

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**A QUESTÃO DA IDENTIDADE EM PSICANÁLISE:
DIVISÃO E IDENTIFICAÇÃO**

FELIPE NUNES DE LIMA

Rio de Janeiro

2014

**A QUESTÃO DA IDENTIDADE EM PSICANÁLISE:
DIVISÃO E IDENTIFICAÇÃO**

Felipe Nunes de Lima

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Fernanda Theophilo da Costa-Moura

Rio de Janeiro

2014

**A QUESTÃO DA IDENTIDADE EM PSICANÁLISE:
DIVISÃO E IDENTIFICAÇÃO**

Felipe Nunes de Lima

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Submetida à aprovação em fevereiro de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Fernanda Theophilo da Costa-Moura – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Francisco Leonel de Figueiredo Fernandes
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sirlene de Mattos Nunes de Lima, e José Alves de Lima Júnior, pelo investimento e apoio ao longo dos anos.

À Fernanda Theophilo da Costa-Moura, por aceitar ser suporte de minha transferência e pelo rigor com a palavra na orientação deste trabalho.

A Jorge Luís Vicente de Barros, por acompanhar de forma atenta o desenvolvimento deste trabalho, e pela oportunidade de discutir a psicanálise fora do âmbito acadêmico.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro provido.

RESUMO

O presente trabalho realiza uma discussão acerca do tema da identidade em psicanálise a partir dos conceitos de divisão do sujeito e identificação. Através da experiência clínica, Freud foi levado a formular uma teoria que dá lugar àquilo que Lacan formalizou como um sujeito dividido, não idêntico a si mesmo. Nesse sentido, a identidade subjetiva, que costumamos atribuir a um “eu”, revela-se como um problema. Para abordar este problema apresenta-se o conceito de identificação formulado por Freud e a retomada deste tema por Lacan a partir da problematização das incidências da linguagem na constituição do campo do sujeito. Com isso reconhecemos duas maneiras de processamento da identidade. Uma delas ocorre no registro imaginário e é sustentada pela identificação narcísica; a outra se dá no plano simbólico, através do que Lacan designou como identificação de significante. Esta última encontra seu fundamento no traço unário, elemento que está na base da cadeia simbólica e que instaura esse registro por portar uma diferença sem qualidade. Unicidade que possibilita ao sujeito contar-se como um.

Palavras-chave: identidade; identificação; divisão; sujeito.

RÉSUMÉ

Ce travail réalise une discussion sur le thème de l'identité en psychanalyse en partant des concepts de division du sujet et identification. Avec l'expérience clinique, Freud a été emmené à formuler une théorie qui donne place à ce que Lacan a formalisé comme un sujet divisé, pas identique à soi-même. Dans ce sens, l'identité subjective, qu'on est habitué à attribuer à un "moi", se révèle comme un problème. Pour aborder ce problème on présente le concept d'identification formulée par Freud et la reprise de ce thème par Lacan en partant de la problématisation des incidences du langage dans la constitution du champ du sujet. Avec cela on reconnaît deux manières de traitement de l'identité. L'une d'elles arrive dans le registre imaginaire et est soutenue par l'identification narcissique; l'autre se passe dans le plan symbolique, au travers de ce que Lacan a désigné comme identification de signifiant. Cette dernière trouve son fondement dans le trait unaire, élément qui est dans la base de la chaîne symbolique et qui instaure ce registre pour porter une différence sans qualité. Unicité qui permet au sujet se compter comme un.

Mots-clés: identité; identification; division; sujet.

SUMÁRIO

Introdução	1
1 – A Divisão do Sujeito e a Questão da Identidade	11
1.1 – Divisão e Estados Hipnóides	11
1.2 – Divisão e Defesa	16
1.3 – A Divisão como Elemento da Estrutura e sua Conceitualização	22
1.4 – Divisão e Linguagem	31
1.5 – Constituição do Sujeito Dividido	39
2 – Identidade e Identificação	47
2.1 – Identificação, Fantasia e Demanda	49
2.2 – Identificação, Incorporação e Transmissão	63
2.3 – Identificação Narcísica e Identidade Imaginária	69
2.4 – Identificação e Constituição do Eu	78
3 – O Traço Unário e a Identidade	89
3.1 – As Incidências da Identificação	89
3.2 – Identificação de Significante e Identidade Simbólica	100
3.3 – Traço Unário e Repetição	110
3.4 – Identidade e Nome Próprio	116
Conclusão	124
Referências Bibliográficas	131

INTRODUÇÃO

Sigmund Freud fundou a psicanálise como uma prática clínica e um método de investigação dos processos psíquicos, e suas pesquisas tiveram como resultado a formação de um novo campo do saber: a teoria psicanalítica. Embora nunca tenha feito uso do conceito de sujeito em sua teoria, Freud contribuiu para uma nova compreensão da subjetividade ao conceber o inconsciente como um sistema lógico. Esse ponto foi destacado por Jacques Lacan em sua releitura da obra freudiana a partir da problematização das incidências da linguagem na constituição do campo do sujeito. Lacan formulou o conceito de sujeito do inconsciente, que tem como seu principal fundamento a marca de uma divisão constituinte, decorrente da irrupção da linguagem.

Essa divisão que atravessa o sujeito é um dos princípios mais essenciais do edifício teórico da psicanálise, uma vez que ela está intimamente associada ao conceito de inconsciente. Ela implica numa perspectiva radicalmente diferente de outras áreas do conhecimento sobre os processos psíquicos, e com isso, certas noções introduzidas por outros campos do saber podem sofrer uma refração quando pensadas a partir da perspectiva psicanalítica. Tal é o que acontece com a ideia de identidade.

Por identidade entendemos, antes de tudo, a propriedade daquilo que é idêntico. Evidentemente, trata-se aqui de uma propriedade lógica, pois na realidade não existem coisas idênticas. Assim, no campo da lógica, a identidade pode ser expressa pela fórmula “A é A”. Além disso, por meio dessa propriedade designamos o conjunto de características específicas de determinada coisa; a razão pela qual dizemos que ela é ela. Por esse motivo a identidade refere-se ainda à capacidade de continuar a reconhecer-se como idêntico ao longo do tempo. Ocorre, porém, que a noção de divisão introduzida pela psicanálise implica numa “desidentidade”. Por estar referida a linguagem, a divisão tem como consequência que o sujeito seja diferente de si mesmo e não possua um estatuto ontológico. Esta é a condição própria do sujeito psicanalítico, e por isso a identidade não pode figurar entre os conceitos da psicanálise. Não obstante, o sujeito é capaz de reconhecer-se como o mesmo ao longo do tempo. Ele sente-se idêntico a si próprio, fato que faz do tema da identidade um problema para a teoria psicanalítica.

Como conceber que um sujeito diferente de si mesmo – e que só possa ser localizado nessa diferença – seja capaz de reconhecer-se como idêntico? O psicanalista Charles Melman abordou essa questão em seu seminário sobre introdução à psicanálise. Naquela ocasião, enunciou o problema da seguinte maneira: “o que é que faz que nós mantenhamos ou sejamos mantidos por essa *permanência estranha*, que quase nos garante que somos, aproximadamente, o mesmo ao longo de todo esse percurso da existência?” (2009, p. 331, grifo nosso). Em seguida, ele menciona o conceito de divisão do sujeito. “Se o sujeito é dividido, o que é que, no entanto, vai fazê-lo *um*?” (p.333). Melman percebeu que o tema da identidade apresenta-se como um enigma para a psicanálise, e será justamente esta problemática que abordaremos no presente trabalho. Pretendemos investigar de que maneira a psicanálise pode responder à questão da identidade.

Antes de prosseguir, encontramos uma primeira objeção. Como abordar o tema da identidade se ela não é um conceito da teoria psicanalítica? Formulada dessa maneira, a oposição pode ser facilmente repelida. Não será a primeira vez nem a última que a psicanálise trata de questões que não fazem parte de suas categorias conceituais. Através da teoria analítica, Freud já forneceu concepções específicas acerca de temas como a memória e o sono, por exemplo. Nosso objetivo será equivalente. Pretendemos investigar como a psicanálise pode sustentar a existência de uma identidade no campo subjetivo. No entanto, se tornarmos a objeção mais complexa, somente esse argumento não será suficiente para afastá-la. Não se trata simplesmente de um não pertencimento ao campo conceitual, mas de um paradoxo. Se o sujeito é dividido e diferente de si mesmo, não há aí identidade possível. A própria noção de sujeito psicanalítico parece excluir a possibilidade de pensar a identidade. Contudo, esta oposição é aparente, e não pode constituir um verdadeiro obstáculo para nossa pesquisa. Ela é, no fundo, não uma objeção, mas a questão mesma da qual partimos. O fato de que o sujeito seja dividido não pode eximir o psicanalista de tratar dessa permanência estranha da qual fala Melman, e a qual chamamos identidade. Aliás, esse talvez não seja o melhor termo para abordar o assunto; provavelmente seria mais adequado falar em sentimento de identidade¹. De qualquer modo, o mais importante é esclarecer que a questão proposta

¹ Tendo isso em mente, usaremos simplesmente o termo identidade para indicar também este sentimento.

por nós só faz sentido se pensada com a divisão psíquica. É justamente pelo fato de que o sujeito é dividido que a identidade pode ser localizada aí como um problema.

Na psicanálise, o principal conceito que responde a esse problema é a identificação, já que por meio dela o sujeito configura seu próprio Eu, e o faz à semelhança de um objeto tomado como modelo (FREUD, 1921/2011). Portanto, é por intermédio do mecanismo identificatório que a identidade é processada. Assim sendo, esta será também a via que tomaremos no curso de nossa pesquisa.

Freud definiu a identificação como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (1921/2011, p. 60). Portanto, trata-se de uma noção que está vinculada à constituição do sujeito e à sua relação mais primordial com o outro. No *Vocabulário da Psicanálise*, Laplanche e Pontalis escrevem que:

na obra de Freud, o conceito de identificação assumiu progressivamente o valor central que faz dela, mais do que um mecanismo psicológico entre outros, a operação pela qual o sujeito humano se constitui (2008, p. 227).

Deste modo, na medida em que aborda a divisão e a identificação, este trabalho fornece contribuições acerca da constituição do sujeito. Refere-se tanto ao momento de construção subjetiva quanto à própria estrutura daquilo que se apresenta à psicanálise como um sujeito.

Através de sua prática clínica, Freud foi capaz de reconhecer uma manifestação subjetiva em certos fenômenos que pela psicologia de sua época eram tidos como simples erros, por assim dizer. Falamos aqui do que Lacan chamou de formações do inconsciente, tais como o ato falho, o chiste e o sonho. Para a psicanálise fenômenos desse tipo são reveladores da verdade. São eles que evidenciam a divisão ao provocar um sentimento chamado por Freud de *Unheimliche*, e que pode ser traduzido como *inquietação estranha*. Eles possuem um caráter excêntrico responsável pela sensação de haver um Outro que fala através deles.

Nesse sentido, as formações do inconsciente também podem ajudar-nos a refletir sobre a identidade. Se elas caracterizam-se por operar desvelamento da divisão psíquica é justamente porque causam uma perturbação, fazendo com que o sujeito perceba-se estranho a si mesmo. Mas o que é perturbado pela formação do inconsciente? Precisamente o estado ou sentimento de identidade, de não diferença em relação a si. Se este não existisse não seria preciso que Freud tivesse postulado o inconsciente para reconhecer teoricamente a divisão.

Sabemos por Lacan (1966/1998) que o ato de Freud de fundar a psicanálise enquanto *práxis* é tributário do advento da ciência moderna. Este último fato afetou de tal modo o campo do sujeito que será interessante analisá-lo mais detidamente nessa introdução, a fim de rastrear sua relação com o problema que aqui propomos.

Para Lacan, a ciência é um tipo específico de linguagem, que tem o funcionamento homólogo ao de uma escrita. Segundo ele, “a escrita não é de modo algum do mesmo registro, da mesma cepa (...) que o significante” (1972-3/2008, p. 35). Ele aponta para duas ordens distintas, que, embora estejam separadas, concernem ambas ao campo da linguagem. Contudo, os efeitos dessa separação não se fizeram sentir desde sempre, tendo em vista que função da escrita não é algo que emana de maneira automática e espontânea a partir da linguagem. Foi preciso que um discurso específico interviesse aí para que as implicações da distinção entre esses dois registros aparecessem enquanto tais. O discurso responsável por essa operação é o discurso científico.

Para demonstrá-lo, Lacan faz menção à linguística inaugurada por Ferdinand de Saussure, um de seus pontos de apoio para realizar o que ele chamou de retorno a Freud. A fundação da linguística moderna tem como marco a proposição saussureana do signo linguístico como a menor unidade da língua.

Segundo Saussure (2004), o signo é uma entidade composta de duas faces. A primeira delas é o significante, e refere-se ao som emitido pelo falante. A outra face do signo Saussure chamou de significado, e com isso designou o conceito relacionado ao

significante. Ele separou essas duas faces do signo por uma barra e postulou que a relação entre significante e significado era arbitrária².

De acordo com Lacan (1972-3/2008), quando Saussure institui uma barra entre significante e significado, ele admite a disjunção entre as duas faces do signo e situa-se no campo discursivo da ciência, pois ao fazê-lo ele põe em jogo a função da significação. Como aponta Lacan, se essa função pode ser destacada, é porque deve existir pelo menos um caso em que ela está ausente, e é justamente a essa ausência de significação que o discurso da ciência está associado.

