

RAFAEL NOGUEIRA FURTADO

**METAPSIKOLOGIA DO DESEJO:
UMA TEORIA DO SUJEITO**

A R C O
EDITORES ● ● ●

**METAPSIKOLOGIA DO DESEJO:
UMA TEORIA DO SUJEITO**

RAFAEL NOGUEIRA FURTADO

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Furtado, Rafael Nogueira
Metapsicologia do desejo [livro eletrônico] : uma
teoria do sujeito / Rafael Nogueira Furtado. -- 1.
ed. -- Santa Maria, RS : Gabriella Eldereti Machado
; Maria : Arco Editores, 2020.

PDF

ISBN 978-65-00-10407-3

1. Metapsicologia 2. Psicologia I. Título.

20-46489

CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:

1. Metapsicologia e psicologia clínica 150.195

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

1.^a Edição - Copyright© 2020 do autor.

Revisão: Arco Editores

Projeto Gráfico: Gabriel Eldereti Machado

CONSELHO EDITORIAL

Msc. Ivanio Folmer - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/2379707211288456>

Msc. Gabriella Eldereti Machado – Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/5628308415823159>

Msc. Jesica Wendy Beltrán -UFCE- Colômbia

<http://lattes.cnpq.br/0048679279914457>

Dra. Fabiane dos Santos Ramos - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/0003382878348789>

Dr. João Riél Manuel Nunes Vieira de Oliveira Brito - UAL -

Lisboa- Portugal.

<http://lattes.cnpq.br/1347367542944960>

Msc. Rodrigo de Moraes Borges - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/4696236455119397>

Dra. Alessandra Regina Müller Germani – Universidade da Fronteira Sul

<http://lattes.cnpq.br/7956662371295912>

Dra. Micheli Bordoli Amestoy - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/7865042624189677>

Esp. Thais de Melo Amaral Machado – Universidade Federal de Viçosa

<http://lattes.cnpq.br/2592090131289979>
Dr. Everton Bandeira Martins – Universidade da Fronteira Sul
<http://lattes.cnpq.br/9818548065077031>
Cássio Rodrigo Aguiar - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/5541624029364072>
Dr. Erick Kader Callegaro Corrêa - Universidade Franciscana
<http://lattes.cnpq.br/2363988112549627>
Dr. Pedro Henrique Witches – Universidade Federal do Espírito Santo
<http://lattes.cnpq.br/3913436849859138>
Msc. Luiza Carbunck Godoi – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
<http://lattes.cnpq.br/4447866451051627>
Msc. Alberto Barreto Goerch – Universidade Franciscana
<http://lattes.cnpq.br/7845816473131059>
Dr. Mateus Henrique Köhler - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/5754140057757003>
Msc. Yosani Morales Martínez - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/3656123692269129>
Msc. Alisson Galvão Flores - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/1218196537137303>
Dra. Liziany Müller Medeiros - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/1486004582806497>
Dr. Camilo Darsie de Souza – Universidade de Santa Cruz do Sul
<http://lattes.cnpq.br/4407126331414792>
Murilo Vasconcelos Machado - PUC- Pelotas/RS
<http://lattes.cnpq.br/6068181035043197>
Msc. João Felipe Llehmen - Universidade de Santa Cruz do Sul
<http://lattes.cnpq.br/9018174122542310>
Msc. Claudionei – Universidade de Passo Fundo
<http://lattes.cnpq.br/3676481979050032>
Msc. Sandi Mumbach - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/0222637186466933>
Esp. Ana Paula Visintainer Coelho - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/0410723770403484>
Dra. Aline Ferreira Pain - Universidade Federal de Santa Maria
<http://lattes.cnpq.br/5813893425276768>
Msc. Itagiane Jost - IFFar - São Vicente do Sul/RS
<http://lattes.cnpq.br/7751407219167290>
Msc. Flávio Cezar dos Santos -SMEDSC- Chapecó/sc
<http://lattes.cnpq.br/4711802547326257>
Msc. Gabriel de Oliveira Soares – Universidade Franciscana

<http://lattes.cnpq.br/5182622667860285>

Dr. Dioni Paulo Pastorio – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<http://lattes.cnpq.br/7823646075456872>

Msc. Sara Beatriz Eckert Huppes - SEDUC/RS- Santa Maria/RS

<http://lattes.cnpq.br/3412482515928321>

Dra. Maria Cristina Rigão Iop – Universidade de Santa Cruz do Sul

<http://lattes.cnpq.br/8028841762393298>

Fagner Fernandes Stasiaki – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

<http://lattes.cnpq.br/0614691997654146>

Dr. Leonardo Bigolin Jantsch – Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/0639803965762459>

Dr. Leandro Antônio dos Santos - Universidade Federal de Uberlândia

<http://lattes.cnpq.br/4649031713685124>

Dr. Rafael Nogueira Furtado – Universidade Federal de Juiz de Fora

<http://lattes.cnpq.br/9761786872182217>

Adilson Cristiano Habowski - Universidade La Salle

<http://lattes.cnpq.br/2627205889047749>

Dra. Angelita Zimmermann - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/7548796037921237>

Mesc. Anísio Batista Pereira – Universidade Federal de Uberlândia

<http://lattes.cnpq.br/5123270216969087>

Esp. Dennis Soares Leite- Universidade Federal de São Carlos

<http://lattes.cnpq.br/4205979645558904>

Msc. Juliane Paprosqui Marchi da Silva- Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/4553161791704500>

Dra. Francielle Benini Agne Tybusch – Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/4400702817251869>

Msc. Martiéli de Souza Rodrigues - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/1460690648891778>

Msc. Taciana Uecker - Universidade Federal de Santa Maria

<http://lattes.cnpq.br/9050445553522704>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1. DESEJO DE QUEM?	10
1.1 À SOMBRA DO EU	10
1.2 O EU É UM OUTRO	13
1.3 PRINCÍPIO DO PRAZER POSSÍVEL	17
2. DESEJO DE QUE?	24
2.1 UM IMPASSE IMAGINÁRIO	24
2.2 EM BUSCA DO OBJETO AUSENTE	29
2.3 ATÉ QUE A MORTE NOS SEPARE	35
2.4 NO FINAL, O INÍCIO	45
3. DO DESEJO À ASSUNÇÃO SUBJETIVA	50
3.1 O SUJEITO BARRADO DO INCONSCIENTE	50
3.2 DESEJO PURO É DESEJO DA LEI	53
3.3 ATO: DO OUTRO LADO DO FANTASMA	58
CONCLUSÃO	63
REFERÊNCIAS	65

INTRODUÇÃO

Consagrou-se objeto da investigação humana o que, de esquivo e obscuro, tomou-se por sua natureza. A idéia de existir, em algum lugar da experiência, algo que a priori determinasse o que de acidental e contingente dos fenômenos se observava; a idéia de que uma substância, permanente e universal, designasse a essência do que se denomina humano esteve sempre subjacente a elaborações teóricas de toda sorte.

A possibilidade de uma natureza última e articuladora da experiência, determinante enquanto causa elementar, exercendo sua força centrípeta, reside não apenas como o suposto fundamento do objeto, mas como o ponto de empuxo de toda teoria, haja vista que a ele se remete e nos remonta, na trajetória de suas formulações.

No clarão lançado pela aurora do tempo que acabava de nascer, assistiríamos à gestação de idéias que se ofereceriam como sustentação às vanguardas intelectuais do século XIX. A interioridade romântica, o empirismo das ciências naturais e a perspectiva imanente da filosofia da época irão culminar em uma mudança radical no modo como o homem era compreendido em suas relações consigo e com o mundo circunvizinho.

A filosofia de Schopenhauer, a psicofísica de Fechner, característica do materialismo científico da época, e o romantismo de Goethe são semblantes das aspirações do espírito de um tempo marcado pela procura do humano não mais na transcendentalidade dualística do real, mas na imediatez da experiência sensível. Será para o ponto de confluência das paixões efervescentes, para a ebulição de sentimentos imediatizados na realidade do corpo e no palco da interioridade humana que se voltaram as atenções das ciências e filosofias a substituírem os ideais racionalistas do precedente século das luzes.

No subterrâneo obscuro da alma, no limbo do homem errante que não se deixa mais capturar pela ascese do racionalismo auto-idêntico cartesiano, orientado por tendências bestiais e irracionais, será lançado, empreendido, um tímido feixe de luz, quando de sua compreensão. O naturalismo de Darwin e o realismo de Nietzsche irão delimitar a figura do humano para explicitar de que modo seu fundo é corroído por forças, potências e vontades que escapam, em tempo e espaço, ao seu controle e decisão.

Filho de seu tempo, nesse cenário advém Freud, dando voz àquilo que outrora teria sido apenas ruído. A loucura, o chiste, o irracional não são simples precipitados residuais de fundo, mas a revelação de uma lógica que muito extrapola a atividade consciente do sujeito, o qual “não é senhor de sua própria morada”. Sua verdade seria reconhecida ali, nas profundezas do ser onde a luz de sua consciência não toca. Ser descentrado, habitado por uma alteridade estranha a si mesmo.

No decurso do pensamento freudiano, entrevemos a noção de desejo (Wunsch) ganhar estatuto central como mola propulsora, princípio funcional do aparelho psíquico. O desejo é antes desejo inconsciente, cuja atividade mostra-se indestrutível, preso aos signos de satisfação infantil, jamais atingindo plena realização. Desejo subversivo por excelência, o qual sempre encontrará, na incansável urgência de se fazer notar, caminhos alternativos de expressão.

É quando da premência dessa inquietude, que jorra indefinível do âmago do sujeito, e das resistências oferecidas pela realidade que veremos erguer-se um sofisticado aparato mental. Desejo que resiste no local da causa de formações sintomáticas e anima conflitos dinâmicos entre os diferentes estratos da esfera psíquica.

Em visto disso, partimos da premissa sobre ser o conceito de desejo o verdadeiro eixo em torno do qual a psicanálise freudiana organizou-se. A psicanálise seria antes uma teoria do desejo humano e das subseqüentes implicações decorridas desse estatuto de centralidade. Desejo, princípio segundo o qual se funda o homem,

deixando-se em virtude dele, orientar-se. Todavia, um desejo que se apresenta sob a perspectiva de uma ontologia da falta, tal como encontra sua máxima expressão na obra de Jacques Lacan.

Pensar um desejo predicado pelo signo da falta é tomá-lo em sua dimensão fenomênica como desprovido de toda correspondência ontológica com objetos empiricamente dados. Um desejo marcado pela irreducibilidade sensível, cujo devir se vale de uma perpétua inadequação aos modos empíricos de satisfação. Desejo que persiste sempre em retornar, com recuperado vigor, a despeito de toda tentativa empreendida de saciação, fragilizando assim a substancialidade das modalidades e objetos eleitos a candidatos do querer humano.

O desejo, tal como o trataremos, deixa-se anotar pela particularidade de não visar objetos. De tal sorte, no confronto com outros desejos e com a insuficiência dos candidatos ao seu querer, o desejo encontrará a via ascendente pela qual poderá manter-se em perene atividade: ele quer apenas desejar, tão quanto se realiza, empreenderá nova busca. Disso resulta que os objetos de satisfação se apresentam enquanto significantes que articulando a potência desiderativa a uma espécie de cadeia, permitem que essa mesma força por ela deslize indefinidamente.

Contudo, o caráter de falta e negatividade de que se adjectiva o desejo, assim o é, posto sua natureza ontológica. Em outras palavras, “desejo é relação do ser à falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente dita. Não é falta disto ou daquilo, porém falta a ser através da qual o ser existe.” (LACAN, 1954-55, p. 261). O desejo que se nos apresenta esvaziado de todo seu conteúdo empírico e fenomênico assim, portanto, se justifica, visto ser ele relação do ser com sua própria falta de ser, auto-posicionamento do sujeito, esvaziamento metafísico através do qual este vem a ser.

Deste modo, observa-se que o fenômeno do desejo humano e a noção de sujeito estão intimamente implicados e uma investigação que se preste a desvendar as sinuosidades dessas respectivas categorias, deverá, necessariamente, considerar a co-extensão dialética e ontológica que as amarra.

Conforme Cabas (2009, p. 13), a noção de sujeito “atravessa, em toda a sua extensão, a doutrina analítica”. Embora Freud jamais tenha dado a ela qualquer tratamento diferenciado ou reservado-lhe um lugar em suas considerações enquanto categoria teórica, exceto por meio de referências genéricas como ‘indivíduo’, ‘pessoa’ etc, por outro lado essa noção “representa a base material das operações que integram o trabalho de “cura”. A saber: a interpretação, a transferência, a resolução e, por fim, o desfecho do tratamento analítico.” (CABAS, 2009, p. 13).

Uma possível razão para essa exclusão do lugar do sujeito perfaz o método positivista e a ciência materialista da época, à luz da qual tal categoria pouco representa do ponto de vista de uma dissecação funcional e estrutural dos fenômenos psíquicos e das bases subjetivas em que se assenta o comportamento. Todavia, “foi Lacan quem, no contexto de seu primeiro projeto – de um retorno a Freud –, assumiu a tarefa de extrair essa referência [implícita, na obra freudiana, da presença de um sujeito] e expô-la à luz do dia.” (CABAS, 2009, p. 13).

Por hora, vale sublinharmos que tanto o pensamento freudiano, quanto a obra de Jacques Lacan, distinguem o sujeito daquilo que classificaram como sendo o “eu” do sujeito. Em Freud, encontramos o termo Ich, palavra alemã para o pronome de primeira pessoa, eu, livremente traduzido por ego, vocábulo latino de mesmo significado. Em Lacan, seu cognato aparece sob o termo moi, em oposição a Je.

Nosso trabalho, portanto, qualifica-se enquanto uma análise sistemática e insistente do caráter ontológico do desejo, em suas relações com o sujeito, o qual encontrar-se-á, no entanto, ao passo de todo o seu desenvolvimento, eclipsado sob a face do “eu”. O “eu” cuja constituição descreve a lógica narcísica e especular através da qual

esse mesmo sujeito inscreve-se no universo simbólico, compartilhado por expressões de alteridade.

Buscaremos meios de evidenciar e fundamentar a natureza errante do desejo, o qual irá vagar, indefinível, de significante em significante, deixando para trás o rastro de sua perpétua inadequação aos modos empíricos de objetificação.

Tentaremos, com tanto, responder a pergunta de como pode o sujeito irromper por através do cárcere de identificações e a que papel reserva-se o caráter subversivo do desejo, como falta-a-ser, no que esse se presta a uma potência disruptiva e fragilizadora das imagens e contornos identitários em que o sujeito ora alienou-se na figura de um reflexo. Um desejo que como veremos é “uma categoria engendrada através do entrelaçamento entre negação e transcendentalidade.” (SAFATLE, 2006, p. 88).

No mais, visamos apontar um desfecho para esse domínio fugidio do que não se positiva no fenômeno do desejo, do que não se deixa esgotar em representações objetais, no sentido de poder inscrevê-lo simbolicamente em uma relação verdadeiramente intersubjetiva.

Dessa maneira, subdividimos nossa dissertação e articulações teóricas em três capítulos. No primeiro deles, “Desejo de quem?”, procuramos desenvolver o conceito de sujeito e desejo à medida que, à ocasião de seu advento, aquele vê-se imediatizado na figura de um Outro, o qual irá configurar a primeira relação dialética em que sua subjetividade ganha forma e consistência. O eu do sujeito é antecipado pelo Outro, à semelhança de um reflexo no espelho, uma matriz idealizada em que se precipita. De tal modo, seu desejo ganha contornos relativamente definidos, os quais, posteriormente, irão condicionar suas relações de objeto e com a alteridade.

Ao longo do segundo capítulo, “Desejo de que?”, aprofundaremos nossas reflexões, na defesa da idéia de que tanto o desejo quanto sujeito constituem-se a partir de uma falta originária, alheia a qualquer procedimento naturalizado de doação de sentido, no qual a noção de perda do objeto original é despropositada, sendo apenas produto de um efeito a posteriori. O desejo será afirmado em todo seu caráter intransitivo, destituído de objetos, encontrando na falta seu devir.

Por fim, em “Do desejo à assunção subjetiva”, procuramos nos haver com a conseqüência de nossas proposições e de que maneira responder a pergunta sobre como fazer emergir o sujeito e sua verdade, onde antes reinara a lógica da alienação e do narcisismo, permitindo assim visualizarmos a possibilidade de uma real aproximação intersubjetiva, cujo operador lógico se descreve na figura do desejo, particularmente modificado.

A metodologia utilizada é de natureza dedutivo-bibliográfica e baseia-se na teoria psicanalítica da escola freudiana e de Jacques Lacan. No trabalho, encontraremos diálogos sistemáticos com as bases filosóficas dos conceitos nele figurados, uma vez acreditarmos ser o contraste entre teorias, um campo de férteis reflexões e discussões. Sigamos, portanto.

1. DESEJO DE QUEM?

No decurso de nosso primeiro capítulo, buscaremos indicar os pontos nodais no desenvolvimento primário do sujeito e seu advento no campo do Outro, à luz de conceitos sumariamente explicitados. A radical oposição teórica entre as categorias de sujeito e “eu” do sujeito, encenadas no palco do desejo, fundamentam e justificam a pertinências das subseqüentes reflexões. Do alto e vertiginoso pico de uma metapsicologia, o que está de fato em jogo são questionamentos de dignidade ontológica, uma quase metafísica.

Ao final do capítulo, esperamos ter ensejado algo do projeto a que nele nos propomos, ou seja, dimensionar, a título de introdução, nosso sujeito e a localização privilegiada do fenômeno do desejo em seu devir. Seguimos fiéis à terminologia freudiana, indicando por eu (ich), o que para a tradução inglesa de suas obras figura como ego.

1.1 À SOMBRA DO EU

*“É o soluço da forma ainda imprecisa...
Da transcendência que não se realiza.
Da luz que não chegou a ser lampejo...”*

*E é em suma, o subconsciente aí formidando
Da natureza que parou, chorando,
No rudimentarismo do Desejo!”*

(Augusto dos Anjos)

“Uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido”, infere Freud (1914, p. 84). Ao contrário, em seu lugar encontra-se o fervilhar de pulsões parciais auto-eróticas. O que nos aparece é uma paisagem polimórfica, bastante caótica, onde as chances de integração e consistência são poucas. Nesse local, o modo de satisfação encontrada pela libido é, portanto, no órgão de onde respectivamente partem as pulsões, o que configura um narcisismo de primeira ordem (POULICHET, 1989).

Em Lacan, não diferentemente, em sua origem, o ser se vale de igual desordem. Em razão da prematuração do sistema nervoso, o cérebro da criança não disporia de mecanismos que lhe possibilitassem integrar as informações sensoriais que lhe chegam do corpo e do ambiente, garantindo-lhe a síntese consistente da experiência sensível. Tanto seu corpo – seus estímulos e sensações endógenas – quanto o ambiente se apresentariam à criança como uma massa de informações indiferenciada (BRASILIANSE, 1999). “Nos primeiros meses de vida da criança não há nada parecido a um Eu, com suas funções de individualização e de síntese da experiência”, confirma-nos Safatle (2007, p. 27).

Nessa circunstância, a imagem da criança no espelho terá sobre ela efeito inédito. Isso porque ao tomar por empréstimo a silhueta de seu corpo refletida na superfície plana de um espelho na qual se reconhece, uma primeira organização e unidade do que antes se encontrava fragmentado, irá se impor ao sujeito. Esse período, transcorrido por volta dos seus 18 meses, ficará conhecido como “estádio do espelho”. Vejamos o que nos diz

Lacan:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (LACAN, 1966, p. 98)

O que se nos mostra, em Freud e Lacan, é o processo de emergência de uma estrutura apta a organizar o caos de sua experiência sensível em categorias que futuramente lhe servirão de referencial para novas identificações: o eu. A partir desse momento, “o bebê adquire uma consciência de si. Mas ainda não podemos falar em individualidade psíquica posto que o “si” não passa da imagem do outro” (BRASILIENSE, 1999, p. 119). Isso nos remonta à idéia de ser o processo de formação do eu, também o de sua alienação. Esse é seu custo, seu preço.

O eu torna-se, portanto, local de privilegiado desconhecimento, estranho a si mesmo, talhado num desejo outro. Arrebatada pela imagem especular, a criança deixa-se capturar “no fascínio da identificação espacial e organiza seus fantasmas em uma matriz que vai da imagem fragmentada a uma forma ortopédica – logo, uma figuração da sua totalidade.” (CABAS, 2009, p. 120).

Os efeitos atribuídos à “imagem de si” no espelho quando percebida e reconhecida pela criança não são consensuais. Françoise Dolto e Juan-David Nasio dedicam-se ao debate. A essa vivência da criança quanto à visão de si através do espelho, Dolto (1987) chama de “o espelho do narcisismo primário”. Nasio (1987) primeiramente aponta não estar o espelho da psicanalista francesa restrito à informação visual e à sua superfície plana, mas sim abranger uma dimensão psíquica que tudo reflete, em sua forma sensorial. O espelho de Lacan antecipa para a criança sua imagem antes fragmentada. Já no de Dolto, o corpo que logo ali incide não se encontra previamente disperso, mas coeso e contínuo (NASIO, 1987). Assim, o que ocorre é a oposição entre uma imagem escópica (especular) e outra inconsciente do corpo. O espelho de Dolto “confirma uma individualização narcísica primária principiada desde o narcisismo fundamental” (NASIO, 1987, p. 34). Por fim, à visão da criança no espelho segue-se, na teoria lacaniana, uma jubilação, um estado de grande contentamento e regozijo, ao passo que para Dolto ocorre de ser o sentimento de castração o que prevalece e permanece da experiência.

Consideremos que o que se mostra nesse desfecho seja a angústia pungente sentida pela criança ao não ver refletido no espelho o correspondente inconsciente de sua representação corporal mental, o reflexo emocional profundamente investido de afeto. A mesma relação de incompatibilidade especular, se assim dissermos, é sentida pela criança também quanto à mãe. Resultado de um processo de imaturação neural, o mundo que antes aparecia para o sujeito de maneira indiferenciada agora transborda em formas e objetos vários. Com tanto, a mãe torna-se um outro e o vínculo que outrora teria sido por demais pleno e simétrico, oferece-se a um corte, a uma dissimetria.

Seja em Lacan ou Dolto, corpo, eu e reflexo não são coincidentes, mas representações recíprocas que se formam no conjunto das identificações e na distribuição econômica do fator libidinal. Ainda que forjado da insipiência, da falta primária de toda ordem, antecipado na forma de uma imagem externa, esse precipitado, a que chamaremos de *eu*, irá configurar uma espécie até então inédita de unidade, de fundamento lógico de onde partirão princípios de ligação e delimitações, fazendo da experiência um campo cognoscível onde objetos usufruem de identidades cuja consistência se assenta em categorias do conhecimento provindas, por sua vez,

desse mesmo *eu* enquanto princípio de síntese, de unificação.

Mas quanto ao corpo? Se eu e corpo não se equivalem em exatidão, sob quais termos se explicita esta relação? A este corpo, a criança se voltará “como sendo algo oposto ao mundo externo” (SCHILDER, 1994, p. 108). Citando estudos de Preyer, Schilder (1994, p. 169) destaca como, de início, “a atitude da criança em relação aos objetos estranhos e às diversas partes do seu corpo é a mesma”. Não lhe ocorreria que aquela mão com que manipula objetos não estivesse, diferentemente deles, destacada de si mesma. Tampouco a criança reagirá com intensidade a cortes que sangram com manifestações de dor proporcional à que sentiria uma vez localizando em si o ferimento (SCHILDER, 1994, p. 170). E que “si” é esse? O si mesmo libidinalmente investido do sujeito, objeto de seu narcisismo formador.

A criança irá tomar esse corpo estranho em sua percepção como um objeto do mundo exterior. “Em nível tão primitivo, a fronteira entre corpo e mundo não está claramente definida” (SCHILDER, 1994, p. 110). Assim, de estrangeiro, o corpo, junto do ambiente e seus objetos será assimilado pelo eu, nunca, evidentemente, em sua realidade puramente objetiva, mas colorido no afeto e na fantasia. Ele imprimirá no eu uma imagem, nas palavras de Nasio (2009, p. 101), “um duplo mental de todas as nossas sensações corporais vivas e pregnantas, principalmente aquelas que emanam da superfície”. O que veremos elevar-se é um “*eu* enquanto imagem do corpo sentido, um *eu* que Freud designa como ‘*eu* corporal’” (Nasio, 2009, p. 101).

A relação entre o que figura na identidade imaginária do eu e os eventos que se sucedem na natureza mundana do corpo erógeno é tal que levará Nasio (2009, p. 104-105) a identificar o primeiro a um “afresco mental” de todas as sensações que provêm do corpo, uma “cúpula caleidoscópica (...) teto mágico cintilando uma profusão infinita de impressões sensível”. Logo, a equivalência entre a realidade dos eventos corporais e seu registro na abóbada mental do eu não poderia se dar senão pela mediação do afeto que perfazem os vínculos mantidos pelo sujeito quando do posicionamento do seu corpo-objeto no mundo das relações. A imagem que do corpo se forma estará situada, se a espacializarmos, “não mais no interior de um indivíduo, mas no intervalo do entre-dois de uma relação afetiva” (NASIO, 2009, p. 121).

No entanto, não apenas o ambiente externo atua na impressão de suas marcas sensíveis sobre o organismo do sujeito, como também do estranho interior emergem excitações. Estas, cotas desagradáveis de energia, com as quais o organismo procurará lidar, de forma a reduzir sua quantidade a um mínimo funcional. Como veremos, desse objetivo primeiro em manter-se próximo a um nível nulo, ou muito baixo de energia, culminará o desenvolvimento de um aparelho psíquico. Porquanto, entendamos que essa imagem que nos é assimilada de nosso próprio corpo, porém configurada em seu exterior, projetada em nossa cúpula mental, é “compósita” (NASIO, 2009, p. 114). Ao seu conjunto irá aderir-se uma orelha, um pé, uma voz, um cheiro, estilhaços que vão se amalgamando, não segundo leis de um espaço tridimensional, mas conforme o valor de que se impregnam na relação com o outro (NASIO, 2009).

É nesse conglomerado de “pequenas imagens, cada uma refletindo vagamente a impressão pregnante de uma sensação ou de uma tensão interna - desejos e gozo” (NASIO, 2009, p. 106), desses fragmentos de corpo, que se forja a “estrutura libidinal corporal” (SCHILDER, 1994, p. 150). Libido e imagem se intertecem de tal forma que Nasio (2009) é levado a afirmar ser uma somente capaz de existir na presença da outra. A libido exige a superfície lisa de uma imagem para que possa deslocar-se, ao passo que somente mediante tal libido a imagem poderá manter-se íntegra. Esse é o eu da psicanálise. Formação auto-referente de sobreposições de imagens identitárias, impressas por relações de identificação, cuja consistência se deve à aderência dos investimentos

libidinais. Do foco corporal de libido, desdobrar-se-á o restante da estrutura corporal. “A cabeça, os braços, as mãos, o tronco, as pernas e os pés crescem isoladamente a partir desse núcleo.” (SCHILDER, 1994, p. 170).

À guisa de eliminar possíveis dualismos interpostos em nosso esquema, e já antecipando algo das teorizações subseqüentes, gostaríamos por fim de considerar o estatuto assumido pelo corpo quando este se integra às dimensões da identidade do sujeito. Sob a perspectiva de Nasio (2009, p. 117-118), o corpo, portanto, poderá ser configurado na ordem dos três registros estruturais presentes na teoria lacaniana. Um corpo real, inapreensível. Outro de caráter imaginário, “produtor de sentido”, capaz de provocar lembranças e toda sorte de sentimentos em seu respectivo sujeito, remetendo-o a sua própria história. E por fim, um corpo simbólico, “conjunto de metáforas e nomes”, um significante capaz de “engendrar efeitos concretos em nossa realidade”.

