aparece num evento que o reenvia ao passado no reconhecimento do que repete numa situação em momentos diferentes. O fenômeno mostra que ao mesmo tempo em que o sujeito se reconhece também se estranha. Assim, a identificação com si mesmo nunca é plena e totalizante, sempre há um *gap*, um equívoco, uma falha, algo que não é integralmente preenchido. O estranhamento com si mesmo no momento do reconhecimento tem a função de ser aquilo que possibilita o reconhecimento. Na pergunta: *esse sou eu?* tem um reconhecimento e um estranhamento simultâneos. Dito por outras palavras: para o sujeito poder se reconhecer é preciso que se estranhe a si mesmo. Um jogo de aproximação ou alienação e distanciamento ou separação opera no momento da identificação.

identificaciones. Confrontación de la clínica y de la teoría de Freud y de Lacan. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Cruglak, Clara (2001) *Clínica da Identificação.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud. Mourão, A & Lima, Miriam N. (2007) *As identificaciones e a identificação sexual.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

A estrutura se compõe em um processo que recriamos com uma linha que nos permite colocar eventos em sucessão e um movimento em espiral que nos permite articular cada evento no tempo. A saber:



T: momentos da combinatória significativa que produz um sujeito e um efeito sentido para esse sujeito.

Começamos no ponto **T3** onde **T3** é um evento de uma lembrança em um tempo presente que constitui um evento anterior (**T2**) como traumático. Por exemplo, a menina lembra ter estado naquele lugar antes e o rapaz ter tocado nela, ela se culpa por ter voltado ao lugar e possibilitado a repetição da cena. Outro caso pode ser o personagem do caso do homem dos lobos que lembra a cena onde os pais estão fazendo sexo no quarto quando ele era criança, sendo que a primeira imagem só se representa como traumática desde esse segundo momento. Assim, **T2** só adquire o estatuto de traumático desde **T3**, quando é rememorado desde outra posição do sujeito.

Em **T2** temos o Trauma entendido como sendo o encontro com o Real. O Real do Trauma não aparece senão desde uma rememoração onde o sujeito se encontra em uma situação que não suporta simbólica e imaginariamente. Assim, dizemos que não tem Real sem Imaginário e não tem trauma sem articulação simbólica RSI. Para que o evento aparece com a carga do Real deve ser contornado pelo simbólico e o imaginário. Portanto, o momento traumático anterior (**T2**) não é sem o momento presente que rememora aquele evento em uma articulação simbólica-imaginário-real (RSI).

Em **T4** vemos a repetição automática do Trauma revivendo o gozo traumático. O sujeito repete a cena involuntariamente alienado a uma posição segundo um gozo e uma cadeia significativa que o produz como sujeito que só encontra essa saída para essa situação.

Desde a repetição em T4 o sujeito retorna à lembrança de T2 como traumática e em T5 a repetição automática se faz na diferença onde o evento é e não é o mesmo. O sujeito se reconhece na cena, se implica no evento da repetição, ele está aí operando a repetição, isso é o que podemos chamar de implicação subjetiva. Ele repete involuntariamente, mas se encontra ele próprio na repetição. É ao mesmo tempo o estranhamento e o reconhecimento de si na implicação do sujeito na cena. Esse estranhamento e reconhecimento onde A é A e não é A ao mesmo tempo exige ser pensado desde uma perspectiva onde $A=A$ não pode ser pensada como simples axioma da identidade, mas como resultado de um processo de identificação. Aparece o vazio que permite dizer $A=A$, isto é: esta cena é a que estou repetindo e na qual me reconheço como repetindo. O sujeito se reconhece como *esse sou eu* na identificação dele próprio a partir da diferença ou estranhamento de si. Assim é necessário introduzir o traço unário em T1. O vazio do traço unário (T1) acolhe os eventos como combinação de significantes nos diferentes T.

Nesse sentido T1 é o traço ou marca originária e ao mesmo tempo o vazio, a pura diferença.