O maior mérito da ciência foi articular um discurso sem sujeito, que não quer dizer nada a ninguém. Podemos encontrar um exemplo desta formação discursiva na fórmula newtoniana da lei da gravidade, $F = ma$. Essas três letras dispostas dessa maneira não veiculam um sentido, mas isso não quer dizer que elas não tenham uma função. Segundo Lacan (1972-3/2008), sua função é a de criar um real que é intrínseco a sua escrita. Para ele a ciência não decodifica o real, mas codifica-o; ela produz o real no mesmo momento em que o escreve.

Uma vez escrito segue-se um efeito retroativo: o real colocado pela ciência passa a funcionar como se estivesse lá desde sempre, e dispensa a presença do sujeito. $F = ma$ não concerne a Newton e não faz referência a nenhum outro sujeito – trata-se somente do real. Sendo assim, desde o momento em que essa fórmula é enunciada ela funciona sozinha, não depende de ninguém para fazer-se valer. O que a ciência opera é uma autonomização do significante demarcando nele a função da letra. $F = ma$ não representa um sujeito para outro significante; é simplesmente uma fórmula que torna o mundo legível. Não é a função de representação que está aqui concernida, mas a de uma leitura.

Este recorte da função da letra promove o que Koyré (1948) chamou da passagem do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão, porque permite a constituição de uma linguagem algébrica, uma linguagem que dispensa o sentido e institui uma operação de codificação e leitura. A experiência subjetiva é abandonada em

² Trataremos aqui de Saussure tal como este autor pôde ser lido por Lacan, isto é, a partir das referências que o psicanalista pôde obter do linguista.

detrimento da precisão matemática. É somente com isso que a ciência advém enquanto tal e possibilita o surgimento de uma tecnologia, capaz de lançar no mundo objetos que não poderiam existir sem ela.

Desta maneira, ao inaugurar um discurso sem sujeito a ciência constitui-se como uma modalidade discursiva sem referência, fora do campo do sentido. Foi nesse chão em que Saussure pisou quando inseriu uma barra entre significante e significado. Entretanto, ele não demorou a retirar seus pés desse terreno ao afirmar a relação arbitrária entre os dois elementos do signo. Segundo Lacan (1972-3/2008), Saussure faz o significante dependente do significado ao postular tal relação. Se ao torná-los disjuntos o linguista liberta o significante de qualquer referência, ao enunciar a arbitrariedade do signo ele recua e volta a estabelecer um referencial para o significante, a saber, o campo do significado. Assim, Saussure passa do discurso da ciência ao que Lacan chamou de discurso do Senhor (1972-3/2008). “Dizer que o significante é arbitrário não é do mesmo porte que dizer simplesmente que ele não tem relação com seu efeito de significado, pois é escorregar para uma outra referência” (LACAN, 1972-3/2008, p. 35).

Para Lacan a relação entre significante e significado é inexistente. Esses dois elementos constituem dimensões que não se tocam, separadas por uma hiância ineliminável. O significante não remete a um significado, mas sempre a outro significante, formando assim uma cadeia. Isto se dá justamente pelo fato dele não conectar-se ao significado, por pertencer a uma ordem distinta deste. Essa remissão de um significante a outro cria um lugar para o sujeito, que por sua vez só pode ser definido como um efeito real da linguagem capaz de funcionar como suporte da significação. Daí a fórmula de Lacan segundo a qual o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante.

É isto que a ciência põe em cena ao introduzir o significante propriamente dito, produzindo o sujeito como foracluído de sua modalidade discursiva. “O significante como tal não se refere a nada a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (LACAN, 1972-3/2008, p. 35). Lacan indica que o liame do discurso é definido na relação entre os falantes. No mundo anterior à ciência, esse liame podia ser equacionado pelo laço

social. A relação do sujeito com o significante encontrava suporte na cultura, de modo que, por exemplo, não se colocava questão sobre o que é ser um pai, o que é ser um filho, ou o que é ser um homem. Os significantes “pai”, “filho” e “homem” estavam ligados a significados que eram transmitidos através das gerações e assegurados por um determinado pacto cultural. Havia, nesse caso, uma referência, um Outro do Outro que garantia, por assim dizer, a existência da relação entre significante e significado, e o maior índice da soberania daquele grande Outro pode ser encontrado na ideia de Deus.

O advento da ciência marca a perda da referência divina, e o principal indicador histórico desta mudança pode ser encontrado na reflexão filosófica cartesiana. Com a suposição de um Deus enganador, Descartes põe em questão esse grande Outro que afiançaria a existência das coisas tal como elas parecem ser. O Outro deixa de ter o estatuto de garantidor da verdade. Não há mais nada que diga como as coisas devem ser. Mais do que isso, não há nada que possa garantir que as coisas sejam o que são, e é aí, que poderemos localizar o problema da identidade para o sujeito.

Em seu seminário sobre a identificação, Lacan toca no tema da identidade tomando como paradigma a proposição lógica que a representa, “A é A”. Ele questiona essa fórmula pela sua própria estrutura. “Se é tão igual assim, por que separá-lo dele mesmo, para tão depressa aí recolocá-lo?” (lição de 15 de novembro de 1961). Com o recurso à fala Lacan demonstra que esta formulação não se verifica, e que a ausência de identidade própria do significante corresponde à emergência da função do escrito destacada pela ciência. Se na lógica clássica a proposição “A é A” é sustentável, no instante em que ela é enunciada a diferença se coloca.

Ao substituir a letra A da fórmula lógica por um significante qualquer veremos que essa identidade não vigora. Lacan (1961-2) menciona um exemplo: “meu avô é meu avô”. Como ele observa, não se trata aí de uma tautologia – enquanto que o primeiro “meu avô” porta uma função de índice, que é homóloga à função do nome próprio, ou do “este é”, o segundo termo representa o pai do pai de quem enuncia a frase. Embora se trate do mesmo significante, constatamos uma diferença ao tentar enunciar a identidade, pois cada um dos termos assume uma função distinta da do outro a partir da fala.

Através desse exemplo notamos como o significante não é idêntico a si mesmo, fato que em termos lógicos teria que ser traduzido por “A não é A”. Assim, se o sujeito é efeito do significante e se esse último é portador de uma diferença radical a ponto de não ser idêntico a si mesmo, em que registro pode-se situar uma identidade subjetiva? Como já vimos, a identidade é processada pela identificação. O sujeito identifica-se a um objeto justamente por não ser idêntico a ele. Contudo, por estar sempre referida ao significante, a identificação não pode chegar a estabelecer uma identidade.

Por estrutura, o sujeito do inconsciente não pode encontrar uma identidade. Não há significante que possa dar uma definição definitiva para o sujeito, e não existe Outro do Outro que possa garantir o que ele é. Conforme já observamos, a queda desse grande Outro se dá com a ciência. Portanto, podemos dizer que após o advento do discurso científico a questão “quem sou eu?” faça sentir-se de maneira diferente, pois ao destacar a função do escrito na linguagem a ciência produz o sujeito do inconsciente, para o qual não há identidade. Se, como demonstramos, A não é A, nada garante, portanto, que o sujeito seja ele mesmo. O social não serve mais como liame para o significante que a ciência pôs no mundo, e o sujeito está condenado a buscar o sentido a partir de uma relação mais imediata com a experiência.

Em seu ensaio *Experiência e Pobreza* o filósofo Walter Benjamin faz uma importante contribuição ao tema que estamos tratando aqui. Nele, Benjamin indica como o sujeito moderno tornou-se pobre de experiências. Já dissemos que a revolução tecnológica provocada pela ciência introduz no mundo objetos que não poderiam existir sem ela. Exemplos disso são as novas formas de relacionamento (vide o fenômeno das redes sociais na internet), os *gadgets*, e as recentes técnicas de intervenção corporal (tal como a inseminação artificial e os tratamentos para mudança de sexo). Esse avanço tecnológico interminável torna obsoleto o que se havia construído até então no campo da experiência humana, e faz isto com enorme rapidez.

Se antes os pais transmitiam sua experiência aos filhos e ela podia funcionar como um guia para estes, no mundo de hoje o valor da transmissão dos ancestrais está em muito diminuído, já que novos objetos surgem a cada momento. Eles são muito mais numerosos do que eram há uma década atrás, e serão cada vez mais numerosos com o passar dos anos. Desse modo, as questões que se colocavam para o pai são inteiramente

diferentes das que se colocarão para o filho, e a experiência que os sujeitos acumulam hoje não servirá para os próximos cinco anos, devido à velocidade do progresso tecnológico. É nesse sentido que Benjamin (1987) fala de uma nova barbárie. Uma vez que carece de experiências, o sujeito é levado a começar de novo, a construir com pouco.

Freud já tinha observado que o avanço científico pode levar o ser humano a grandes realizações, mas que estas trazem consigo novos problemas que antes não existiam. Segundo ele, o benefício trazido pela ciência pode ser comparado ao que se tem quando põe-se uma perna despida fora da cobertura numa noite fria de inverno, para em seguida guardá-la novamente (FREUD, 1930/2010).

Ora, temos todos os motivos para concluir que as modificações introduzidas pela ciência não serão sem consequências para o tema da identidade. Um exemplo disso pode ser encontrado na propagação em massa dos chamados *selfies*,³ termo utilizado pelos usuários de redes sociais para designar os autorretratos que nelas são publicados. A popularidade dos *selfies* culminou na incorporação deste termo à versão digital do dicionário *Oxford* no ano passado, e na sua escolha como a palavra do ano pelos editores deste.

A questão da identidade também é afetada pelo progresso da ciência, e podemos supor que a publicação de autorretratos seja um meio encontrado pelos sujeitos de encaminhar esse problema. Daí então a importância de refletir sobre como o sujeito da ciência pode equacionar a questão da identidade.

Como já dissemos nossa questão é saber de que maneira a psicanálise pode responder pelo sentimento de identidade que comparece num sujeito dividido. Vimos que a identidade processa-se por identificação, e, portanto, esse conceito será um dos principais objetos de nossa pesquisa. Para realizá-la, tomaremos como referências centrais a obra de Freud e o ensino de Lacan.

Iniciaremos explicitando a condição de divisão que constitui o sujeito do inconsciente. Trataremos de como a noção de divisão desenvolveu-se ao longo da teoria

³ O termo *selfie*, de origem inglesa, pode ser livremente traduzido por “próprio”.

psicanalítica através de impasses encontrados na clínica. Demonstraremos como essa ideia já estava presente no pensamento de Freud quando a psicanálise foi fundada, e como ela ganhou relevância a partir do discurso de Lacan. A partir desta exposição, indicaremos como a identidade apresenta-se como um problema para o sujeito.

Em seguida, passaremos ao tema da identificação na tentativa de elucidar esse problema. No segundo capítulo, veremos porque Freud precisou lançar mão do conceito de identificação, as modificações pelas quais passou, e a importância que Freud conferiu a ele em seus últimos escritos. Veremos também de que maneira a identificação pode contribuir para a formação de uma identidade.

Em nosso último capítulo daremos prosseguimento à investigação acerca da identificação. Abordaremos a principal exposição de Freud sobre o tema, e discutiremos algumas contribuições feitas por Lacan em seu seminário sobre a identificação. Daremos ênfase ao conceito de traço unário e veremos em que medida ele pode ajudar a compreender o problema da identidade.

Não pretendemos aqui realizar uma extensa discussão sobre o conceito de identificação e tampouco sobre os processos de constituição subjetiva. Nossa pesquisa será balizada pelo enigma da identidade, e tocará nos referidos temas à medida que eles sejam úteis para elucidá-la. Além disso, temos em mente que a identidade está associada à questões que não poderemos abarcar aqui. Nossa proposta é uma abordagem do problema que tem como pontos principais a divisão e a identificação, e de modo algum pretendemos esgotá-lo por esse caminho.

Capítulo 1 – A DIVISÃO DO SUJEITO E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Para abordarmos a questão da constituição da identidade, será preciso, primeiramente, delimitar o campo em que se situa nosso problema. É necessário que façamos uma exposição sobre um dos pontos que tornam o sujeito da psicanálise bastante específico, a saber, a divisão que o constitui. Com esse intuito, nosso trabalho no presente capítulo será o de tentar precisar o surgimento e as incidências da noção de um sujeito dividido no pensamento freudiano a partir de fatos clínicos e considerações teóricas. Desde o período pré-psicanalítico, Freud vinha abordando a questão da divisão psíquica, e em vários momentos do desenvolvimento de sua teoria retorna a esse tema, mesmo que de maneira breve. No fim de sua obra, a divisão assume um caráter de operador teórico, o que ratifica sua importância para a clínica psicanalítica.

Com as considerações de Lacan acerca da linguagem, o conceito de divisão ganha força e centralidade. Ao referi-la ao significante, Lacan mostra sua incidência radical para o campo do sujeito, demonstrando como ela configura-se como uma noção fundamental para a direção do tratamento analítico. Nesse sentido, pretendemos abordar a construção do conceito de divisão do sujeito e demonstrar como ela coloca um problema para a questão da identidade.