Sendo assim, ao aprofundarmos a reflexão sobre a constituição do sujeito e localização nesta do fenômeno do desejo, concentremo-nos nesse momento em um próximo aspecto, variável chave de nossa equação: o ideal de eu. Para tanto, subiremos a um outro degrau da teoria.

1.2 O EU É UM OUTRO

*“Vivem em nós inúmeros;
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
Onde se sente ou pensa.”*

(Ricardo Reis, por Fernando Pessoa)

A fim de compreender os destinos assumidos pela libido, através da análise de casos como a demência precoce e a neurose obsessiva, Freud, que visava manter em curso a noção vigente da prevalência das pulsões sexuais sobre a vida mental, escreve em 1914 uma introdução sobre o conceito de narcisismo. Nela dedica-se à análise da distinção entre libido de ego e do objeto. Conclui que ambas coincidem num primeiro momento.

Satisfazer uma necessidade vital, de auto-preservação, de início não configura uma antítese ao investimento objetual. “Os instintos sexuais estão de início, ligados à satisfação dos instintos do eu; somente depois é que eles se tornam independentes destes” (FREUD, 1914, p. 94). Mesmo a escolha de objeto passará pelo crivo da satisfação auto-erótica. Conseqüência que a mãe será provavelmente eleita como o primeiro objeto de desejo.

A mãe completa e satisfaz a criança, nomeando seu desejo, apontando-lhe possibilidades e objetos. Por sua vez, a criança satisfaz a mãe, completando-a onde antes havia uma falta. Com isso, também a criança se compraz, o que por conseguinte fomenta o desejo materno. Uma relação de completude recíproca que caracteriza esse momento, o qual poderemos subdividir em dois períodos (BRASILIENSE, 1999). O primeiro, como já dito, se deixa anotar pelo estado de indistinção entre o eu, o mundo e suas formas, submetidas a leis de diferenciação. Posteriormente, o vínculo de direta reciprocidade, pelo qual mãe e bebê se completam.

Entretanto, não demora muito até a criança descobrir sua mãe dirigindo-se a outras pessoas. E como se não bastasse, pensa que assim se sucede posto não poder ela, a criança, responder a toda demanda de seu ente amado. “Essa é a ferida infligida ao narcisismo primário da criança” (POULICHET, 1989, p. 51). Considera a

referida autora que “a partir daí, o objetivo consistirá em fazer-se amar pelo outro (...) mas isso só pode ser feito através da satisfação de certas exigências, as do ideal do eu” (POULICHET, 1989, p. 51).

Ora, o bebê busca recuperar senão o estado de pleno deleite do qual antes gozava. Quer reconquistar a atenção materna para assim voltar a desfrutar dos prazeres imediatos de um narcisismo primário. “Para o eu do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo e num remanescente que lhe é estranho” diz Freud (1914, p. 141). Mais precisamente, ao se dirigir à mãe perdida, a criança busca a si – melhor dizendo, àquilo que acredita ser. No caminho depara-se com incontáveis mediações feitas por estruturas outras, doadoras de significados, detentoras do segredo sobre o desejo da mãe. Entre elas está aquele que mais parece atrair o desejo de seu ser amado: o pai. “A partir daí só é possível experimentar-se através do outro” (POULICHET, 1989, p. 51).

De tal maneira, a criança percebe que o que à sua mãe falta é algo que nenhuma das duas possui. E a esse algo, dá-se o nome Falo (Φ , phi maiúsculo). Assim a figura paterna é incorporada como sendo aquela que, em razão de sua posse do objeto mágico, chave-mestra do desejo materno, poderá realizá-los, devolvendo ao bebê o gozo perdido. O “conjunto de atitudes que o pai realiza para atrair o desejo da mãe é o próprio código à disposição cultural do indivíduo” (BRASILIENSE, 1999, p. 123). Um sistema de regras e condutas, articulados segundo leis à semelhança da linguagem, resultando no surgimento, entre outras conseqüências, de um ideal que se aplica ao eu do sujeito. Ele, “para recuperar o amor e perfeição narcísica, passa pela mediação do ideal de eu” (POULICHET, 1989, p. 51).

Por ter o eu do sujeito se originado da antecipação de uma imagem externa, concordamos com Poulichet (1989, p. 57) ao afirmar que encontraremos em seu fundamento “uma identificação primordial com uma imagem ideal de si mesmo”. Nas palavras da autora “o eu reduz-se ao narcisismo: não é assemelhável, de maneira alguma, a um sujeito do conhecimento no contexto do sistema percepção-consciência. O eu não é outra coisa senão a captação imaginária que caracteriza o narcisismo”. Que se note aqui o uso particular do termo eu, diferentemente do que designaremos sujeito. Pois bem, chegaremos ao nosso eu à ocasião da conjunção das imagens idealizadas refletidas pelo outro, entendidas pela criança como sendo seu verdadeiro reflexo. É dos domínios do outro que emana o eu e se inscreve e se articula seu desejo.

Todavia, a imagem projetada pelo outro não apenas encontra-se distorcida, como tem em seu centro um furo. Uma exigência lógica para seu funcionamento, é verdade, mas ainda sim um furo, um ponto cego que nada reflete. “Esse furo na imagem é o que Lacan chama de $-\phi$ [menos phi minúsculo]” (POULICHET, 1989, p. 64), o falo imaginário, fonte de angústia. Sobre suas implicações trataremos adiante. Por hora, consideremos que tais imagens ideais com as quais o eu se identifica – na acepção psicanalítica do termo, como um “vir a ser”, “tornar-se igual a” – vão, portanto se sobrepondo, tornando esse eu cada vez mais outro e o outro cada vez mais eu.

Um verdadeiro interjogo de identificações, subseqüentes sobreposições de faltas, como espelhos vazios que se refletem a si mesmos e a inexorabilidade das estruturas que os atravessam. O que por sua vez, como ficará posteriormente claro, muito nos remete à própria natureza das cadeias significantes, onde por ordem de uma lei metonímica, um significante se traduz unicamente através de um outro, sem que assim jamais toquem o chão real da coisa representada.

Sobre a identificação, Freud deixa claro seu caráter, segundo o qual o objeto é introjetado no eu. “A identificação esforça-se para moldar o próprio eu de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo” (FREUD, 1921, p. 134). O objeto aqui vem oferecer-se não como algo a ser tido pelo sujeito, mas

como tal ele possa ser. Vemos que essa aproximação dá-se em virtude da existência de algum elemento comum a ambos. O filho que toma o pai em uma relação de identificação, posto seu desejo pela mãe, apreende daquele seu falo e com ele o sentido de seu desejo, como antes mencionado.

Semelhante mecanismo acontece para a melancolia quando da perda do objeto, o destino deste passa a ser o eu do sujeito. Não poderemos deixar de considerar tratar-se aqui de um meio segundo o qual à satisfação pulsional ainda se chega pela via do objeto. Este contudo, não mais se encontra fora, mas agora dentro do indivíduo. A libido retorna novamente para o eu, o qual passa ou a ser alvo de depredações masoquistas ou de gratificações narcísicas secundárias, mas que de toda forma, dirigem o sujeito de volta ao gozo. Resulta, portanto de ficarem os traços do objeto permanentemente inscritos no eu (POULICHET, 1989, p. 55).

Se objeto e eu se explicam à luz de traços e identificações partilhadas e assimiladas em relação, de forma a não conseguirmos diferenciá-los ou tampouco mostrar um começo, um ponto de origem para uma característica que seja genuína, podendo situá-la distintamente em algum local fora ou dentro do eu; se, em virtude da natureza dessas entidades que chamamos aqui de eu, outro, nós, mãe etc, desenhamos a fim de clareza o esboço, do que podemos chamar, de um feixe auto-referente e circular para explicar o conjunto das características que compõem uma personalidade, é porque já não podemos seguir sem que mencionemos o que Lacan formalizou como sendo o Outro.

O que circula e de fato se reflete no espaço que separa nossos dois espelhos – o eu diante do outro – são estruturas, estruturas de significado: o Outro lacaniano que precede o advento do eu e que de outra forma não tornaria possível sua existência no campo das relações simbólicas – sem as quais, em um sentido dialético, a própria existência seria inconcebível. Na França dos anos 60 veríamos o apogeu de um sistema epistemológico chamado Estruturalismo. Contemporâneo a Claude Lévi-Strauss, Lacan se apropria da lingüística saussuriana na elaboração de uma teoria consoante às vanguardas intelectuais de seu tempo.

Pois bem, “a atividade estruturalista parte da observação de que nada significa por si mesmo, que todo conhecimento num dado sistema é determinado por todos os outros conceitos no mesmo sistema e que só será inequívoco depois de integrado em sua estrutura particular”, considera Longo (2006, p. 38). Será Saussure o catalisador de uma série de subseqüentes elaborações, culminadas nesse sólido corpo teórico. Seu objetivo era “construir uma lingüística da língua e não da fala (...) era o momento de a fala, cujo senhor é o indivíduo, ser questionada” (LONGO, 2006, p. 39).

Isso, por sua vez, nos fará dizer que o sujeito é falado pela língua e não o contrário, como poderia se supor. Veja bem que tal analogia também guarda semelhantes proporções quanto aos traços intercambiados pelo sujeito na ocasião de sua constituição narcísica. O ideal de eu e o outro primeiro que lhe serve de suporte, reflexo, se inscrevem na estrutura do grande Outro, articulado por leis precedentes ao sujeito, semelhantes à linguagem.

Diria-nos Safatle (2007, p. 42) que “o sujeito é uma construção ideológica (Althusser) e uma ilusão metafísica (Foucault) já que, em última instância, ele não seria agente, mas apenas suporte de estruturas que agem em seu lugar”. Tal lógica pode ser levada a extremos, donde concluiremos que “de um certo modo, os mitos [ou se quisermos, as estruturas sociais] se pensam entre si” (LÉVI-STRAUSS apud SAFATLE, 2007, p. 42), tendo sido os sujeitos completamente abstraídos do local que antes ocupavam por direito e exclusividade e que por agora os lança ao sombrio desconhecimento e despersonalização. Ou então “como se a verdadeira relação intersubjetiva fosse entre sujeito e estrutura e não entre sujeito e os outros” (SAFATLE, 2007, p. 42).

Se atentos, notaremos que a objetivação dessa Estrutura com quem primeiro “fala” a criança, seu espelho,

já fora identificada: a mãe. E é na relação com esta que seu desejo começará a ganhar forma. Dela apreenderá os primeiros significantes de seu “vocabulário”, referências inéditas sobre o mundo e seu desejo.

A título de clareza: pelo Outro em maiúscula entendemos tanto a estrutura maior impessoal doadora de significados, como sua objetivação, seu vir-a-ser enquanto objeto, na figura de um outro com quem se relaciona nosso sujeito, por exemplo, a mãe – o outro por excelência, visto sua aparição configurar a primeira diferenciação presente no mundo do bebê, a primeira dicotomia sujeito-objeto, interno-externo, eu-outro.

Terá, portanto, o diminuto sujeito, naquilo que lhe nomeia – ou reflete – o avatar materno, uma incipiente visão de seu frágil eu e desejos. Chegará por meio dessa visão, talhada nas Estruturas doadoras de significado, ao conhecimento de si, do inefável do querer.

“Ao supor que o pequeno recém-nascido ‘quer alguma coisa’ a mãe antecipa o eu da criança” (KEHL, 1989, p. 347). A mesma antecipação da qual nos fala Lacan (1966, p. 98) a respeito do estágio do espelho, “um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação”. De mero objeto de desejo, a mãe ergue-se à ativa atribuição de sentido, ao caos pulsional que borbulha do infante é cravada uma ordem, certo corte por assim dizer.

Dito de outro modo, ao choro do lactante associa-se uma palavra. “A criança depende da fala do outro, do sentido que ele dá ao seu grito, como mostra a experiência de satisfação” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 100). Como nota Fink (1998, p. 22), “os desejos são moldados nesse processo, já que as palavras que [as crianças] são obrigadas a usar [ao identificá-los] não são suas (...) seus desejos são moldados na fôrma da língua ou línguas que aprendem”.

Está colocado o paradigma dos primeiros trilhamentos (Bahnungen) a serem seguidos pela criança no sentido da realização de seus impulsos. Uma primeira sombra, uma antítese, que acompanha a palavra significativa recairá sobre o amalgama do corpo pulsional recém-nascido. Isso pois ser ‘leite’ implica não ser ‘pão’, ‘água’ ou ‘vinho’. Um primeiro recalque. Logo, é no bojo de uma ordem dialética onde surge o eu por entre o crivo da ausência-presença. Esse significante será, portanto, o primeiro traço a compô-lo.

Freud refere-se ao complexo do próximo, do humano ao lado (Nebenmensch), ao descrever a experiência conforme a qual o prematuro organismo inapto a satisfazer-se, reduzindo assim seu nível de tensão interna, segundo o princípio de constância, dispõe de um objeto externo que o auxilie na tarefa. “Tal objeto é simultaneamente o primeiro objeto de satisfação, mas posteriormente o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliador” (FREUD, 1895 [1950], p. 342). É, contudo, no processo de articulação às estruturas da linguagem que a necessidade se faz demanda. Esta, enquanto discurso, formação linguageira sempre voltada ao Outro, mediante a qual o sujeito comunica seu desejo. A demanda, cujo surgimento não seria possível exceto pela desnaturalização da necessidade instintual, eleva o sujeito ao universo do símbolo, de maneira que seu desejo jamais será visto em sua forma pura outra vez.

Encontraremos o desejo onde a “demanda se rasga da necessidade” (LACAN, 1966, p. 828). A estrutura dessa demanda, discurso que encadeia o sujeito à ordem simbólica, é tal como a de um sintoma freudiano, ambos com valor de enigma. Quem irá decifrá-lo é a mãe. Todavia, “há sempre algo que resta para além do que pode satisfazer-se por intermédio do significante” (LACAN, 1957/58, p. 371). Algo restará mudo à margem do discurso, que por sua natureza articuladora, não irá figurar entre os pares de significantes. A esse algo, denominaremos Desejo, o qual “satisfação de nenhuma necessidade é capaz de calar” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 107).

Note falarmos aqui de um Outro igualmente desejante – a quem se endereça a mensagem –, igualmente

furado em seu interior, permitindo-se articular segundo a falta que o constitui. Como vimos, “o desejo desse Outro”, que devolverá invertida a demanda do sujeito, “torna-se assim o Eu da criança pensável para si mesmo (...) pensar o que eu quero fica sempre associado a ‘o que o Outro quer que eu queira’” (KEHL, 1989, p. 374). Conclui-se que: a) tanto a criança empenhe-se em satisfazer tal demanda alheia, garantindo assim a sua própria, b) quanto esta que chamamos de sua seja uma falácia forjada pela atividade de estruturas outras, inscrevendo-se no interior de seu eu desejante um centro de profundo estranhamento. O resultado não poderia ser outro. É da natureza do desejo comunicado, por isso codificado, sua impessoalidade, revestindo-se, nos sujeitos, de significantes cuja função é mascarar o que no sistema se descreve por um furo inefável, irrepresentável.

Conforme a primeira premissa (a), “poderíamos afirmar que todo desejo, uma vez apartado de suas condições primárias, se torna um desejo-de-saber”? (KEHL, 1989, p. 374). Possivelmente. O que culmina na assimilação pelo sujeito de um ideal de eu, de uma lei, mas, principalmente de um eu submetido ao princípio de realidade, que lhe sirva de guia na efetivação segura de seus propósitos desiderativos. O conhecimento a respeito da realidade permitirá ao sujeito adiar a descarga de energia até que encontre situações que assim a favoreça, evitando a frustração. Por hora, fechemos alguns parênteses.

Temos em mãos um eu, estratos vários da reminiscência de objetos com os quais identificou-se e dos quais, em seu conjunto, se serve o sujeito, submetido ao princípio de constância. Erguido segundo uma lógica narcísica e alucinante, o eu estréia no campo simbólico, no que esse lhe oferece uma linguagem através da qual articulará seu desejo em uma demanda discursiva, sempre direcionada ao Outro. Esse Outro é quem na verdade fala pelo sujeito, estrutura determinante, inicialmente designado pela figura materna. O destino do desejo, portanto, é de ser esculpido à mão dos significantes, obrigados “à intermediação da fala” (LACAN, 1957-58, p. 369).

No fundamento metafísico do eu reside o sujeito, sujeito do desejo, por excelência. Desejo que se descreve à semelhança do umbigo do sonho freudiano, não passível de exata representação, inesgotável nos significantes. Sua ação não pode ser suprimida em face das vãs tentativas de satisfação a despeito da emergência de incontáveis objetos com o fim de o silenciar. Ao desejo cabe o estreito da demanda e da cadeia de significantes que apenas perpetuam sua falta. Será selado então pelo signo do falo simbólico (segundo o valor que a esse passa a caber, como vimos), em seu caráter de “objeto permutável”, comutativamente substituível por uma “equação simbólica”, como Freud a definiu. (NASIO, 1989, p. 35).

Aqui começamos a visualizar como em Lacan, apoiando-se na leitura kojéviana de Hegel, o desejo vem tornar-se genitivo do desejo do Outro, este de início encarnado na figura da mãe. Irá se instalar uma relação de alteridade – ou seria autoridade? – na qual a luta pelo reconhecimento de si levará o sujeito às últimas conseqüências. É nesse contexto formulado pelo narcisismo que o sujeito buscará no confronto com o desejo alheio os meios para que o seu se sustente. Entender esse processo não será possível sem que antes passemos pela teoria da castração e como através dela o símbolo fálico ganha status de fetiche. Por enquanto, é chegado o instante de explicitarmos quando e porque se estrutura para Freud o aparelho psíquico, e como, com isso, o conceito de desejo articula-se intimamente ao de eu e sujeito. Destarte, fecharemos algumas lacunas sobre o que foi dito até o momento.

1.3 O PRINCÍPIO DO PRAZER POSSÍVEL

*“Exaltação há de ser a partida
de uma alma campesina ao mar
Além do casario, além da costa
Na eternidade, mergulhar.*

*Criado entre montanhas, como nós
Já entende o viajante agora
A divina embriaguez dessa légua
primeira, mar afora?”*

(Emily Dickinson)

Em 1895, Freud redige um artigo que, contudo, jamais viria a publicar. Nele tenta dar conta dos mecanismos neurais subjacentes à administração das contas de energia que fluem através do organismo, submetendo esse a um constante e premente estado de tensão. O sistema vivo obedece a leis gerais do movimento físico e princípios cuja meta será reduzir a um mínimo sua ativação. De acordo com essa visão, é função primária do sistema nervoso zelar por essa meta. “Esse é o princípio da inércia neuronal: os neurônios tendem a se livrar de Q.

A estrutura e o desenvolvimento, bem como as funções [dos neurônios], devem ser compreendidos com base nisso” (FREUD, 1895 [1950], p. 348). A letra Q, como por extensão Qn’, aqui corresponde à taxa, ao quantum de energia presente no sistema. É uma variável claramente quantitativa. Freud arremata dizendo que “um sistema nervoso primário se vale dessa Qn’, assim adquirida, para descarregá-la nos mecanismos musculares (...) e desse modo se mantém livre do estímulo” (FREUD, 1895 [1950], p. 348).

Está relativamente clara a função primeira do sistema nervoso. Passemos a um segundo ato. “Aqui existe espaço para o desenvolvimento de uma função secundária”, prossegue Freud afirmando que “entre as vias de descarga, são preferidas e conservadas aquelas que envolvem a cessação do estímulo: fuga do estímulo”. Subentende-se preciso uma diferenciação entre espaço interno e externo ao organismo e que como interface ergue-se um aparato capaz de mobilizar seu sistema muscular a fim de fugir de excitações. São estímulos de fora que perturbam o corpo vivo, fazendo-o se valer de tais recursos na manutenção de sua homeostase.

Todavia, acontece de não ser apenas o meio externo fonte permanente de excitação. Das profundezas do corpo urgem sinais dos quais o aparato neuronal não tem como se esquivar. Para a fuga das perturbações externas o corpo emprega uma taxa remanescente de Q, mas essa medida aqui não se aplica à excitação endógena. “Esses estímulos se originam nas células do corpo (...) Deles, ao contrário do que faz com os estímulos externos o organismo não pode esquivar-se.” (FREUD, 1895 [1950], p. 349).

Ora, “em conseqüência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia” (FREUD, 1895 [1950], p. 349). Obedecendo, portanto, a um princípio de constância, que lhe fornece “um acúmulo de energia suficiente para realizar as ações [agora] específicas” (BRASILIENSE, 1999, p. 32), o organismo contará com uma complexa rede especializada na condução e escoamento do que ele interpreta por tensão. A tensão ainda é sentida pelo corpo vivo como algo do qual deve ele se livrar, mas não sem o preço de que para tanto algo

dessa energia ainda resista pelo corpo. Aqui algumas centelhas da metafísica freudiana se deixam ascender. Isso pois o que nesse ínterim de maneira indutiva se questiona é senão o sentido inerente à própria vida, posto desse derivar suas leis, segundo as quais age o organismo. Do absoluto ao particular, Freud funda na base de uma teoria sua Metapsicologia.

Bahnungen – neologismo alemão para trilhos, como os de transporte, traduzido por Magno (apud BRASILIENSE, 1999, p. 34) por “trilhamento”, a despeito do termo “facilitações”, presente na tradução brasileira e inglesa – compreende a solução dada por Freud a respeito do problema das excitações internas. Assim para o funcionamento do que vem a ser chamado de aparelho psíquico “integram os três sistemas neuronais para atingir o objetivo primeiro do sistema nervoso, a redução tanto quanto possível do nível de excitação” (BRASILIENSE, 1999, p. 38). A saber são eles os sistemas $\Phi\Psi$ e ω . “É o surgimento de uma nova organização em torno da função primordial do sistema nervoso: agora podemos falar num aparelho psíquico” (BRASILIENSE, 1999, p. 34).

Partamos, portanto, dessa definição, na qual por aparelho psíquico se entende o conjunto de vias de condução, dispostas segundo um princípio de constância, permitindo ao organismo dar conta dos estímulos que sobre ele recaem. Essas vias de condução são trilhamentos que por barreiras de contato permitem, ora o escoamento, ora a contensão da energia, uma linguagem codificada segundo parâmetros de presença-ausência, os quais futuramente tornarão possível a organização simbólica das representações lingüísticas. Aqui organismo e aparelho psíquico são entidades distintas, estando o último contido no primeiro, seu secretado funcional. Freud (1920) fala de algo semelhante, uma barreira protetora criada na face externa do sistema nervoso, mas que como vimos para seu Projeto (1895), não satisfaz a necessidade de uma proteção interna. “A proteção contra os estímulos é, para os organismos vivos, uma função quase mais importante do que a recepção deles (...) O principal intuito da recepção de estímulos é descobrir a direção (...) dos estímulos externos” (FREUD, 1920, p. 43).

Isso levará Freud a verdadeiras reflexões quanto ao propósito da vida natural no respectivo artigo de 1920. Veremos, pois, suas implicações mais adiante, juntamente da teoria das pulsões. Notemos antes que, ao tratar da estrutura em torno da qual a célula de vida organizou-se, dispondo-se do mais simples até o mais sofisticado nível de funcionamento, teóricos como Damásio (2004) consideram ser a máquina homeostática “o equipamento inato e automático do governo da vida”.

Sua biologia não poderia ser mais categórica, no tocante à idéia de uma essencialidade imputada em toda vida, ressoando em leis ainda mais universais das quais se valeria a natureza como um todo. O mesmo desejo freudiano em situar o comportamento do organismo vivo em um suposto fundamento natural à que tudo obedeceria, a saber, leis elementares de atração e repulsão (FREUD, 1920). Razão, cognição, ou mesmo a experiência do desejo, estariam entre as mais recentes e elaboradas formações do organismo que buscaria pragmaticamente se livrar de cotas excedentes de energia e por isso desprazerosas.

O que disso se extrai são conclusões acerca da função do eu nesse conjunto de proposições. A mesma distinção entre organismo e aparelho psíquico guarda proporções entre sujeito e eu. Este, uma função do primeiro, um aparato do qual a vida lançou mão quando da manutenção de seu equilíbrio. Na superfície mais externa ao sujeito, expõe-se o eu na interface das relações com o Outro. Veja, se o eu não se identifica ao sujeito – mas é sim certa espécie de apêndice projetado, um “escudo protetor”, “crosta calcinada” como Freud (1920, p. 41) caracterizou o sistema consciente – poderíamos dizer que, portanto, esse sujeito também é estranho a si mesmo, é um outro de si, portador da mesma alteridade para com o eu quanto são as estimulações internas para com o

aparelho psíquico.

Segundo essa lógica, o sujeito é o Outro do eu e até certo instante o Outro de si. Para esse lugar voltar-se-ão as atenções ao percurso de uma análise, à procura do Sujeito do Desejo. Meio externo e interno estão identificados em termos de alteridade, no que diz respeito à unidade e caráter do eu. Não distante disso, Freud (1900, p. 530) diz que o inconsciente “é o psíquico propriamente real, tão desconhecido para nós, na sua natureza interna, quanto o real do mundo exterior, e dado a nós através dos dados da consciência de forma tão incompleta quanto o mundo exterior através do depoimento de nossos órgãos sensoriais”. Aqui sujeito e inconsciente, mediante o ponto de vista do eu e da alteridade, vislumbram certa correspondência.

Antes falamos de sua estrutura, agora está claro o aspecto funcional do eu: canalizar excitações e se haver com elas. Algo ficará profundamente registrado na memória da criança que diante de nós progressivamente emerge. À sua maneira, a criança, ou seu aparelho psíquico – ou seu eu –, tomará de orientação, na garantia de sua satisfação, suas primeiras experiências de satisfação. “Quando a pessoa que recebe a demanda da criança lhe ajuda a realizar a descarga cria-se, através das bahnungen, uma associação entre os registros neuronais do estado de urgência e da imagem da pessoa” (BRASILIANSE, 1999, p. 39).

É no Projeto para uma Psicologia Científica que Freud formula as bases para sua concepção do desejo. Diz ele que “o estado do desejo resulta numa atração positiva para o objeto desejado, ou mais precisamente, por sua imagem mnêmica” (FREUD, 1895 [1950], p. 374). Ao passo que a experiência da dor resulta em uma repulsa, uma súbita contração do organismo – o que podemos contemplar como um retraimento a um estado de pré-vida, ao qual todo ser vivente procuraria retornar, segundo o autor (1920) –, a experiência do desejo é marcada por uma força de atração que “pode ser facilmente explicada pelo pressuposto de que a catexia da imagem mnêmica agradável num estado de desejo supera amplamente em Qn’ a catexia que ocorre quando há uma simples percepção” (FREUD, 1895 [1950], p. 374).

O que temos é a criação de uma bahnungen suficientemente boa para a efetuação dos propósitos do eu, que na tentativa de fazer escoar a pressão que jamais deixará de urgir, reinveste na cadeia criada da qual lhe restará apenas uma imagem, aqui, alucinante. Vejamos o que nos diz Weinmann (2002, p. 34): “a esta reativação da experiência primária de satisfação é que Freud denomina desejo”, experiência essa quando revivida “produz algo idêntico a uma percepção – a saber, uma alucinação” (FREUD apud WEINMANN, 2002, p. 34). Àquela imagem do seio, o bebê se dirige e procura dela extrair uma dose do prazer antes experimentado. Todavia “a decepção ante a ausência de satisfação esperada motivou o abandono da tentativa de satisfação por meio da alucinação” (FREUD, 1895 [1950], p. 357).