Assim, em T6 a repetição do evento como repetição da diferença o evento produz um *minimum* de gozo. A mudança de posição subjetiva advém após o reconhecimento-estranhamento do sujeito na repetição da cena. O sujeito não tem apenas uma posição passiva na cena, mas tem que lidar com o desejo que o habita.

Em função do dito anteriormente podemos afirmar que o evento no qual *S é p* é um evento de três tempos não cronologicamente articulados. Primeiro vem o (1) tempo da lembrança, depois o (2) tempo da primeira cena traumática e, finalmente, o (3) tempo do estranhamento-reconhecimento da implicação subjetiva na cena como sendo repetida. Um quarto tempo aparece na repetição sustentada não no mal-estar mas no (4) *minimum* de gozo, no usufruto como saída.

A identificação significativa não se sustenta sem um mínimo de gozo

Como temos dito até aqui, a identificação é considerada como identificação significativa mais o gozo ou usufruto. Isto é, significativa e afeto. A identificação significativa, originariamente estabelecida a partir do traço unário, só se sustenta no gozo. Como toda repetição, o ato de repetir acarreta um gozo parcial. Dito por outras palavras, o sujeito-identificando reconhece simbolicamente e imaginariamente no objeto parcial da pulsão aquilo no

que investe. O objeto pode ter a forma de um objeto de arte, uma mercadoria, uma pessoa, uma atividade (esporte, militância, ofício, ritual, etc...) com o qual estabelece laço e sustenta a posição de sujeito. Assim, o objeto é articulado de modo significante, o que permite inserir esse objeto, enquanto significantizado, dentro do conjunto significante e produzir sentido numa cadeia. A articulação entre o circuito pulsional (sistema de cargas afetivas) e a cadeia significante (discurso) estabelece o processo de identificação do sujeito-identificando.

Visto em outra perspectiva, podemos dizer que cada pulsão parcial busca escoar, produzindo um gozo no mal-estar ou um usufruto num *minimum* de gozo. A relação entre a pulsão e seu objeto não está definida pela ordem da necessidade. A pulsão não tem um objeto definido, mas deve poder ter algum objeto (Freud, 1915b). A mediação entre a pulsão e seu objeto está dada pelos recursos simbólicos (Alemán, 2009) do sujeito da pulsão. A pobreza ou riqueza simbólica do sujeito define o tipo de mediação entre a pulsão e o objeto. Essa pobreza ou riqueza simbólica do sujeito é o universo no qual ele está inscrito e posicionado (enquanto sujeito) segundo relações de identificação. Assim, cada pulsão parcial e o conjunto das pulsões resolverá sua descarga num objeto definido nos recursos simbólicos do sujeito.

Assim sendo, cada pulsão parcial encontrará satisfação em seu objeto segundo as seguintes modalidades estabelecidas até agora pela psicanálise:

1. Pulsão oral
2. Pulsão anal
3. Pulsão genital
4. Pulsão escópica ou escopofílica (olhar)
5. Pulsão invocante (voz) (proposta por Lacan)
6. Pulsão nasal (ou respiratória, proposta a partir de Fliess e retomada por

Eildelsztejn (2004) e seus colaboradores.

Quero mostrar com isto que uma identificação significante, ancorada no traço unário, faz sentido segundo determinada combinatória de significantes em uma cadeia que produz um efeito de sujeito desde onde o sujeito se posiciona com relação ao gozo e faz funcionar as descargas do circuito das pulsões. Assim, cada pulsão parcial encontrará sua descarga no objeto parcial que determinados modos identitários segundo uma ordem simbólica lhe permitem encontrar. Deste modo, o sujeito sofre ou usufrui segundo seja a posição onde se encontra em relação com o gozo. Esta posição está dada como identidade.