1.1 – Divisão e Estados Hipnóides

No final do século XIX os trabalhos psicopatológicos, sobretudo os que tratavam de histeria e hipnose, abordavam questões como a “dupla consciência”, “desdobramento da personalidade” (LAPLANCHE & PONTALIS 2008), entre outros termos que faziam alusão à ideia de divisão psíquica. Um dos médicos que se dedicaram ao estudo desse tema foi o francês Pierre Janet, a quem Josef Breuer e Freud fizeram referências em suas publicações. Assim como eles, Janet ocupava-se do tratamento da histeria, e, na sua concepção, essa neurose era causada por uma divisão da atividade mental. De acordo com ele, a clivagem era decorrente de uma incapacidade de síntese psíquica de origem disporcional. Segundo Janet a histérica sofreria de uma fraqueza da mente que a impossibilitaria de associar uma representação a várias outras, reunindo-as num complexo consciente. Haveria, nesses casos, uma “restrição do campo da consciência”,

de modo que o sujeito absorveria apenas uma parte das representações. Sua mente seria capaz de lidar com um número pequeno de ideias, o que explicaria a paixão excessiva das histéricas – as poucas representações seriam investidas de grande energia. De acordo com essa concepção, as ideias que não eram processadas psiquicamente poderiam associar-se em um complexo paralelo à consciência, formando assim um subconsciente e dividindo o funcionamento mental. A existência dessas ideias subconscientes seria o fator determinante para o adoecimento histérico. Para Janet, todo esse processo era determinado por um fator primário: uma alteração mental congênita que acarretaria na histeria.

Como veremos, o trabalho de Janet influenciou Freud e Breuer. Eles também acreditavam que a histeria estava marcada pela cisão psíquica, embora cada um tenha chegado a diferentes maneiras de conceber a causa dessa divisão. Na *Comunicação Preliminar*, um artigo de 1893⁴ assinado por ambos, já existe uma referência à clivagem da consciência. Nesse trabalho, encontramos a seguinte afirmação: “*a divisão da consciência (...) acha-se presente em grau rudimentar em toda histeria, e (...) a tendência a tal dissociação (...) constitui o fenômeno básico dessa neurose*” (1893/2006, p. 47, grifos dos autores). De acordo com essa teoria, a divisão da consciência [*Bewusstseinspaltung*] era uma característica particular da histeria. Ainda no referido artigo podemos encontrar uma tentativa de explicar a causa da divisão da consciência, a saber, a teoria dos estados hipnóides.

Embora esteja muito comumente associada ao nome de Breuer, a noção de estado hipnóide, foi por este atribuída a P. J. Moebius, um neurologista também dedicado ao estudo e tratamento da histeria. O nome dado ao fenômeno faz referência à hipnose, e foi escolhido devido às semelhanças entre alguns sintomas histéricos e certos fenômenos provocados pelo hipnotismo. Verificou-se que determinados fatos que surgiam no estado de hipnótico reapareciam de maneira isolada e aparentemente bizarra, separados do comportamento do sujeito, fosse durante uma segunda hipnose ou mesmo no estado de vigília (LAPLANCHE & PONTALIS, 2008). A hipnose constituiu-se assim como uma espécie de histeria artificial, já que ela permitia produzir de maneira

⁴ Este artigo veio a ser parte dos *Estudos sobre a Histeria* em 1895.

experimental os sintomas encontrados nessa neurose. Colateralmente, supôs-se que deveria haver algum equivalente natural do estado hipnótico, no qual a origem do adoecimento histórico poderia ser localizada. Chega-se então à noção de estado hipnóide, uma condição natural, análoga àquela que é instaurada pela hipnose. Segundo Breuer (1985/2006), esses estados caracterizar-se-iam por um momento de devaneio da consciência, seguido da emergência de um afeto intenso. Tal fenômeno seria responsável por uma espécie de auto-hipnose que levaria a uma divisão [*Spaltung*] do psíquico, e, conseqüentemente, à histeria.

De acordo com essa teoria, os momentos de devaneio ou de distração reduziriam a excitação cerebral a um nível menor do que o estado comum de vigília, inibindo assim o fluxo das representações psíquicas. Se durante essa situação um grupo de representações carregadas de afeto entrasse em cena, haveria a produção de uma forte excitação cerebral impossível de ser consumida pelo trabalho psíquico – já que o fluxo mental estaria inibido. Com isso, a excitação desencadeada pelo grupo de representações ficaria à disposição do funcionamento patológico, tal como a conversão histérica (BREUER, 1985/2006). Como esse grupo de ideias não poderia ser processado conscientemente, ele seria objeto de uma amnésia, e permaneceria à margem da consciência.

O estado hipnóide só aconteceria se estivessem presentes as duas condições acima descritas: um estado crepuscular da consciência e uma grande excitação psíquica. Assim, estados mentais como o de um sujeito que trabalha com muita concentração ou devaneios livres de afeto não poderiam produzir o efeito auto-hipnose. No primeiro caso, o trabalho seria um destino para a excitação produzida pelo estado de concentração e, no segundo, simplesmente não haveria nada para provocar o alto nível de excitação que pudesse vir a causar uma patologia. Por outro lado, situações como o medo e o apaixonamento são citadas por Breuer como possíveis provocadoras de estados hipnóides. Nessas duas condições, haveria uma inibição do fluxo de representações pela concentração da energia psíquica em um único objeto e também a introdução de um forte afeto no psiquismo. Outro exemplo de situação patogênica citado por Breuer é o cuidado de enfermos. Ao concentrar a atenção na respiração de

um paciente e cercar-se de quietude, o sujeito encontrar-se-ia numa situação similar à da condição para a hipnose.

Todos esses estados mentais tão diferentes encontravam na semelhança com a hipnose um ponto em comum. Tal como a situação instaurada por essa técnica, os estados acima citados eram marcados pela inibição do fluxo da consciência e pela irrupção de um forte afeto. Essa constatação justificou, portanto, a utilização do termo estado hipnóide. No caso de um fenômeno deste tipo produzido pelo medo, teríamos como resultado uma histeria traumática, adquirida. Os dois últimos exemplos (apaixonamento e cuidado de enfermos) poderiam ser classificados como casos de histeria disposicional (BREUER, 1985/2006).

Conforme já foi exposto, já na *Comunicação Preliminar* Breuer defendia que o estado hipnóide era condição *sine qua non* para o adoecimento histórico. Adiante veremos que essa talvez não fosse a verdadeira opinião de Freud, embora ele tenha assinado o artigo juntamente com seu colega médico. De qualquer modo, a ideia que prevaleceu nesse trabalho foi a dos estados hipnóides como a causa da divisão mental encontrada na histeria. Resta agora elucidar de que maneira a ocorrência desses estados poderiam provocar uma divisão do psiquismo.

Vimos que o estado hipnóide aconteceria quando uma emoção intensa fosse despertada e não encontrasse meios de ser elaborada, devido a uma inibição do fluxo da consciência. Também por esse motivo, as representações associadas à grande carga de afeto permaneceriam então separadas do restante da consciência, e formariam um grupo psíquico desconexo do funcionamento consciente, mas capaz de ligar-se a representações adicionais que surgissem durante outras ocorrências de estados hipnóides. Assim, a cada estado dessa natureza mais representações poderiam agregar-se ao complexo de ideias que fora isolado. Desse modo, o grupo psíquico carregado de afeto funcionaria de maneira independente da consciência, instaurando assim a divisão da vida mental.

Se na *Comunicação Preliminar* de 1893 Breuer considerava os estados hipnóides como condição necessária e essencial para o advento da divisão psíquica e do adoecimento histórico, nas *Considerações Teóricas dos Estudos sobre Histeria* (1895)

ele parece esboçar um ponto de vista um pouco diferente, e explicita que foi Freud quem introduziu essa nova perspectiva:

Freud encontrou na amnésia deliberada de defesa uma segunda fonte, independente dos estados hipnóides, para a formação de complexos representativos que são excluídos do contato associativo. Mas ao aceitar essa ressalva, ainda sou de opinião que os estados hipnóides são a causa e a condição necessária de muitas, na realidade da maioria, das histerias grandes e complexas (1895/2006, p. 235-6).

Embora Breuer admita neste ponto que a defesa possa ser uma das causas da clivagem psíquica, dizendo inclusive que ela independe dos estados hipnóides, algumas páginas adiante ele afirma que mesmo a defesa não seria o suficiente para ocasionar a divisão. O que Breuer indica é que a defesa só poderia originar a cisão psíquica caso fosse auxiliada por um estado hipnóide, conferindo a esse último um *status* de primazia:

As observações e as análises de Freud revelam que a divisão da mente também pode ser causada pela “defesa”, (...) mas só em algumas pessoas (...) Arrisco-me apenas a sugerir que o auxílio do estado hipnóide é necessário para que a defesa resulte não meramente na transformação de representações convertidas isoladas em representações inconscientes, mas numa autêntica divisão da mente. (...) Seja como for, porém, a realidade da significância patogênica da “defesa” é um fato que devemos reconhecer (p. 254).

Essas citações não só demonstram a importância das descobertas de Freud e de suas contribuições acerca do tema da *Spaltung*, como também apontam para a consequência que seu pensamento trazia, a saber, a inclusão do sujeito no processo de cisão mental. Embora a teoria dos estados hipnóides fornecesse uma explicação psíquica para a questão da divisão, essa tese não considerava que havia uma participação ativa do sujeito na clivagem do psiquismo. Esse será um dos pontos em que poderemos localizar a diferença radical de Freud em relação à Breuer.

1.2 – Divisão e Defesa

Para Freud a ideia de defesa ocupava um lugar central não só na teoria da histeria, como também na das neuroses e psicoses em geral. Isso se evidencia já em 1894, com a publicação de *As Neuropsicoses de Defesa*. Nesse trabalho, Freud sustenta a tese de que uma das causas da divisão psíquica é a defesa operada pelo sujeito contra determinadas representações. No artigo ele classifica a histeria em três tipos: ao primeiro deles chama de histeria hipnóide, situação em que a divisão da consciência se estabelecerá por meio de um estado hipnóide. Ao segundo tipo ele denomina histeria de defesa, espécie abordada por ele em seu artigo e sobre a qual falaremos adiante. O último tipo é classificado como histeria de retenção, e nesses casos, segundo Freud, a divisão tem um papel insignificante, e talvez até nulo (1894/2006). Este tipo ocorre devido às situações em que o paciente não pôde reagir a um estímulo traumático, tendo retido o afeto despertado na ocasião em questão.

Temos assim três tipos de neurose histérica, sendo a histeria de defesa o principal interesse de Freud. Nela, a divisão se dá como resultado de um ato de volição do paciente. Isso não quer dizer que ele tenha a intenção de produzir uma clivagem do psiquismo. Sua intenção é outra, mas, em vez de alcançá-la, o paciente promove a divisão psíquica (1894/2006). Qual seria então a motivação que leva o sujeito a dividir-se? Freud encontrou a resposta para essa pergunta no fato de haver uma incompatibilidade na vida representativa do sujeito:

seu eu se confrontou com uma experiência, uma representação ou um sentimento que suscitaram um afeto tão aflitivo que o sujeito decidiu esquecê-lo, pois não confiava em sua capacidade de resolver a contradição entre a representação incompatível e seu eu por meio da atividade de pensamento (p. 55).

Diante dessa contradição, o paciente escolhe defender-se da representação incompatível pelo esquecimento. A ideia em questão é então recalcada, expulsa da consciência. Freud (1894/2006) reconhece que a tentativa de eliminar certas

representações da mente não deve constituir em si ato patológico. Constatamos apenas que essa tentativa fracassou nos pacientes que foram analisados por ele.

Nessa perspectiva, podemos destacar dois fatores que concorrem para o adoecimento. O primeiro é um fator lógico: Freud é explícito em dizer que o sujeito sofre de uma contradição – é isso que o angustia e o leva a querer eliminar a incompatibilidade representativa. O segundo fator diz respeito a um posicionamento do sujeito diante dessa contradição e da aflição que dela provém: Freud aponta que o paciente escolhe esquecer a ideia incompatível por não confiar em sua capacidade de responder à contradição. O esquecimento então fracassa, e a divisão psíquica decorre da tentativa malsucedida de apagar determinada representação.

Essa divisão, entretanto, não se restringe ao campo da histeria. Freud demonstra em seu artigo que a neurose obsessiva e a psicose alucinatória também apresentam uma divisão da consciência estabelecida por uma tentativa de defesa. A clivagem do psiquismo é comum a diversas afecções e a tese central de Freud (1894/2006) é que a diferença reside no modo pelo qual cada tipo de psicose opera a defesa contra a incompatibilidade representativa.

No caso de uma histeria, o afeto ligado à representação incompatível é convertido em excitação somática. Assim, a principal característica da neurose histérica não seria a divisão, mas a capacidade de conversão (FREUD, 1894/2006). Nos neuróticos obsessivos, o afeto permanece no campo psíquico e liga-se a representações não incompatíveis, que devido a essa ligação passam a atormentar a consciência do sujeito. Já na psicose alucinatória acontece uma defesa bem mais poderosa do que nas duas situações anteriores. O sujeito rejeita a representação incompatível e também seu afeto como se eles nunca tivessem existido. A consequência disso é o que Freud chama de confusão alucinatória (1894/2006).

Assim sendo, a cada uma das afecções corresponde um modo específico de defesa. Em outras palavras, a maneira de adoecimento denuncia o modo como o sujeito se defende do conflito psíquico. O que queremos fazer notar é que a noção freudiana de defesa inclui o sujeito na teoria das psicose e, conseqüentemente, implica-o na questão da divisão psíquica. É importante sublinhar que apesar de Freud nunca ter

elaborado o conceito de sujeito, não se trata de outra coisa senão da posição subjetiva quando ele discorre sobre os diferentes meios de advir diante de um conflito psíquico. Naturalmente, Freud formulou essa concepção a partir de observações clínicas. Foi através da escuta do relato de pacientes que a noção de *Spaltung* associou-se à defesa, recebendo com isso a marca do pensamento freudiano.