A impossibilidade de ter garantida sua satisfação pela via da alucinação, do reinvestimento dos circuitos mnêmicos, leva o sujeito a buscar no mundo exterior e na modificação real deste, objetos que o atenda em suas necessidades. Estas, já não mais circunscritas ao domínio fisiológico, acompanhadas do desejo, se farão demanda. “No que consiste para o humano essa primeira face do real?” (KEHL, 2002, p. 92). A mãe. A procura por satisfazer o desejo dela, como dissemos, a fim de se assegurar quanto ao seu, encontrando no pai, portanto, o significante do falo, enigma do desejo materno, caracteriza para a criança sua primeira atuação sobre o mundo ao qual agora pertence: o Simbólico.

“Por essa via é que se concebe o desejo humano como desejo do desejo do Outro” (KEHL, 2002, p. 92). Ou melhor, diante do fatídico encontro do sujeito com sua irremediável realidade de ser faltante, “o enigma do desejo do Outro se apresenta ao psiquismo como ponto de partida do seu próprio desejo” (KEHL, 2002, p. 93).

Veja bem que quem está a fazer tal intermediação é o que então entendemos por eu e nele advém o princípio de realidade. “É porque o princípio do prazer produz antes angústia do que prazer que o mal falado princípio de realidade se impõe, como um princípio do prazer possível.” (KEHL, 2002, p. 92). Dessa dialética, o pensamento é herdeiro. Por ele, teoricamente, será possível ao sujeito diferenciar, entre circunstâncias várias, aquelas que melhor atendem à sua demanda de prazer e amor. Faculdades como atenção, memória, controle motor e dos impulsos, a se desenvolverem gradativamente, tornarão viável sua empreitada.

À causa formal dessa traumática ruptura entre a necessidade e sua imediata satisfação, e suas subseqüentes conseqüências, dá-se o nome castração. É sobre o vínculo indiferenciado entre a mãe e sua criança que incide o corte a inscrever na criança a marca de uma falta. Ao dizer que “até ali, ela [a criança] vivia na ilusão da onipotência; dali por diante, com a experiência da castração, terá de aceitar que o universo seja composto de homens e mulheres e que o corpo tenha limites”, Nasio (1989, p. 13) conjuga duas das mais importantes implicações do processo. Primeiramente, o sujeito terá que se haver com a condição de finitude imposta-lhe pela existência.

A ameaça de morte e seu temor que sobre ele recaem despertam-lhe angústias de aniquilamento, para as quais o pensamento mágico nem sempre se mostrará eficaz. Não bastasse, sua fundação narcísica já abalada vê no reconhecimento da patente diferença entre os seres uma segunda afronta à sua segurança onipotente. O mesmo processo será revivido quando também da escolha de objeto do tipo anaclítico. E será em função de seu narcisismo que tanto o menino quanto a menina irão reconfigurar as posições que até o momento ocupavam em relação aos pais.

Como veremos, não há, contudo, alguém ou situação que possa responsabilizar-se, de fato, por tal castração, mutilação imaginária. Mesmo durante a problemática edípica, o status a que se ergue o pai, de rival a carrasco, dá-se por efeito a posteriori de uma inadiável percepção da realidade da falta, da finitude e da diferença que caracterizam a existência.

Em Rosolato (1999) a experiência da castração se decorre à semelhança do sacrifício. O Pai Idealizado, chefe da horda, apenas ele, possuía o falo mítico. E por ela gozava de todas as mulheres (FREUD, 1913). Assassinado pelos filhos, leva com sua morte o mistério do gozo originário, perdido para sempre. Semelhante metáfora embasa o cristianismo, no momento que, dado ao sacrifício, Deus é morto pelas mãos dos filhos, através da imagem de Cristo (ROSOLATO, 1999).

Com a condição de sua morte, o Pai Simbólico agora zela pela ordem da horda, cuja Lei interdita o gozo. Purgados do pecado é verdade, “mas não se deve desprezar o fato de que a abolição da circuncisão levou, pelo menos no catolicismo, às mais estritas restrições sexuais” (ROSOLATO, 1999, p. 76). Aceito o sacrifício, os filhos, os mesmo que na horda assassinaram o pai, “as proíbem [as mulheres] todas para si mesmos” (VALAS, 2001, p. 40). Em outras palavras, o parricídio, como lembra-nos Lacan (1964), ao invés de liberar o gozo, barra-o, criminaliza o incesto.

Do que falamos aqui é senão o destino da castração, e, pois, bem, do desejo. “O ressentimento diminuído com o tempo, o pai foi elevado à posição de deus, o que realizava o desejo mais eficazmente de expiação do que o pacto concluído com o totem.” (FREUD, 1913, p. 150). Revertendo seu ódio em amor, de maneira a se humanizarem, os filhos se identificam com o pai (VALAS, 2001). E onde se consuma tal identificação? Como vimos para Freud, o objeto paterno é logo no eu introjetado, em virtude da consonância de seus desejos com os do filho/filha.

O coeficiente simbólico dos significantes que serão eleitos como cifra do desejo atualiza-se no falo. Mas que falo é esse? Falo é “o objeto central em torno do qual se organiza o complexo de castração” (NASIO, 1989, p. 34). O atributo mágico de que dispõe o pai, narcisicamente investido, validado a posteriori como signo de uma falta, chave do desejo materno – e da onipotência imaginária perdida –, ponto centrípeto, em torno do qual organiza-se toda trama significativa, feita girar pelo desejo. Seu valor de símbolo faz dele ao mesmo tempo um objeto permutável, um padrão simbólico e o significante da lei (NASIO, 1989).

Enquanto um padrão simbólico, o falo é mais que “um termo entre outros, numa série comutativa; ele próprio é a condição que garante a existência da série e torna possível que objetos heterogêneos na vida sejam equivalentes na ordem do desejo humano” (NASIO, 1989, p. 35). De elemento articulado num conjunto, o falo como padrão simbólico passa a articulador desse mesmo conjunto, não podendo por isso ser encadeado em seu interior. Aqui começaremos a visualizar como na experiência do desejo, este não se deixa nomear ou inscrever. É como se tanto fosse uma condição para sua existência e a do conjunto, como veremos.

Afirmar com Lacan que o falo é o significante de desejo é lembrar que todas as experiências erógenas da vida infantil e adulta, todos os desejos humanos (desejo anal, oral, visual etc.) permaneceram marcados pela experiência crucial de ter se tido que renunciar ao gozo com a mãe e aceitar a insatisfação do desejo (NASIO, 1989, p. 36).

Completa Nasio (1989, p. 36) que “o significante fálico é o limite que separa o mundo da sexualidade do mundo do gozo sempre absoluto”. Renunciar ao incesto e à fantasia de plenitude, deixando-se marcar onde permanecerá uma cicatriz, não apenas viabiliza o acesso à ordem do símbolo, mas se de outra forma fosse, não seria possível a assunção de um sujeito de desejos. “O fracasso parcial do princípio de prazer inaugura a um só tempo, três instâncias para psique – o tempo, a realidade e o embrião de um sujeito, diferenciado do todo ao qual se achava unido imaginariamente e portador de um desejo” (KEHL, 1989, p. 367). Para a autora não se falaria em desejo antes desse instante, visto as necessidades encontrarem satisfação imediata na alucinação.

Fato é que o processo se desdobra de maneira dialética. Se a realidade, com seu corte na plenitude imaginária da qual gozava o bebê, é quem, por a princípio fazer dele faltante, instala em seu universo essa inquietação que nos aparece como desejo, é por razão desse que o mesmo infante se aventura nos domínios do real e obtém meios de ali, até segunda ordem, se manter. É do confronto entre “as demandas do prazer e as imposições da realidade externa” (KEHL, 1989, p. 367) que o sujeito se fará reconhecer. Ao desejo deverá ele sua condição como tal. Esse desejo é causa eficiente de seu advento e aquilo que o sustenta. “Somente assim, faltoso, o bebê pode ser considerado uma individualidade (...) passa a ter desejo, ele próprio, e não mais apenas objeto de desejo da mãe” (BRASILIANSE, 1999, p. 123).

Chagamos aqui à condição ontológica para o desejo, que de início propusemos. A ele poderíamos atribuir a qualidade de acessório, acidente de percurso na tentativa humana de retorno ao estado primitivo e supostamente satisfatório de onde forçosamente fora arrancado. Diferentemente, o que sugerimos é tomá-lo não na pluralidade de suas manifestações, como mero efeito do confronto homem e mundo, conflito capaz, portanto, de desencadear os mais íntimos apetites dos apetites vorazes.

O desejo de que falamos encontra-se no singular, intransitivo, pois, desconhece objetos que o sacie, tampouco os visa. Co-extensivos, desejo e falta fundamentam a ontologia do sujeito. São modos-de-ser e de relação com o outro, manifestação imanente do sujeito e causa eficiente do humano. Indissociável do sujeito, o desejo, cuja objetivação ocorre senão de maneira dialética, irá articular-se na trama simbólica Outra que o

amortece da queda silenciosa no Real. Mas que uma vez encadeado à Lei, permite igualmente sua subversão no que tem na falta e negatividade seu devir.

Como veremos, o sujeito descreve-se no que se deixa furtar à captação das representações simbólicas e significantes que tanto caracterizam a dimensão unária do eu. O sujeito enquanto furo, falta. Não obstante, o desejo, tensão sentida como aquilo que faz o sujeito tender a um objeto, não é falta de algo em específico, certo objeto original para todo sempre perdido. É sim “relação do ser à falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente dita. Não é falta disto ou daquilo, porém falta a ser através da qual o ser existe” (LACAN, 1954-55, p. 261). Destarte, agora é possível subirmos a um novo degrau.

2. DESEJO DE QUE?

À noção de Desejo pretendida nesse trabalho não seria possível nos alçarmos sem que para tanto chegássemos à centralidade dos conceitos de falta e negatividade que encontram na teoria de Hegel, Magno e Lacan sua máxima expressão. Algum esforço ainda é necessário para que de uma compreensão do sujeito, passemos à articulação de seu Desejo nos meandros do mundo simbólico e consigamos ao final vislumbrá-lo em toda sua potência subversiva e transgressora. Veremos, junto de Safatle (2008) como em Hegel a idéia de negatividade e falta assumem o caráter de uma força a orientar processos de subjetivação, que instauram no seio das estruturas de controle um estado de pura inadequação, o que especialmente em Magno e Lacan se consumará pela ação do fenômeno do desejo. Por essa razão, as atenções da clínica psicanalítica voltar-se-ão a ele, como sendo a chave para verdade do sujeito.

Repetimos: tal metapsicologia não se sustentaria caso não estivessem as noções aqui tratadas como falta e negatividade, no interior desse sistema teórico. O que se propõe é algo próximo do que Safatle (2006) denominou ontologia negativa, cuja especificidade e positivação ficarão claras ao decurso do texto. Ao que se segue pode-se dizer de uma releitura das experiências de subjetivação, operadas pelo fenômeno do desejo, que vimos figurar no primeiro capítulo. Assim, comecemos por recorrer à tradição idealista hegeliana. Ainda que de destacada densidade, não nos soarão estranhos os caminhos que percorrem o Espírito em sua Fenomenologia.

2.1 UM IMPASSE IMAGINÁRIO

*“Começo a conhecer-me. Não existo.
Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram,
ou metade desse intervalo, porque também há vida.
Sou isso, enfim.”*

(Álvaro de Campos, por Fernando Pessoa)

É no pesado, no concreto da experiência sensível onde nasce o Espírito, que se tornará abstrato no confronto com o objeto. Façamos inicialmente um parêntese. O que Hegel chama de Espírito em seu texto foi originalmente tratado em alemão por “Geist”. O termo comporta tanto o sentido de “espírito”, “fantasma” (daí sua relação com o anglo-saxão ‘ghost’), quanto de “mente”, ou mesmo “sagacidade”. Breve veremos que o que está em jogo é a própria apreensão do fenômeno da consciência. Pois continuando, nota-se que, para o filósofo, “toda dialética do desejo visa precisamente chegar a esta constatação: ‘eu sou eu’” (BORNHEIM, 1989, p. 147). Ou seja, é por meio do desejo, em Hegel, que vemos surgir, na confrontação com o objeto, a autoconsciência. Até então a presença do homem na vida dá-se sem que ele o saiba, como um em-si. É em virtude do advento da consciência, e com ela a capacidade de diferenciação, que uma primeira separação ocorre, desencadeando o processo dialético. São duas as conseqüências. Tanto o sujeito se encontra agora separado, quanto o desejo se afirma.

“Em seu primeiro momento o desejo vive, assim, à custa da afirmação do objeto: ele quer o objeto e consumindo-o, termina negando esse mesmo objeto” (BORNHEIM, 1989, p. 148). Através do objeto o desejo

poderá se afirmar, mas uma vez tendo o destruído, quando de seu consumo, o desejo termina com sua condição de ser. Esse processo levará a uma antítese. A consciência se dá conta de que “o que ela realmente deseja não é o objeto, e sim o próprio desejo. O desejo deseja o objeto tão somente para poder desejar” (BORNHEIM, 1989, p. 148). É a seguir, no abandono da “particularidade da seqüência de desejos” (BORNHEIM, 1989, p. 149), que o desejo passando a aspirar ao Absoluto, à vida universal, tornando-se um ser um para-si, que a consciência sobe à consciência-de-si. O que então se assistirá é o embate de duas autoconsciências digladiando-se na dialética do Senhor e o Escravo.

Feita essa breve introdução, percebamos que a idéia presente na Fenomenologia de Hegel é ser somente através de uma consciência que outra vem a também se tornar consciência, uma vez que “o tu precede o eu” (BORNHEIM, 1989, p. 150). Isso que aqui entendemos por uma consciência prévia que se oferece como espelho, o tu mesmo que precede o eu, encontra-se na teoria lacaniana na figura do Outro. Lacan reconhecerá na dicotomia do Senhor e o Escravo um conflito na origem do sujeito. Isso significa que, segundo tal dialética, duas consciências se enfrentarão, uma procurando ser categoricamente reconhecida pela outra. Dessa luta, uma terá restado como Senhor e a outra, Escravo. Contudo, o que se vê é que “toda a dialética pretende mostrar que a verdade do mestre é ser escravo do escravo, e a verdade do escravo, mestre do mestre” (BORNHEIM, 1989, p. 150).

Ao preço de seu próprio desaparecimento, a consciência do senhor não poderá eliminar com a do escravo, mas dominá-la. A virado do jogo dá-se quando percebe o escravo ser ele “menos escravo do senhor do que escravo da vida” (REPA, 2007, p. 95). No trabalho, a consciência escrava se educa, e suspende seu desejo enquanto gozo no e do objeto. Já o senhor se mostra dependente do trabalho e saber do escravo, consumindo a si junto ao usufruto de seus bens. Será no não mais determinismo das características finitas do objeto que o escravo encontrará sua liberdade. “A dialética do desejo de reconhecimento constituiria uma verdadeira antropogênese, uma explicação do surgimento do homem enquanto tal” (REPA, 2007, p. 95).

Isso nos esclarece a respeito do porquê ser o desejo humano desejo do desejo do outro, como queria Kojève (1968). Pois é desejo de reconhecimento. Em Hegel, a teoria do reconhecimento “consiste fundamentalmente na idéia de que os sujeitos individuais só podem formar e afirmar suas identidades pessoais na medida em que essas identidades são reconhecidas intersubjetivamente” (REPA, 2007, p. 86). Logo, temos aqui alguns paradigmas da problemática especular que, como dissemos, funda o eu. Ter sido antecipado, precipitado do caos por ação de um reflexo no espelho, situará o sujeito no interior de intermináveis lutas por prestígio.

Ao Espírito em Hegel, ao sujeito em Lacan, ascender desse impasse pela luta de reconhecimento, preço pelo qual se pagou por um eu forjado na síntese de identificações imaginárias, somente é possível em virtude de um denominador comum: a falta. “Esta experiência da falta é tão central para Hegel que ele chega a definir a especificidade do vivente (Lebendiges) através da sua capacidade em sentir falta, em sentir esta excitação (Erregung) que o leva à necessidade do movimento” (SAFATLE, 2008, 98).

Sob a letra kojéviana da leitura de Hegel, conforme a qual o “Homem não é um Ser que é numa identidade eterna consigo mesmo no Espaço, mas um Nada que nadifica como Tempo no Ser espacial, pela negação desse Ser” (KOJÈVE, 1968, p. 48), Lacan fará da falta – denunciada pelo vazio do Eu do desejo, ávido por conteúdo, pura “ausência de Ser, um nada que nadifica no Ser, e não um Ser que é” (KOJÈVE, 1968, p. 48) – o fundamento do sujeito, levando-o a colocá-lo na condição de uma falta-a-ser.

Na origem do ser, portanto encontramos uma “linha de ficção’ irreduzível, anterior a toda determinação social”

(REPA, 2007, p. 96). “Essa identificação como alienação do sujeito significa que todo reconhecimento, de si como do outro, se funda no desconhecimento, de si como do outro” (REPA, 2007, p. 96). Considerando a estrutura narcísica na qual o eu do sujeito se constrói, fica fácil compreender como passa ele a desejar o desejo do outro. Isso, pois a ausência desse outro, mesmo que se apresentando de forma unicamente imaginária, inviabilizaria ao sujeito a localização de seu desejo. “Tudo se passa como se o reconhecimento de si no outro coincidissem, para a criança, com o reconhecimento de si por parte do outro” (REPA, 2007, p. 96). O que nos mostra Repa (2007) é o impasse que para Lacan configura essa dialética, uma vez que o outro que valida a imagem do eu sempre fora imaginado. Dessa forma, seu desejo em ser-lhe “objeto de desejo” é impossível de ser realizado. Não bastasse, “o próprio eu não é idêntico a si mesmo, ele tampouco é” (REPA, 2007, p. 98).

Se chegamos até aqui foi senão para dimensionar o que vêm a ser o eixo de uma elaboração teórica que tem na falta o centro da atividade psíquica do sujeito. Decorre que desse impasse primordial, a alternância entre processos entendidos na teoria lacaniana como alienação e separação irão balizar os modos relação do sujeito com o outro e consigo mesmo. Tais conceitos serão aprofundados no terceiro capítulo, mas por hora consideremos:

“O sujeito advém a partir de uma estrutura que se coloca desde antes de seu nascimento, (...) é na dinâmica da linguagem, na relação entre significantes, que Lacan localiza a causa do sujeito” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 100). Isso significa que à estrutura Outra da qual falamos, o tu que precedia o eu, Lacan identifica a linguagem, sendo no campo desse Outro onde aparece inicialmente o sujeito, “do qual se fala antes mesmo de seu nascimento” (SILVA, BASTOS, 2006, p. 101). Fala-se porque um desejo antecede seu advento. “Quaisquer que sejam os complexos motivos dos pais, eles funcionam, de uma forma muito direta, como a causa da presença física da criança no mundo.” (FINK, 1998, p. 72).

Pois bem. Não há, para Lacan, alternativa possível aqui. Quando notar, o sujeito já estará alienado na condição de produto do desejo do Outro, da ação sobre si do nome que lhe pe dado. Ou o sujeito, ao ingressar no domínio simbólico, opta pelo significante que irá representá-lo para o Outro, ou a ele restará sua própria morte. O vulnerável e impotente infante deverá “falar a língua do Outro” caso queira comunicar-se para com isso sobreviver. O acesso à ordem do símbolo lhe será barrado, exceto ele tendo submetido seu ser à representação pela palavra.

O conceito de alienação envolve um ou/ou – o vel, como em latim, da alienação. “O exemplo clássico de Lacan de seu vel da alienação é a ameaça do assaltante: A bolsa ou a vida!” (FINK, 1998, p. 74). De fato, só há uma escolha a ser feita aqui, visto que optando pela vida, o sujeito ficará sem a bolsa, mas optando pela última, ficará sem ambas. Disso resulta uma primeira cisão interna, posto que “uma perda está necessariamente envolvida como contrapartida do acesso ao sentido” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 101). “A alienação é o primeiro passo imprescindível para ascender à subjetividade, esse passo envolve escolher o próprio desaparecimento” (FINK, 1998, p. 74), desaparecimento em função do significante que, embora o represente, anula seu ser.

Com isso, “o ser é eclipsado numa grande parte de seu campo devido à própria função do significante” (BRUDER; BRAUER, 2007, p. 515). “Significante e sentido situam-se do lado do Outro” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 101), que por sua vez é tido como o tesouro dos significantes. Esse sentido ao qual o sujeito tem acesso é também o mesmo do qual falávamos quando da mãe que atribui uma intenção ao choro do bebê, ao interpretá-lo para ele próprio.

Portanto, dá-se a articulação do sujeito no Simbólico, mas não sem o preço de sua alienação. Seu

obscurecimento se deve à própria estrutura da linguagem. Quando dizemos que ao falar matamos a coisa não é somente porque “só há palavras quando existe a falta” (SIMON, 1978, p. 118), mas pela petrificação que sofre o ser dessa coisa, ao submeter-se a um significante, o qual, todavia, jamais irá comportá-la em sua inteireza. Dirá bem Safatle (2000) que “nomear é descentrar o ser da Coisa de seu hic e nunc [aqui e agora], de seu suporte natural, a fim de fazê-la passar à universalidade do conceito”.

Ademais, um significante, sozinho, jamais significa nada. É preciso para isso que esteja articulado a um outro, ao qual imbricado faz referência, formando certa espécie de cadeia. Em última análise, a linguagem, ao recorrer a si mesma no momento de sua tradução, encerra-se em um campo auto-referente, fechado em si, dispensando a presentificação naturalizada do objeto representado. Para que entendamos com maior clareza tal efeito ou mesmo a lógica própria do Estruturalismo, vejamos um exemplo extraído de estudos etológicos.

Schilder (1994) apresenta-nos um experimento feito por Volket com aranhas. Assim escreve:

quando se coloca uma mosca diretamente na boca de uma aranha, ela não aceita. Isso só se dá quando a mosca voa para a teia e a aranha tem oportunidade de agarrá-la. Na verdade, o objeto da aranha não é a mosca, mas a movimentação da teia com sua atividade subsequente que leva até a mosca e as diversas impressões relacionadas. (SCHILDER, 1994, p. 173)

Mesmo sem o saber, Schilder sintetiza com as observações Volket a mensagem do Estruturalismo. Não é a mosca o objeto da aranha. Nem mosca, nem aranha jamais seriam si mesmas não fosse a relação mantida entre si e com outros significantes como a teia, sua vibração ou as “impressões relacionadas”. Assim como não o seria a própria teia etc. “Um sistema de diferenças”, como o designa Filho et al. (2003, p. 95), “que define suas posições naquilo que elas excluem outras. A identificação da posição do outro é, portanto, condição da identificação da própria”. Isso fará com que Lacan, na difícil busca por identificar o objeto para o qual conflui o desejo, diga que a Coisa desejada somente encontra candidatos a sua representação no que os seus significantes trazem de inadequação, de serem sempre ‘uma coisa outra’. Isso soará menos absurdo quando aprofundarmos nosso estudo.

Contudo, o que se tem disso é um deslizar infinito por entre termos que se definem entre si, sem jamais encontrar um ponto de apoio que sirva de referencial absoluto, significante em si mesmo, exceto o próprio vazio do que nunca se deixa representar. Por lei, o contorno de um conjunto não poderá estar contido nele próprio. Se assim o fosse, seríamos levados a toda sorte de paradoxos, como mostrou a matemática. Nisso, nosso sujeito “está assim condenado a passar de significante para significante” (SIMON, 1978, p. 118), sem que com isso jamais consiga atingir a coisa-em-si ou “o Outro ao qual ele dirige seu apelo e ao qual o ser falta também”. (SIMON, 1978, p. 118). No entanto, notemos que algo, como dito sobre a alienação, não é coberto pelo efeito da significação.

Escapa algo do sujeito à ação ofuscante da linguagem, constituindo sua verdadeira face eclipsada. Descontínuo, restará ele no hiato, no vão entre significantes que sempre irão representá-lo para um outro significante. É de onde Bruder et al. (2007, p. 516) dirão que “as formações do inconsciente – lapso, esquecimento, ato falho, sonho – não comportam um sujeito capaz de acompanhar suas representações e se assegurar da continuidade de seu ser”, posto que “o sujeito do inconsciente é o sujeito por excelência, e se distingue do eu, função imaginária”. Em outras palavras, de tais significantes constitui-se nosso eu, alienado pelo campo das convenções e representações compartilhadas no Outro, em detrimento do sujeito afásico do inconsciente. É à mudez própria à verborragia da fala que aqui nos referimos. A esse propósito, Lacan (1960/1998, p. 521) dirá que

“penso onde não sou, logo sou onde não penso” ao axioma comutativo cartesiano.

Chegamos ao outro pólo da referida dialética da alienação, a separação. Lá, onde não poderá ser representado, onde não é apreendido pelo termo, é que o sujeito se retira e se faz faltante. Não confundamos, portanto, a falta com vazio. O que está implicado é possivelmente o contrário. Um excesso sim, aquele resto de uma equação simbólica que pelo significante não se deixou apreender. No íntimo desse lugar intocado, intacto de representações, vigora o desejo. Dele jorra abundante, sempre subversivo e que jamais pode ser completamente calado, satisfeito, enquadrado em significantes justos, e por isso mesmo, “matado”.

Do que sobra a pergunta, o que quer o desejo? “A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito” (LACAN, 1964/1986, p. 147). Falamos aqui é da dimensão do Real. De onde se positiva o objeto a, no além próprio da Coisa. “O sujeito mítico, anterior ao estádio do espelho, ao sofrer o efeito do significante faz surgir a Coisa, Das Ding, e naquela continuidade especular abre-se um buraco, produz-se um corte e aparece a borda” (BRUDER; BRAUER, 2007, p. 518). Compreenderemos melhor esse aspecto, porquanto apreciemos o movimento antitético da separação.

Somente é possível para cadeia de significantes girar, um aspecto peculiar de sua estrutura: esse local apontado, onde ela carece de significação. Esse ponto cego, essa falta, permite a justaposição de outros significantes, que por serem igualmente faltosos constituem uma seqüência metonímica. “Para não ficar retido nas malhas significantes, o sujeito que consentiu na alienação [para qual a escolha, lembremos, é sempre forçada] aciona estratégias de separação de acordo com o que pode localizar no Outro como falta” (SILVA; BASTOS, 2006, p. 102).

Ora, pois veja que o mesmo elemento de intersecção que antes mantinha a cadeia de significantes unida, uma falta comum ao sujeito e ao outro, também é quem permitirá operar uma separação. “A separação é representada pela intersecção entre os elementos que pertenceriam aos dois conjuntos, o lugar onde se juntariam o sujeito e o Outro, o ser e o sentido” (BRUDER; BRAUER, 2007, p. 516). Lacan (apud SILVA; BASTOS, 2006, p. 103) chamará tal elemento “de o conjunto vazio [Ø] presente em todo conjunto”. Será nesse espaço vago, nessas lacunas, entre os significantes, no que se fragmenta a onisciência do Outro, o lugar onde o desejo escoará. Isso nos diz muito.