Retomando a estrutura do processo de identificação a partir de Lacan

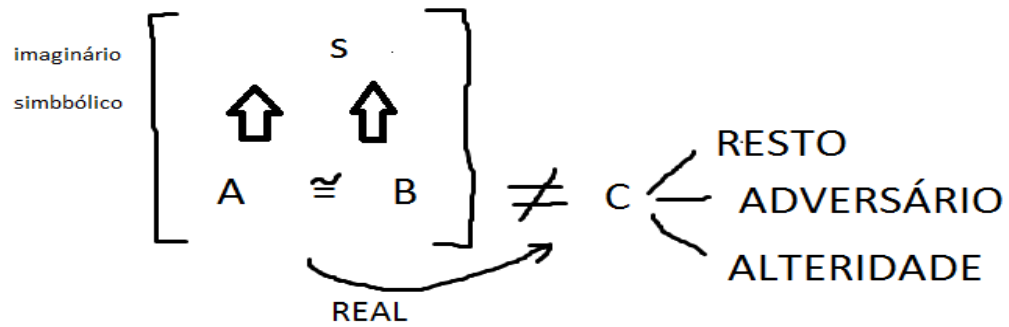
Com os elementos que fomos apresentando até aqui nosso seguinte passo será reconstruir o dispositivo e apresentar uma fórmula da identificação que nos permita acolher experiências de identificação individual e coletiva.

A partir de Lacan (1960-1961) o traço unário (*einzigster Zug*) é considerado como a diferença originária ($A=A$ sobre a diferença) que acolhe o significante vazio S_1 com o qual o sujeito se identifica e em torno do qual articula outros significantes $S_2, S_3, S_4, S_5, \dots S_n$ que, segundo a ordem, produzem sentido numa cadeia significante. Desta forma é possível dizer numa experiência de fala $A \text{ é } A$ ou $S \text{ é } p$. O significante é acompanhado de uma carga afetiva que provoca simpatia ou antipatia em relação com outro Sujeito que se identifica com o significante vazio³⁰ S_1 e articula cadeias significantes equivalentes. A carga afetiva funciona como investimento libidinal do sujeito no objeto que carrega o significante vazio S_1 por meio de cargas pulsionais parciais obtendo assim um gozo. O mecanismo de cargas e descargas pulsionais se ordena num circuito pulsional que articula pulsões parciais e objetos parciais (invocante, escópica, genital, oral, anal, olfativa...). O significante é acompanhado de uma carga afetiva que provoca simpatia ou antipatia em relação com o outro sujeito-identificando que evoca o significante S_1 em determinada composição. Esses objetos parciais significantizados permitem a identificação do sujeito cuja pulsão parcial busca descarga. Essa descarga produz a identificação no indivíduo, na relação amorosa, no grupo e na massa.

Uma fórmula da identificação

A partir dos elementos anunciados acima propomos finalmente uma fórmula para acolher os processos de identificação no indivíduo, na relação amorosa, no grupo e na massa. O objetivo é tornar o mais formal possível o processo de identificação que inclui relações de equivalência e exclusão. Os elementos da identificação podem ser formulados no seguinte esquema:

³⁰ É preciso observar que em Lacan todo significante é vazio já que a sua significação não está colada ao significante senão que aparece como efeito de uma cadeia significante. No entanto, usamos a expressão significante vazio para nos aproximarmos da nomenclatura usada por Laclau, Ernesto (2008) *La razón populista*. BsAs: FCE.



S: significante vazio com o qual nos identificamos
A e B: aqueles que se identificam com o significante e estabelecem uma relação fraternal

C: o excluído

\cong : relação de equivalência entre os identificandos

\neq : relação de disjunção com o excluído

Aquilo que está entre [] é a identificação imaginarizada e simbolizada

O "C" é aquilo que não sou *eu* ou não somos *nós* e pode ser tratado de três formas diferentes. O excluído da relação de identidade é RESTO, ADVERSÁRIO ou ALTERIDADE.

o REAL é aquilo que é expulso da relação de equivalência

A fórmula tenta mostrar o modo em que A pode se reconhecer com B se e somente se ambos se identificam com S. Como S é um significante vazio então tanto A quanto B darão um sentido a S segundo seja o modo em que articulam a cadeia significante que produz um efeito de sentido para S. Assim, para que A e B se identifiquem em S como sendo um *nós* devemos poder excluir C como sendo um *eles* ou *os outros*. O excluído da relação de identificação carrega aquilo que de Real também é excluído na relação identitária. A identificação de A e B não só está pautada pelo modo de fazer sentido S senão também pelo modo como se lida com o excluído C *os outros* ou *eles*. O mero resto é tratado como algo a ser eliminado, mas que se resiste a tanto. Entretanto, o adversário e a alteridade me constituem na sua diferença.