Ora, se ele chegou a esse conceito através de suas verificações na prática clínica, será interessante rastrear aqui quais fenômenos levaram a tal concepção. Um dos casos que muito contribuiu para a construção teórica de Freud e de Breuer, e também para o surgimento da psicanálise foi o de Bertha Pappenheim, jovem que ficou conhecida pelo pseudônimo Anna O. com a publicação dos *Estudos sobre a Histeria* (1895). Ela era paciente de Breuer e sofria de inúmeros sintomas, desde dores de cabeça, passando por paralisias e perturbações da visão, até uma psicose histérica. Não nos deteremos aqui à descrição sintomática dos casos, nem à condução ou curso do tratamento. Em lugar disso, tentaremos encontrar alguns pontos que fizeram com que Breuer e Freud formassem a clivagem da consciência, cada um à seu modo.

Além do diverso e amplo quadro sintomático, Anna O. chamou a atenção pelo fato de oscilar entre os estados de normalidade e patologia. Suas paralisias e sintomas somáticos desapareciam durante o estado normal e retornavam com o advento do que Breuer chamou de uma *condition seconde*. A própria paciente alegava possuir um “mau eu” que influenciava sua consciência, e segundo Breuer afetava seu senso ético. Sob esta influência, ela se tornava uma pessoa desagradável, rabugenta e indolente, contrariando seu “verdadeiro caráter” (BREUER, 1895/2006, p. 80). Ademais, Anna O. afirmava que em seus acessos de loucura histérica, uma parte dela permanecia lúcida num canto de seu cérebro e assistia a todas suas manifestações psicóticas. Assim, não somente o estado patológico invadia o normal, mas também este penetrava no primeiro (BREUER, 1895/2006).

Dessa maneira, Breuer escreve que era “difícil evitar expressar a situação afirmando que a paciente estava dividida em duas personalidades, das quais uma era mentalmente normal, e a outra, insana” (1895/2006 p. 79-80). Ele então recorre à *Spaltung* para descrever a condição de Anna O., tendo em vista que sua própria fala anunciava a divisão de modo contundente. Novamente aqui, a teoria dos estados

hipnóides é evocada por Breuer como tentativa de compreender a existência da clivagem. O fato de Anna O. explicitar a divisão de modo tão claro fez de seu caso um paradigma na discussão sobre a neurose histérica. Ainda nos *Estudos sobre a Histeria*, outro caso em que esta questão é destacada foi apresentado por Freud sob o pseudônimo de *Miss Lucy R.*

A governanta *Miss Lucy* foi chegada até Freud sofrendo de perda do olfato e perseguida por uma sensação subjetiva de cheiro de pudim queimado. Após tentativa fracassada de hipnotizar a paciente, Freud decidiu prosseguir o tratamento sem lançar mão da hipnose, fazendo fundamentalmente o uso da escuta. Ele investigava a origem do sintoma com a ajuda de um método desenvolvido por ele, que consistia em pressionar a testa dos pacientes para fazê-los evocar lembranças relacionadas ao trauma que teria originado o adoecimento. Após algum tempo de trabalho, verificou-se que o sintoma da paciente remetia à cena em que ela recebera uma correspondência de sua mãe enquanto brincava com os filhos de seu patrão. A carta lembrou-lhe sua ponderação sobre deixar a casa onde trabalhava, pois sua mãe gostaria que *Miss Lucy* voltasse a morar com ela. Além disso, a governanta estava sendo objeto de intrigas das outras empregadas, que acreditavam que ela estava se colocando acima de seu lugar. A paciente recordou também que na mesma ocasião do recebimento da carta um pudim fora esquecido no forno, apresentando o indicativo de que seu sintoma havia sido construído a partir de uma sensação objetiva.

A chegada da carta reavivou o conflito entre o desejo de não abandonar as crianças e as considerações que a levavam a essa conclusão. Entretanto, essas lembranças não eram o bastante para explicar a neurose de *Miss Lucy*. Diante das cenas expostas pela paciente, Freud (1895/2006) faz uma importante observação: pergunta-se por que ela sofria de um sintoma conversivo em lugar de simplesmente recordar o que havia ocorrido.

Ele sabia que a histeria advinha do recalçamento de uma representação consciente (1895), e prosseguiu o tratamento em busca da ideia recalcada na ocasião. Foi então que descobriu que *Miss Lucy* estava apaixonada por seu patrão e que a cena do pudim queimado ganhou uma dimensão traumática por estar relacionada à uma outra, na qual a paciente percebera a impossibilidade de realizar seu amor. Nessa cena

mais antiga, *Miss Lucy* era repreendida pelo seu patrão por permitir que uma visitante beijasse seus filhos na boca. O chefe então ameaçara a governanta, dizendo que caso algo do tipo acontecesse novamente, a educação das crianças seria delegada à outra pessoa. Após essa severa advertência, *Miss Lucy* sentiu que não seu amor não era correspondido pelo seu chefe, e era justamente esse o fato que ela gostaria de esquecer.

A lembrança do pudim queimado atualizava o sentimento de amor que a paciente não desejava lembrar. Na ocasião desta cena, o conflito na verdade se deu entre o desejo de ocupar o lugar da mãe das crianças – que já era falecida – e a chegada da carta, fato que fez *Miss Lucy* recordar sua possível partida da casa do amado para voltar a morar com sua mãe. As outras empregadas tinham razão ao pensar que a paciente de Freud estava assumindo uma posição diferente da de uma simples governanta. *Miss Lucy* gostaria de tomar o lugar da mãe das crianças junto à seu patrão, e por esse motivo o fato de estar brincando com elas quando da chegada da carta funcionou como desencadeador do sintoma. Simplificando, a presença mútua das ideias “carta” e “crianças” relançava para *Miss Lucy* a questão de seu amor não correspondido.

Ao investigar este conflito, Freud ficou muito surpreso com a declaração de sua paciente de que sempre soube de seu enamoramento pelo patrão. Ao ouvir essa confissão, ele indagou à governanta o motivo de não tê-la feito antes, e a paciente lhe respondeu que *não queria saber*, que gostaria de não pensar naquilo, e que ultimamente vinha conseguindo (FREUD, 1895/2006). O sintoma comparecia como substituto da lembrança da qual *Miss Lucy* não gostaria de saber, apesar de já sabê-la. Deparamo-nos aqui com outro indício da divisão: um saber que não se sabe, e que não é sabido porque *não se quer saber* – paradoxo demarcado no trabalho de Freud pelo conceito de recalque, o qual discutiremos mais adiante.

Freud toma o caso *Miss Lucy* como indicador de uma certa posição subjetiva. Segundo ele,

a divisão da consciência nesses casos de histeria adquirida é (...) deliberada e intencional. Pelo menos, é muitas vezes *introduzida* por um ato de volição, pois o resultado real é um pouco diferente do que o indivíduo pretendia. O que ele desejava era eliminar uma idéia, como

se jamais tivesse surgido, mas tudo o que consegue fazer é isolá-la psiquicamente (1895,p. 149).

Como vimos, já nessa época Freud pôde reconhecer a função do sujeito na *Bewusstseinspaltung*. O esquecimento de que se tratava nesses casos era um esquecimento no qual havia uma participação ativa do doente, tendo em vista que o paciente era o responsável pela tentativa de destruição da representação indesejada. O resultado desse intento é a divisão da consciência, pois ele acarreta num afastamento da ideia repulsiva dos outros conteúdos psíquicos. Aqui notamos que Freud associa a divisão à noção de defesa, em vez de recorrer à hipótese dos estados hipnóides. Ele rejeitaria por completo essa hipótese num trabalho de 1905⁵, onde escreveu que ela “brotou da iniciativa exclusiva de Breuer”, e que considerava o termo “supérfluo e enganador” (1905/2006 p. 36), uma vez que ele não dava margem ao exame dos processos psíquicos que levam à histeria.

Com isso, o termo histeria de defesa não tem mais razão de existir, pois, para Freud toda histeria – e também toda psicose – é decorrente de um processo defensivo. Nesse sentido, estamos de acordo com Laplanche e Pontalis quando estes afirmam que a hipótese da histeria de defesa surgiu para fazer frente à dos estados hipnóides (2008). Freud encontrou nessa última teoria uma explicação mais sofisticada do que a de Janet, que associava a divisão à uma fraqueza da consciência. O conceito de estados hipnóides permitia avançar um pouco mais em direção à gênese psíquica da histeria. Entretanto, Freud logo percebeu os limites desse modelo, de modo que teve de dar um passo adiante e adotar outra teoria que estivesse mais de acordo com sua experiência clínica. A extensão do conflito defensivo a todas psicose demarca essa nova postura teórica e, conseqüentemente, expande a abrangência da *Spaltung* no campo psicopatológico.

⁵ *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria.*

1.3 – A Divisão como Elemento da Estrutura e sua Conceitualização

Pelo que já discutimos é possível perceber como a questão da divisão foi decisiva para o advento da psicanálise. A partir da ideia de defesa Freud implica o sujeito na *Spaltung* e nesse ato revela também a sua própria posição diante da divisão. Começa assim a delinear-se o campo da psicanálise, que terá como seu fundamento a ideia de um sujeito dividido.

O grande marco da fundação da psicanálise é a publicação de *A Interpretação dos Sonhos*, um importante trabalho de Freud que está intimamente ligado à extensão da ideia de divisão psíquica. Embora ainda não figurasse como um conceito, nessa publicação a divisão do aparelho psíquico aparece – mesmo que nas entrelinhas – de maneira mais radical, uma vez que passa a concernir a todos os sujeitos.

Se nos trabalhos anteriores a *Spaltung* estava associada à patologia, fosse referida à histeria ou ao campo das psiconeuroses em geral, a partir de 1900 ela passa ao âmbito da normalidade. Ao empenhar-se no estudo dos sonhos, Freud é levado a postular uma divisão do aparelho psíquico entre dois sistemas: o sistema Inconsciente (Ics) e o sistema Pré-Consciente (Pcs) (que posteriormente seria denominado Consciente), fazendo corresponder um modo de funcionamento a cada um deles.

O sistema Ics é regido pelo processo primário, que visa à obtenção de uma satisfação imediata e processa a energia psíquica livremente por meio da condensação e do deslocamento, mecanismos sobre os quais falaremos mais adiante. O processo primário tem como seu correlato o princípio do prazer, que consiste pura e simplesmente na obtenção do prazer e na evitação do desprazer. Já o sistema Pcs admite um adiamento da satisfação por estar pautado pelo processo secundário, onde há consideração pela realidade e a energia psíquica escoar de forma mais estável. Este processo encontra seu correspondente no princípio de realidade, que por sua vez leva em consideração as condições impostas pelo mundo externo para a obtenção do prazer.

Com a postulação de dois sistemas psíquicos, Freud pode falar do sonho como realização de um desejo recalcado no inconsciente. Entretanto, essa operação não pode ocorrer de maneira transparente para o sujeito. O desejo realiza-se no sonho obedecendo sempre uma condição: a de satisfazer a exigência de censura do sistema Pré-consciente,

já que o modo de satisfação deste não é idêntico ao do Ics. Com isso, Freud teoriza um psiquismo com duas instâncias cumprindo funções distintas e opostas entre si: enquanto uma instância busca expressar um desejo, a outra visa disfarçá-lo. Não se trata mais aqui de uma *Bewusstseinspaltung*, pois a própria noção de consciência foi colocada em segundo plano. Seu papel passa ser “*apenas o de um órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas*” (p. 640, 1900/2006, grifos do autor). A divisão então diz respeito ao próprio aparelho psíquico, que não é redutível à consciência. Além disso, a *Spaltung* deixa de estar restrita ao campo das categorias psicopatológicas. Se Freud encontrou a divisão pelo processo formador dos sonhos e se todos os seres humanos sonham, logo todos estão atravessados por essa clivagem. Assim, o conceito de inconsciente vem afirmar a divisão como um fato estrutural do sujeito.

É importante ressaltar que o inconsciente freudiano difere-se radicalmente da concepção filosófica sobre o que era inconsciente. Nesse último caso, o termo era utilizado para designar um contraste com o consciente (FREUD, 1900/2006), como indicativo de algo fora da consciência em determinado momento, mas que poderia tornar-se consciente se essa fosse a vontade do sujeito. O que Freud introduz é um inconsciente *inadmissível à consciência*, que “é encontrado como função de dois sistemas separados, (...) tanto na vida normal quanto na patológica” (p. 639, 1900/2006). Falar da separação entre duas instâncias psíquicas nada mais é do que reafirmar a *Spaltung*, situando-a, dessa vez, tanto do lado da patologia quanto da normalidade.

A concepção de um inconsciente que não pode ser aceito pela consciência é, portanto, a grande originalidade de Freud. O desejo realiza-se no sonho porque é um desejo recalçado pelo sistema Pcs – ele não pode ser realizado no estado de vigília devido à censura que esse sistema impõe. Não podendo obter uma realização satisfatória durante o dia, o desejo, enquanto capitalista do sonho, investirá os traços mnêmicos para realizar-se no estado de sono, quando a censura do sistema Pcs encontra-se atenuada e o acesso à motilidade é barrado. Assim, se por um lado o Ics investe os traços mnêmicos, por outro o Pcs distorce o conteúdo do sonho para que o desejo realizado não seja reconhecido pela consciência. Essa censura, entretanto, não é algo

natural e não existe desde o nascimento biológico. É isso que Freud indica quando observa a diferença entre os sonhos do adulto e os da criança:

o desejo que é representado num sonho tem de ser um desejo infantil. No caso dos adultos, ele se origina do Ics.; no caso das crianças, onde ainda não há divisão ou censura entre o Pcs. e o Ics., ou onde essa divisão se está apenas instituindo gradualmente, trata-se de um desejo não realizado e não recalçado da vida de vigília (1900/2006, p. 583, grifos do autor).