“Do lado do Outro, a falta que vigora na separação é aquela que o torna desejanter. Esta falta se encena com a perda do sujeito, vale dizer, com seu desaparecimento enquanto objeto que causa o desejo do Outro”. (SILVA, BASTOS, 2006, p. 103). Vimos que o sujeito é faltante por não poder ser completamente representado no e pelo Outro. O que também se aplica à estrutura desse Outro, diga-se, também não todo significante. Como para o sujeito, o desejo do Outro também surge intercalado às fendas de seu discurso. Lá se mostra. É sua própria falta diante do desconhecimento sobre o significado da demanda que lhe chega do sujeito. O choro do bebê que a mãe não sabe de que modo nomear. O que fará Lacan (apud SILVA, BASTOS, 2006, p. 103) dizer: “o primeiro objeto que ele [o sujeito] propõe a esse desejo parental cujo objeto é desconhecido é sua própria perda”.

Diante da falta apresentada pelo enigma do desejo do sujeito que se esconde para além de sua demanda, o desejo do Outro paterno figura como tentativa de satisfazê-lo. Uma vez impossibilitado de atender a essa demanda, como no caso da anorexia, segundo afirma SILVA et al. (2006), uma “pseudo-separação” que se apresenta como demanda de não comer, de não desejar, o desejo do Outro paterno por isso se demora enquanto tal, deixando-se assim notar. Por meio dele a falta, portanto, se faz presente, possibilitando que o movimento de separação se efetue. “É justamente pelo viés do desejo que a falta pode ser afirmada” (SILVA; BASTOS, 2006, p.

105) ao passo que “o que move o desejo é a falta que aparece intuída no objeto” (SAFATLE, 2008, p. 118).

A partir do que ressalta SILVA et al. (2006), sobre considerarmos a distinção entre uma verdadeira operação de separação e uma posse do Outro como refém, pela via de seu desejo, façamos algumas considerações. Vimos que quando do impasse da luta por reconhecimento, o desejo de um somente se sustenta através de outro desejo. É à medida que a consciência do Escravo serve de suporte a do Senhor, que essa poderá afirmar-se enquanto consciência-de-si. Até que o desejo em Hegel cumpra com aspirações universalizantes, como entenderemos melhor, não há nisso dissolução do impasse imaginário a que se cativa o eu. O desejo de reconhecimento aprisionará o sujeito, encarcerando-o aos significantes do Outro, adotados à ocasião dos processos identificatórios.

É preciso que o desejo aqui ressurgja transfigurado numa “operação de autopoisição da consciência” (SAFATLE, 2008, p. 112). Será apenas na afirmação de sua falta – elemento de intersecção que tanto permite a separação como resta da alienação do sujeito e o Outro, do “ser e o sentido” –, enquanto “modo de ser de uma consciência que insiste que as determinações estão sempre em falta em relação ao ser” (SAFATLE, 2008, p. 112), que o sujeito poderá finalmente vislumbrar uma superação do impasse do eu.

Com isso, a falta se eleva a seu estatuto ontológico. Sob ela estão encerradas as operações lógicas do sujeito, naquilo que compete ao seu desejo transcorrer pelas cadeias associativas da realidade simbólica em que se articula. Então nos valeremos da pergunta sobre como ultrapassar a condição do precipitado de identidades fixas que em nós se sedimenta, o eu, levando “ao campo da determinação a força disruptiva da confrontação com o indeterminado” (SAFATLE, 2008, p. 115)? Pelo desejo, dirá Lacan, que então devolve-nos ao inverso: e o seu, qual é?

“A função da pergunta tem duas possibilidades: uma que busca a falta e outra que busca preencher a falta” (BRUDER; BRAUER, 2007, p. 522). Isso nos apontará para o chamado “fantasma”, em suas relações com o objeto a, ao passo da positivação da Coisa. Vejamos.

2.2 EM BUSCA DO OBJETO AUSENTE

*“E é só você que tem a cura para o meu vício
De insistir nessa saudade que eu sinto
De tudo que eu ainda não vi”*

(Renato Russo)

Como nos lembra Darriba (2004), Lacan percebe que ao tentarmos conceituar os fenômenos da experiência analítica não poderíamos seguir em frente, exceto quando tendo se considerando o limite da própria conceituação. O “inacabamento” do conceito em psicanálise se deveria “à contrapartida a um real que se furta” (DARRIBA, 2004, p. 83). Desse Real a falta é tributária. Uma falta que, à luz da noção de negatividade, apresenta-se como uma materialidade que não se deixa esgotar nos processos de significação ou por protocolos de identidade.

Essa negatividade encontrará, para a teoria lacaniana de objeto, posição central, sendo que não poderíamos falar de desejo sem sermos com isso remetidos às relações de objeto. Aliás, é sobre tanto que estivemos falando todo o tempo. Isso, pois, ao localizarmos a experiência do desejo no interior de relações de identificação e vivências primitivas de satisfação, através das quais à demanda do sujeito são dados um nome e sentido por um

Outro igualmente desejante e faltoso, não dissemos outra coisa.

Supor um sujeito inscrito num campo significante, uma malha de representações que irá identificar seu desejo, dimensioná-lo e simbolizá-lo, é supor que esse mesmo desejo se oriente ao compasso da regularidade e fixidez de seus objetos. Uma fixidez que se explica à luz de teorias cuja noção de um processo interno e natural de integração das pulsões também apontaria para um objeto determinado, preterido, “correto”, com o qual se encontraria o sujeito ao final de etapas pré-definidas de maturação.

Daí convém perguntarmo-nos: o que falta ao desejo, o que, afinal, quer ele? Poderíamos igualmente deduzir o advento do desejo como efeito rebote, passivo, diante da ausência de um objeto original, primário, claramente definível, que uma vez perdido motivaria o ingresso do sujeito na realidade a fim de recuperá-lo. Conforme tal visão, a própria vida por extensão seria de caráter retroativo. E toda pulsão tenderia sempre ao retorno do que ela um dia foi: a morte.

“Conceber um objeto harmônico, um objeto plenamente satisfatório, que seria assim o objeto por excelência, é desviar-se, segundo Lacan, da psicanálise freudiana” (DARRIBA, 2005, p. 65). A esta afirmação se deve a idéia de que, para o psicanalista francês, a existência de um objeto genital, acabado, final, “situaria o homem, portanto, em uma realidade adequada, e é a essa adequação que a clínica deveria aspirar.” (DARRIDA, 2005, p. 65). Deveria aspirar, enquanto “dispositivo disciplinar” de enquadramento social, se assim o fosse, se Lacan não insistisse que o objeto para a teoria freudiana diz respeito à falta, a dimensão do negativo, do que desconhece forma ou nome aprioristicamente dados. Por conseguinte, o que veremos será a elaboração tanto de um domínio inapreensível da falta estruturado sob todo objeto da realidade do desejo, quanto a posterior positividade dessa falta enquanto um objeto através do qual tal falta torna-se passível de articulação nas cadeias significantes.

Há que se dissociar o desejo de seu objeto. Não é possível em função deste que o desejo seja concebido, visto que se a ele coubesse um objeto adequado, particular, sua atividade cessaria e de inquietação tornar-se-ia a própria morte do que finalmente conheceu a realização plena. “A falta, portanto, não é relativa a um objeto primordial, mas está ela mesma na origem da experiência do desejo, ou seja, a condição de possibilidade dessa última.” (DARRIDA, 2005, p. 67). A idéia de falta em Lacan relaciona-se ao Real. Inicialmente, Real é o que se exclui das cadeias de significante, é o que o significante não cobre, a coisa-em-si – com o perdão do termo de Kant –, sendo-lhe reservado um lugar para além das representações. A esse núcleo não significantizável, em torno do qual giram os significantes animados pelo desejo, Lacan dá o nome de a Coisa, apoiando-se na noção freudiana de das Ding. E que Coisa é essa?

Freud (1895 [1950]) em seu Projeto considera que na efetuação das descargas de energia devido a excitações sofridas pelo sistema, a percepção do objeto de desejo coincide com o investimento de sua imagem mnêmica ou inteiramente, ou parcialmente ou em nada. Tomando a segunda opção, consideremos que “em termos bastante gerais, a catexia de desejo se relaciona com os neurônios a + b e a catexia perceptiva, os neurônios a + c” (FREUD, 1895 [1950], p. 380). Notemos a existência de uma parte constante à variabilidade de seus atributos, predicados.

Nossa linguagem, diz Freud (1895 [1950], p. 380), tenderá então por chamar “o neurônio a de a coisa [das Ding], e o neurônio b, de sua atividade ou atributo – em suma, de seu predicado”. Partindo de “uma lei básica de associação por simultaneidade” (FREUD, 1895 [1950], p. 371), veremos que “a atividade do eu consiste em seguir as conexões do neurônio c, pelos trilhamentos, até encontrar vias que liguem ao neurônio b, estabelecendo dessa forma a identidade requerida para a descarga” (BRASILIENSE, 1999, p. 42). Uma vez estabelecida a identidade

entre os dois complexos, estando o neurônio a excluído, notamos que o que antes designava um atributo ou predicado da coisa, agora “são representantes de um a que sozinho não existe. O que chamamos coisas são resíduos que fogem de serem julgados” (FREUD apud BRASILIENSE, 1999, p. 43).

Sendo assim, Lacan apropria-se desse conceito que no interior de seu sistema teórico irá orientar toda a relação de objeto e desejo. Diz ele, “Das Ding situa-se em outro lugar (...) esse das Ding não está na relação (...) o que há em das Ding é o verdadeiro segredo” (LACAN, 1959-60, p. 61). A coisa está fora do aparelho psíquico. As catexias que circulam por entre os predicados b, c etc, jamais tocam a. No entanto, tal coisa ainda permanece “como o centro das representações do sujeito” (VALAS, 2001, p. 28). Ao seu redor os significantes se distribuem, fazendo com que no interior do indivíduo encontremos um furo onde seu exterior perpassa. “Assim, das Ding se configura como uma falta central no registro do desejo, constituindo-se em centro e índice de exterioridade a um só tempo” (DARRIBA, 2005, p. 67).

À procura de representar topologicamente o que no sujeito configura do Real, por meio da Coisa, Lacan (VALAS, 2001, p. 28) lança mão do grafo de um anel. A argola, o sólido do anel compreendem o sujeito naquilo que ele pode ser identificado pelos significantes. Seu furo interno é estranho a si mesmo no que identifica o domínio da Coisa e do Real, em direta comunicação com seu exterior. “Segundo Lacan, não é mais necessário fazer essa distinção entre interno e externo, porque as tensões [endógenas e exógenas] estão sempre ligadas a manifestações do real que irrompe, em geral de modo doloroso e até traumático, no campo do sujeito.” (VALAS, 2001, p. 28). Ficamos que o lugar da Coisa quanto ao significante é “como o ‘fora-do-significado’ ou o ‘o que do real padece do significante’” (DARRIBA, 2005, p. 68).

Entendamos que não seria possível à linguagem sustentar-se, exceto pela inacessibilidade da Coisa, do Real. Não haveria articulação entre significantes ou deslizar sobre eles quando do discurso se a Coisa fosse apreendida em sua totalidade. A fala, então, não seria necessária. Um significante apenas comunica algo ao fazer referência a outro significante e a isso se deve sua deficiência no registrar da Coisa, do Real. “A coisa, designando uma exclusão, determina que a articulação significante, através da qual se desdobra a experiência do desejo na psicanálise, se organize em torno de um vazio central” (DARRIBA, 2005, p. 68).

Nas palavras de Brasiliense (1999, p. 44), tal vazio funciona como um “ponto de empuxo, eterno”, em torno do qual todo o desejo revira-se, todo aparelho psíquico organizou-se, mas ao qual, todavia, jamais chegará, posto que tal ponto simplesmente não existe. “Não só o Desejo está no centro da teoria e prática psicanalíticas, como está no centro da vida do homem: sua ilusão de que se vive por algum motivo, ilusão formadora de seu ser” (BRASILIENSE, 1999, p. 45). Se em Magno (1997) o que nos aparece como falta, em última análise, não existe, ainda que, como sombras, os objetos que recobrem tal não-haver, levem-nos a pensar o contrário, em Lacan (MILLER, 1994) a falta configura um excesso, todavia, igualmente indefinível, inacessível, faltante. Não bastasse, um excesso que não seja determinável é uma exigência lógica da Estrutura, onde advém o sujeito, nos termos em que Safatle e Badiou (SAFATLE, 2000) a colocam.

Na construção de uma estrutura qualquer, portanto, seria primeiramente necessária uma multiplicidade não consistente a ser estruturada, pressuposta retroativamente. Segundo, “uma regra capaz de estabelecer as condições de passagem de um elemento ao outro e que, desta maneira, transforme uma multiplicidade qualquer em um conjunto articulado de elementos múltiplos” (SAFATLE, 2000). Por último, algo em que a regra possa estar fundamentada, por exemplo uma outra estrutura maior, uma meta-estrutura.

Essa meta-referência em que se estabelece a regra é requerida em função de a própria regra não articular a

si mesma. “Até porque, a condição de existência de elementos do tipo X não pode ser ela mesma um elemento X” (SAFATLE, 2000). Ser um elemento X a excluiria enquanto regra de articulação de X. Mesmo que a estrutura se articulasse a si mesma, no instante em que exercesse tal função articuladora seria necessário que se desdobrasse, separando-se do resto de si mesma, tornado-se uma meta-estrutura de si. O que isso nos diz sobre o desejo? Muito.

O desejo está renegado a opacidade do indeterminado, visto ser “a regra de passagem de um significante a outro.” (SAFATLE, 2000). Ademais, poderíamos considerar: em que meta-estrutura, portanto, se acha fundamentado o desejo? Por suposto, não uma referência naturalizada, mas um contexto, uma contigüidade espaço-temporal. (SAFATLE, 2000). A linguagem, o universo simbólico de que se perfaz o desejo refere-se, unicamente, a si mesmo. Isso nos ajuda a entender melhor também essa Coisa, essa falta, em torno da qual nos articulamos. “Antes da estrutura havia qualquer Coisa indeterminada que agora aparece como faltante” (SAFATLE, 2000).

Se bem nos lembramos da afirmação de Lacan sobre ser a linguagem causa do sujeito, podemos pensar neste, na ocasião anterior ao seu advento no campo do Outro, juntamente da Coisa como aquela multiplicidade inconsistente e não determinável, “até porque, a determinação já é uma ação da estrutura e não pode ser anterior ao seu aparecimento”. (SAFATLE, 2000). Logo, aquém e além da estrutura restará esse incondicionado, um não-finito, que, contudo, deverá ser um em-si, posto que, exceto se quisermos desdobrar-nos ad infinitum à procura de meta-estruturas que circunscrevem outras meta-estruturas, esse não-determinismo será o contorno máximo de nosso conjunto. Lógica semelhante será aplicada ao inconsciente.

Mas, pergunta Darriba (2005, p. 70), “como conceber um objeto a partir da falta substancial que a Coisa define”, positivamente que ora dissemos ocorrer? “Tomando o objeto reencontrado [aquele perdido, aspirado pela criança] no sentido de que há algo que difere a cada encontro do objeto, poderemos falar do objeto que representa a Coisa, já que lidaremos aí com um objeto que é, por definição, ‘sempre outro’” (DARRIBA, 2005, p. 71).

Em outras palavras, o elemento comum entre os possíveis sucedâneos de satisfação do desejo e a Coisa é o que neles se descreve por um “vazio”, de nunca estarem à altura de um objeto realmente capaz de aplacar todo desejo, de que a cada reencontro esse objeto se atualiza no limite da experiência do que nunca consegue cumprir. “Com esta condição de ser sempre outro, o objeto, de algum modo, passa a se articular à Coisa, remetendo ao vazio associado à Coisa” (DARRIBA, 2005, p. 73).

À sua maneira, Lacan (apud DARRIBA, 2005, p 73) nos diz o mesmo: “Essa Coisa, da qual todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou mais exatamente, de ela não poder ser representada senão por outra coisa”. Através dessa afirmação não será difícil chegar ao que Safatle (2008, p. 114) entende, a saber, por “pensar a fluidez de um conceito de individualidade onde toda determinação seria corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza sua identidade e sua fixidez”.

Para Lacan (1964), da posição de excluído da cadeia de significantes, o Real, dimensão da Coisa, num segundo momento volta à teoria como passível de articulação (DARRIBA, 2005). Lacan irá se valer do fenômeno que na clínica surge como compulsão à repetição e então aproximá-lo desse real, que por definição passa a ser “o que retorna sempre ao mesmo lugar” (LACAN, 1959-60 [1988], p. 95). Um núcleo duro, inquebrantável, que como o umbigo do sonho em Freud, resiste a significações, insistindo em sempre retornar, à semelhança do material recalcado.

Com isso, Lacan será categórico ao dizer que ele, o Real, “é no sujeito, o maior cúmplice da pulsão” (idem, p. 71). Logo, chegar-se-á à delimitação de um objeto, ainda índice de uma falta, é verdade, mas que já pode ser experimentado pelo sujeito, atualizando-se, tal objeto, nessa mesma experiência (DARRIBA, 2005). A ele dá-se o nome de objeto a. E aquilo que comporta de indeterminação, de uma falta constituinte é que torna possível a eterna reinvenção do desejo humano.

Por via desse objeto, o sujeito declinará indefinidamente pelas cadeias significantes, atualizando o seu desejo – e nunca o subtraindo, saciando-o – a cada encontro com um novo objeto que o encarne. Por isso da designação do objeto a como “objeto causa do desejo” – e não, a saber, o objeto de desejo. Como não há nada de condicionado nesse fundamento onde se assenta a regra de articulação dos significantes – ou seja, o desejo –, lá, onde se delimita igualmente a Coisa, petrifica-se uma imagem “na inércia de uma determinação concreta que, em si mesmo, é absolutamente contingente” (SAFATLE, 2000). Mas ser causa do desejo diz mais precisamente o quê? Afinal, como o ser sem que simultaneamente se seja seu objeto, seu alvo particular? Para compreendê-lo, talvez precisemos pensar um pouco mais sobre o que entendemos por ‘causa’.

Nosso paradigma sobre o conceito de causa petrifica-se por tomarmos ela como causa eficiente. Diferente da causa formal, material, final e instrumental, a causa eficiente “é um agente cuja atividade traz algo à existência ou que modifica sua existência de uma ou outra maneira.” (MCINERNY, 2004, p. 54). O que nos remete à idéia de um grande demiurgo por detrás dos fenômenos e efeitos, estes como produtos de correspondência ôntica à causa. “No fundo para os gregos e, logo, para a ciência clássica a causa está vinculada à idéia de um “grande fazedor”.” (CABAS, 2009, p. 211).

Segundo este ponto de vista, o desejo seria resultado, conseqüência do objeto a. É possível que essa perspectiva mais tradicional fundamente a noção de um desejo como estado de tensão cujas cadeias mnêmicas a que se liga respondem pela tentativa de resgate do objeto perdido. Conforme o exemplifica Freud (1937, p. 247), se suprimir a causa, causa eficiente, fosse o bastante para anular a produção dos efeitos, em um incêndio em atividade, bastaria retirarmos das altas chamas a lamparina que o originou.

Todavia, a alternativa proposta por Heidegger “se apóia em uma análise etimológica de cuja elaboração ele extrai a seguinte idéia: “Causa se liga ao verbo cadere – cair – e denota isso que faz com que alguma coisa no resultado ‘decaia’ [se deposite, se decante] de uma certa maneira”.” (CABAS, 2009, p. 212). A partir da reflexão de Heidegger e Cabas podemos supor que a idéia de um objeto causa do desejo não é aquele em função do qual o desejo existe. Se assim o fosse, uma vez consumindo com o objeto, o desejo igualmente, como suponha Aristóteles (“reduzida a causa os efeitos são suprimidos”), se extinguiria.

Contudo, a causa do desejo é apenas um ponto centrípeto em razão do qual ele deflete, se organiza, muda sua posição. A causa está na forma como a cadência de uma seqüência específica de efeitos assume certa direção em função do tempo. “Nós não acreditamos mais no objeto, porém constatamos o desejo, e dessa constatação do desejo induzimos a causa como objetivada.” (LACAN, 1975-76, p. 36).

Notemos então o que diante de nós se descortina. O objeto de direito do desejo afirma-se justamente pela negação de si, no que traz de uma falta em seu centro, em sua constituição. Um objeto que não se reduza à sua auto-identidade, negando submeter-se a algo dessa espécie. (SAFATLE, 2000). Não há nele nada que possamos identificar como substancial, invariável, que respondesse preciso à demanda do sujeito. A articulação significativa é contingente e não essencial, exceto por seu sentido formal. Atentemo-nos para o fato de que o que está em jogo não é do domínio da necessidade. Para o desejo do sujeito, o objeto torna-se sua causa e não seu fim, uma

vez que “o desejo é relação do ser à falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente dita. Não é falta disto ou daquilo, porém falta a ser através da qual o ser existe.” (LACAN, 1954-55, p. 261).

Sendo assim, não poderíamos seguir antes que formalizássemos os questionamentos acerca do estatuto do objeto original perdido para o qual convergiriam as atenções do sujeito e da substancialidade de um corte cujo registro ontológico o marcaria como ser em falta, ao seu ingresso à realidade. Se concordarmos que a falta não é, mas sempre foi, se a aceitarmos enquanto solidária da constituição do ser, logo o efeito pelo qual a princípio responde a castração deriva, em verdade, de um registro traumático a posteriori (na acepção freudiana do termo).

“O sentido não é criado instantaneamente, mas somente ex post facto: após o evento em questão.” (FINK, 1998, p. 87). Não bastasse, não havendo castração, tampouco há perda de um objeto mágico – à qual se resigna o sujeito –, uma vez tendo-lhe valido de elo com o saudoso paraíso de onde, à sua revelia, fora arrancado. Afinal nos lembra Hoffmann (2008, p. 182) que castração se define “pela desarmonia da experiência do gozo que o sujeito faz entre o gozo buscado e aquele que é encontrado, porque isto não é isso.”.

O corte e a falta sempre estiveram lá, à espera de seu sentido, o qual – segundo, não uma temporalidade cronológica, mas uma “temporalidade lógica, que vai da antecipação à retroação” (LUSTOZA, 2008, p. 244) –, um evento posterior, só-depois, pudesse dar. Vejamos que “considerando-se que a completude foi desde o início imaginada, forjada, não existe um objeto perdido” (BRASILIANSE, 1999, p. 124). “Antes é porque o objeto encontrado toma lugar dessa falta, sem trazer ao sujeito a satisfação ideal” (VALAS, 2001, p. 30). É desse encontro com o objeto negativo, pelo qual o desejo não encontra sua satisfação, mas sua perpetuação, que o sujeito deduz ter havido algo que no passado assegurou sua completude que, entretanto, à ocasião do reencontro, não se manteve. Esse é o verdadeiro engodo, pelo qual, inclusive, muitos psicanalistas se deixaram seduzir. Ora, e quem não o faria?

Se de nada o desejo está privado, uma vez compreendido como a manifestação intransitiva de uma falta, uma negatividade incondicionada constituinte, ainda, contudo não nos está de todo claro o modo pelo qual ele vem a se configurar como potência fragilizadora de identificações, às quais se conforma o sujeito, ou mesmo mediante qual razão tal efeito disruptivo justifica-se – um de nossos objetivos com o respectivo trabalho.

A ausência de uma identidade fixa, ou essencial, no que diz respeito a um objeto agora não mais definido pelo que guarda de uma invariabilidade de suas categorias de classificação, próprio de um polimorfismo pulsional subversivo e per-verso, tal ausência de essência não apenas define a própria essência, se assim podemos dizê-lo, do objeto, mesmo que seja ela sua própria antítese, à maneira de nossa teoria, mas aponta-nos ela em retorno à natureza do sujeito e do desejo.

Esse desejo enquanto falta-a-ser, intransitivo, desprovido de doação naturalizada de objetos, será modo privilegiado de superação do cárcere narcísico a que se tranca o sujeito na miragem do eu quando de processos de identificação. O que temos é um empreendimento de assunção subjetiva que procura, na negatividade do desejo, a superação de tais categorias fixas de identidade. A noção lacaniana de monismo pulsional nos servirá na compreensão do caráter disruptivo que se mostra na essência última subversiva e incondicionada do desejo como expressão da falta, para o qual as representações estariam sempre aquém. Subamos um outro degrau e saibamos como.

2.3 ATÉ QUE A MORTE NOS SEPARE

“Nem mesmo no sono eu consigo instaurar o silêncio

O silêncio que o nome das coisas afugenta

(...)

Após o salto não há mais perigo,

Em poesia já está tudo arriscado, então o que esperar?”

(Alexandre Magno)

Como falar em monismo pulsional quando sabemos, por definição, da natureza rebelde e multifacetada das pulsões, ao menos em um primeiro momento? Certamente o que está em questão não é sua integração posterior sob o primado da circunscrição genital da libido, mas algo próximo a uma metafísica biológica ensejada em Freud (SAFATLE, 2006), quando de sua segunda teoria das pulsões (GOMES, 2001). As especulações do autor, assim designadas pelo próprio, levam-nos de um conceito anterior de pulsão enquanto “exigência de trabalho feita pelo soma ao aparelho psíquico” (GOMES, 2001, p. 253), até “princípios gerais” aos quais responde a natureza como um todo, culminando no sujeito em uma dualidade que orientará suas considerações teóricas, a partir de então.

Falamos de fenômenos cuja apreciação empírica não nos permitiria avançarmos muito longe. Todavia, a opacidade de um conceito metapsicológico que daí pode decorrer não é obstáculo para a evolução de uma ciência, cujo fundamento residiria para Freud (1915, p. 123) “antes na descrição dos fenômenos, passando então ao seu agrupamento, sua classificação e sua correlação”. As idéias que posteriormente tornar-se-ão conceitos básicos de uma ciência são, de início, “rigorosamente falando, (...) da natureza das convenções” (idem).

“Um conceito básico convencional dessa espécie, que no momento ainda é algo obscuro, mas nos é indispensável na psicologia, é o de um ‘instinto’[Trieb]” (FREUD, 1915, p. 123) Assim o psicanalista apresenta-nos aquilo a que se servirá como fundamento de sua metapsicologia, eixo teórico em que se organiza o aparelho psíquico e seu funcionamento. Em sua definição, uma pulsão “jamais atua como uma força que imprime um impacto momentâneo, mas sempre como um impacto constante, (...) não a partir de fora, mas de dentro do organismo, não há como fugir dele” (FREUD, 1915, p. 124).

Ao acúmulo de tensão do qual falava Freud em seu Projeto, e em função do qual se organizou o aparelho psíquico, à obediência de um princípio de constância energética, podemos identificar a pressão das pulsões. Assim, estas serão alçadas ao mérito de constituírem “as verdadeiras forças motrizes por detrás dos progressos que conduziram o sistema nervoso, com sua capacidade ilimitada, a seu alto nível de desenvolvimento atual” (FREUD, 1915, p. 126).

Isso levará Freud a afirmar, em um segundo momento, que as pulsões de autoconservação, cuja função seria zelar pela permanência do organismo no ambiente, apenas operem no intuito de levá-lo à morte pelo meio mais curto e eficiente.

Contudo, decorrente abstração irá figurar somente após 1920, quando de uma reformulação da respectiva teoria. Mas o que vemos, ainda em 1915, é a idéia segunda a qual o organismo, incapaz de fugir das perturbações endossomáticas, vê em si desenvolver-se um sistema nervoso que, uma vez dotando-o de habilidades cognitivas e motoras, lhe facilitará a execução de alterações em seu meio a fim de livrar-se da soma desprazerosa de

tensão, provocada pelo efeito constante de uma urgência pulsional.