A partir desta fórmula realizada segundo os elementos que assumimos dos textos de Lacan estamos em condições de investigar em cada caso *as múltiplas modalidades da identificação*. Assim, a constituição do sujeito a partir do processo de identificação pode ser trabalhada em suas diferentes maneiras: 1. Individual; 2. Relações amorosas; 3. Grupos; 4. Massas.

Conclusão

No início temos colocado a pergunta pela realidade a partir do que chamamos um relato do senso comum e chegamos a esboçar o que seria (1) um paradoxo no qual está sustentada a pergunta. Num segundo momento (2) formulamos o paradoxo e destacamos um dos elementos fundamentais da possibilidade da pergunta, a saber: o sujeito enquanto lugar de enunciação da pergunta. No terceiro momento, (3) realizamos um percurso sobre a concepção bipolar do sujeito com o intuito de alcançar o limite dessa proposta. No quarto momento, (4) progredimos na indagação do sujeito. No quinto momento, (5) apresentamos os elementos de uma teoria formal da identificação que nos permita aceder à noção de sujeito individual ou coletivo que exige a pergunta pela realidade.

A partir da *fórmula da identificação* e com estes elementos pretendemos avançar nas seguintes linhas de trabalho:

1. abordar a experiência de **identificação do sujeito com ele próprio** e a impossibilidade do reconhecimento de si bem como os problemas de alienação-separação nas diferentes estruturas clínicas.
2. abordar a experiência de **identificação do sujeito com seu próprio corpo** e a relação de estranhamento.
3. elaborar uma teoria da **identificação amorosa para além do narcisismo**, retomando a noção de dom em Lacan e de descarga pulsional e laço freudiano-laciano.
4. elaborar uma teoria da **identificação em grupos**.
5. elaborar uma teoria da **identificação política** que apresente dois modelos divergentes: perverso e sublimatório
6. apresentar a possibilidade da **pulsão nasal ou olfativa e respiratória como elemento de laço** identitário.

Em cada caso a realidade e a ação sobre a qual um sujeito se interroga e na qual um sujeito age dependem estritamente do modo em que se constitui nessa realidade segundo modos de identificação. Para levar adiante estas seis vias de trabalho é preciso avançar em um método que apresentamos a seguir como corolário do trabalho

Método

A filosofia tem se articulado como exercício a partir de um campo heterogêneo de discursos. Na sua história instituída desde as cátedras universitárias europeias do século XVII