Temos aí mais um importante dado acerca da divisão. Ora, se ela não está presente nas crianças é porque ela advém em um determinado momento da vida. Logo, deve existir algo que introduz a *Spaltung* já que ela é gradualmente instituída, como acabamos de ver. Além disso, uma vez que o psiquismo encontra-se dividido, o desejo realizado no sonho passa a ter outro estatuto. Enquanto nas crianças trata-se de um desejo que não foi recalçado, no caso dos adultos é um desejo que tem sua origem no Ics, ou seja, um desejo sobre o qual o recalque já operou. A divisão, portanto, parece estabelecer-se com o recalque. Como observamos, na fase pré-psicanalítica a divisão já estava associada à ideia de defesa. Agora, já num período propriamente psicanalítico, essa associação persiste com a *Spaltung* ligada a uma forma de defesa específica: o recalçamento.

O conceito de recalque, chamado pelo próprio Freud de “pedra angular da psicanálise”, foi discutido num artigo metapsicológico de 1915. Nele, o recalque é definido como um mecanismo de defesa que tem por objetivo rejeitar e manter afastado um determinado conteúdo da consciência (FREUD, 1915/2010). Ainda nesse ensaio, Freud afirma que o recalque não existe desde o início, e que “não pode surgir antes que se produza uma *nítida separação* entre atividade psíquica consciente e inconsciente” (p. 85, grifo nosso). Isso parece indicar que a *Spaltung* é condição para que o recalque opere. Por outro lado, sendo o recalque um mecanismo que age na linha divisória entre o consciente e o inconsciente, o que poderia instituir a divisão psíquica senão ele? A *Spaltung* é sua consequência ou sua condição? O aparente paradoxo é desfeito quando Freud distingue recalque primário e recalque secundário.

O recalque primário ou primordial “consiste no fato de ser negado, à representante psíquica do instinto, o acesso ao consciente” (FREUD, 1915/2010, p. 85-86). O que ocorre nesse momento é uma fixação da pulsão na representante psíquica em questão, e o afastamento desta última do sistema consciente. Essa primeira fixação pulsional origina um núcleo fora da consciência que atrairá outras representantes associadas a ele.

O segundo tempo do recalque age sobre derivados psíquicos da representante primordialmente recalcada ou sobre representações que estabelecem uma conexão associativa com ela (FREUD, 1915/2010). É a partir desse mecanismo que o inconsciente é constituído enquanto tal. As duas forças que atuam no recalque propriamente dito (ou secundário) são a atração do núcleo formado pelo recalque primário e uma repulsão vinda do consciente. Ambas as forças são igualmente importantes para o processo de recalçamento, e, logicamente, o recalque primário é condição para o secundário.

Ao isolar uma determinada representante do consciente, o recalque primordial funda um inconsciente potencial, por assim dizer, que se consolidará com o recalque secundário. Como o recalque propriamente dito já pressupõe um psiquismo cindido, a divisão só pode ser resultado do recalçamento primário, dado que ele é o agente da primeira interdição do acesso de uma representante ao consciente. Quiçá pelo fato de haver postulado o recalque primordial Freud não tenha tido necessidade de abordar a questão da divisão psíquica de maneira mais direta ao longo de sua obra. A pedra angular da psicanálise talvez tenha sido colocada no buraco escavado pela *Spaltung*. Entretanto, esse último tema não deixa de ocupar o pensamento de Freud. Uma menção à divisão aparece, por exemplo, no relato do caso do Homem dos Ratos, quando este questiona Freud acerca de uma desagregação da personalidade:

Respondo que estou de acordo com essa [teoria da] cisão da personalidade, que ele apenas deve fundir essa nova oposição entre a pessoa moral e o mal com a oposição anterior entre consciente e inconsciente. A pessoa moral seria o consciente, o mal, o inconsciente (1909/2013, p. 37).

Numa nota de rodapé feita à frase final desse trecho, Freud indica que isso é apenas aproximadamente correto, mas que seria suficiente para um primeiro passo. Nesse ponto poderíamos nos perguntar: primeiro passo em direção a quê? Respondamos: em aproximar-se da estrutura de que se trata numa análise – a de um sujeito dividido. A “desagregação da personalidade” não é tomada como uma classificação psicopatológica, mas como o real da *Spaltung* diante do qual o sujeito tem que assumir uma posição.

O que podemos verificar até aqui é que à medida que a psicanálise fazia avanços clínicos e teóricos, a divisão psíquica ia ganhando importância e associando-se a conceitos fundamentais da metapsicologia, como o recalque e o próprio inconsciente, concebido como sistema. Entretanto, a *Spaltung* em si não chegava a figurar como um conceito no pensamento freudiano. É só em 1927 que ela começa a receber maior destaque e passa a ganhar certa particularidade. O trabalho que demarca essa mudança é um artigo sobre o fetichismo, com o título homônimo.

Ao debruçar-se sobre o fenômeno do fetiche, Freud observa a ocorrência de uma determinada estrutura em seus pacientes. Segundo ele, o fetichista recusa-se a acreditar na falta do pênis da mãe (FREUD, 1927/2006). Para a criança, admitir a falta do pênis em um adulto equivale ao reconhecimento da possibilidade de perda do seu próprio pênis. Assim, a constatação da falta de um pênis na mulher leva o menino a imaginar que o órgão foi retirado dela, e que, portanto, o mesmo pode acontecer com ele: é o que Freud chamou de complexo de castração.

A tese apresentada nesse artigo é que o fetichista rejeita percepção da falta do pênis feminino. Essa rejeição [*Verleugnung*] estaria associada a uma divisão da vida psíquica, pois ao mesmo tempo em que o fetichista abandona a crença na existência do pênis na mulher, ele a retém. A prova disso é o objeto de fetiche, que é apontado por Freud como um substituto do pênis da mãe, o qual a criança acreditou existir uma vez e não deseja abandonar (1927/2006).

Freud indica ainda que o mecanismo de rejeição pode ocorrer também no caso dos neuróticos e menciona um caso de neurose obsessiva em que o sujeito havia rejeitado a morte dos pais, atestando que “a atitude que se ajustava ao desejo e a atitude

que se ajustava à realidade existiam lado a lado” (1927/2006, p. 159). É interessante notar que Freud faz uso da palavra *Spaltung* para demarcar esse paradoxo encontrado por ele também nos sujeitos que sofrem de neurose, apontando para a não restrição da clivagem ao campo da perversão. A defesa continua sendo o meio pelo qual a ocorrência da cisão psíquica é explicada, entretanto, dessa vez a operação defensiva aparece fortemente atrelada ao complexo de castração. A estrutura do fetichista demonstra que é pelo fato do sujeito defender-se da castração que a *Spaltung* acontece.

Uma nova ampliação da noção de divisão é feita em 1938, um ano antes da morte de Freud, com o artigo *A Divisão do Ego [Ichspaltung] no Processo de Defesa*, que não chegou a ser terminado e foi publicado postumamente. O trabalho começa da seguinte maneira:

encontro-me, por um momento, na interessante posição de não saber se o que tenho a dizer deve ser encarado como há muito tempo conhecido ou como algo inteiramente novo e enigmático. Estou, porém, inclinado a pensar que é este último (1940/2006, p. 293).

Ao abordar novamente o tema da *Spaltung*, Freud duvida se seu objeto de estudo constitui um fato já conhecido ou uma descoberta recente e enigmática. Tende a decidir-se pela última opção, no entanto, sabemos – por tudo que já discutimos até aqui e pelo que ainda será exposto – que a *Spaltung* já fazia parte do pensamento freudiano desde muito antes da publicação desse ensaio. Entretanto, a tendência de Freud a acreditar que se tratava de algo “inteiramente novo e enigmático” não pode ser totalmente condenada. Mesmo tendo decorrido quase quatro décadas da fundação da psicanálise, a questão da divisão não tinha sido formulada conceitualmente por ele até então, de modo que esse fato lhe parecia ainda algo incompreensível. Além disso, a *Spaltung* é, por si própria, suficientemente enigmática e paradoxal.

Tal fato é ratificado no ensaio sobre a divisão do ego. Freud retoma a ideia de conflito tão significativa para sua teoria descrevendo a seguinte situação: uma criança satisfaz-se habitualmente com determinado objeto até que uma súbita injunção indica que essa satisfação representa um perigo real. A solução encontrada pela criança

consiste por um lado em rejeitar a proibição imposta pela realidade e, por outro, em reconhecer o perigo desta, assumir o medo e, ato contínuo, desfazer-se desse temor. Essa saída engenhosa, entretanto, tem um custo, pois “com se sabe, só a morte é grátis” (FREUD, 1940a/1991, p. 275). O preço pago é “uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. As duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão do ego” (1940/2006, p. 293). Ao fornecer um exemplo para essa situação, Freud fala de um menino que se satisfazia com a masturbação até que foi ameaçado por um adulto de castração caso continuasse com esse hábito. A ameaça surtiu efeito porque o menino já havia tido a oportunidade de ver os órgãos genitais do sexo oposto. Naquela época, contudo, a visão do órgão feminino havia sido seguida do pensamento de que a menina desenvolveria um pênis mais tarde (1940/2006). Foi a fala do adulto o que veio confirmar a possibilidade de perda do pênis, pois reavivou a lembrança dos genitais femininos e deu um novo sentido a ela: a menina havia sido castrada, e o mesmo poderia acontecer aos meninos.

Mais uma vez aqui, Freud aborda o tema da divisão associando-o diretamente à castração. Afirma que a saída costumeira para esse impasse é o reconhecimento da proibição imposta pela realidade e o abandono total ou parcial da atividade masturbatória. Entretanto, no presente caso, o menino tomou outro caminho; ele criou um fetiche. Com isso, estabeleceu um substituto para o pênis feminino e rejeitou a realidade. Ao manter na fantasia a crença de que a mulher tem um pênis, conseguiu livrar-se da ameaça de castração e dar continuidade a satisfação da qual quisera privá-lo. Contudo, essa rejeição da realidade não é da mesma ordem da que acontece nas psicoses. O que ocorreu foi um deslocamento do valor – a criança transferiu a importância concedida ao pênis para um objeto de fetiche. Assim, percebe-se que o que está em jogo não é o órgão em si, mas uma função que ele encarna, e que pode ser transferida para outros objetos. Em outras palavras, trata-se não do pênis, mas da função do falo.

Isso nos leva a outra perspectiva sobre a ideia de cisão psíquica. Com esses dois últimos trabalhos de Freud, vemos que a divisão está relacionada à castração e que nesta está implicada uma função, que constatamos ser a função do falo. É em relação a ela que o sujeito encontra-se dividido. Abandonemos momentaneamente a questão da função

fálica e prossigamos para o último ensaio de Freud que aborda o assunto ao qual dedicamos essa parte de nossa pesquisa.

No oitavo capítulo do também póstumo *Esboço de Psicanálise*, a *Spaltung* recebe uma consideração um pouco diferente. Freud chega até ela pela via da psicose. Nesta afecção psíquica, a solução para o conflito entre as pulsões e a realidade ocorre pelo desligamento do Eu desta última. No entanto, esse afastamento nunca parece ser total. A clínica psicanalítica permitiu verificar que, mesmo num caso de paranóia crônica, o abandono da realidade não era completo. Tal fato pode ser verificado pelo relato do sonho do paciente, o qual não apresentava delírio, e em vez disso representava a ocasião que precipitou o transtorno (FREUD, 1940b/2006). Nisso podia-se reconhecer a divisão psíquica, pois havia aqui duas atitudes: a primeira que desligava o Eu da realidade por influência pulsional; e a segunda, que impedia que esse desligamento se completasse (FREUD, 1940b/2006). A ideia da presença de uma divisão psíquica na psicose era fato aceito pela psiquiatria da época, e encontra sua maior expressão no próprio termo esquizofrenia, cunhado por Eugen Bleuler. Todavia, a proposta de Freud era que a *Spaltung* não se tratava de um fenômeno restrito às afecções psicóticas.

O ponto de vista que postula que em todas as psicoses há uma *divisão do ego* não poderia chamar tanta atenção se não se revelasse passível de aplicação a outros estados mais semelhantes às neuroses e, finalmente, às próprias neuroses (1940b/2006, p. 217).

Além disso, como já vimos a respeito do fetichismo, ela também “pode ser englobada entre as perversões” (1940b/2006, p. 217). Essa parece ser a maior novidade trazida por esse trabalho sobre os pontos de vista de Freud acerca da divisão psíquica. A divisão não é em si uma descoberta nova, porém a maneira de concebê-la ganha outra dimensão. Freud afirma que o fetichismo não é o único caso em que podemos observar a cisão psíquica, mas apenas uma situação favorável para estudar essa questão (1940b/2006). Ainda segundo ele,

Os fatos desta divisão do ego, que acabamos de descrever, não são tão novos nem tão estranhos quanto podem a princípio parecer. É, na verdade, uma característica universal das neuroses que estejam presentes na vida mental do indivíduo, em relação a algum comportamento particular, duas atitudes diferentes, mutuamente contrárias e independentes uma da outra (1940b/2006, p. 217).