Logo, o ciclo pulsional da “necessidade” à “satisfação” (FREUD, 1915, p. 124) compreenderá: uma pressão, principal característica das pulsões; uma finalidade, como vimos, a eliminação do estado de excitação; o objeto, o que há de mais variável, inicialmente não ligado a ela; e por último, uma fonte, no caso, sempre somática (FREUD, 1915). Tido usualmente como um conceito situado entre o somático e psíquico, a pulsão somente se apresenta à mente mediante uma representação (*Vorstellung*). Disso decorre que, apesar não poder ser completamente apreendida, “parte da pulsão pode ser subjugada pelo aparato mais desenvolvido a que chamamos processo secundário, subjugação que consiste na vinculação da energia pulsional a uma cadeia de associações mnêmicas (*bahnungen*)” (BRASILIANSE, 1999, p. 75).

Será através do processo secundário que a energia psíquica poderá ser vinculada a uma representação, permitindo assim sua condução e escoamento. Um mecanismo, como vimos, a que se estrutura o eu. “É quando se constrói o eu que se permite distinguir a presença do objeto (por comparação com registros mnêmicos), adiando a descarga até que a presença do objeto tenha sido confirmada” (BRASILIANSE, 1999, p. 79). Não bastasse, “se aceitarmos que o eu é também ele um objeto (oferecido à pulsão como caminho de descarga): o mundo dos objetos se define (...) como uma forma de facilitar a descarga das excitações provenientes da pulsão” (BRASILIANSE, 1999, p. 80).

Não que o arcabouço teórico das pulsões fosse suficiente para esgotar a pluralidade dos eventos contraditórios que se apresentavam a Freud. Para dar conta de fenômenos que se impunham à realidade da clínica, o autor, deparando-se com a emergência do que não se deixava inscrever num modelo de teoria até então validado, vê-se forçado a repensar sua metapsicologia, para assim incluir a dimensão daquilo que subvertia um suposto saber. Aqui, referimos-nos a fenômenos como a reação terapêutica negativa, a reincidência de memórias traumáticas, entre outros, como o problema econômico do masoquismo.

Continuar a adotar a lógica do prazer como princípio geral pelo qual se orienta o organismo biológico encontrava sérios problemas. E tais fenômenos clínicos pareciam uma evidência segura a depor contra seu favor. Assim, como chegar à sua compreensão, inscrevendo-os, sem com isso abandonar todo o modelo econômico defendido à época pela psicanálise? Freud dedica-se a tal tarefa em 1920, mas terá que, por todo o decurso posterior de sua obra, dar-se com os restos de tal operação inacabada.

É nesse cenário onde vemos surgir “não só uma nova teoria das pulsões, mas um novo conceito de pulsão” (GOMES, 2001, p. 253). O modelo anterior será assimilado por outro referente a uma dualidade pulsional antagônica e elementar. Irredutíveis, sem perspectiva de síntese, vemos agora atuando conjuntamente, mas de forma oposta, uma pulsão de vida e outra de morte.

Vimos no primeiro capítulo como o princípio de realidade impõe-se ao sujeito como um princípio de prazer possível, e que por meio dos processos secundários esse sujeito ingressaria ao mundo ainda à obediência da fuga de desprazer e aproximação do que lhe seria garantia de prazer. Mas segundo tal ordem, como explicar a recorrência de memórias traumáticas e penosas, por exemplo, de reminiscências de guerras? Ou mesmo, que sentido encontrar na produção intencional de situações de forte conteúdo de angústia, como certos gêneros trágicos de produção artística ou espécies de brincadeiras infantis, tal como o jogo fort-da ou dramatizações de visitas atemorizantes ao médico pelas crianças, indaga-se Freud (1920)?

Vincular esses casos ao princípio de prazer, contudo, não é de todo difícil se pensarmos, junto ao autor, que as experiências aqui em questão envolvem a tentativa, talvez não tão clara, de domínio de “eventos causadores

de desprazer, tentativa de subjugação da energia livre pelo aparelho psíquico através de seu vínculo a cadeias associativas” (BRASILIANSE, 1999, p. 102). O aparente desprazer aqui em jogo estaria ele próprio submetido ao princípio mais geral do prazer.

Entretanto, adversa Freud (1920, p. 53), “no caso de uma pessoa em análise, pelo contrário, a compulsão à repetição na transferência dos acontecimentos da infância evidentemente despreza o princípio de prazer sob todos os modos”. A isso Freud também vincula a reação terapêutica negativa seja pelo paciente oferecer resistências ao tratamento, seja, ao fim da análise, seu apego ao médico.

Levado a refletir sobre a compulsão à repetição que figurava em seus pacientes, incapaz de ser dissolvida pelo trabalho de desrecalcamento e conscientização, Freud (1920) estabelece uma relação predicativa entre pulsão e repetição, como se à primeira coubesse sempre a tendência de retorno a um estado anterior de coisas. Ou seja, em seu sentido último, a vida aspiraria ao inorgânico, o qual a matéria viva teria sucedido, dele emergida em razão de perturbações externas, tornando-se igualmente fonte de excitação. Pode-se apontar que Freud aqui restringe um sentido universal a todas as pulsões, servindo-lhe de fundamento para suas subseqüentes elaborações. Vejamos nas palavras do autor:

Nesse ponto, não podemos fugir à suspeita de que deparamos com a trilha de um atributo universal dos instintos [pulsões] e talvez da vida orgânica em geral que até o momento não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. Parece então que um instinto [pulsão] é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas (...) para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica. (FREUD, 1920, p. 53-54, grifo do autor).

Essa mesma hipótese levará Freud (1920, p. 56) a afirmar que “o objetivo de toda vida é a morte”. Dessa maneira, mesmo as pulsões sexuais estariam submetidas a esse princípio mórbido. Todavia, o autor, evitando chegar a tal conseqüência – “mas detenhamo-nos por um momento e reflitamos. Não pode ser assim” (FREUD, 1920, p. 57) –, “propõe, conseqüentemente, uma dualidade que opõe as pulsões sexuais, que buscam a vida, e outras pulsões, que tenderiam à morte” (GOMES, 2001, p. 253).

Gomes (2001) ainda nos lembra que neste caso, as pulsões de autoconservação respondem pelas pulsões de morte – posicionamento esse retificado por Freud posteriormente, ao igualar pulsões sexuais e pulsões do eu (LAPLANCHE; PONTALIS, 1982). “A própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências. O problema da origem da vida permaneceria cosmológico, e o problema do objetivo e propósito da vida seria respondido dualisticamente” (FREUD, 1923, p. 53).

A exemplo de Platão, Freud denomina de Eros essa tendência à vida. Uma potência de ligação, integradora, responsável pela formação e manutenção de unidades cada vez maiores da substância orgânica. Para as pulsões de morte, por sua vez, caberia a tendência interna do organismo a reduzir suas tensões, dissolvendo-o, conduzindo-o de volta ao estado inorgânico que o precedia (FREUD, 1920).

O que temos aqui senão uma clara e verdadeira metafísica? Senão uma ontologia que assenta a vida em princípios universais, reservando aos eventos psíquicos o lugar de epifenômenos? Armony (2002) nos lembra que tanto Eros quanto Tanatos buscam o Todo, diferindo-se apenas na forma como levam sua meta a efeito. O que se nos mostra da tendência desintegradora da pulsão de morte é apenas uma outra maneira a se chegar à unidade, segundo o psicanalista. Recuperar um estado primevo de indiferenciação, cujo nível de entropia teria levado à eliminação de toda diferença. Isso visaria Tanatos.

Ao contrário de Eros que, como aparece no Banquete platônico, vaguearia à procura de sua metade perdida, com a qual poderia fundir-se, voltando a ser a unidade de antes. Quem efetua o corte mítico dos Andróginos é Zeus, o deus pai, à semelhança de uma castração. Uma vez expulso desse “paraíso sem movimento”, o organismo tenderá a recuperá-lo, seja pelo ímpeto de somar-se a um outro, seja dissolvendo-se em indiferenciação. Aqui a pulsão se afirma em todo seu caráter conservador.

Eliminar as diferenças: meta comum a ambas as pulsões e que faz ressoar em Bauman (2003) em sua definição de desejo. “Desejo é vontade de consumir. Absorver, devorar, ingerir e digerir – aniquilar. O desejo não precisa ser instigado por nada mais que a presença da alteridade. Essa presença é desde sempre uma afronta, uma humilhação. O desejo é ímpeto de vingar a afronta e evitar a humilhação” (BAUMAN, 2003, p. 23). Vida e morte conservariam a diferença apenas de uma paralaxe?

Exceto alguma razão do período, do ritmo, ou da seqüência temporal, que faz com que acúmulos específicos de tensão sejam, à revelia de um princípio de Nirvana, prazerosos, poder-se-ia dizer que a vida, enquanto processo dinâmico, movimento e instabilidade físico-químicos, jamais teria se conservado. O que define vida é senão a efervescência de sistemas em ininterrupta troca e interação à procura de uma homeostase esquivada, somente atingida plenamente quando do cessar de suas atividades vitais. É nesse ínterim, entre a perda de uma harmonia e a expectativa de seu resgate, que se ergueu a complexidade e multiplicidade de organismos que hoje denominamos de vivos, segundo tal visão. Mas somente à custa de um princípio que encontrava no acúmulo de certas excitações – a exemplo de Freud (1924), a excitação sexual – cotas significativas de prazer, e não desprazer, como se deveria supor. Logo, não se poderá falar sobre prazer-desprazer unicamente da perspectiva quantitativa. Vejamos o que Freud (1924, p. 178) diz a esse respeito:

Temos de perceber que o princípio de Nirvana, pertencendo, como pertence, ao instinto de morte, experimentou nos organismos vivos uma modificação através da qual se tornou o princípio de prazer, e doravante evitaremos encarar os dois princípios como um só (...) a força que foi a fonte de modificação (...) Ela só pode ser o instinto de vida, a libido, que assim, lado a lado com o instinto de morte, apoderou-se de uma cota na regulação dos processos da vida.

Esta reflexão precede a análise do enigma de uma organização masoquista da libido. Ademais, Freud (1924) concluirá que o comportamento masoquista se explica à luz da pulsão de morte, operando no organismo como um sadismo primário, declinada para o ambiente como pulsão de destruição que eventualmente poderá ser novamente introjetada.

Mas de que maneira poderemos, depois dessa extensa exposição do dualismo pulsional freudiano, defender uma perspectiva monista da pulsão? É Lacan quem irá operar essa mudança, ao afirmar que “toda a pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1960/1998, p. 863).

Consideremos antes que tomar as pulsões como regras gerais do funcionamento da natureza confirmam o lugar onde se localizam tais pulsões e o próprio desejo. Se aceitarmos a origem somática, isto é, não psíquica, da pulsão e que sua constância se deve “ao não encaminhamento completo da energia pulsional pelo aparelho psíquico [o eu], pois há uma parte da pulsão que sempre lhe escapa, que não pode ser subjugada, que persiste sob a forma quantitativa” (BRASILIANSE, 1999, p. 89), poderemos então atribuir “tanto ao Desejo quanto à pulsão uma posição ‘fora’ do aparelho psíquico, impossível de ser apreendida por este e, paradoxalmente, causadora deste” (BRASILIANSE, 1999, p. 90).

Note a semelhança com o que dissemos a respeito do desejo como regra de articulação. Se não é possível

vincular, de maneira a não haver qualquer excedente ou resto, as pulsões e o desejo, através do processo secundário, a representações de coisas (Sachevorstellung) que permitam sua condução e elaboração, é senão por isso que a vida se fez prolongar. Aplacar o desejo, se assim ele fosse de natureza transitiva, ou mesmo a pulsão, custaria o preço da própria humanidade. Humanidade cuja tortuosa história constituiu-se na via da tentativa de satisfazer plenamente um desejo que é fundante. O homem é filho do desejo, o qual, junto à noção de pulsão, forma o moto perpétuo, o misterioso ponto de empuxo que faz girar a roda da vida, estando fora do que nela se objetivou, mas ao mesmo tempo causa dessa objetivação.

Não será surpresa se nos lembrarmos da Vontade (Wille, diferentemente do Wunsch freudiano) de Schopenhauer, cuja ação imanente precipita o mundo, mas estando igualmente fora dele; como o desejo que não se pode articular. O autor deixa-nos claro não se tratar de existir qualquer objeto, meta ou finalidade que sua Vontade vise. Esta é cega, irracional, despropositada e apenas quer, não algo, mas intransitivamente quer. “Em virtude disso, a essência toda de meu querer não é explanável por motivos, já que esses determinam exclusivamente sua exteriorização em dado ponto do tempo, são meramente a ocasião na qual minha vontade se mostra”. (SCHOPENHAUER, 1819, p. 164). Seu conceito de causa ecoa nas colocações feitas a respeito de Heidegger e o “objeto causa do desejo”.

Como a Vontade, as pulsões e o desejo estão aquém do aparelho psíquico, nele se apresentando à forma de representações, posto a impossibilidade de se tornarem objetivados. Representações que igualmente em Schopenhauer (ambos, Freud e o filósofo alemão, fazem uso do mesmo termo, Vorstellungen) assim o são enquanto objeto do conhecimento humano. Tal modelo deixaremos valer para o enigmático fenômeno do desejo. Dizer ser a essência da Vontade não explanável por motivos, como o faz Schopenhauer (1819), mas sim apenas manifesta na ocasião deles, é afirmar todo caráter contingente e acidental dos significantes a que denominamos objetos do querer.

Se a isso somarmos a idéia de uma negatividade em-si, começaremos a compreender, sob o exame de Safatle, o que Lacan tinha em mente ao atribuir às pulsões o predicado preterido de morte. Isso, pois, para o psicanalista francês, a Eros competiria manter em aderência a substância viva unicamente sob a lei de uma ilusão narcísica. A análise que nos apresenta Safatle é de ser, através das afirmações freudianas da natureza conjuntiva da pulsão de vida, que Lacan toma esta como “potência unificadora” responsável “pela ligação do diverso das representações e dos afetos à imagem do mesmo” (SAFATLE, 2006, p. 275).

Esse “mesmo” do qual o autor nos fala diz respeito à matriz imaginária para a qual converge a multiplicidade de impressões sensível e afetos sob o selo da unidade auto-idêntica do eu do sujeito. O subproduto dessa operação de Eros seria, portanto, essa miragem narcísica chamada Eu, o qual, por sua vez, “está estruturado exatamente como um sintoma (...) no interior do sujeito ele é senão um sintoma privilegiado (...) é o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (LACAN, 1953-54, p. 22). Esse processo é possível em virtude da natureza do Imaginário, de seus mecanismos de projeção e introjeção, através dos quais, como antes vimos, tece-se a trama das relações intersubjetivas (SAFATLE, 2006). Dizemos intersubjetivas, mas o que está em questão é justamente a ausência de toda espécie de alteridade.

Veremos surgir a “força disruptiva” que procurávamos e que se mostrava na essência última subversiva e incondicionada do desejo como expressão da falta, para o qual as representações estariam sempre aquém. É para “produzir uma ruptura dessa unidade imaginária almejada por Eros” (SAFATLE, 2006, p. 275) que a pulsão de morte ganha lugar de destaque na assunção de um sujeito obscurecido por suas identificações. “Lacan conserva

a idéia de pulsão como retorno à morte, mas é o próprio conceito de “morte” que se transforma” (SAFATLE, 2006, p. 276). Destarte, sua potência destrutiva irá se circunscrever a tal fenômeno, passando à centralidade de uma psicanálise interessada em processos reflexivos de subjetivação. O que se vê é o livre trânsito de energia psíquica, capaz de escorar pela diversidade de representações, sem estancar-se em nenhuma delas. A perda entrópica, o cessar de todo calor e atividade molecular, que configura a morte em Freud (SAFATLE, 2006) dá lugar à morte simbólica cuja negatividade permitirá transcender determinado nível de Vorstellungen.

Mas como nessa nova acepção enquadrar-se-iam os fenômenos clínicos que motivaram as elaborações freudianas? Sobre a compulsão à repetição teremos agora que sua ocorrência se deva justamente à lógica própria do articulável, da cadeia de significantes. Isso porque em seu interior tal aproximação teórica revelaria uma ambigüidade, no mínimo, dialética. A princípio, como afirma Safatle (2006), significantes e pulsão de morte guardam semelhança no fato de ser ao fluxo livre de energia de “des-ligamento” de Tanatos, que por processos de deslocamento e condensação, os significantes contem com um fundamento primeiro em sua organização. Segundo, por os significantes não serem jamais denotativos, mas apenas marcarem a radical diferença entre os termos em si e entre esses e as coisas, a pulsão de morte já aí exerceria sua função (SAFATLE, 2006).

De qualquer modo, se falamos da possibilidade do sujeito em confrontar-se com o limite das representações e suas “determinações finitas”, reunidas sob a síntese de um eu, cujo desligamento não se efetivaria exceto pela potência de uma pulsão de morte, tal sujeito não se ergueria a tanto senão sob a vigência de profunda angústia. Mas que angústia é essa? Dela Safatle nos fala à maneira que se constitui no interior do pensamento sartreano, a qual encontrará correspondência igualmente em Freud e Lacan.

Sartre chama de angústia “a auto-consciência do ato enquanto modo de manifestação de uma transcendência que encontra sua figuração adequada através do nada, ou da negação do mundo como princípio de determinação da conduta” (SAFATLE, 2006, p. 84). Em Freud a angústia despontará como o afeto resultante de uma impossibilidade em se fazer ligar, em representações, determinada soma de excitação, libido, que, uma vez não encontrando pelas vias do aparelho psíquico formas outras de escoamento, configuram uma experiência de trauma (LAPLANCHE; PONTALIS, 1982).

Se antes demonstramos que o eu configura para Lacan um sintoma privilegiado, agora ao menos poderemos entrever contra que. Contra o tráfego livre de energia, vimos no Projeto. Ou seja, contra a angústia, dirá Safatle (2006, p. 85), “o Eu não é outra coisa que o sintoma resultante da defesa contra a angústia”. Ora, se a angústia decorre da confrontação com a fragilidade das representações que mantém coesa e consistente a organização dos signos pelos quais o mundo se nos apresenta, cuja vinculação com a libido permite o investimento e condução desta, o eu goza, em razão de seus mecanismos de síntese imaginária do diverso da experiência sensível, de direito desse lugar privilegiado enquanto sintoma contra esse excesso econômico. Um processo de assunção subjetiva que procurasse, na negatividade do desejo, a superação de tais categorias fixas de identidade, por meio de uma força afim de uma pulsão de morte, não poderia se dar de outra forma que pelas vias tortuosas da angústia, até a particular “autonomia” aí subentendida.

Vimos como em Lacan, em determinado momento, os objetos passam a manifestações de uma negatividade que os colocam no local da causa do desejo. Mas também igualmente subvertem a categoria do sujeito que quando com eles se depara – e aqui Lacan trata, mais especificamente, do fenômeno do “Estranho” em Freud – “vacila e tudo o que diz respeito à relação primordial do sujeito aos efeitos de conhecimento é posto em questão” (LACAN apud SAFATLE, 2006, p. 181).

A angústia ganha forte papel de subjetivação, e fenômenos como a negatividade dos objetos e o *Unheimlichkeit* freudiano serão compreendidos como “modo de aparição de objetos que não se submetem mais a protocolos naturalizados de identidade, diferença e oposição, e que, por isso, embaralham as distinções seguras entre sujeito e objeto, si mesmo e outro, identidade e diferença” (SFATALE, 2006, p. 182). Vimos como a negatividade pode ser constituinte de um objeto, o ‘objeto a’. Isso já não nos é aqui novidade.

Mas o é que encontramos o verdadeiro objeto da pulsão, e que o é por ser ela, aos nossos moldes, pulsão de morte. “O objeto a exerce então um duplo papel em Lacan: ele será ao mesmo tempo causa de desejo e objeto da pulsão” (LUSTOZA, 2008, p. 248). A partir daí não nos será difícil visualizar o lugar, para além de uma distinção inicial, onde desejo e pulsões se sobrepõem. Temos que “os pontos que antes representavam a mola propulsora da pulsão e o furo (do Desejo) agora se acham unificados em um único representante: A Morte” (BRASILIANSE, 1999, p. 112).

Note termos adjetivado a morte mantendo em vista noções como indeterminação, negatividade, “fluidificar-se absoluto de todo subsistir” (SAFATLE, 2006, p. 185), todas idéias sinônimas em nosso contexto. Contudo, o conceito de morte poderá se colocar para o desejo à semelhança de um “objeto de perspectiva”, como o chamou Rosolato (1999), cuja aparição enquanto dimensão do desconhecido motivaria toda atividade desiderativa humana para o autor. É em torno desse não-saber, dessa falta tateada enquanto um mais-além levado ao limite dos significantes de que dispõe o sujeito na representação e apropriação de seu mundo, é na direção desse “desconhecido” que segue o desejo. “Toda experiência do desejo conduz a apreender o desconhecido” (ROSOLATO, 1999, p. 136).

É com vista à sua apreensão que as habilidades motoras e cognitivas do sujeito crescem em complexidade. Seja o impossível de ser conhecido ou um não-saber temporário, ambos têm para o sujeito “uma função organizadora”, que ao encontrar em algum objeto de seu campo sua representação, passa a atuar por meio desse como “pólo atraente e estruturante” (ROSOLATO, 1999, p. 136).

Tais objetos que lhes servem de suporte, seja mãe e o enigma de seu desejo ou a lei paterna igualmente misteriosa, guardam sempre esse núcleo de desconhecimento, o qual, ao apontar para um mais-além, visto sua “essência não-idêntica”, torna acessível a via da transcendência. Transcendência diferente, é fato, daquela que encontraremos em Safatle e sua articulação hegeliana com a teoria lacaniana da pulsão, mas que de toda forma nos deixa rastrear o percurso do desenvolvimento de nosso sujeito.

O desconhecido perfaz toda relação de prazer, da sexualidade, do encontro com os possíveis sucedâneos de satisfação, apontando todos para um centro de indefinição, para o qual a significação nunca é plena. Esse obstáculo ao saber absoluto barra o gozo, sobre o qual falaremos, e revigora o desejo. Quando Kehl (1989, p. 366) diz “a saciedade está mais próxima do tédio, de uma certa tristeza, de uma espécie de morte do desejo do que a fome” é porque “a saciedade é sempre também uma decepção”. A saciedade decepciona pelo seu valor de revelação, de todo-saber.

O objeto cuja dimensão do desconhecido permite ao desejo deslizar indefinido pelas cadeias significantes, e assim através do movimento propriamente dito – modo por excelência de realização desiderativa – encontrar sua realização, é barrado diante da auto-suficiência do sentido. Todavia, “a alegria de desejar depende de uma certa dose de confiança no real”, o desconhecido que à criança se mostra não sob o signo de uma ameaça ou aniquilação. Quando pela soma das experiências vividas a memória de uma realidade amistosa se afirma, “‘eu quero’ está dizendo também ‘eu posso’” (KEHL, 1989, p. 367). Se “o real é hostil, lugar de privação e frustração

permanentes, tudo isso muda, e nos deparamos com a ameaça constante de afrouxamento dos vínculos” (KEHL, 1989, p. 367).

A angústia da castração, castração como a conceituamos, não deverá petrificar o sujeito, ao contrário, irá dotá-lo de movimento. Castrar implica imprimir no sujeito a marca da falta, submetê-lo à lei, oferecer-lhe obstáculo ao saber e poder absoluto. Não se sabe mais sobre o desejo da mãe como não se pode mais satisfazê-la em comum acordo. A idealização de um desejo converge para a expectativa de realização das pretensões onipotentes de onisciência – o falo é o padrão simbólico que garante o acesso a essa dimensão – inevitavelmente frustradas quando do encontro com o objeto real. A busca pela superação indeterminada que se coloca no horizonte do sujeito é perspectiva de um desconhecido que de auto-referente não remete a nenhum objeto real substancial, que a princípio velado se poderia crer estar à espera de ser conhecido. A tal objeto nunca se chega, pois não existe.

Mas a morte, não como significante do desconhecido que oferece ao sujeito uma via para ascender a um “mais-além do status quo”, tem em Hegel o caráter de explicitar um fundamento que se apresenta como um “não-determinado” (SAFATLE, 2008, p. 182). Para ele “a morte indica uma experiência do que não se submete aos contornos auto-idênticos do pensar representativo, a morte como aquilo que não se submete à determinação do Eu.” (SAFATLE, 2006, p. 184). Logo, se tomarmos tal fundamento como a essência – por sua vez, uma contínua superação de sua determinação –, essa essência se apresentará não como “substancia auto-idêntica”, mas “a realização de um movimento de reflexão”, negando tudo aquilo que se coloca a si mesmo como finito ou determinado em si. Entretanto, a idéia de negatividade não surge de maneira arbitrária na “ontologia” hegeliana, tampouco o papel da morte nesse cenário.

Para localizarmos com maior precisão tais conceitos, precisaremos voltar um pouco e entender a afirmação de Hegel, filósofo para quem “consciência de si é desejo em geral”. Ao início do capítulo, descrevemos a jornada da consciência desde seu advento na certeza imediata da experiência sensível até, através do desejo, chegar ao Absoluto, onde ao demorar-se na negatividade faz desta Ser. Pois bem. O problema de Hegel, como de outros filósofos da moral, é como ascender da individualidade à universalidade, sem que, para não abrir mão da idéia de individualidade, tenha que recorrer à possibilidade de internalização de mecanismos disciplinares por parte de sujeitos formados por uma subjetividade “auto-suficiente que se delimita em relação ao que lhe é exterior” (SAFATLE, 2008, p. 92).

Vimos no início que é pelo desejo, na confrontação com o objeto, que emerge a consciência-de-si. A principal característica dessa consciência é se fundar na relação com o outro. A consciência-de-si toma a princípio como condição de sua existência o reflexo que é uma outra consciência-de-si. Aquela subjuga esta. A superação do impasse agora é possível, mas isso “não implica recuperar alguma forma de interação recíproca entre sujeitos fortemente individualizados e determinados, muito menos procurar por processos de indiferenciação simbiótica pré-pessoais” (SAFATLE, 2008, 103). O caminho que aponta a dialética de Hegel é para a ação da negatividade e a indissociável angústia.

Se com Safatle pensarmos no fenômeno como o que apreze à consciência, mas nada tem de substancial como não existente em si mesmo, logo seu aparecimento na consciência remete a uma clivagem propriamente desta. Com isso, Hegel irá afirmar que a unidade da consciência-de-si, por que não, sua essência, é justamente o desejo, e não o fenômeno. Muito bem. O desejo é que vem a se tornar o fundamento da relação entre um sujeito e outro, e não o conhecimento, e suas categorias de classificação, reconhecimento e diferenciação, cuja validade

sempre será dada em função de sua aplicabilidade pragmática a serviço dos caprichos da vontade (SAFATLE, 2008). Cairíamos no profundo relativismo dos desejos particulares, com essa afirmação, exceto não houvesse, segundo tal visão, “algo da universalidade da vontade livre que já se manifesta no interior do desejo” (SAFATLE, 2008, p. 104). Repito, o problema de como se chegar à universalidade é que está em jogo, e com isso também a ética e direitos que se apliquem a todos. Mas veja, como conciliar universal e individual?

Chegar ao universal implica atingir uma fluidez absoluta para além de toda diferença e finitude, e o preço para tanto é a morte propriamente dita. “É por não ser capaz de reconciliar a individualidade com o universal que a natureza é uma figura imperfeita do Espírito” (SAFATLE, 2008, p. 108). Mas no seio da vida encontramos essa profunda contradição: a tensão dialética, o confronto “no interior de cada individualidade biológica, no interior de cada singularidade natural, entre determinação e indeterminação” (SAFATLE, 2008, p. 109). Nesse cenário irá operar a negatividade, a essência do ser que se afirma como negação de si mesmo. Essa é manifestação do Espírito, a fluidez ininterrupta da vida, já que o Espírito “é tanto sua inscrição em uma figura finita quanto o desaparecimento incessante de tal figuração” (SAFATLE, 2009, p. 109).