e XIX se retoma sob a forma de poemas, fragmentos, diálogos, tratados, ensaios, lições, monografias ou relatórios de investigação. Alguns apelam para o mito fundacional ou para a formalização, uns lançam mão de um método de construção dedutiva, outros indutiva e outros retórica quando não a combinação de todos eles. Desde o ponto de vista do gênero textual ou discursivo só encontramos uma heterogeneidade impossível de reduzir. Seu objeto também é discordante segundo a época e a escola filosófica em questão. **Nossa perspectiva privilegia o entendimento do exercício filosófico como a indagação acerca das condições de possibilidade daquilo que se apresenta como verdadeiro em sentido amplo.** Entendemos que essa indagação colocou na modernidade o sujeito como fundamento e seu desenvolvimento se orientou pela desmontagem dessa posição. Nesse sentido, nos colocamos em uma tradição conceitual que poderia ser considerada kantiana e desde essa perspectiva organizamos a história da filosofia em torno da questão da verdade em relação com o sujeito. Essa história vai de Descartes à psicanálise (Lacan, 1961-1962). A psicanálise tem sua história de divergências e multiplicidade de perspectivas tão rica quanto tem a filosofia no mesmo período (o século XX). Entretanto, a constante de todas as escolas foi a indagação sobre o desejo em relação com o indivíduo dividido ou o sujeito em questão. A multiplicidade de pesquisas nesse campo ofereceram resultados que para a problemática do sujeito em relação com a verdade são muito difíceis de ignorar sem perdermos a própria história contemporânea da filosofia. Dentro dessa heterogeneidade de escolas **entendemos a psicanálise como o dispositivo teórico que permite acolher a experiência do sujeito em relação com o desejo e as barreiras que o interditam** (ver Perez, 2009). Isso nos coloca numa tradição conceitual que poderíamos reconhecer como lacanianiana. Tanto quanto outras tradições ou linhas conceituais a psicanálise lacanianiana contemporânea se debate internamente numa série de correntes. Tal como nos relata Laclau (2009), a influência de Lacan na França tem sido especialmente clínica, nos países anglo-saxões a influência se concentrou no eixo literatura-cinema-feminismo. Por outro lado, Laclau destaca duas gerações interpretativas: a velha escola de Mannoni, Leclaire e Safouan que privilegiam os problemas clínicos e a função do Simbólico e a geração mais jovem de Jacques Alain Miller, Michel Silvestre e Alain Grosrichard que tem tratado de formalizar a teoria lacanianiana, diferenciando as etapas do ensino de Lacan e dando importância central para o Real como o que resiste à simbolização. Paralelamente, a interpretação marxista-estruturalista feita por Althusser e Michel Pêcheux destaca a noção de sujeito lacanianiano como compatível com o materialismo histórico. Avançando nessa linha a escola eslovena de Žižek utiliza as categorias lacanianas para uma

reflexão filosófico-política (Laclau, 2009, 11 e ss.). Nesse horizonte, entendemos nossa tarefa essencialmente como exercício de formalização a partir de elementos conceituais da filosofia kantiana, da lógica simbólica e dos matemas, modelos, esquemas, grafos e topologia lacanianas que permitam acolher a experiência do sujeito em relação com o desejo e as barreiras que o interditam. Isto nos autoriza a elaborar as condições de possibilidade da constituição do sujeito e da verdade a partir das relações de identificação em uma *lógica da identificação*.

Referências Bibliográficas

Advertência

A obra de Freud será citada primeiro com o ano da edição original e depois acrescentando a edição em português e ou em castelhano quando consideremos pertinente.

A obra de Kant será citada segundo o estabelecimento da Sociedade Kant Brasileira e acrescentando a edição brasileira quando consideremos pertinente.

A obra de Lacan será citada do seguinte modo:

1. Os seminários terão a referência dos textos estabelecidos em <http://staferla.free.fr/> com a data da aula e em segundo lugar, quando seja considerado conveniente, recorreremos a traduções em português e ou em castelhano.
2. Os textos dos escritos terão a referência da edição brasileira.
3. Outros textos terão a referencia da edição brasileira ou argentina, segundo consideremos pertinente.

Abraham, Karl (1979) Teoria Psicanalítica da Libido – Sobre o caráter e o desenvolvimento da Libido. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Alemán, J. (2009) *Para uma izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Amster, P. (2010) *Apuntes matemáticos para ler a Lacan. 1 Topologia*. Buenos Aires: Letra Viva.

_____ (2010) *Apuntes matemáticos para ler a Lacan. 2 Lógica y teoria de conjuntos*. Buenos Aires: Letra Viva.

Araujo, S.F. (2011) *Psicologia e Neurociência: Uma Avaliação da Perspectiva Materialista no Estudo dos Fenômenos Mentais*. 2. ed. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Baudes de Moresco, M. (2011) Real, Simbólico, Imaginário. Uma Introducción. Buenos Aires: Letra Viva.

Benveniste, E. (1991a) *A natureza dos pronomes*. IN: Problemas de Lingüística Geral I. 3 ed. São Paulo: Pontes.