Dessa maneira, se no artigo sobre a divisão do Eu Freud tendia a acreditar que esse era um tema novo, em sua última abordagem do assunto ele reconhece que a divisão é inerente a todas as neuroses, algo intrínseco, portanto, à própria constituição do sujeito. Foi de fato isso que constatamos durante essa breve exposição sobre a divisão psíquica. Esta ideia já estava presente no pensamento freudiano desde as primeiras elaborações teórico-clínicas, e foi concebida de diferentes maneiras ao longo do período que aqui exploramos.

Inicialmente, a divisão psíquica era uma cisão da consciência (*Bewusstseinspaltung*). Nesse caso, uma representação incompatível desligava-se da consciência e ficava à margem dela, produzindo assim a divisão e promovendo as condições para o advento de uma neurose. Com a postulação do conceito de inconsciente, a divisão (*Spaltung*) deixa de estar referida ao campo da psicopatologia e à consciência, e passa a demarcar uma hiância entre os dois sistemas psíquicos. Finalmente, a divisão ganha um estatuto conceitual na teoria psicanalítica ao relacionar-se ao Eu (*Ichspaltung*). Essa última concepção é associada ao complexo de castração e, embora tenha sido destacada através do estudo da perversão, não se restringe a essa estrutura, mas concerne a todas as outras.

Assim sendo, podemos localizar três momentos principais da elaboração de Freud acerca da *Spaltung*. Em todos eles, podemos acentuar uma característica comum: o fato de que o sujeito está sempre implicado no processo de divisão psíquica. Ela decorre, portanto, de um posicionamento do sujeito frente a algo que o acomete, mas que seria isso? Para responder essa pergunta, será preciso recorrer a Lacan. Foi ele quem retomou o tema da divisão em seu retorno a Freud para situá-la em relação à linguagem.

Antes de prosseguir, já podemos notar em que medida o que foi discutido até agora problematiza o estatuto da identidade no campo subjetivo. Por exemplo, no caso de Anna O., onde poderíamos localizar sua identidade? Em seu ‘mau eu’ ou no pequeno domínio de lucidez que jazia em seu psiquismo mesmo durante seus acessos psicóticos? É importante lembrar que esses não são só estados de espírito alternados, mas que também acontecem simultaneamente. Isso é ilustrado pelo sintoma de *Miss Lucy*: a sensação subjetiva do cheiro de pudim queimado é o símbolo de uma formação de compromisso entre o amor que ela sente por seu patrão e a vontade de esquecer esse sentimento. A conversão histérica só aconteceu porque esses dois fatores estavam presentes ao mesmo tempo. Quem é *Miss Lucy*? A mulher que ama seu chefe, ou a que quer apagar sua paixão? E quanto ao feticista? Será ele aquele que rejeita a castração ou o que a reconhece? Obviamente, imputar a identidade do sujeito à qualquer um dos dois lados seria um equívoco, mais que um reducionismo. Ora, se Freud chegou ao ponto de postular a *Spaltung*, foi para não cair nesse erro. Essa noção recorta o real de que se trata para o sujeito e complexifica a abordagem do problema da identidade. Portanto, nesse sentido Freud promove um corte epistemológico, e obriga a buscar novos paradigmas para sustentar a questão. É aí que comparece o conceito de identificação, que será objeto dos nossos dois outros capítulos. Por ora, devemos ainda demonstrar como Lacan releu Freud e evidenciou a radicalidade da ideia de divisão de tal modo que o campo psicanalítico não pôde ignorar.

1.4 – Divisão e Linguagem

Lacan considerou a *Spaltung* como o ponto de convergência da reflexão freudiana (1957-8/1999). Assim sendo, não foi por acaso que esse conceito ganhou tanto destaque em seu ensino, e podemos inclusive dizer que a divisão psíquica está na base do pensamento lacaniano sobre o sujeito. Para abordá-la, Lacan retomou a discussão sobre a obra de Freud a partir da problemática da linguagem, e teve como um de seus pontos de apoio a teoria da linguística moderna proposta por Ferdinand de

Saussure. Diante disso, detenhamo-nos um pouco sobre os conceitos formulados pelo linguista antes de tratar da perspectiva lacaniana da *Spaltung*.

Saussure redefiniu o campo de estudos da língua ao postular o conceito de signo. Segundo ele, o signo constitui uma entidade psíquica que possui duas faces: o significado e o significante. O primeiro refere-se a um determinado conceito, enquanto que o segundo é a impressão psíquica do som. Assim, o signo linguístico constitui um elemento que une não uma coisa a uma palavra, mas um conceito a uma imagem acústica (Saussure, 2004). Portanto, o signo é a combinação de dois termos: o significado e o significante, e, de acordo com Saussure, “esses dois elementos estão intimamente unidos, e um reclama o outro” (2004, p. 80) Para escrever a relação entre eles, o linguista propõe a seguinte fórmula:
$$\frac{\text{Significado}}{\text{Significante}}$$

O signo possui dois princípios, a saber, a arbitrariedade e a linearidade. Por arbitrariedade do signo, Saussure refere-se à condição da relação existente entre significante e significado. Ele sublinha a não naturalidade da ligação entre esses termos. Obviamente, isso não quer dizer que o falante possa escolher livremente o significado de seu enunciado. A língua não existe fora de um fato social, e por isso é uma convenção estabelecida entre os falantes. A arbitrariedade do signo implica, por exemplo, que o conceito demarcado pelo significante “árvore” em português possa ser representado por *arbor*, *Baum* ou *tree*.

O princípio de linearidade expressa a íntima relação do significante com o fator temporal. Ou seja, o significante dispõe unicamente da linha do tempo para existir, de modo que seus elementos só podem apresentar-se um após o outro, formando uma cadeia (Saussure, 2004).

Saussure aborda ainda a relação dos signos uns com os outros. Nesse ponto, ele estabelece a importante distinção entre os conceitos de significação e de valor. A primeira depende do segundo, que, por sua vez, é um elemento daquela (2004). A significação diz respeito à relação dos elementos no interior do signo, por assim dizer. Ela se dá entre o significante e o significado de um mesmo signo, numa direção que pode ser descrita como vertical:
$$\uparrow \frac{\text{Significado}}{\text{Significante}} \downarrow$$
. Entretanto, um signo existe sempre na

relação com os outros signos da língua, isto é, ele é parte maior de um sistema que contém vários elementos. O valor é aquilo que concerne à determinação entre os signos, e depende do contexto em que um signo está inserido. Essa relação pode ser escrita por um esquema horizontal: $\frac{\text{Significado}}{\text{Significante}} \leftrightarrow \frac{\text{Significado}}{\text{Significante}} \leftrightarrow \frac{\text{Significado}}{\text{Significante}}$

Dessa maneira, o valor do signo é dado pelo seu arranjo com outros signos, mas para Saussure esse fator não é suficiente para determinar a significação, uma vez que há uma remissão recíproca entre significante e significado que contribui para produzi-la – a significação é a resultante das flechas verticais e horizontais.

Após essa curta reflexão sobre a teoria saussureana do signo, estamos prontos para verificar de que maneira Lacan fez uso dos trabalhos de Freud para enunciar a estruturação do inconsciente como uma linguagem. Ele destacou, sobretudo, o que chamou das obras canônicas de Freud sobre o inconsciente: *A Interpretação dos Sonhos*, *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, e *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente*. Nesses trabalhos, encontramos vários exemplos de associação entre os significantes, processo descrito metaforicamente por Lacan como copulação.

Logo no primeiro capítulo de seu livro sobre os chistes, Freud analisa uma frase de um personagem do poeta alemão Heinrich Heine. A sentença já havia sido apreciada por autores que escreveram sobre o tema do chiste. Trata-se de um personagem pobre que se gaba sobre sua relação com um poderoso Barão. Ele afirma que o Barão o considerou “como um seu igual – bastante familionariamente” (*apud* FREUD, 1905/2006, p. 25).

Freud empenha-se, então, em descobrir o mecanismo formador do chiste, ou seja, ele busca identificar a causa do efeito cômico numa sentença desse tipo. Inicialmente, pergunta-se se o resultado chistoso encontra-se do lado do pensamento em si ou deve ser atribuído à forma encontrada pelo autor para expressá-lo. Observa que, ao decompor essa sentença em outras duas, o chiste não se conserva: “tratou-me como um igual, muito familiarmente, isto é, na medida em que isso é possível a um milionário”, e “a condescendência de um homem rico sempre envolve alguma coisa pouco agradável para quem a experimente” (FREUD, 1905/2006, p. 26). Isso demonstra que o chiste não

é algo produzido pelo pensamento, pela ideia, e sim pelo modo como essa ideia é expressa: “O que faz de nosso exemplo um chiste não é nada que resida no pensamento, devemos procurá-lo na forma, na verbalização que o exprime” (p. 26).

Fica evidente no exemplo analisado por Freud que o chiste promove uma abreviação – isso pode ser comprovado pela decomposição da primeira sentença em duas outras. Entretanto, o mecanismo desse dito espirituoso não se restringe à abreviação, e tampouco encontra nela seu fator mais importante. O caráter sintético do chiste não é suficiente para explicar o efeito cômico produzido por ele, justamente seu fator principal. Além da síntese, há também uma condensação de dois significantes: “familiarmente” e “milionário”. Como vimos, eles são incapazes de produzir o efeito chistoso por si só, caso sejam expressos separadamente. No entanto, quando condensados, produzem um novo sentido que não pode reduzir-se nem a “familiarmente” nem a “milionário”, e com isso liberam um gozo puramente linguageiro, metafórico, segundo a concepção de Lacan (1957/1998)

Em *A Interpretação dos Sonhos* podemos também encontrar inúmeros exemplos demonstrativos de um processo que se dá no nível do significante. Tomemos aqui apenas um deles. Trata-se do sonho feito por uma das pacientes de Freud que tem como tema um piano velho. A paciente sonhou que seu marido a indagava sobre a necessidade de afinar o piano. Respondeu a ele que não valia a pena, mas que os martelos precisavam de restauração, e referiu-se ao piano como uma caixa velha e repulsiva.

O significante “caixa” [*Kasten*], nesse caso, era um substituto para “peito”, “caixa torácica” [*Brustkasten*], e remetia ao desenvolvimento físico da paciente durante a puberdade, momento em que ela começou a sentir-se pouco à vontade com seu corpo (FREUD, 1900/2006). Era como se a paciente acreditasse que seu corpo era algo de muito pouco valor e que *não vale a pena*.

Aqui podemos indicar outro processo, diferente do exemplo anterior. No caso do sonho da paciente não houve condensação de dois significantes, mas uma remissão de um a outro por similitude. É o que Freud chamou de deslocamento. Assim como a condensação, o deslocamento é um artifício que ocorre através do significante, e que

não depende do significado. Foi para esse ponto que Lacan chamou a atenção em seu retorno a Freud.

No caso do chiste, ficou claro que o fator determinante era dado pelo significante, e não pelo significado. Não é o conceito ou a ideia que produz o efeito cômico, mas a condensação dos significantes para produzir um sentido novo. Do mesmo modo, não é pela vida do significado que o sonho como piano foi interpretado por Freud, mas sim através da função do significante. Levando isso em consideração, Lacan inverte a fórmula saussureana do signo e escreve: $\frac{\text{Significante}}{\text{Significado}}$, – significante sobre significado – indicando a autonomia do primeiro em relação ao segundo. Ele mantém a barra que separa esses dois elementos, fazendo-a representar uma disjunção entre eles. Segundo Lacan, significante e significado pertencem a ordens distintas, e nesse ponto ele difere radicalmente da concepção saussureana. É aí que podemos situar o primeiro sentido da *Spaltung* na teoria lacaniana: ela constitui uma divisão entre o campo do significante e o campo do significado. Se para Saussure as duas faces do signo convocam uma à outra, para Lacan o significante não remete ao significado, mas a outro significante, num movimento potencialmente infinito.

De acordo com essa teoria, os significantes associam-se entre si formando uma cadeia; a cadeia significante. É na relação entre os elementos da cadeia que a significação se dá. A distinção feita por Saussure entre significação e valor perde aqui razão de existir, na medida em que o significado é determinado unicamente pelo significante, isto é, pelo modo como ele aparece na cadeia.

Assim, Lacan define dois mecanismos próprios do significante. O primeiro deles é a metonímia, que consiste nessa remissão por contiguidade, a qual acabamos de mencionar; o segundo é a metáfora, que acontece quando um significante ocupa o lugar de outro na cadeia e produz com isso um novo sentido que não estava dado antes dessa substituição (LACAN, 1957/1998). Ainda segundo a concepção lacaniana, a metonímia é homóloga ao que Freud chamou de deslocamento, enquanto que a metáfora homóloga à condensação.

O que acontece nos sonhos e nos chistes é inteiramente correspondente à estrutura da cadeia significante. Obviamente, o efeito do significante não se reduz a esses casos, mas avança em direção a toda produção que se possa chamar de humana.

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz (LACAN, 1957/1998, p. 508).

Essa formulação de Lacan diz respeito precisamente ao estatuto do inconsciente. A estrutura da linguagem é tal que o sujeito pode expressar algo diferente do que a língua diz, e algo diferente também do que ele gostaria de dizer. Aqui, recorreremos à outra situação retirada da obra de Freud que pode exemplificar o que acabamos de afirmar. Dessa vez não falaremos de um chiste ou de um sonho, mas sim de um sintoma.