Tal fluidez também compete à vida como um todo, sua essência é o infinito, “puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço” (HEGEL apud SAFATLE, 2009, p. 107). Se é a vida propriamente, como afirma Safatle, o objeto de desejo da consciência-de-si é senão por ser através de um objeto de fluidez, não submetido a categorias de identidade fixas que tal desejo se satisfaz. Fluidez é universalidade, é o próprio incondicionado: o infinito. O desejo é, portanto, fator e via para a universalidade.

Mas o que nisso explica o desejo vir a ser concebido como falta? Entendamos primeiro, sob exame de Safatle (2008), que esta não se enquadra, como vimos anteriormente, em definições que pressupõem uma unidade perdida, existente unicamente em uma dimensão fantástica. A falta como desejo originado da privação de um objeto determinado da necessidade, ou “manifestação intencional da transcendência inesgotável do ser em relação à empiricidade” (SAFATLE, 2008, p. 113), como figurada em Platão, exigem a preexistência de um modelo ideal a que o organismo sempre em retrospectiva tenta alcançar. Nesse sentido, o mundo seria mesmo uma cópia imperfeita de um outro que o antecederia.

Tampouco em Hegel a falta ou negatividade do desejo é movimento de transcendência que desconheça “reconciliação com uma dimensão renovada do empírico” (SAFATLE, 2008, p. 114). Ao contrário. O desejo como falta em Hegel “é manifestação da infinitude” (SAFATLE, 2008, p. 116), do incondicionado de que falamos.

O autor nos chama atenção para o fato de que conceber um sujeito, ou o modo de ser de sua consciência, como falta reflete com precisão seu contexto histórico. “Hegel compreende a modernidade como o momento histórico no qual o espírito “perdeu” a imediatez de sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas sociais de valores” (SAFATLE, 2008, p. 114). A liquefação de estruturas de autoridade normativa que lhes conferiam modos mais ou menos consistentes de subjetivação e socialização culminaria nesse eclipsar das identidades em que os sujeitos antes se reconheciam mutuamente e à vida.

Porém, se para nosso filósofo da dialética a dicotomia entre sujeito e objeto, universal e individual, empírico e transcendental não gozam de limites rigidamente marcados, entre o vaguear dos processos naturais e históricos encontramos senão profunda correlação, igualmente da Natureza para com o Espírito, “com se tal perda de

horizontes estável (...) fosse a realização de um destino marcado com a necessidade do que tem dignidade ontológica” (SAFATLE, 2008, p. 115). Em outras palavras, o fluidificar das identidades modernas inscreve-se num determinado momento da ascense do Ser e que somente a tanto se eleva ele se acrescido de uma essência cujo realizar-se dá-se por uma força negativizadora, de indeterminação: a infinitude. “A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, faz com que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade.” (HEGEL apud SAFATLE, 2008, p. 116).

Contudo, ainda não nos está claro como, em Hegel, do desejo chegar-se-á à vontade universal. Voltemos àquele fundamento dialético do qual Hegel lança mão ao compreender os modos de socialização, invariavelmente constituídos pela lógica do reconhecimento: a dialética do Senhor e Escravo. Lembremos que somente submetida a um Senhor a consciência do Escravo poderá libertar-se. Mas como? Como dissemos, ao esquecer-se de si na manufatura do objeto de consumo do Senhor, o Escravo não apenas adia seu desejo e conserva o objeto quando de seu não consumo, mas protela no outro sua própria vontade.

O que se têm aqui não é qualquer justificativa metafísica que sirva para naturalizar vínculos opressivos de poder. Não quando não se entende por Senhor um dado sistema de interesses pessoais. “Não é qualquer submissão a um senhor que produz a liberdade, mas apenas a um senhor que seja capaz de realizar exigências incondicionais de universalidade.” (SAFATLE, 2008, p. 119).

Há sim uma perda, mas apenas do eu, não da individualidade, como sabiamente ressalta Safatle (2008, p. 119), “já que não há nada de individual no interior de um sistema de interesses construído, na verdade, a partir de identificações e internalização de princípios de conduta vindos de uma outra consciência determinada [o eu]”. Se ao decurso do texto, denunciemos o caráter de privilegiado desconhecimento e alienação que marca a constituição do eu, emergido de uma caótica prematuração à sua antecipação, moldado à imagem de um desejo outro, a destruição (verbrecher) dessa miragem, e sua respectiva vontade, poderia acabar por designar o acesso a uma verdadeira individualidade.

A morte seria, portanto, a experiência limite em que se confronta o ser com o que não pode ser determinado, vendo desfazer-se a consistência das identidades as quais se aderiam ele e seus objetos. Por isso, “a morte nunca aparece na Fenomenologia do Espírito [texto de Hegel] como negação abstrata da consciência (...) ao contrário, ela é sempre este ponto de despossessão fundamental para que o sujeito tenha a experiência de uma alteridade interna ao si mesmo” (SAFATLE, 2006, p. 187). Morte enquanto negatividade, mas negatividade em si, cuja afirmação revela o ser, sua não-identidade fundamental, “puramente positivo, porque é puramente negativo” (HEGEL apud SAFATLE, 2008, p. 117). A saber, “a negação hegeliana nunca alcança o valor zero porque ela leva o nada ao limite do surgir (Entstehen) e o ser ao limite do desaparecer (Vergehen)” (SAFATLE, 2006, p. 188).

Nesse sentido, as noções de morte na teoria lacaniana da pulsão e na Fenomenologia do Espírito de Hegel se reconhecem como espaço de livre trânsito do sujeito que não mais se descreve por aquilo que o qualifica na ação esterilizante de categorias fixas de identificação. Mas o que se vê é a viabilização do acesso a uma via pela qual poderá irromper por entre os significantes que sancionam seu desejo. Tal via é esse substrato negativizante: a falta. Isso porque ambos, sujeito e desejo, se traduzem, no que trazem em si, para além de uma ilusão de permanência, a fluidez imanente de uma falta em processo de objetivação, da qual nenhum discurso jamais se apropriará em sua inteireza.

Porém, reflitamos. Se pensarmos que o eu, também ao cálculo de seu prazer, “se sustenta na função imaginária e, portanto, como defesa e recusa das pulsões” (LACAN, 1953-54/1986, p. 64), instância responsável

pelo trabalho de recalque, como o queria Freud (1923), será ao preço de tais repressões que esse eu, como o conhecemos, irá se fundar, de modo que valores arbitrários e atributos identitários convertam-se em fenômenos naturalizados, mas que em verdade seriam da ordem da convenção. O que vimos como o estado de impermanência característico do ser, que outrora permitiria o livre fluxo e interjogo de símbolos e representações, todas arbitrárias em última análise, será substituído por toda sorte máscaras normatizadoras das quais se reveste o eu.

É senão também pela via do recalque que a emergência do mundo dos objetos pode se dar enquanto categorias de identidade à obediência de princípios lógicos de não-contradição, leis de identidade, segundo os quais um dado fato ou proposição será somente falso ou verdadeiro, ou falso ou verdadeiro em um determinado instante e de tal maneira idêntico a si mesmo. O inconsciente e os processos primários desconhecem a ordem da exclusão ou significantes que impõem noções de diferenças, sem os quais nenhuma espécie de organização a que se submetem os fenômenos sob a operação da razão seria concebível. À luz do inconsciente isso não é isso ou aquilo, mas ambos, simultaneamente.

Será quando da ocorrência do recalque que o mundo e o sujeito poderão se dispor de maneira mais ou menos organizada, por isso diferenciada, com crescente estabilidade. Logo, a fixidez das identidades e identificações com que sujeito e objeto irão se caracterizar, submetidos a rígidos protocolos, está intimamente relacionada ao processo de recalque, fundamento em que se sustenta o eu e estanca o desejo. A ação de uma potência disruptiva como a pulsão de morte aqui faria inexoravelmente esse eu tremer sobre a fragilização de sua fundação quando perturbado o “princípio de razão suficiente” a que seu mundo se assenta. Ver desmoronar diante de si a consistência da univocidade de si mesmo e seus objetos certamente não é um processo fácil.

A idéia de mecanismos de recalque cai-nos bem à medida que nos joga luz sobre a forma como processos primários de livre escoamento de energia libidinal vem a encadear-se em representações simbólicas e como essas se elevam ao estatuto de cifra do desejo. O falo enquanto padrão simbólico – e não como significante propriamente – respondeu parte da pergunta. A noção de reificação, tomada de Marx, ajudar-nos-á a dar um outro passo. Em Magno encontraremos a extrapolação do processo de recalque para os domínios do universo simbólico, real e imaginário. Vejamos aonde isso nos leva e a que se presta à compreensão da problemática da negatividade no processo de assunção subjetiva e suas relações com o desejo.

2.4 NO FINAL, O INÍCIO

*“Agora, oh! Deslumbrada alma perscruta
O puerpério geológico interior,
De onde rebenta, em contrações de dor,
Toda a sublevação da crusta hirsuta!*

*No curso inquieto da terráquea luta
Quantos desejos fervidos de amor
Não dorme, recalcados, sob o horror
Dessas agregações de pedra bruta?!”*

(Augusto dos Anjos)

Compreender a metapsicologia do recalque de Magno exige antes conhecermos a que se delimita os efeitos de suas elaborações. Partindo da teoria lacaniana, nosso autor desenvolve um esquema, o Esquema Delta. Por ele transpõem os limites do psiquismo até tudo aquilo que Há. Sob seu exame, Magno reúne todo o existente, todo o dimensionável em tese e a ele dá o nome de Haver. Tudo que houver encontrar-se-á inscrito em seu domínio, sujeito às leis de sua estrutura e implicações funcionais. É o “conjunto Universo” propriamente, “nada lhe escapa” (BRASILIANSE, 1999, p. 142).

De início, esse Haver “encontra-se num estado de total neutralidade, indiferenciado, estado de entropia absoluta em seu seio: A”. Pois bem, “como para o Haver, posto que ele é tudo que há, nada falta ou, como dissemos antes, nada lhe escapa, o que lhe falta é justamente nada, ou seja, o que não há: o não-Haver (Ã).” (BRASILIANSE, 1999, p. 143). Quando se instala tal Falta – por ser esse sistema dialético, noções de começo ou fim, não relativas, mas absolutas, serão abstraídas – a simetria do Haver é quebrada. Note antes que se em dado sistema a desordem for absoluta, portanto, simétrica, todo esse sistema encontrar-se-á sob o signo da ordem, uma vez podermos falar de ordem ou desordem apenas relativamente, através de termos de comparação.

Como dizíamos, a dissimetria instaurada no Haver provocará nele o “desejo de completude”. “Daí ser o Haver submetido ÀLEI: desejo de não-Haver, o que é da ordem de uma essencial Pulsão de Morte, no sentido da aniquilação, do Nirvana, do ã.” (BRASILIANSE, 1999, p. 143). Todavia, como o não-Haver não há, como a morte não existe, o não existir não existe enquanto estado, “o Haver, assim, deparando-se com essa falta, com esse furo (F), revira-se sobre si mesmo, explodindo em formações, fractalizando-se, originando a diferença em seu seio.” (BRASILIANSE, 1999, p. 143). Isso configurará um movimento perpétuo de maneira que da diferença, o Haver volte reiteradamente à indiferenciação. Deixemos Magno (1997) falar:

E cheguei à conclusão de que a psicanálise tem apenas um grande conceito, que é o conceito de Tesão, que Freud chamava de Trieb, e que traduzem freqüentemente – por imitação francesa – por Pulsão. Esse conceito, que, na época de Freud, tinha certa ligação com a segunda lei da termodinâmica, da entropia, nos mostra claramente que todo e qualquer tesão não busca senão extinguir-se, gozar numa Paz que o aniquile. E como penso que o que quer que haja por aí faz parte do mesmo todo, do mesmo organismo (ou o nome que quiserem dar), cheguei à conclusão de que uma lei fundamental organiza o que há segundo o modelo de um Tesão, que só não se extingue porque o lugar onde ele goza não há. (MAGNO, 1997)

Paremos para algumas associações. O percurso de duração indefinida do Haver (A), que ao se debruçar sobre si mesmo, estilhaça-se em formas e seres diferenciados (A'), dissolvendo-se novamente em A, muito nos lembra do fluidificar absoluto de todo subsistir que caracteriza a Natureza na vida do Espírito em Hegel. Para ambos, Magno e Hegel, formas e corpos são organizações transitórias de uma atividade infinita que é o Absoluto, o identico-a-si-mesmo.

Para Magno haverá sempre um fator determinístico: o não-Haver não há. Limite de onde declina toda a mecânica da cadeia de causa e efeito. Já em Hegel, é na negação das diferenças, da forma, – ou seja, negação da lei da identidade – que o infinito, o incondicionado, se revela enquanto a manifestação, a trajetória do Espírito, “onde toda determinação seria corroída por um fundo de indeterminação que fragiliza sua identidade e sua fixidez” (SAFATLE, 2008, p. 100). Não que esse sistema não revele uma contradição imanente dessa Natureza, por isso imperfeita, onde se manifesta o Espírito, uma vez que: “as diferenças também estão como diferenças, pois essa fluidez universal (da vida como unidade) só possui sua natureza negativa enquanto é um superar das mesmas [das diferenças], mas não pode superar as diferenças se essas não têm um subsistir” (HEGEL apud SAFATLE, 2008, p. 107).

Semelhante ao que vimos para a experiência de desejo em Lacan, o que articula e orienta todo o movimento do Haver – que nesse sistema seria o ponto de empuxo do não-Haver, provocador da dissimetria e atraente do desejo de completude do Haver – está fora deste, não pode ser representado – caso contrário, perderia sua função de condicionante para a de condicionado – e aqui especificamente, não existe. Isso significa que o Haver é quem move a si mesmo e não o suposto ponto de empuxo.

Ou seja, numa fórmula: todo desejo deseja unicamente a si mesmo. Não há referencial absoluto a que se deslocar externo ao sistema. O desejo deseja o desejo, nesse aspecto, e é por isso que jamais se satisfaz, mas só se perpetua. Em Hegel, desejo é modo de ser da consciência-de-si, não visa objetos, tendo por alvo apenas o que se apresenta sob o fenômeno da negatividade, do incondicionado. A atividade do Haver em Magno tende ao infinito, posto não poder jamais fazer cessar a fonte de seu movimento.

Ao processo de diferenciação, Magno dá o nome de Revirão, esse debruçar-se sobre si mesmo do Haver. “O fato é que posso pensar a continuidade de algo, sempre podendo transformar-se, revirar-se no seu oposto em algum momento (...) temos que pensar que nossa espécie é privilegiada porque tem a possibilidade de reviramento radical” (MAGNO, 1997). Segundo o autor, esse é o princípio de nossa psicanálise. Isso, pois sua essência encontra-se na idéia mesma de pulsão, como ele o disse, ou em seu vocabulário, de um Tesão, que por definição goza de infinita plasticidade. É dizer que nada na Natureza, tal qual grande artífice, é dado senão como cálculo provisório, apenas um outro Revirão, cuja essência é sua própria negação, como vimos em Hegel.

Todavia, “se minha essencialidade é esta, se posso revirar à vontade, algo me embarga de revirar – porque não reviro à vontade. Se não reviro à vontade, é porque tenho sofrido recalques radicais” (MAGNO, 1997). Entre tais recalques há um primordial, do qual provêm todos os outros: “se Haver deseja não-Haver e não consegue, porque não-Haver não há, e tem que voltar à imanência, partiu-se a coisa, criou-se uma dissimetria radical no seio do Haver”. (MAGNO, 1997). Estamos diante do Recalque Originário, o primeiro Revirão, essa ruptura na continuidade “inicial”. Através das fraturas, dos cacos, das dobras e sulcos que se formam na trama do Haver revirado e que constituirão os seres, os corpos, os objetos, compreendemos de que maneira, partindo de processos sucessivos de recalque, erguem-se o mundo e o eu como os conhecemos.

Podemos dizer que para cada proposição assumida pelo sujeito do conhecimento, seu contrário é recalcado no inconsciente. Não somente aprendemos que nosso planeta assume formato oval – para usar de um exemplo impessoal –, mas aprendemos que igualmente não é quadrado, retangular ou em formato de cone, considerações estas todas implícitas. “Poderíamos ter muito mais que dez dedos nas mãos, mas não temos, e isso já é um recalque da possibilidade de sermos corporalmente diferentes, por exemplo.” (BRASILIENSE, 1999, p. 155). Em tese, consideremos, todas as possibilidades existem ao mesmo tempo. A função do recalque é fazer com que uma possa de fato vir a existir, se destacar como figura em certo fundo opaco, mas somente às custas de reprimir a expressão de todas as outras. Isso nos ajuda a compreender o que Lacan tinha em mente ao afirmar que “os significantes só manifestam inicialmente a presença da diferença enquanto tal e nada mais” (LACAN apud SAFATLE, 2006, p. 173). Toda essa exposição foi necessária para que chegássemos aqui, aos significantes que conotam nossa experiência, enquanto signos de reificação, códigos do desejo. Para isso, falemos do corpo.

O corpo, suporte esse de toda engenharia a que o símbolo se poderá erguer, com seus processos biológicos, como toda a realidade física, oferecerá o substrato em que as representações da cultura e da linguagem se assentarão. Com isso, “trata-se de tomar as limitações corporais como indicações de proibições simbólicas, no que consiste o dito caminho da Natureza à Cultura.” (BRASILIENSE, 1999, p. 157). Ou seja, nessa forma radical

de alienação, o limite próprio ao domínio da coisa, passa como impossibilidade para o símbolo, que, todavia, ao retornar à coisa tal limite é igualmente tomado como impossibilidade, como se constituísse parte da realidade da coisa. “Caracterizando o percurso inverso (da Cultura à Natureza), sintomaticamente, toma-se o proibido como impossível” (BRASILIANSE, 1999, p. 157).

O termo reificação, que Marx guardou para a dimensão do trabalho, onde relações humanas são tomadas à semelhança de relações de coisa, sendo com isso, o valor do trabalho, expresso por seu valor de uso, econômico, é tomado em particular acepção, enquanto atributo dos signos ideologicamente compostos e que dão caráter de naturalidade ao que fora arbitrária e historicamente instituído.

Pelas reificações o Revirão de Magno é barrado, não se pode revirar à vontade, subverter todo o sentido, acredita-se ter a natureza certa essência inexorável, que espelhada no mundo do símbolo, dá aspecto de verdade àquilo que em realidade é da ordem da convenção. Mas o que isso tem a ver com a gente?

Podemos com tanto entrever mais claramente a maneira como aquele desejo que desconhecia qualquer objeto genético, modo de ser do sujeito, adere-se a representações que, pelo sentido a elas agregado, caracterizam a estrutura do eu e sua identidade. Por isso não reviramos como bem queremos, pois reificamos formações que nada possuem de valor em si mesmas, mecanismos esses de alienação que somente assim se sustentam quando mascarado o caráter de arbitrariedade sobre o qual se fundam. Valor que não se encontra nas coisas mesmas, mas nos seres que, à nossa maneira, se dirigem a elas. O real não vale, apenas está dado, em-si.

“Na impossibilidade, por parte de um agente social, de impor a todos o valor e sentido que mais lhe convém (...) aquele agente faz prevalecer seu interesse fazendo crer que o valor é imanente a essa coisa” (FILHO et al., 2003, p. 98). E com isso, “por acreditarmos que o sentido e valor das coisas estão nelas mesmas, fora e independente de nós, tornamo-nos finalistas e normativos.” (FILHO et al., 2003, p. 98). A mensagem deixada pela metafísica de Magno é semelhante à de todos os outros autores que nos ajudaram a formar esse nosso mosaico teórico. Lacan, Hegel, Magno e mesmo Freud chamam-nos a atenção para o caráter provisório das formas e corpos que organizam nossa experiência. Não disseram outra coisa senão existir, sob a esfera das identidades pelas quais sujeito e objeto se deixam anotar, um solo poroso de profunda instabilidade.

“A crença no eu é a primeira dentre as ilusões sociais” (FILHO et al., 2003, p. 92). Ilusão fundada na crença da permanência daquilo que, todavia, é um contínuo deixar de ser. “A identidade é justamente o resultado deste esforço infrutífero, mas incessante do indivíduo fabricar sua unidade” (KAUFMANN apud FILHO et al., 2003, p. 103). Infrutífero, mas necessário à medida que toda organização social, que apenas define uma posição em função de outra, dele se vale.

Ainda durante o primeiro capítulo mostramos como estruturas de significado, antecedentes ao advento do sujeito, objetivadas no discurso da família próxima, ou de quem quer que exerça tal função, dá a esse sujeito um nome, antecipando-lhe assim seu eu, à forma do desejo do Outro. Vimos também que, como agora podemos afirmar, o eu não é simplesmente efeito contingente da captação de uma imagem especular, mas formação ativa que, no confronto com o Outro, vê-se por ele antecipar, mas do qual igualmente se serve o sujeito como modo de socialização e satisfação pulsional. A esse eu se chega através da regulação do ideal de eu, onde se perfazem os códigos da cultura, organizadores do universo simbólico. Nesse ideal encontraremos pontos nodais em que se cristalizam significantes, exercendo sobre o eu a gravitação própria de dispositivos de alienação e descentramento.

Sob o primado desses primeiros códigos, passar-se-á da Natureza à Cultura, incrustando-se o que em

essência guarda sua própria negação, melhor, sua eterna inadequação. Perpetuará-se assim a descontinuidade do que no sujeito estará sempre aquém de suas representações, mas que numa tentativa alienante desse sujeito se resguardar, é negada, “para proteger a ilusão da permanência, eliminação de um invasor numa guerra identitária” (FILHO et al., 2003, p. 93).

É por nada caber lá onde reconhecemos a presença de uma indeterminação ontológica, uma falta-a-ser, que tudo serve, pois nada serve. Por essa razão, toda contingência e multiplicidade de produções culturais, que tentam dar conta do humano, irão indefinidamente revirar-se sobre si mesmas à procura do significante que vista justo o que, no entanto, não é de seu domínio. Se assim o fosse, se o fator ou elemento articulador desse conjunto pudesse ele próprio ser submetido à articulação, se o discurso e os esquemas de categorização pudessem esgotar a realidade do sensível, todo e qualquer movimento teria cessado.

Ao desejo resta o lugar de um excesso que se configura como falta, modo intransitivo pelo qual mostra-se o sujeito em toda sua descontinuidade com seus nomes. Princípio ativo da cadeia significante, é ao desejo que deve o homem seu devir e assim permanecer sob perene atividade a dimensão de tudo a que se adjetiva humano. Desejo de ser desejo, vontade de potência, desejo do desejo do Outro, como quis Lacan. Quando tudo é evanescente, potência é a única coisa que há.

É naquilo, entretanto, que do desejo escapa à cifra da demanda que poderemos entrever certa autonomia. Pois ao passo que o desejo não se deixa apreender pelo significante e, com isso, nele se consumir, extinguir sua chama, o desejo igualmente oferece o modo e meio pelo qual a potência disruptiva da pulsão de morte poderá fazer tremer a fixidez das identificações a que se submeteu o sujeito pelas vias de seu eu. Em vista disto, é para o fenômeno do desejo que se voltará a práxis clínica, reconhecendo-o como lugar privilegiado, dessa vez não de desconhecimento e alienação, mas como campo de atuação quando da compreensão de formações sintomáticas, via-régia não somente para o inconsciente, mas que nos conduza seguros ao sujeito que ali permanece sob o eclipse da ilusão das identidades.

Mas afinal, como? E de que sujeito é esse que falamos? Quando retiradas as ilusões de que se reveste, uma após outra, o que lhe resta, portanto? Que substrato ou substância metafísica sustenta o feixe confuso de imagens, afetos e impressões que compõem essa quimera chamada eu? Onde se esconderá sua verdade, se por ocasião ela existir? Uma vez termos falado de alienação e descentramento ou de um eu precipitado em camadas de traços introjetados na relação com o outro, é natural supormos que algo de genuíno e inviolado ainda resista submerso nas profundezas de algum lugar para além de nossa identidade. Não só isso, mas que o objetivo de uma análise seria, por conseguinte, recuperar, devolvendo à superfície, essa verdade há tempos esquecida.

Mas o que nos garantiria, em toda imediatez da experiência clínica, que essa nova face que emerge não seria mais um outro escudo a proteger o ser mítico do sujeito? Ou então, tornaríamos consciente o inconsciente? O verdadeiro ser do sujeito seria, portanto, aquele imerso onde a luz da consciência não toca, e o trabalho de análise seria, quando de seu socorro, empreender uma verdadeira missão de resgate, para a qual convergiria tanto as forças do analista quanto do engajado e confiante paciente? Todo nosso discurso poderia nos levar, sem grandes esforços, à conseqüência dessas conclusões. Mas, certamente, não é esse o caso, ao menos aqui. Entendamos como, a fim de concluirmos nosso estudo.

3. DO DESEJO À ASSUNÇÃO SUBJETIVA

Reconhecer a existência de um sujeito para além do eu enquanto objeto psíquico é antes pressupor a oposição radical entre tais categorias. Um sujeito para o qual convergem as atenções clínicas, cuja afirmação se vale de uma potência subversiva, não substancial, próximo ao de-ser, e que faz do ato fundado na lei de seu desejo, sua verdade, é o sujeito lacaniano propriamente dito. Um sujeito, como queria o autor, qui manque à sa place, fora de seu lugar, destituído.

É somente quando da sustentação desse lugar de negatividade, impossível de ser esgotado pelo discurso e pensamento representativo, que poderemos ensaiar a superação da ilusão narcísica do eu, sintoma humano por excelência. Pois como outrora disse Lacan: “Se formamos analistas é para que haja sujeitos tais que, neles, o “eu” seja ausente. É o ideal da análise. Um ideal que, por suposto, permanece virtual.” (LACAN, 1954-55, p. 287). E a tanto chegamos por meio de um dos nomes desse sujeito: o desejo. Vejamos como ir ao encontro dessa articulação, pela via do que nos legou o psicanalista.

3.1 O SUJEITO BARRADO DO INCONSCIENTE

*“Penetra surdamente no reino das palavras.
Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero,
há calma e frescura na superfície intata.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
(...)
com seu poder de palavra
e seu poder de silêncio.”*

(Carlos Drummond de Andrade)

Na compreensão do sujeito, à maneira que queria o psicanalista francês, consideremos não ser ele “algum tipo de substância ou substrato subjacente” (FINK, 1998, p. 62). Antes o sujeito é uma função, um ponto no Simbólico. “Conseqüentemente é representável e encontra sua representação no significante. Até porque definimos o significante como o que representa um sujeito – e não um significado – para outro significante” (CABAS, 2009, p. 218). O resultado dessa operação, como sugere Cabas (2009), é que, uma vez o sujeito sendo representável, mas não passível de ser significado, não há qualquer substância que o materialize. “Seu substrato é vazio. Seu correlato material é igual a zero” (CABAS, 2009, p. 218). A ele cabe uma função na estrutura. Ao afirmar que o sujeito é um efeito da linguagem, Lacan (1956) demonstra que um significante anula a existência daquilo a que ele se refere.