_____. (1991b) *Da subjetividade na linguagem*. IN: Problemas de Lingüística Geral I. 3 ed. São Paulo: Pontes.

- Berkeley, G. (2008) *Obras filosóficas*. São Paulo: Editora Unesp.
- Borges, J.L. (1994) *Obras Completas*. Vol. I. São Paulo: Emecé.
- Cabas, A. Godino (2009) *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Chomsky, N & Foucault, M. (2006) *Chomsky & Foucault debate on Human Nature*. New York: The News Press.
- Copjec, J. (2006) *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: FCE.
- Cruglak, Clara (2001) *Clínica da Identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Damasio, A. (2002) *O Mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Darmon M. (2008) *Ensayos acerca de la topologia lacanianana*. Buenos Aires: Letra Viva.
- David-Ménard; Florence, Kristeva; Michaud; Oury; Schotte; Stein; Taillandier (1988) *Las identificaciones. Confrontación de la clínica y de la teoría de Freud y de Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión
- Descartes, R. (2010) *Obras Escolhidas*. São Paulo: Perspectiva.
- Eidelsztein, A & col. (2004) *La pulsión respiratoria em psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva.
- Eidelsztein, A (2010) *La topologia em la clínica lacanianana*. Buenos Aires: letra Viva, 2006; *Modelos, esquemas y grafos em la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- _____ (2005) *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva,
- Fink, Bruce (1998) *O sujeito lacanianano entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Foucault, M. (1977) *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Frege, G. (1985) *Estudios sobre semântica*. Madrid: Hyspamerica.
- Freud, S. (1895) *Proyecto de una psicologia para neurólogos*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 2. Buenos Aires: Hyspamerica.
- _____. (1900) *La interpretación de los sueños*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 3. Buenos Aires: Hyspamerica. (2010) *Die Traumdeutung*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- _____. (1905) *Tres ensayos para una teoria sexual*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 6. Buenos Aires: Hyspamerica. (2010) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- _____. (1912) *Totem y Tabú*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 9. Buenos Aires: Hyspamerica. (2007) *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1914) *Introducción al narcisismo*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 11. Buenos Aires: Hyspamerica.
- _____. (1914b) *Recuerdo, repetición, elaboración*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 9. Buenos Aires: Hyspamerica.
- _____. (1914-1918) *Histoira de uma neuroses infantil*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 10. Buenos Aires: Hyspamerica.
- _____. (1915) *El Inconsciente*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 11. Buenos Aires: Hyspamerica. (2012) *Unbewusste*. IN Freud, S. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.