No já mencionado caso do Homem dos Ratos ocorre que paciente é tomado por um impulso súbito de emagrecer, pois achou que estava muito gordo. Ele passou a comer menos nas refeições e a praticar caminhadas que demandavam grande esforço. Freud notou aí uma tendência suicida, confirmando essa hipótese quando o paciente foi acometido por um imperativo de saltar quando estava à beira de um despenhadeiro. Mas a interpretação foi além desse ponto. O que permitiu a elucidação esse impulso foi o fato de que a palavra “gordo” em alemão diz-se *dick*, e Dick era o apelido de Richard, um primo do Homem dos Ratos. Na ocasião Richard estava na companhia da mulher amada pelo paciente. Além disso, o primo tratava a moça com muito zelo, o que levou o paciente a vê-lo como um rival e a desejar sua morte. A vontade súbita de perder peso pôde ser interpretada assim como um desejo inconsciente de matar o primo, e a tendência suicida presente nesse impulso foi entendida como uma forma de punição por desejar algo desse tipo (FREUD, 1909/2013).

O que isso demonstra é que um determinado significante pode insistir no discurso do sujeito sem que ele esteja associado à significação que poderia importar a

esse sujeito quando ele fala (CHEMAMA, 1995), ou mesmo quando age. Sendo o ser humano um ser de linguagem, todos nossos atos são permeados pelo sentido, e essa insistência do significante não se limita a dimensão da fala. No caso do Homem dos Ratos, o significante *dick* não faz referência somente ao peso do paciente, e tampouco limita-se à imagem corporal que ele tem de si. Para além de qualquer psicologismo, Freud atém-se aos efeitos do significante, e busca desvelar os sentidos que ele produz no discurso do sujeito.

Aí podemos discernir outra faceta da *Spaltung*, pois a análise mostra que o sujeito é dividido entre o dito e o dizer. No dito do Homem dos Ratos que afirmava sua vontade de emagrecer Freud foi capaz de escutar o desejo inconsciente de eliminar o rival através das associações fornecidas pelo paciente. Isto aponta para uma polissemia inerente à fala e aos atos do ser humano: o súbito impulso de emagrecimento do homem dos ratos foi interpretado por Freud tanto como uma intenção suicida quanto como uma tentativa de destruição do primo. É nesse sentido que Lacan poderá falar de sujeito do enunciado e sujeito da enunciação, sendo o primeiro o que produz o discurso, e o segundo o que é produzido por ele. Assim, na medida em que o ato humano é sempre dotado de mais de uma significação, a dimensão do inconsciente é colocada em jogo a cada emissão do falante, e o analista é aquele que comparece assinalando essa fenda no discurso que é própria da linguagem, estrutura na qual o sujeito se insere. O objetivo da escuta analítica é promover o encontro do sujeito com sua divisão, com sua “desidentidade”, portanto.

Lacan conseguiu apreender em que medida essa divisão problematiza a identidade. Segundo ele, “não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (LACAN, 1957/1998, p. 520). Por esse fragmento podemos divisar a distinção entre o sujeito psicológico e o sujeito da psicanálise. O primeiro situa-se numa dimensão entre o pensamento e a realidade, enquanto que o segundo é produzido pela linguagem como efeito real dela. Se a prática de Freud fosse guiada pela primeira concepção, o tratamento provavelmente consistiria em readequar a imagem que o Homem dos Ratos fazia de seu corpo para que ela correspondesse melhor à realidade. Não haveria consideração pela divisão psíquica, e o impulso de emagrecer seria entendido como

resultado de um equívoco do juízo, ou seja, como uma não conformidade entre “aquilo que falo de mim” e “aquilo que sou”. Contudo, longe de esgotar a significação do impulso do paciente a um transtorno da imagem corporal, Freud ocupa-se em buscar as associações que concernem ao sintoma, tomando-o pela sua vertente significativa. O sujeito aí é encontrado no intervalo real entre *dick* e Dick. Conforme a afirmação de Lacan, nesse caso o problema é outro, isto é, o sujeito que diz querer emagrecer é idêntico ao que deseja matar o primo?

A partir desta noção de divisão encontrada em Freud, Lacan irá subverter o *cogito* cartesiano e colocar em questão a identidade. Obviamente, o objetivo de Lacan não é derrogar ou ultrapassar Descartes, mas sim extrair outras conseqüências da formulação proposta por ele.

Utilizando-se do método da dúvida hiperbólica, Descartes abandona, uma a uma, as certezas mais fundamentais da alma humana. Contudo, ele demonstra que a dúvida não pode penetrar numa delas, a saber, o fato de que ele pensa, e por essa razão é alguma coisa. Daí a célebre frase: “*penso, logo existo*” (DESCARTES, 1637/2011, p. 59), princípio sobre o qual Descartes baseou toda sua filosofia. Essa é a verdade primordial porque antes de saber qualquer coisa é preciso que pensemos, e, portanto, que sejamos, donde decorre toda a tradição filosófica denominada racionalista. Sendo assim, o pensamento cartesiano concebeu um sujeito que tem como principal propriedade o ser – a subjetividade cartesiana é marcada por um estatuto ontológico. Partindo do *cogito* formulado por Descartes, Lacan afirmará uma excentricidade do sujeito ao pensamento através dos mecanismos significantes, e com isso poderá dizer que o sujeito da psicanálise nada tem a ver com o ser.

Primeiramente, ele experimenta fundar o ser do sujeito pela via da metonímia. Assim, recorre à sua forma mais simples, a repetição, como se pretendesse alcançar uma tautologia. “Sou o que sou”, alguém pode afirmar na tentativa de atingir um estatuto ontológico. Entretanto, a esse enunciado sobrepõe-se uma enunciação, de modo que se “decido-me a ser tão-somente aquilo que sou, como desvincular-me, aqui, da evidência de que sou nesse ato mesmo?” (LACAN, 1957/1998, p. 521) Há um sujeito que emerge do ato da decisão de ser o que é que não se confunde com aquilo que permanece no

âmbito do ser. O sujeito escorrega para fora desse campo, não se deixando apreender por ele.

Chegamos ao mesmo impasse quando abordamos o problema pela via metafórica. “Ao me dedicar tornar-me o que sou, a vir a sê-lo, não posso duvidar de que, mesmo ao me perder nisso, é aí que estou” (LACAN, 1957/1998, p. 521). Aqui encontramos o sujeito no tropeço, no deslize da caminhada em direção a um objetivo; a meta do ser. Ela só pode ser atingida de maneira ilusória, pois a possibilidade de perda – e encontro com o real de si – está sempre colocada.

O sujeito é função do desencontro com o ser. Nesse sentido, Lacan subverte o *cogito* de Descartes afirmando: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1957/1998, p. 521). Resgatando a verdade radical de Freud, Lacan ratifica que o pensamento é inconsciente, e aí toda a dimensão do ser se perde, pois, como já foi demonstrado, o inconsciente revela a fenda, a *Spaltung* do psiquismo humano. Essa, por sua vez, é instituída pelo significante. Tendo isso em vista, será interessante nos determos sobre o momento de irrupção da linguagem e a sua relação com a constituição do sujeito. Para abordar desse momento, Lacan cunhou os conceitos de alienação e separação. A seguir, veremos cada um deles para verificar de que modo podem contribuir com nossa investigação.

1.5 – Constituição do Sujeito Dividido

A irrupção da linguagem exige a delimitação de dois campos opostos: o sujeito e o Outro. Trata-se de uma sistematização estabelecida por Lacan que tem a ver com o que discutimos até aqui. O sujeito da psicanálise é aquele que para constituir-se enquanto tal terá que passar pelo assujeitamento ao Outro, lugar da cadeia significante. A relação entre esses dois campos acontece num processo de hiância (LACAN, 1964/2008); isto é, ela não se dá pela reciprocidade e não pode ser apreendida pela via do comportamento. Foi o que vimos com do sintoma do Homem dos Ratos. Não haverá abertura para o sujeito do inconsciente se o impulso de emagrecer for tomado enquanto

signo de um transtorno alimentar, por exemplo. Se o sintoma é interpretado como signo, não pode haver qualquer consideração pela singularidade. O impulso é compreendido enquanto um distúrbio do comportamento, e dessa maneira pretende-se estabelecer uma correspondência entre o sujeito e o Outro, como no caso de um livro dos sonhos que afirma que “sonhar com X quer dizer Y”. O que Lacan demonstra a partir da posição de Freud é a existência de uma dissimetria entre esses dois campos; uma não complementaridade entre eles, portanto. A palavra *dick* pode encontrar muitos outros sentidos além do que designa uma qualidade da forma corporal, e é por isso que Lacan define o significante como sendo “o que representa o sujeito para outro significante” (1964/2008, p. 203). A definição lacaniana do significante exclui, por si só, a noção de intersubjetividade, pois o significante não pode representar um sujeito para outro sujeito. Portanto, a relação que fica estabelecida não se dá entre dois sujeitos, mas sim entre o sujeito e o Outro, aqui entendido como uma *alteridade absoluta*. O Outro enquanto lugar dos significantes constitui-se assim como um campo do qual a emergência do sujeito é tributária e dependente.

Ora, é justamente esse momento de assujeitamento ao Outro que o conceito de alienação vem demarcar. Antes do nascimento, a criança já é falada pelos outros, ou seja, ela vem ao mundo imersa no mar de significantes que poderão determiná-la. Desde antes disso, os pais e parentes podem tecer especulações sobre o sexo da criança, sobre sua personalidade ou profissão, por exemplo. É nessa malha de significantes na qual se articula o desejo do Outro que o sujeito poderá advir. No entanto, o fato de que a criança seja falada não confere nenhuma garantia de seu advento como sujeito. A alienação ao significante não é uma operação natural. De acordo com Lacan, o ingresso na subjetividade decorre de uma escolha que envolve sempre uma perda específica. Freud (1909), (1911) já havia usado a expressão escolha da neurose (*Neurosenwahl*), e Lacan retoma o termo “escolha” para indicar que o sujeito não é totalmente passivo nesse assujeitamento ao campo do Outro.

Para demonstrar a especificidade da escolha presente na alienação, Lacan fala de três funções do *ou*, utilizando o termo equivalente em latim *vel*. Note-se que Lacan tomará os tipos de *ou* pelo valor de enunciação que cada um deles abarca, ou seja, pela maneira como cada um deles convoca o sujeito.

O primeiro *vel* é o *ou* da escolha inclusiva, que pode ser representado na lógica proposicional por $p \vee q$, onde se lê “ p ou q ”. “Vou por um caminho, ou vou por outro”, tanto faz, ambos são possíveis. No *vel* de segundo tipo, a escolha exaustiva, apenas um dos elementos é possível, o outro permanecendo excluído sempre que o primeiro for verdadeiro: p ou q ($p \vee q$). “Ou estudo ou vou ao cinema”, não se pode fazer os dois, há que se escolher um em detrimento do outro.

Lacan apresenta ainda um terceiro *vel*, que é o que corresponde à alienação e suporta-se pela lógica da reunião dos conjuntos. Na reunião de dois conjuntos, quando há elementos que são comuns aos dois, não há reduplicação desses elementos: eles são representados uma única vez. Tomemos como exemplo os conjuntos $A = \{1, 2, 3\}$ e $B = \{2, 4, 6\}$. Na reunião teremos: $A \cup B = \{1, 2, 3, 4, 6\}$. Desse modo, se um conjunto não contiver o outro, o conjunto final não será *nem um, nem outro*, não será igual a nenhum dos dois primeiros, e também não será a soma dos dois primeiros. Essa operação representa bem o *vel* da alienação, pois coloca em jogo uma função do *ou* capaz de designar uma escolha que, uma vez feita, terá sempre o mesmo resultado. A essa escolha Lacan dá o nome de escolha forçada, e utiliza a fala ameaçadora de um assaltante para delinear-la: “A bolsa ou a vida!”. Diante dessa frase dirigida a nós, só podemos continuar vivos se abrimos mão da bolsa. Ou perdemos a bolsa e continuamos com a vida amputada da bolsa, ou perdemos as duas, pois o assaltante cumprirá a palavra e, ao tirar nossa vida, não poderemos mais usufruir da bolsa. De acordo com a metáfora proposta, para entrar na vida é preciso perder a bolsa. Isso quer dizer que para tomar lugar na subjetividade é preciso abrir mão do ser.

Usando a metáfora da bolsa e da vida, Lacan passa ao sujeito e ao Outro: os dois campos que estão em jogo na alienação. Para entrar na linguagem, no Outro (campo do sentido), a criança tem que escolher perder algo. Ela faz isso ao deixar-se representar por um significante, permitir-se substituir por ele no campo do Outro. Em outras palavras, ela se deixa eclipsar pela linguagem. Assim, já que um significante não significa nada essencialmente e está sempre em relação a outro significante numa sequência potencialmente infinita, não há nada no campo do Outro que possa representar o ser do sujeito: ele permanece como falta-a-ser. Isso não quer dizer que havia um ser antes da operação alienante. Mais precisamente, o que ocorre é que a

alienação, ao permitir o ingresso do sujeito na linguagem, funda o lugar do ser como possibilidade. Esse lugar onde se espera encontrar o ser do sujeito é um lugar que permanece vazio, pois o ser é apenas potencial.

Antes mesmo de fundar a psicanálise como disciplina, Freud afirmou que “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (1895/2006, p. 370, grifos do autor). A frase diz respeito ao processo de irrupção da linguagem, assinalado por Lacan com a operação de alienação. O ser humano nasce totalmente dependente dos cuidados do Outro, e Freud notou que isso não era indiferente para constituição psíquica. O desamparo inicial do infante exige a presença de alguém mais experiente capaz de realizar a ação específica para fazer cessar os estímulos provenientes do interior do corpo da criança.