No instante em que o sujeito da enunciação – aquele que fala, diferentemente do sujeito do enunciado, o sujeito gramatical que na linguagem se anota pelo pronome pessoal – verbaliza, todo e qualquer significante lingüístico que poderia assinalar sua presença, simultaneamente a apaga. “Uma vez que o sujeito tenha feito uma declaração, o que ele disse usurpa seu lugar; o significante o substitui (...) esse significante toma o lugar

do sujeito que agora desapareceu” (FINK, 1998, p. 63). De onde extraímos a conclusão paradoxal de que “é só porque há o campo significante que é possível existir a função subjetiva” (CABAS, 2009, p. 221), ainda que esse mesmo campo faça desaparecer o agente que o originara.

O sujeito é uma potência que esvaece e que somente se “materializa” na lápide de seu significante. É o que nos diz Valas (2001, p. 27), uma vez que “quanto mais o sujeito avança no caminho da sua realização, mais ele sofre os efeitos da sua destituição subjetiva”. Assim, podemos a princípio concluir que esse nosso sujeito aparece como uma “pulsão, um impulso ou interrupção ocasional que imediatamente se desvanece ou se apaga, ‘expressando-se’, desta maneira, por meio do significante” (FINK, 1998, p. 63).

Uma vez reagindo contra o enunciado cartesiano, para quem ser e pensar se equivalem, Lacan (1967/68) irá articular o domínio do inconsciente à função de seu sujeito. Todavia, não falamos aqui mais de um inconsciente à forma freudiana, em seu sentido mais estrito. Como demonstra Fink (1998), não se trata de uma instância completa, autônoma, cuja intencionalidade opõem-se à consciência. Em Lacan, “o inconsciente não tem conteúdos mentais. Na verdade, ele é vazio” (SAFATLE, 2007, p. 45). Opera segundo uma linguagem, conjunto de leis e regras sintáticas que previamente organizam a experiência. Trata-se da interferência no fluxo de um discurso como uma borda que se abre e fecha.

De início, a não substancialidade e transitoriedade do ser em Descartes, o qual somente é à medida que pensa ser – penso, logo sou –, encontra sua correspondência no sujeito lacaniano. Em Descartes, o ser, “tão logo pare de repetir essas palavras, sua convicção igualmente se evapora.” (FINK, 1998, p. 64). Entretanto, em seu sentido mais lato, “na opinião de Lacan, tal visão é utópica” (FINK, 1998, p. 65). Isso porque, ao contrário, pensar e ser, para o autor, excluem-se mutuamente. O sujeito deverá escolher: ou terá pensamentos ou será – uma vez sendo seu eu, objeto de saber consciente, fruto de racionalizações e denegações, um “falso ser” (LACAN, 1967/1968). Lembremos do exemplo dado: “(Ou) A bolsa ou a vida”!

Com tanto, “o sujeito é dividido entre o eu e o inconsciente, entre consciente e inconsciente, entre um sentido inevitavelmente falso de self e o funcionamento automático da linguagem (a cadeia significante) no inconsciente” (FINK, 1998, p. 67). Melhor, “o sujeito é senão uma clivagem entre duas formas de alteridade – o eu como outro e o inconsciente como discurso do Outro.” (FINK, 1998, p. 68, grifo nosso).

O inconsciente é um conceito que está para o sujeito não como causa, instância que o subjuga ao sabor de seus imperativos. O sujeito permanece como “ponto de intersecção em que a pulsão se entrecruza com essas trilhas que operam como uma vontade alheia à consciência” (CABAS, 2009, p. 220). De maneira que, “no plano dos fenômenos clínicos o sujeito é um efeito do inconsciente, no plano da estrutura o sujeito em questão é uma dimensão que tem precedência lógica” (CABAS, 2009, p. 222).

Lacan não é o único a pensar o sujeito como carente de uma substancialidade ou essência. A problematização do sujeito foi igualmente assumida por Foucault, o qual encontra em sua origem, o confronto de relações de poder e soberania. Para ele, o exercício de assujeitamento, cuja função tem sido subjugar o indivíduo a uma identidade, é produto histórico do embate de forças, “processos que em nossa sociedade fazem do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída.” (PEZ, 2003, p. 52). Percebe-se que em Foucault “não há um sujeito essencial que estaria alienado por ideologias, por relações de poder que encobririam sua visão de realidade, (...) o sujeito é um enunciado social”. (PEZ, 2003, p. 52).

É nesse momento que o filósofo francês anuncia a “morte do homem”, ou seu “anti-humanismo”. Esse homem, fruto de um saber que não somente o cartografa, mas à medida que o faz o inventa, cria-o, é também

o efeito das práticas de si, da experiência a que se chega sobre si, por meio de si mesmo. “O sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos.” (FOUCAULT, 2004, p. 276).

Todavia, “no centro da relação de poder, provocando-a incessantemente, encontra-se a resistência do querer e a intransigência da liberdade” (FOUCAULT apud WEINMANN, 2006, p. 37). Isso porque, de acordo com autor, toda relação de poder produz uma dobra, uma rachadura que permite, em uma dada ordem vigente, a emergência de novas formas de subjetividade. No interior do sistema determinista das relações de poder encontramos uma fenda extra-norma, produzida por essas mesmas relações, tornando possível o advento do diverso, da diferença. É como se um dispositivo disciplinar produzisse, ele mesmo, um excedente para além de seu controle e que o subverte. Para esse fator de liberdade aponta-nos a função do sujeito e seu desejo, em Lacan.

Irromper das forças que precedem o aparecimento do sujeito e determinam-no é operar na dialética da separação, processo referido no segundo capítulo. Ao falarmos sobre a alienação, dissemos ser inicialmente no campo do Outro onde primeiro surge o sujeito. Sua sujeição foi necessária para que pudesse inscrever-se na trama das relações. Indicamos como sua causa o desejo de um Outro, e que a verdadeira alienação se deve a este e não apenas ao efeito do significante. Logo, se é quanto a tal desejo que o sujeito se aliena, efetuar-se-á o processo de separação justamente quando de seu confronto.

Nesse cenário a função paterna terá lugar privilegiado. Pois graças a ela a criança contará com um nome, “que neutraliza o desejo do Outro, visto por Lacan como potencialmente muito perigoso para a criança, ameaçando tragá-la ou engoli-la” (FINK, 1998, p. 79). Sobre tal desejo, o psicanalista dirá: “Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso” (LACAN, 1969/1970, p. 105). E tal proteção virá efetivamente quando for dado um nome ao desejo da mãe, dele assumindo a criança, com tanto, certo distanciamento.

A esse significante com valor de “escudo”, nomeador do desejo materno, denomina-se Nome-do-Pai, posto ser esse desejo sempre por um outro, desejo que, por definição, sempre aponta para alguma outra coisa, para algo além e que não necessariamente o pai.

Todavia, “é necessário dar um passo à frente para aquilo que substitui ou ocupa o lugar do desejo do Outro materno passe a funcionar como um significante “plenamente desenvolvido”: ele deve tornar-se parte essencial do movimento dialético dos significantes” (FINK, 1998, p. 80). Dito de outro modo, um significante ao qual é permitido o encadeamento da cadeia simbólica metonímica, podendo com isso o significante do desejo materno deslocar-se por entre outros. Como assinala Fink (1998), os termos Nome-do-Pai e Falo permutam-se na obra de Lacan, em um espaço de uma década. De tal forma, o mesmo significante que presentificará o desejo do Outro o fará quanto à sua falta. Ainda durante o segundo capítulo, percorremos o conceito do objeto a, como avatar de uma falta, objeto de negatividade. Aqui podemos ver melhor em qual contexto o sujeito vem ligar-se a ele.

Lacan afirma que “Le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre”, o desejo do homem é o desejo do Outro. Homem que não deseja coisas, objetos empíricos, mas sim outros desejos. Os objetos, por sua vez, se tornam somente desejáveis quando localizados no campo do desejo de um outro sujeito. Pois bem. Da incompatibilidade entre os dois desejos, pois o desejo sempre aponta para alguma outra coisa, permanecerá algo entre a criança e o Outro. Poderá ser uma voz, um olhar, objetos parciais afetivamente investidos, mas que como vimos para das

Ding, não podem ser esgotados, reduzidos às significações.

Tais objetos, objetos a, cerne irreduzível à completa apreensão simbólica, irão configurar uma relação de caráter “fantasmático” com o Outro, sendo o fantasma a “sintaxe que articula o desejo” (HOFFMANN, 2008, p. 183). Não bastasse, esse modo fantasmático primeiro constituirá todas as outras relações interpessoais do sujeito em questão. Consideremos antes que o termo “fantasma”, na literatura lacaniana, é uma tradução preterida da obra francesa quanto à “fantasia”. Assim, “ao contarem suas fantasias para seus analistas, os analisandos informam sobre o modo como desejam estar relacionados com o objeto a, a forma como gostariam de estar posicionados com relação ao desejo do Outro.” (FINK, 1998, p. 83), da onde a fórmula $\$ \diamond a$ (leia-se “sujeito barrado punção a”). Destarte, entendemos por que “Lacan sustenta que o sujeito sempre encontra no corpo do outro os traços arqueológicos de suas próprias cenas fantasmáticas vindas das primeiras experiências de satisfação.” (SAFATLE, 2007, p. 66).

Enfim, façamos algumas considerações. Temos em mãos um sujeito cuja presença evapora-se no que se materializa em um significante do discurso simbólico. Desse modo, não poderemos descrevê-lo pelo vocabulário do ente, mas como uma função, uma potência no discurso, que se mostra deixando à medida que proporcionalmente deixa de ser. Um ponto. Ainda melhor, um ato, como ao final iremos constatar. Já quanto ao desejo, vimos como ele desconhecia em sua essência qualquer relação naturalizada ou pré-determinada de objetos empíricos, mas que, à ocasião de processos identificatórios de assujeitamento e socialização, a criança tomou, à luz do desejo do Outro e de reificações, toda contingência de avatares na representação de seu próprio desejo. Desejo de nada dado em termos de objetos empíricos, desejo “não-natural”, que por desejar um outro desejo, nesse se perpetua na inexorabilidade de sua falta insaciável.

Em Lacan, os objetos aparecem como projeções egomórficas de imagens narcísicas no mundo, e a relação com este é mediada pelos laços do fantasma, “o modo do sujeito constituir um objeto para o desejo do Outro, defendendo-se, assim, da angústia de não saber o que o Outro quer” (SAFATLE, 2007, p. 64). Logo, a realidade de um desejo puro, fenomenologicamente inesgotável, “desejo de nada nomeável”, caberia justa ao projeto de superação da alienação e impasse imaginário do qual temos tratamos.

Nada mais sensato que afirmar a inadequação transcendente desse desejo, sua depuração sensível para além da dimensão dos objetos empíricos, permitindo que assim advenha o sujeito e aconteça a real aproximação intersubjetiva, uma vez tendo os indivíduos superado a lógica reificada do fantasma. Fantasma sempre colocado entre eles, de forma que toda relação seja somente a revivência de laços arcaicos, projeções especulares de identidades narcisicamente forjadas.

Tornar o desejo vazio de seus objetos: essa possibilidade irá animar Lacan, levando-o a formalizar uma teoria das relações fundada no reconhecimento do desejo puro. Assim seria. Todavia, tal empreendimento será deixado de lado. Entendamos por que e, em vista disso, visualizemos um possível desfecho.

3.2 O DESEJO PURO É O DESEJO DA LEI

Pensar em um desejo puro, que despreza toda satisfação pela via de objetos empíricos, é ter nele a possibilidade de superação do impasse imaginário narcísico a que se submeteu o sujeito. Tal desejo seria um operador da transcendência subjetiva que configuraria o projeto de cura analítica em Lacan, como aponta Safatle (2006). Para tanto, seria preciso trazer à cena um outro fator, a Lei simbólica. De onde chegaríamos à revelação,

pelo psicanalista francês, de que o desejo puro é essencialmente desejo da Lei. “Isso nos dois sentidos do genitivo: desejo enunciado no lugar da Lei e desejo pelo significante transcendental da Lei” (SAFATLE, 2006, p. 101). Logo, uma relação verdadeiramente intersubjetiva dar-se-ia pelo acesso do sujeito à transcendentalidade da Lei simbólica, a qual tornaria possível o reconhecimento do sujeito enquanto tal. Uma lei, diga-se, igualmente pura, como o desejo, sem conteúdo normativo.

Sendo assim, não se tratava de tomar o desejo como simples recordação de um trajeto que parte da carga de excitação à sua descarga. Articular o desejo a uma Lei, ambos desprovidos de conteúdo, permitiria Lacan tomar o primeiro como função transcendental do sujeito, instalar a falta nas relações de objetos, derivada da “irredutibilidade ontológica da negatividade da subjetividade” (SAFATLE, 2003, p. 202), de maneira que dessa Lei fosse extraído um gozo para além da satisfação fenomênica.

É natural que se tome com considerável espanto uma aproximação que no passado sempre revelou uma profunda e unívoca contradição. Mas a Lei aqui não se opõe ao desejo, posto que, como dito, ambos carecem de substancialidade e natureza normativa assentadas em prescrições de conteúdo. E de fato, é essa correspondência que os torna afins. “Segundo Lacan, a lei simbólica seria apenas uma cadeia fechada de significantes puros desprovidos de significado” (SAFATLE, 2003, p. 198). Ou melhor, “a Lei simplesmente organiza distinções e oposições que, em si, não teriam sentido algum” (SAFATLE, 2007, p. 47). Caberá à função paterna, portanto, “unir (e não opor) um desejo à lei” (LACAN, 1960/1998, p. 839), sendo por meio de um significante-mestre que veremos tal ligação ocorrer: o Falo.

Fink (1998), entre outros, mostrou-nos como o Falo, à equivalência do Nome-do-Pai, objetiva-se como significante do desejo do Outro, mas que também corresponde à falta existente nesse Outro, posto a co-extensão de tais conceitos, desejo e falta. Antes, Nasio havia dito-nos como o significante Falo circunscreve a memória de uma castração, de renúncia à completude, da insatisfação do desejo. Em Safatle (2003, p. 200) aparece-nos que “o Falo é apenas uma maneira do sujeito dar determinação objetiva e permitir o reconhecimento intersubjetivo da negatividade radical do seu desejo em relação ao pênis orgânico”. Ou melhor, “é a maneira disponível ao sujeito para que este determine objetivamente a negatividade de seu desejo” (SAFATLE, 2005, p. 201). Um pênis que jamais poderá satisfazer ou garantir o sujeito em suas fantasias de onipotência do gozo: “Seu conteúdo normativo positivo [do Falo] é nulo, já que ele não pode dizer nada sobre o objeto empírico adequado ao gozo” (SAFATLE, 2003, p. 200). Extrai-se, então, dessas considerações o dimensionamento de uma Lei Fálica capaz, pelos traços apontados, de dar forma à negatividade que reconhecemos ser própria aos contornos desse desejo puro. Desejo solidário à falta, à castração.

“O desejo não é, portanto, abolido pela lei. Ele nela se reconhece na medida em que ela não se reduz a rígidas e incompreensíveis proibições” (ROSOLATO, 1999, p. 138). Nesse sentido, a relação não somente entre sujeito e desejo está assegurada pelos limites de um significante puro, transcendental, mas igualmente não podemos “fundar uma ética sem que algum significante represente, no inconsciente, a Lei que barra o excesso de gozo e impõe a cada sujeito uma renúncia à plena satisfação pulsional” (KEHL, 2002, p. 104). Aliás, esse é o sentido do Nome-do-Pai: “que o pai, ou quem quer que exerça essa função (...) seja a um só tempo aquele que reconhece o filho, concedendo-lhe um lugar no seu desejo, e o inclui no mundo da linguagem” (KEHL, 2002, p. 105).

Lei e subjetividade se referem de modo recíproco. De outra maneira, como seria possível interditar o gozo? Um gozo tal que se fosse pleno, não haveria sujeito. Esse gozo barrado está na fronteira da abolição do sujeito,

como quer Valas (1999). “Daí este paradoxo: como o sujeito desejante pode estar à procura do gozo, enquanto este comporta, na sua obtenção, a abolição subjetiva?” (VALAS, 1999, p. 34). Uma impossibilidade de gozo tanto em níveis biológicos – afinal, o gozo implicaria em um excesso para além do princípio homeostático regulador da vida – quanto estruturais, posto os processos subjacentes ao advento do sujeito. Não obstante, “o único gozo doravante acessível é o gozo de borda” (VALAS, 1999, p. 44), visto que só o corpo goza, e desse gozo sobra ao sujeito apenas um resto insatisfatório. “No gozo ele [o sujeito] se abole como falante” (VALAS, 1999, p. 46). O que lhe sobra, por conseguinte, é um gozo fálico. (VALAS, 1999, p. 45).

No gozo fálico, à garantia da Lei, o gozo corporal será submetido à cifragem do significante, conformando o desejo à representação fálica, como vimos, de modo que tal gozo, “sendo ligado à linguagem, se manifesta como uma satisfação verbal” (VALAS, 1999, p. 63). É o gozo do sonho, atingido na representação significativa do desejo freudiano. É o gozo do chiste, dos lapsos e dos atos falhos, “sobre os quais Freud precisa que se trata de tropeços da fala, e que no seu horizonte surge sempre a problemática do falo” (VALAS, 1999, p. 63).

Sendo assim, pelos sintomas não se entende apenas o enigma de uma mensagem inconsciente a ser interpretada, mas um modo de gozar a que se fixa o sujeito. Logo, “o gozo é proibido pelo significante para aquele que fala como tal, mas é falando que ele pode dizer-se nos inter-ditos” (VALAS, 1999, p. 64). Esse, contudo, ainda não é o gozo visado por Lacan na conjunção do desejo puro à Lei sem conteúdo. Acontece de este estar mais próximo ao que se observa na experiência do gozo sádico que o psicanalista poderia inicialmente supor.

Rosolato (1999, p. 138) adverte que “o desejo puro, aquele que se precipita rumo a esse desconhecido, ao desprezo, por vezes megalomaniaco, de toda satisfação, é um desejo de morte”. Esse desejo que não mais visa os prazeres sensíveis dos objetos empíricos, passa agora a buscar pela morte, desconhecido absoluto, ao seu ver. Para ele, deixar de reivindicar a pureza desse desejo é forma de escapar a esse entrave. “Esse desejo puro que só aceita um desconhecido impossível de ser conhecido cuja principal aspiração é a morte, voluntária, escolhida em seu enigma intenso, grande Outro” (ROSOLATO, 1999, p. 144).

Junta a Lacan notaremos a inviabilidade do empreendimento que visa a procura pela depuração do desejo como via de transcendência dos modos de alienação próprios do Imaginário como constitutivo do eu. A aproximação entre Lei e desejo puros será evidenciada na relação feita pelo psicanalista entre as figuras de Kant e Sade. Pensar um desejo que no decurso da análise poderá ser extraído de toda sua implicação fenomênica exige que retomemos a noção kantiana da moral.

“A dimensão prática da filosofia kantiana é, no fundo, uma teoria da intersubjetividade” (SAFATLE, 2003, p. 201), como o era o projeto lacaniano, fundado na imbricação entre Lei e desejo puro. O esforço de Kant era buscar por uma Lei moral categórica e universal, válida “em todos os casos e para todos os seres” (KANT apud SAFATLE, 2003, p. 202). Não só isso, mas uma Lei “capaz de fundamentar um espaço transcendental de reconhecimento intersubjetivo de autonomia e da dignidade dos sujeitos” (SAFATLE, 2003, p. 203). Sendo assim, veremos Kant (1785/1986, p. 59) afirmar: “Age apenas segundo uma máxima tal que possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. A aspiração de uma Lei universal também está presente em Lacan, mas como visto, sob a forma de uma lei fálica.

Os dois projetos se inter cruzam também no tocante a um “rebaixamento do sensível”, opondo Lei e vontade ao universo dos objetos empíricos. “No que concerne a Kant, nós conhecemos sua coreografia. Trata-se para ele, de defender a existência de uma vontade livre e incondicionada do ponto de vista empírico, vontade que age por amor a priori à Lei.” (SAFATLE, 2003, p. 205). Uma vontade que aja não por coação, mas por honesta

consonância à Lei é possível se junto ao filósofo alemão abstrairmos-la de toda a sua dimensão sensível, para além do princípio de prazer, incapaz de ser influenciada pelo cálculo da satisfação fenomênica.

Saibamos que Kant “não aceita que a condição para que se venham a consumir ações morais sejam as virtudes” (PENNA, 1999, p. 56). Logo, o filósofo irá situar na base de seu sistema a boa vontade, pressuposto da ação moral. Uma vontade não sugestionável, incondicionada de toda finalidade utilitarista. “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma.” (KANT apud PENNA, 1999, p. 56).

Por sua vez, não nos seria possível chegar ao campo do universal, sendo a vontade concebida como presa à realidade dos objetos do prazer: isso porque esses trazem consigo toda a pluralidade e contingência próprias do que é particular, por isso não universal e invariável. Conforme a lógica kantiana, o que é bom ou prazeroso para um não o é para outro. Prazer e desprazer não são categorias que podem ser definidas a priori. Se assim o for, “nós não devemos esquecer que não há liberdade lá onde o sentimento fisiológico do bem-estar guia a conduta” (SAFATLE, 2003, p. 206), posto que “só há liberdade quando o sujeito pode determinar de maneira autônoma um objeto à vontade” (SAFATLE, 2003, p. 206).

A premissa é poder o homem tornar-se sua própria causa. Lá, onde os objetos empíricos do desejo orientam a conduta naturalizada do sujeito, deverá irromper o indivíduo como causa de si mesmo, a “causalidade pela liberdade”. Ser livre quanto às leis naturais, obedecendo unicamente às máximas de uma legislação universal. Lembremos como Rousseau concebe a noção de autonomia, para o qual “a obediência à lei que alguém se prescreve é liberdade” (ROUSSEAU apud PENNA, 1999, p. 59).

Com Kant veremos a formulação de um novo objeto, objeto da vontade, que agora, de supra-sensível, se ajuste aos intentos desta: das Gute. Como qualquer correspondência entre esse objeto e aqueles submetidos às categorias de tempo e espaço não é possível, a coisa-em-si kantiana está para além do mundo dos fenômenos, não há outra forma de concebê-lo exceto como desprovido de todo conteúdo, indicado unicamente por uma forma, uma maneira de agir. “Quer dizer, a vontade que quer das Gute quer apenas uma forma de agir, uma forma específica para a ação, e não um objeto empírico privilegiado. A forma já é o objeto para a vontade livre” (SAFATLE, 2003, p. 208, grifo do autor).

Esse imperativo, que se prolonga na vontade, imperativo categórico da forma, designa um modo de ação “como necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT apud PENNA, p. 58). A matéria ou conteúdo da ação é totalmente abstraído quando da pertinência situacional do ato moral. Isso nos remonta à Lei lacaniana enquanto significante puro, cuja substancialidade está na própria forma. A aproximação entre Kant e Lacan irá se justificar acerca desses aspectos. Desejo e vontade encontrariam unicamente em uma Lei formal, desprovida de conteúdo, sua justa correspondência, seu verdadeiro objeto, de modo a garantir para ambos “um gozo para além do prazer” (SAFATLE, 2003, p. 210). Mas de que modo Sade é trazido ao diálogo?

“Adorno já havia mostrado como os personagens de Sade eram impulsionados pela obediência cega a uma Lei moral estruturalmente idêntica ao imperativo categórico kantiano” (SAFATLE, 2003, p. 218). A submissão a uma universalidade que implica o abandono e desconsideração pela particularidade e contingência dos objetos sensíveis está presente em ambos, Kant e Sade. “Pois Sade também está à procura de uma purificação da vontade que a libere de todo conteúdo empírico e patológico” (SAFATLE, 2003, p. 218).

Sade realiza seu projeto através da tríade composta pelos personagens Madame de Saint-Ange, Dolmancé e Eugénie. Em certo sentido, o primeiro é Outro lacaniano que enuncia a Lei; o segundo, o termo médio, executor

impassível das ordens que lhe chegam e por fim, Eugénie, aquele sobre quem recai o ato. A Alcova que abriga “a cena” aqui composta guarda semelhanças com a mesma clivagem interna sofrida pelo sujeito, para Lacan. Eugénie é esclarecida por Saint-Ange e Dolmancé de como a moral, a religião e a boa conduta são na verdade obstáculos para a experiência pura do prazer.

“A transcendentalidade de Kant e o materialismo de Sade, a priori divergentes, encontram-se na mesma crença da imanência entre a razão e consciência” (SAFATLE, 2003, p. 223), e, em função da “imanência absoluta entre Lei moral e consciência” (SAFATLE, 2003, p. 222), Lacan irá correlacionar as duas figuras. Como vimos, em Kant, entre a intencionalidade moral (leia-se, vontade) e a forma do ato, há um princípio de transparência, de correspondência identitária. Toda dúvida e hesitação quanto à pertinência do ato moral evaporam, e resta um imperativo categórico, universalmente validado. “Para Lacan, o verdadeiro erro de Kant teria consistido em acreditar que a pura forma do ato determinaria a priori sua significação.” (SAFATLE, 2003, p. 223).

Do lado de Sade, Dolmancé é quem executa os imperativos de Saint-Ange, cuja participação na cena restringe-se à sua “direção”, unicamente verbalizando comandos. Impassível, Dolmancé nega seu próprio prazer para que assim seu ato não perca potência e vigor, nem a “atividade de seu espírito animal” (SAFATLE, 2003, p. 225). Como lembra Safatle (2003, p. 225), para Deleuze “o prazer de negar a natureza em mim e fora de mim, e de negar o próprio Eu” é a imagem da indiferença em Sade. “Assim, Dolmancé, o verdadeiro sujeito da experiência moral, é na verdade o objeto do gozo do Outro (...) se nega a fim de poder encarnar, de maneira invertida, o Universal da Lei” (SAFATLE, 2006, p. 225).

Para Kehl (2002, p. 88), “a psicanálise diria que o imperativo kantiano funciona no psiquismo de modo a autorizar o sadismo do supereu sobre o eu”. Isso porque “o gozo universal a que o personagem sadista se autoriza satisfaz os dois critérios do imperativo em Kant: não aceita exceções sentimentais e se impõe por si só, (...) imposições tirânicas do gozo, quando encontram uma autorização acima do bem e do mal” (KEHL, 2002, p. 89). Basta reconhecermos que “nada força a gozar, exceto o Supereu” (VALAS, 1999, p. 49), como ironiza Lacan, sobre a instância repressora.

Um imperativo que resta no lugar vazio do Bem supremo. “Que o primeiro fale em nome de um Bem e o segundo, em nome de um Mal absoluto, isso não faz nenhuma diferença”, medita Kehl (2002, p. 89), a respeito da renúncia em Kant e o gozo em Sade. “A malignidade está em qualquer lugar onde o absoluto tenha a pretensão de se instaurar” (KEHL, 2002, p. 90). A autora lembra com astúcia que “as grandes formações totalitárias do século XX – nazismo e stalinismo – dão-nos notícias de que as condições da prática de um mal sem limites se encontram ali onde existe a convicção coletiva de que se age em nome de um bem absoluto” (KEHL, 2002, p. 90).

Se não é possível falar, portanto, na transcendência de um desejo puro através de sua continuidade imanente com a Lei simbólica formal, subjugando o sujeito à operação do gozo do Outro, o que nos resta? Não há dúvidas sobre quereremos evitar a consequência de uma eventual indiferença, uma renúncia ao mundo, que disso pode extrair-se. Doravante, por qual projeto Lacan irá substituir o anterior? Afinal, ainda temos em mãos a categoria ontológica da falta, algo de irreduzível aos processos de significação, em que se assenta o sujeito e seu desejo, desejo que permanece sendo manque d'être, “falta de ser”. “Não há nada mais distante dessa imanência do que a noção lacaniana de ato” (SAFATLE, 2003, p. 226). Vejamos.