- _____. (1915b) *Los instintos y sus destinos*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 11. Buenos Aires: Hyspamerica. (2012) *Triebe und Triebchicksale*. IN Freud, S. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- _____. (1921) *Psicologia de las masas y análisis del Yo*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 14. Buenos Aires: Hyspamerica. (2010) *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Hamburg: Nilkol Verlagsgesellschaft.
- _____. (1932-1933) *Nuevas Lecciones introductorias al Psicoanálisis*. . IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 18. Buenos Aires: Hyspamerica. (2010) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- _____. (1939) *Moises y la religión monoteísta*. IN Freud, S. (1988) *Obras completas*. Vol 19. Buenos Aires: Hyspamerica.
- Gabriel, M. (2011) *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Continuum.
- Granon-Lafont, J. (1988) *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Heidegger, M. (2002) *A coisa*. IN *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Heráclito (2012) *Fragmentos*. São Paulo: Odisseus.
- Hobbes, Th. (1999) *Leviatã*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Hume, D. (2009) *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp.
- Iodice, B. (2014) *O amor para além do narcisismo: o Dom de amor na constituição do sujeito* Dissertação de mestrado em filosofia da PUC-PR.
- Kafka, (2006) *O Processo*. Porto Alegre: LPM.
- Kant, I. (1902-) *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- _____. (2014) *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade.
- _____. (2013) *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (2009) *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2006) *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2002) *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1994) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gubelkian.
- Kitcher, P. (1995) *Freud's Dream. A complete interdisciplinary Science of mind*. Cambridge, Ms: The MIT Press.
- Kripke, S. (1971) *Identity and Necessity*. IN Munitz, M.K. (ed.) *Identity and individuation*. New York: New York University Press.
- Kuri, C. (2010) *La identificación. Lo originario y lo primario: una diferencia clínica*. Rosario: HomoSapiens.
- Lacan, J. (1998) *Escritos*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2001) *Outros Escritos*. RJ: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2005) *O simbólico, o imaginário e o real*. IN *Nomes –do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1955-1956) *Psychoses* <http://staferla.free.fr/> Tradução para o português: *O Seminário Psicoses*. Livro 3. (1997) Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- (1956-1957) *La relation*. <http://staferla.free.fr/> Tradução para o português: O Seminário *A relação de objeto*. Livro 4. (1995) Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (1959-1960) *L'Éthique*. <http://staferla.free.fr/> Tradução para o português: O Seminário *A ética da psicanálise*. Livro 7. (1997) Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (1961-1962) *L'identification*. <http://staferla.free.fr/>
- _____. (1962-1963) *L'Angoisse*. <http://staferla.free.fr/>. Tradução para o português: O Seminário *A angústia*. Livro 10. (2005) Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (1969-1970) *L'envers*. <http://staferla.free.fr/>. Tradução para o português: O Seminário *O avesso da psicanálise*. Livro 17. (1992) Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Laclau, E. (2009) Prefácio. IN Zizek, S “El sublime objeto de la ideología”. BsAs: Siglo XXI Editores, pp 11-19.
- _____. (2008) *La razón populista*. BsAs: FCE,
- Leibniz, G.W. (1999) *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Locke, J. (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano I y II*. Madrid: Editora Nacional.
- _____. (2007) *Ensaio Políticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mc Cormick, W. (2014) *O líder, as coletividades e suas identificações*. Dissertação de mestrado em filosofia da PUC-PR.
- Mauss, M. (2008) *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Meillassoux, Q. (2008) *After Finitude. An Essay on the necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Miller, J-A. (2004) *La experiencia de lo real em la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós
- Mourão, A & Lima, Miriam N. (2007) *As identificações e a identificação sexual*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Nozick, R (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Ogilvie, B. (2010) *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Parménides (2009) *Poema de Parménides da Natureza*. Rio de Janeiro: Editoria Azougue.
- Perez, D.O. (2014) *Ontologia sem espelhos*. Curitiba: Editora CRV.
- _____. (2012) *O Inconsciente. Onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2009) *A psicanálise como experiência ética e o problema da cientificidade*.
- _____. (2008) *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.
- Revista Mal-Estar e Subjetividade, v. 9, p. 15-30.
- Pinker, S. (2002) *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books.
- Platão (1980) *Sofista*. Belém: Editora Universidade Federal do Pará.
- _____. (2006) *A República de Platão*. São Paulo: Perspectiva.
- Ritvo, J.B. (1994) *La causa del sujeto: acto y alienación*. Rosario: Homo Sapiens.
- _____. (2014) *La retórica conjetural o el nacimiento del sujeto*. Rosario: Nube negra
- Rousseau, J-J. (1999a) *Do contrato social*. Vol. I. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (1999b) *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Vol. II. São Paulo: Editora Unesp.

- _____. (2008) *Ensoñaciones del paseante solitario*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Russell, B. (1905) *On denoting*. Oxford University Press, Oxford, Mind New Series, v. 14, n. 56, 478 – 493.
- Schelling, F.W.J. (2005) *Sistema del idealism transcendental*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Schrödinger, E. (1935) *Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik*. Die Naturwissenschaften, 23.
- Todorov (2008) *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Buenos Aires: Taurus.
- Vaihinger, H. (2011) *A filosofia do como se*. Chapecó: Editora da Unochapecó.
- Williamson, Th (2013) *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Zizek, S. (2003) *Las metástases del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.