3.3 ATO: DO OUTRO LADO DO FANTASMA

“Liberdade ainda é pouco. O que eu desejo não tem nome.”

(Clarice Lispector)

Deveríamos nos conformar em validar o determinismo das reificações que intertecem a subjetivação do desejo, estancado nos nós significantes socialmente partilhados, assistindo à assunção do sujeito e sua verdade resignarem-se face às fronteiras do eu? Resta-nos uma saída.

Encontrar um destino para a categoria do sujeito e do desejo, descrita nos termos que temos apresentado é olhar na direção para onde aponta o desfecho da análise em Lacan. Uma experiência limite dada no exercício de um outro conceito: o ato. A resolução do amor na relação de transferência marcará o advento não somente de um modo distinto e peculiar de relação intersubjetiva, mas ambos, sujeito e objetos, não mais se inscreverão nas categorias de identidade pelas quais antes os conhecemos.

Entre desejo e Lei não mais estará colocada aquela transparente correspondência visada por Kant e Lacan, antes de Sade. Nos diz Perez (2009, p. 52) que, “na medida em que ficamos para além da lei e do dever do supereu estamos retidos nas vias do nosso desejo; mas, na medida em que o desejo está para além da lei, o risco de nos encontrarmos com nada é inevitável. Eis aqui a questão da cura das ilusões que retêm o paciente”. A princípio essa afirmação leva-nos àquela mesma consequência que Lacan procurou evitar, mas notaremos que esse para além da lei e esse nada ganham uma conotação particular.

De que modo a armadilha da Lei resolver-se-ia para Lacan? De modo dialético. Se “o sujeito nunca reconhece o ato em seu verdadeiro alcance original, mesmo que seja capaz de ter cometido tal ato” (LACAN apud SAFATLE, 2003, p. 205), está aí uma forma de trazer o opaco para onde antes havia uma transparência esterilizante e aprisionadora: a profunda oposição entre verdade e saber, ser e sentido. Ato que é fundado em uma ética, a ética do desejo, posto que agir ou não em consonância com o desejo é seu critério. Um desejo, é claro, não mais depurado no formalismo de uma lei sem conteúdo, mas que por ela passa e igualmente a transgride. “O julgamento ético é composto por um movimento duplo que mostra como o sujeito deve assumir a Lei e superá-la colocando um ato para-além da Lei” (SAFATLE, 2003, p. 205).

Um exemplo desse feito encontrado na obra de Lacan está na peça de Paul Claudel, “O Refém”. A personagem Sygne, na intenção de salvar o Papa, a quem muito sua fé prezava, é levada, sob chantagem, a se casar com certo homem – o qual havia matado sua família –, renunciando doravante ao amor que sentia por outro homem, a saber, seu primo. De início vemos como Sygne nega a particularidade do desejo objetual, seu amado primo, aceitando o peso de uma lei, paterna, a qual fundamentaria seu gesto. Nada diferente do que suporíamos ser coerente à noção de um desejo puro.

Mas “o verdadeiro ato de Sygne pode ser compreendido como uma negação desta negação produzida pela Lei. Ele é feito no momento de sua morte, quando ela diz “não” e recusa perdoar seu marido e renovar o dever de amor. Aqui há um retorno ao sensível contra o primado da Lei.” (SAFATLE, 2003, p. 205). À ocasião de sua extrema união, Sygne, mais que nunca, afirma seu desejo pelo primo, homem a que renunciara. O ato está nessa cisão, nesse romper com a Lei, em retorno à lei de seu desejo. “Numa análise, porém, não será o

bem que vencerá o mal ou o contrário, o mal que vencerá o bem. Existe uma nova lógica, a lógica do desejo fora dessa dicotomia (...) ética do desejo, sem nenhum parâmetro normativo para que possa ser chamada de moral.” (LACAN apud FORBES, 2008, p. 156).

É quanto à opacidade, à correspondência não-transparente, entre desejo e lei, ato e saber, ato cujas conseqüências são impossíveis de serem conhecidas a priori, que Forbes (2008, p. 159) diz: “Já não se faz mais análise para resolver os impasses do desconhecido através de um saber. A análise permite uma maneira diferente de lidar com o que não sabemos”. Isso porque tomar o desejo como referência ética, como bússola de um agir ético, não mais fundamentado na pureza da Lei Fálica à forma kantiana, exige que o sujeito se desloque como princípio causal de seu ato, para com o qual ele é antes responsável e só assim, livre. Fazer do sujeito sua causa eficiente: entrevemos aqui o propósito da “travessia do fantasma”, sinônimo do final de uma análise para Lacan.

Quando adverte Forbes (2008) que, se por um lado o analista poderia emprestar sentido ao paciente, interpretando sua fala, por outro ele empresta conseqüência. Decifrar o inconsciente é esperar que um saber, sempre por vir, justifique o sujeito ou aponte-lhe o caminho para o gozo e o objeto de seu desejo. “A interpretação, o sentido a mais, leva ao saber; o ato, o gesto, leva à responsabilidade” (FORBES, 2008, p. 198), essa é a ética do desejo a trespassar a Lei. “A verdadeira estrutura do ato reside, por um lado, no fato de ser pura evidência, e por outro lado, no fato de instituir um “começo lógico”, uma renovação, uma criação” (DIAS, 2008, p. 405).

Há algo da dimensão do ato que cabe, de fato, a esse sujeito, como chamou Lacan, o sujeito barrado do inconsciente (\$). Ele, como vimos, “advém, digamos assim, apenas momentaneamente, como um tipo de movimento intermitente” (FINK, 1998, p. 69). Mais ainda que a causa por detrás do que chamamos lapsos ou atos falhos, “esse sujeito lacaniano não é tanto uma interrupção, mas o ato de assumir isso” (FINK, 1998, p. 69). Dito de outra forma, “uma aceitação de responsabilidade por aquilo que interrompe” (FINK, 1998, p. 69). Essa é a liberdade e o princípio de uma escolha livre, em Lacan. É sua ética, a ética da psicanálise, como a ética do desejo.

Não há como ignorar a semelhança guardada com Espinosa. Para ele, “ética não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a alma interpreta seus afetos e as afecções de seu corpo, destruindo as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos.” (CHAUÍ, 1995, p. 125). No mais, “isso é a liberdade: reconhecer-se como causa interna dos apetites e imagens, dos desejos e idéias (...) a reflexão como interiorização e como interpretação das causas reais e dos sentidos verdadeiros da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade.” (CHAUÍ, 1995, p. 126).

Notemos que o gesto de Sygne ao final “não é suportado por matriz transcendental alguma capaz de fornecer coordenadas de sentido, nem por vínculo fantasmático algum (já que todo imediato foi apagado pelo primado da Lei posto através da primeira negação)” (SAFATLE, 2003, p. 206). Em outras palavras, a travessia realizada pelo sujeito quando de sua assunção na defesa ética de seu desejo implicaria não na negação de toda relação objetal para que assim esse mesmo sujeito, pela via de seu desejo, sustentasse-se acima das reificações de suas identificações narcísicas e fantasmáticas que impediriam a verdadeira aproximação intersubjetiva. Mas em confrontar o sujeito com algo em si e no objeto que está para além da identidade, da saturabilidade do significante, além da capacidade de apreensão própria às representações discursivas.

CABAS (2009, p. 227) diz: “No decorrer dessa obra [de Lacan] o término da análise – que suas teses de

1958 situavam no esvaziamento das demandas e na concomitante queda dos ideais – será reformulado”. Ir ao outro lado do fantasma: sujeito e objeto sairão radicalmente transformados dessa experiência. O desafio é de que modo os situar “para além da redução do empírico ao imaginário e ao narcísico” (SAFATLE, 2005, p. 137).

Quando Lacan (apud SAFATLE, 2005, p. 139) afirma que “a essência do objeto é o fracasso (ratage)”, supõe ele para tal objeto uma realidade ontológica não subjugada por completo a imagens de projeções narcísicas e identitárias. “Esta é a peculiaridade de Lacan, este real ontológico é marcado por uma negação, já que ele só pode ser acessível como objeto da experiência sob a forma de uma inadequação (ratage) à sua apreensão pelo pensamento conceitual” (SAFATLE, 2005, p. 139). Durante o segundo capítulo dissemos junto a Darriba (2005), como na evolução do pensamento lacaniano, o Real excluído sob a forma da Coisa, retorna à cena positivado numa negatividade, resistente à captação representativa, como um núcleo rijo.

Essa materialidade esquiva ao pensamento simbólico receberia o nome de objeto a, e como dito, seria agora, todavia, passível de experimentação. Acrescentemos que o fim desse objeto é não ser saturado na relação do fantasma. Estar sempre em ocaso da perspectiva do sujeito simbólico, o qual irá experimentá-lo inefável da carne. “Este longo comércio que chamamos de intimidade, via na qual as máscaras se desfazem e o corpo se transforma na opacidade sensível da carne, indica o caminho para uma experiência de objeto procurada pelo final de uma análise” (SAFATLE, 2005, 140).

O final de uma análise é quando o objeto a se revela em toda sua negatividade diante do sujeito, na figura do analista. “O analista deve assumir o papel de objeto a, o Outro como desejo” (FINK, 1998, p. 85). Por conseguinte, seu posicionamento silencioso como objeto causa do desejo irá operar uma profunda fragilização do fantasma no analisando. “Ao manter constante seu desejo enigmático por algo mais, o analista lacaniano pretende não moldar o desejo do analisando em seu próprio, mas abalar a configuração da fantasia do analisando, mudando a relação do sujeito com a causa do desejo: o objeto a” (FINK, 1998, p. 85). Isso ficará mais claro se entendermos a estrutura fundamental em que se constrói a relação (do amor) de transferência.

“A transferência é, no início, sustentada pela lógica da agalma (objeto precioso e escondido no interior) e endereçada ao analista na posição de Outro do saber e do amor, ou seja, na conjunção do sujeito suposto saber com o sujeito suposto desejar” (DIAS, 2008, p. 404). Agalma como o objeto, à ocasião do Banquete de Platão, contido em Sócrates e amado por Alcibíades. O analista encarna, a princípio, a figura de detentor de um saber sobre a verdade e o gozo do analisando. Para que a relação de transferência evolua esse lugar tem que ser suportado como um engodo necessário. “O ato que garante a manutenção do sujeito suposto saber, que está no início da lógica analítica, envolve certa simulação, um embuste, pois o analista conhece de antemão e por experiência o de-ser desse sujeito” (DIAS, 2008, p. 405).

O desejo do analista, este, objetivação do Outro, serve igualmente de objeto de perspectiva estruturante do discurso do analisando. Na ocasião do amor de transferência, tais analisandos articularão suas falas, no intuito de satisfazer as expectativas de seus analistas. Estes, entretanto, oferecerão resistência uma vez que o enigma seu desejo aponte sempre para alguma outra coisa, como o desejo materno, de modo a emergir, nesse entre-dois, a realidade do desejo do analisando. “É na medida em que esse desejo permanece enigmático (...) que a fantasia do analisando é sacudida repetidas vezes na situação analítica” (FINK, 1998, p. 90). Entre o ser e o sentido, a verdade e o saber, fica-se com a verdade, fica-se com o ser.

Disso extrai-se que “o objeto pequeno a é a realização desse tipo de de-ser que atinge o sujeito suposto saber” (LACAN, apud DIAS, 2008, p. 405). Dito de outro modo, “o Outro não aparece mais nesta posição fantasmática

de sujeito suposto saber na transferência (...) o que aparece em seu lugar é outro na sua condição de objeto inerte vinculado ao real” (SAFATLE, 2005, p. 143). Um objeto, no entanto, cuja consistência fantasmática foi sumariamente diluída.

A conseqüência de todo esse percurso é que, do lado do sujeito, ocorre um “atravessamento” de suas posições dentro da fantasia fundamental, de forma que ele venha a ser no local de sua causa, onde antes estivera o desejo de um Outro, eixo do que é estranho e estrangeiro. Se junto a Fink (1998), entendermos esse momento do encontro da criança com o desejo do Outro como um trauma, em função do qual a criança se instrumenta em sua defesa – o advento do sujeito como defesa contra a experiência traumática –, poderemos afirmar que “a travessia da fantasia é o processo pelo qual o sujeito subjetiva o trauma, chama a si a responsabilidade do evento traumático, e assume a responsabilidade por aquele gozo” (FINK, 1998, p. 86).

Tomar o que se é como sua responsabilidade: nisto consiste o projeto de extrapolar o determinismo inconsciente, atravessar o fantasma, colocando o sujeito no local de sua causa através de um ato, o ato analítico. “Wo Es war, soll Ich werden”. A máxima freudiana desabrocha em todo vigor e pertinência. “O Outro como linguagem e o Outro como desejo – uma vez dominaram. Eu preciso subjetivar essa alteridade.” (FINK, 1998, p. 92).

Subjetivar a alteridade não implica, contudo, estender as fronteiras do eu (ich) aos domínios da terceira pessoa do inconsciente (es), do que antes era um outro, um isso. Como sabido, no seio desse eu, dessa intimidade, vigora o estrangeirismo das identificações, uma extimidade, como queria Lacan. Logo, o destino do sujeito ao final de uma análise será encontrar lá, do outro lado do fantasma, seu de-ser, sua destituição, “algo que equivale a uma dessubjetivação” (CABAS, 2009, p. 122). Destituição nada próxima a “uma morte do sujeito”, como em Foucault, “um retorno à imanência pré-reflexiva do ser”, ou “de hipóstase do inefável” (SAFATLE, 2005, p. 126), de claras relações com a indiferenciação psicótica.

O projeto de subjetivação de Lacan “só pode ser compreendido como radicalização daquilo que se constitui a contribuição maior da noção lacaniana de sujeito descentrado, ou seja, a recusa em aceitar um vínculo ontológico entre sujeito e princípio de identidade” (SAFATLE, 2005, p. 126). O sujeito finalmente compreende que seu lugar, sua posição não reside sobre um substrato, nem diz respeito a qualquer materialidade, mas depende sim de uma decisão. Um sujeito, que como o objeto, será pensado não mais na conformidade a uma identidade de correspondência ontológica, essencial. Mas à luz de um “anonimato inato de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY apud SAFATLE, 2005, p. 142), não saturado nas máscaras de que se reveste, como um ato que irrompe, fazendo tremer o discurso numa possível subversão.

Sobre o sujeito do final da análise, diz Cabas (2009, p. 228) que a “travessia do fantasma (1967), essa ruptura que expõe o furo real na base da posição subjetiva é a causa e a razão de sua subsistência e produz uma destituição cujas conseqüências são a queda dos ideais, o esvaziamento do sentido e a dissolução de certas identificações.”. Isso, pois “para o sujeito não há Ser senão do ato (...) porque o que o sujeito encontra em seu ato é – além de uma verdade e uma certeza – quase nada. Ao pé da letra. Quase-nada-de-ser” (CABAS, 2009, p. 168). Uma vez habitando o lugar de sua própria causa, “onde uma vez reinou o discurso do Outro, dominado pelo desejo do Outro o sujeito é capaz de dizer “Eu”. Não “aconteceu comigo”, ou “eles fizeram isso comigo” ou “o destino tinha isso guardado para mim”, mas “Eu fui”, “Eu fiz”, “Eu vi”” (FINK, 1998, p. 86).

Temos, assim, que tanto sujeito quanto desejo atualizam-se na experiência na forma de um real, dimensão do negativo. Negativo como o que resiste à apreensão pelo significante e que insiste como eterna inadequação

aos modos de representação simbólica do pensamento categorial. Sujeito que recusa toda materialidade da ordem do significante. Um campo furtivo que não se deixa delimitar como identidade sempre igual a si mesma, radicalmente oposto aos circuitos narcísicos de um eu. Sujeito do desejo. Desejo solidário à falta, à falta-de-ser, desligado de toda objetificação naturalizada. Todavia, um desejo que não goza mais na pureza e esvaziamento transcendental do contorno de uma Lei paterna não normativa. Mas que encontra a si mesmo naquilo que no objeto, no inexorável silêncio da carne, não se conforma a uma identidade: sua própria negatividade.

Não esqueçamos que “desejo é relação do ser à falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente dita. Não é falta disto ou daquilo, porém falta a ser através da qual o ser existe” (LACAN, 1954-55, p. 261). Através da ética desse desejo, descontínuo, operador de um corte, porque não, transcendente, o sujeito poderá afirmar-se como causa de si, na ruptura do determinismo e alienação a que se declina, “pois só há sujeito lá onde há a possibilidade de reconhecer uma experiência interna de não-identidade” (SAFATLE, 2005, p. 149).

Desse modo poderemos responder ao que antes nos foi colocado. Ao impasse imaginário uma vez entreposto em nosso caminho, a clínica lacaniana oferece como solução o advento do sujeito, ao qual se chega, entretanto, pela via da destituição, do de-ser, posto ser ele não uma substância ou alguma entidade metafísica escondida por detrás dos sintomas e fenômenos clínicos, intencionalidade que os produz, mas uma decisão, um ato, uma escolha. E tal decisão tem por princípio e lei o desejo, total presença do que carece de nome, esse para-si que perpassa objetos e encontra na opacidade destes uma profunda correspondência. Vejamos a quais conseqüências isso poderá nos levar dentro dos limites de uma práxis clínica.

CONCLUSÃO

É chegada a hora de procurarmos pela síntese, ainda que relativa, de nossas colocações. Buscamos mostrar a maneira pela qual o sujeito advém no seio de uma estrutura Outra, cujo modo operante determina-o e o precipita na captação imaginária de uma miragem formada pela sedimentação progressiva de traços identitários, assimilados segundo princípios de identificação, miragem a qual, destarte, vêm a configurar seu eu.

O eu, unidade inicialmente inexistente, deixar-se-á forjar a partir do caos pulsional dos primeiros tempos do organismo. Dessa unidade o sujeito irá se valer enquanto princípio organizador da experiência sensível, o qual submete o diverso do mundo que lhe chega a processos de integração, de onde irão emergir categorias de identidades pautadas na lógica de diferenças e semelhanças.

A partir de categorias de identidade, o sujeito do conhecimento poderá, portanto, co-ordenar sua experiência de forma a ingressar na realidade. Efetuará mudanças progressivas sobre o meio e si mesmo, podendo com tanto, à obediência do princípio de um prazer possível, adiar a descarga de seus impulsos, otimizando a busca pela satisfação.

Objetivado na figura da mãe, o Outro se oferece ao sujeito como espelho. Em sua superfície, reflete uma imagem de natureza ideal, que se colocará para o sujeito como objeto de perspectiva quando de sua constituição. Igualmente, o Outro torna o desejo do sujeito pensável para si mesmo, o qual permanecerá sempre distorcido, à semelhança de todo reflexo. O desejo de um restará obscurecido pela turva sombra que a imagem do Outro nele projeta.

Desse modo, vimos instalar-se um impasse imaginário, à luz da dialética hegeliana. O desejo do Outro, tal qual a consciência-de-si, será tomado como condição para o desejo do sujeito. Mediante o reconhecimento do Outro, coadjuvante especular do protagonismo do eu do sujeito, este se sustentará sobre aquilo que, todavia, revela seu profundo caráter de alienação e desconhecimento. A consequência é a mesma à que chegou Hegel: a verdade do Senhor é ser escravo do Escravo.

Somente através do reconhecimento e sobreposição de suas faltas constituintes, sujeito e Outro poderão vislumbrar a operação de um processo de separação, no que a dimensão de seus desejos remete a algo que escapa aos contornos do objeto e, portanto, aos efeitos de alienação do significante e de dispositivos diversos de doação de significado. Falta como fundamento do ser que é em si mesmo sua própria falta de ser. Furo no real, constituinte do sujeito, que nele sempre esteve presente, como negatividade que não se deixa apreender pelos protocolos de identidade e do pensamento representativo.

No irromper da miragem do eu em que vagou errante, o que vemos emergir é o sujeito, subversivo, Sujeito do desejo. Porém, não enquanto materialidade, que de substancial se nos mostra em sua verdade imaculada, transparente, há tempos obscurecida à sombra das identificações que compõem o eu.

O que diante de nós se apresenta é da ordem do ato, fragilização no discurso, revelação da inadequação da função significante, revelação que permite, na subversão da sintaxe de uma gramática ideologicamente marcada, a inventividade, a ultrapassagem entre níveis condicionados de significados. Sujeito predicado pelo de-ser, o qual faz de sua própria destituição, sua criação. Nesse contexto onde a experiência interna do sujeito anota-se pela presença de uma identidade não auto-idêntica, negatividade corrosiva de todo determinismo identitário, faz-se sustentar o ser, segundo uma ética: a ética do desejo.

Sustentado sobre uma falta ontologicamente dada, o desejo aqui subleva-se não na pureza do que antes pudera ser a intenção de Lacan. A superação do determinismo objetual e fenomênico é atingida no que essa singularidade que é o desejar humano permite articular as dimensões do negativo e do transcendental. Isso, pois ainda que vinculado ao domínio dos objetos e à circunferência do corpo, o desejo, desejo de nada nomeável, encontra no que nos objetos não se conforma a uma identidade ou completa apreensão significativa, seu modo de satisfação. O desejo deslizará indefinido, na perpetuação de sua intransitividade, por através do que dos fenômenos resta como um não-dito, uma indeterminação fundante, pela qual, na via de sua transcendência para além dos modos de satisfação narcísica, respectivos ao eu, o desejo irá mais se perder que se encontrar.

REFERÊNCIAS

ARMONY, N. Eros/Thanatos: uma exegese e uma pragmática de “Além do Princípio do Prazer”. Disponível em <<http://www.saude.inf.br/nahman/erosthanatos.pdf>>. Acesso em 12 de maio, 2009.

BAUMAN, Z. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BORNHEIM, G. Da superação à necessidade: o desejo em Hegel e Marx. In: NOVAES, A. (Org.). O desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRASILIANSE, L. S. O desejo da psicanálise. Porto Alegre: Sulina, 1999.

BRUDER, M. C. R.; BRAUER, J. F. A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: impasses na separação. *Psicol. estud.*, Maringá, v. 12, n. 3, dec. 2007.

CABAS, A. G. O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CHAUÍ, M. Espinosa: a alma idéia do corpo. In: FILHO, L. C. U. J. (Org.). Corpo-mente: uma fronteira móvel. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.

DAMÁSIO, A. Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. *Ágora (Rio J.)*. 2005, vol.8, n.1, pp. 63-76. ISSN 1516-1498.

DIAS, M. G. L. V. Ato analítico e final de análise. *Fractal, Revista de psicologia*. Jul./Dez. 2008, vol.20, n.2, pp. 401-408. ISSN 1984-0292.

_____. O sintoma: de Freud a Lacan. *Psicol. estud.* 2006, vol.11, n.2, pp. 399-405. ISSN 1413-7372.

DOLTO, F.; NASIO, J. -D. A criança do espelho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

FILHO, C. B.; LOPES, F. O eu e seus afetos: um ensaio sobre o emissor e a ilusão identitária. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 22, dez. 2003, p. 90-106.

FINK, B. O sujeito lacaniano: entre o gozo e a linguagem. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FORBES, J. Você quer o que deseja? Rio de Janeiro: Best Seller, 2003.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTTA, M. B. (Org.). Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, S. (1920). Além do princípio de prazer. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XVIII, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XXIII, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1921). Identificação. In: In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XVIII, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1915). Os instintos e suas vicissitudes. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIV, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1923). O ego e o id. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIX, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIX, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1924). Perda da realidade na neurose e psicose. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIV, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1895[1950]). Projeto para uma psicologia científica. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. I, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIX, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1913). Totem e tabu. In: Obras psicológicas completas: edição standard brasileira, v. XIII, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GOMES, G. Os dois conceitos freudianos de Trieb. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 17, n. 3, set. 2001.

HOFFMANN, C. O objeto em causa na cura. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, dec. 2008.

KEHL, M. R. O desejo da realidade. In: NOVAES, A. (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOJÈVE, A. Introduction to reading of Hegel. New York: Basic Books, 1969.

LACAN, J. (1966). Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1953-54). O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. (1954-55). O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1957-58). O seminário, livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. (1959-60). O seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. (1963-64). O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. (1967-68). O seminário, livro 15: O ato psicanalítico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1969-70). O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1975-76). O seminário, livro 23: O Sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1960). Posição do inconsciente. In: LACAN, J. (1966). Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. -B. (1982). Vocabulário da psicanálise. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LONGO, L. Linguagem e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LUSTOZA, R. Z. O estatuto do objeto na psicanálise lacaniana: uma comparação com o objeto da ciência. Psicologia: Teoria e Pesquisa. 2008, vol.24, n.2, p. 247-250.

MCINERNY, D. Q. Use a lógica. Rio de Janeiro: Best Seller, 2004.

MAGNO, M. D. A alma desse tempo. Disponível em: <<http://www.novamente.org.br/seminarios/docs/97-alma.pdf>>. Acesso em: jul. 06, 2009.

NASIO, J. -D. Lições sobre os sete conceitos cruciais em psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NASIO, J. -D. Meu corpo e suas imagens. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PENNA, G. A. Introdução à filosofia da moral. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

POULICHET, S. L. O conceito de narcisismo. In: NASIO, J. -D. (Org.). Lições sobre os sete conceitos cruciais em psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

REPA, A. S. A construção da noção de sujeito no iluminismo. *Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo, vol, 2, n. 3, p 95-100, 2007.

ROSOLATO, G. A força do desejo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SAFATLE, V. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. A teoria das pulsões como ontologia negativa. *Discurso, Revista do departamento de filosofia da usp*, n 37, p. 149-190, 2006.

_____. Lacan. São Paulo: Publifolha, 2007.

_____. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. *Kriterion [online]*, vol.49, n.117, p. 95-125, 2008 ISSN 0100-512X.

_____. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, V. (Org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. O circuito fetichista do desejo e seus restos. (2000). Disponível em <<http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi021.htm>>. Acesso em 22 mai. 2009.

_____. Os impasses do amor: Sartre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo. (2000). Disponível em <<http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi107.htm>>. Acesso em 20 mai. 2009.

_____. Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. *Interações*, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 123-150, jun. 2005.

SCHILDER, P. A imagem do corpo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SCHOPENHAUER, A. (1819). *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Unesp, 2007.

SILVA, A. N.; BASTOS, A. Anorexia: uma pseudo-separação frente a impasses na alienação e na separação. *Psicologia clínica*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2006.

SIMON, M. Para compreender a sexualidade hoje. Lisboa: Moraes, 1978.

VALAS, P. As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WEINMANN, A. O. O conceito de desejo no “projeto...”, de Freud. *Pulsional Revista de Psicanálise*, ano XV, fev. 2002, N. 152, pp. 31-34.

SOBRE O AUTOR



Rafael Nogueira Furtado

Possui pós-doutorado em Psicologia (2019) pela Universidade Federal de Juiz de Fora, doutorado em Psicologia Social (2017) e mestrado em Filosofia (2013) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, especialização em Dependência Química (2014) pela Universidade Federal de São Paulo, graduação em Psicologia (2009) pela Universidade de Franca e graduação em Filosofia (2017) pelo Centro Universitário Claretiano. Associado à Sociedade Brasileira de Psicologia (SBP) e membro do Núcleo Interdisciplinar de Investigação em Psicossomática, Saúde e Organizações (NUIPSO) da UFJF. Realiza estudos sobre processos psicossociais em saúde, com ênfase em bioética e na atenção ao usuário de álcool e outras drogas. Possui experiência em metodologias qualitativas e quantitativas.

ISBN: 978-65-00-10407-3

BR



9 786500 104073