Nesse processo ocorre que as necessidades da criança são interpretadas pelo outro. Aquele quem cuida da criança poderá atribuir ao motivo de seu choro significantes como “fome”, “sede” e “dor”. É assim que o pequeno outro cuidador encarna o grande Outro, sendo suporte da função simbólica. A criança então poderá passar a expressar suas necessidades pelos significantes do Outro, e aí encontramos a alienação; nessa escolha do assujeitamento ao Outro para expressar algo que está fora desse campo. Isso implica a instituição da ordem simbólica e a circunscrição de um lugar para o sujeito no Outro. Um exemplo de significante que marca esse lugar é o nome próprio. Talvez encontremos aí o exemplo máximo da maneira pela qual o sujeito deixa-se representar pelo significante ao mesmo tempo que é eclipsado por ele. Ali onde mais esperamos encontrar o sujeito será onde o encontro com o não-senso será mais radical:

escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (LACAN, 1964, p.206).

Com essa frase Lacan explicita a condição dividida do sujeito entre o sentido e o não-senso. Fala ainda do desaparecimento do sujeito, movimento que é consequência da

operação alienante e que Lacan denominou de *fading* do sujeito. O fenômeno já havia sido notado por Ernest Jones, que o interpretou como medo do desaparecimento do desejo, utilizando-se do termo *afânise*. Lacan retoma esse termo para falar de um efeito letal da alienação que mortifica o sujeito num movimento de fechamento do inconsciente. Sendo assim, essa operação não basta para que o sujeito possa constituir-se. Para que isso aconteça é preciso que o alienado confronte-se com o Outro realizando a segunda operação constitutiva da subjetividade: a separação.

Já vimos com Freud que a divisão psíquica encontra-se intimamente associada ao complexo de castração. Veremos a seguir que tal complexo também está diretamente relacionado à separação. No ensaio intitulado *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1925/2011), Freud propõe-se a investigar de que maneira a estrutura edípica entra em ocaso e aborda longamente o tema da castração. Por ora, limitemo-nos nesse último assunto, tendo em vista que o complexo de Édipo será discutido mais detidamente no capítulo seguinte.

No artigo, Freud toma o complexo de castração no menino como paradigma, conforme é de costume. Ele diz que, ao atravessar a fase fálica da organização libidinal, o menino dirige o interesse para seu pênis, fato que pode ser percebido pela masturbação infantil. Nesse momento, a criança percebe que os adultos não aprovam esse seu comportamento. A partir disso, são feitas ao menino as ameaças de castração, ou suas atenuações simbólicas que enunciam que ele será castigado por seus atos. Não obstante essas ameaças, o menino não deixa de manifestar interesse pelo seu genital. Inicialmente, ele não acredita nessas advertências e, portanto, não as obedece. Como já vimos, segundo Freud o que confere real valor às ameaças de castração é a observação do genital feminino.

Em algum momento, o menino orgulhoso de possuir um pênis vê a região genital de uma menina e tem de se convencer da falta do pênis, num ser tão semelhante a ele. Com isso também a perda do próprio pênis se torna concebível. A ameaça de castração tem efeito a posteriori (p. 207).

Novamente aqui encontramos a importância da ideia de posteridade no que diz respeito à castração. Se lembramos do já mencionado artigo sobre o fetichismo, concluímos que o trauma não reduz-se ao fato do “ser tão semelhante” não possuir um pênis, mas sim da criança inferir a partir disso a falta do pênis na mãe, isto é, naquele que representa para ela o grande Outro. Pouco importa, aliás, o sexo daquele que ocupa esse lugar, pois Freud (1925/2011) afirma que a castração está para ambos: para o sexo masculino como castigo, e para o feminino, como pressuposto. O importante aqui é notar que pelo complexo de castração o Outro é percebido como faltante.

Já demonstramos que na alienação a criança encontra sua falta-a-ser por deixar-se representar no simbólico. Agora, reconhecemos também uma falta no Outro. A separação é justamente a operação consiste na justaposição dessas duas faltas (LACAN, 1964/2008): a falta-a-ser do sujeito vem recobrir o furo no campo do Outro. Isso permite a formalização da separação pela lógica da interseção dos conjuntos. A interseção é constituída somente pelos elementos comuns entre os conjuntos em questão, e, no caso, o elemento comum é a falta. Ao evocar o registro simbólico, Lacan pode positivar a falta como elemento.

O Outro se apresenta como faltante nos intervalos de seu discurso e, uma vez que lhe falta algo, isso causa no sujeito a pergunta sobre o a coisa que lhe falta, ou seja, sobre o objeto do desejo do Outro. Logo, falta e desejo relacionam-se mutuamente. A criança busca a hiância no discurso dos pais com os infinitos “*por-quês?*” que dirige a eles. Para Lacan, essa pergunta insistente do pequeno sujeito não refere-se tanto à razão das coisas. Em última instância, ela procura saber sobre aquilo que causa o discurso: “*ele me diz isso, mas o que é que ele quer?*” (LACAN, 1964/2008, p. 209). O objeto do desejo do Outro surge aqui como enigma.

Para responder a essa questão, a criança oferece ao Outro o seu “ser”, ou, mais exatamente, sua falta-a-ser. Ela identifica-se ao objeto do desejo do outro, e representa a ausência desse objeto. À falta do Outro o sujeito responde com a sua própria falta. Como aponta Lacan (1964/2008), é a falta antecedente de seu desaparecimento (demarcada pela alienação) que o sujeito propõe ao desejo parental, cujo objeto é desconhecido. Para tamponar esse furo, a criança oferta sua própria perda. A pergunta que o sujeito faz a si mesmo e que Lacan sublinha é a seguinte: “*Pode ele me perder?*”

(p. 210). A primeira fantasia com a qual o sujeito responde ao desejo do Outro é, portanto uma fantasia de morte; da sua própria morte, que permeará a relação amorosa da criança com seus pais.

Assim, através da separação, a criança é capaz de confrontar-se com o desejo do Outro e responder a ele com a fantasia, constituindo-se enquanto sujeito desejante – e por isso mesmo, faltante. A sobreposição que ocorre na separação vem definir de outra maneira o que já havia sido notado por Lacan desde o início de seu ensino, e que naquela ocasião foi formulada por ele do seguinte modo: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro” (1953/1998, p. 269). Isso quer dizer que o sujeito deseja o desejo do Outro, isto é: o desejo do Outro é o objeto do seu desejo.

Segundo Lacan (1964/2008), o desejo encontra-se sempre para além ou para aquém do discurso do Outro. Ele não se reduz à ordem do dito; não pode ser apreendida por ela. É esse ponto vazio que mobiliza o desejo do sujeito, fazendo com que ele responda a isso com sua própria falta; resultado da afânise que ele encontrou por meio da operação alienante. Portanto, não seria um exagero dizer que o sujeito se constitui através de uma morte, de um desaparecimento. “Não há sujeito sem, em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito.” (LACAN, 1964/2008, p. 216).

A divisão aqui assume o papel fundador da subjetividade humana. Ela manifesta-se numa dialética entre o surgimento e o desaparecimento do sujeito; movimentos que se apresentam como interdependentes no processo de constituição subjetiva, apesar de serem antagônicos.

Ao formular o *cogito*, Descartes inaugurou o sujeito, mas não pôde enunciar sua divisão, pois atrelou o pensamento ao ser. Segundo Lacan (1964/2008), foi Freud quem chamou o sujeito de volta para casa ao postular o conceito de inconsciente. Somente assim a *Spaltung* pode ser afirmada como sendo intrínseca à subjetividade. Para designar o sujeito dividido atinente à psicanálise, Lacan escreve o seguinte matema: \$, um S barrado, atravessado por uma falta, indicador de que o sujeito é constituído pelo que ele chama de uma *falta-a-ser*.

Dessa maneira, podemos divisar aí o problema da identidade. Como falar de sentimento de identidade num sujeito que não é idêntico a si mesmo e que não possui um estatuto ontológico? Como pensar a identidade onde não há ser? Na tentativa de elucidar essas questões recorreremos ao conceito de identificação, cuja apreciação reservaremos para os capítulos seguintes.

Capítulo 2 – IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÃO

No capítulo anterior vimos que o sujeito da psicanálise é essencialmente dividido, e, portanto, não idêntico à si mesmo. Com as operações de alienação e separação, observamos que o sujeito não possui uma existência autônoma e não tem um estatuto ontológico. Pelo contrário, ele é marcado por uma falta a ser, e sua apreensão só se dá pontualmente enquanto um efeito de linguagem que Lacan denominou de corte. Esse corte na subjetividade é produzido nos tropeços da fala, justamente ali onde surge a hiância entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação.

Assim sendo, pode-se dizer que há uma “desidentidade” intrínseca ao sujeito, e o seu maior índice é a *Spaltung*, à qual dedicamos o capítulo anterior. Entretanto, conforme já expusemos, deve haver algo que possibilite ao sujeito reconhecer-se como um mesmo ao longo do tempo, apesar das mudanças corporais e alterações de aspectos da personalidade. Esse é um dos sentidos que costumamos atribuir ao termo identidade. Contudo, a psicanálise ensina que essa função é determinada por um processo de identificação. O reconhecimento de si não é algo natural que acontece de maneira automática – até porque algo assim seria impossível devido à própria estrutura da subjetividade –, ele está ligado à identificação.

Após termos abordado as razões que fazem da identidade um problema no campo do sujeito, a partir deste capítulo faremos o caminho oposto. Isto é, nosso esforço será no sentido de localizar como uma identidade pode se constituir, e que tipo de identidade é possível para o sujeito. Como para a psicanálise toda identidade subjetiva é processada pela identificação, nosso objetivo será investigar o que levou Freud a postular esse conceito e como sua construção se deu ao longo de sua obra. Nesse caminho pretendemos situar em que medida é possível falar de uma identidade.

Por identidade entendemos, primeiramente, a propriedade daquilo que é idêntico. Obviamente, trata-se aqui de uma propriedade lógica, pois na natureza não existem coisas idênticas – o real desconhece a identidade. Ela requer antes uma inscrição simbólica. É só por meio desse registro que podemos falar em identidade. Desse modo, na lógica clássica, o princípio de identidade é expresso pela formulação “A é A”.

Em segundo lugar, utilizamos o termo identidade para designar o traço ou conjunto de traços que são próprios a uma determinada coisa; a razão pela qual dizemos que ela é ela. Assim, por exemplo, definimos a classe dos mamíferos pelo traço mama, na medida em que ele permite distingui-los dos outros animais. No campo do sujeito, a identidade é determinada por aquilo que nele é singular. Logo, se quisermos falar de uma identidade subjetiva, adentraremos necessariamente no âmbito da singularidade.

É por ser singular, por ser distinto dos outros que o sujeito pode reconhecer-se enquanto o mesmo ao longo do tempo. Se a investigação da identidade tangencia a esfera da singularidade, devemos buscar a via pela qual o sujeito se singulariza, e aí somos levados ao tema da identificação. Ela é o mecanismo responsável por conferir ao sujeito seu estatuto singular. Nesse sentido, será necessário recorrer a esse conceito para uma abordagem psicanalítica da questão da identidade.

A identificação é um dos conceitos que está presente desde os primórdios da constituição do saber psicanalítico. Assim como muitas outras noções desenvolvidas por Freud, ela sofre alterações e enriquece-se ao longo do desenvolvimento da teoria à medida que se associa a outros conceitos. Segundo Laplanche e Pontalis (2008), a identificação assumiu de maneira progressiva um valor central na teoria freudiana, de maneira que veio a ser considerada a operação através da qual o sujeito humano se constitui.

Laplanche e Pontalis atentam para o fato de que o substantivo identificação pode ser tomado num sentido transitivo, correspondendo ao verbo identificar; ou num sentido reflexo, correspondendo ao verbo identificar-se. Segundo os autores, os dois sentidos podem ser encontrados na obra freudiana, mas é, sobretudo, o segundo que adquire maior importância para a teoria psicanalítica. É também essa acepção que possui relação com a identidade, e sobre qual iremos centrar nossa investigação.

Freud (1921/2011) definiu a identificação como o modo pelo qual o Eu sofre uma transformação segundo o modelo do objeto. O que a psicanálise indica é que essa transformação não leva a constituição de um novo objeto, mas sim de um sujeito, que não é idêntico àquilo que ele se identificou. Portanto, a identificação não é identidade, e tampouco conduz a uma identidade. Ela é um mecanismo fundante da subjetividade, e o

meio pelo qual o sujeito se singulariza, embora isso possa parecer um paradoxo. Para a psicanálise, a identificação não produz o idêntico, mas o radicalmente diferente. Assim, se identificação é o meio pelo qual o sujeito se singulariza, a identidade é o que permite a ele reconhecer-se singular. Tratam-se de duas noções muito próximas e ao mesmo tempo infinitamente distantes, na medida em que a primeira nunca atinge a segunda. Entretanto, se existe alguma identidade subjetiva, trata-se de saber de que espécie ela é, e demonstrar nela o papel da identificação. Assim sendo, começaremos nossa investigação com as formulações iniciais de Freud acerca deste conceito.

2.1 – Identificação, Fantasia e Demanda

A primeira vez que Freud publicou uma discussão acerca do tema da identificação foi em 1900, com *A Interpretação dos Sonhos*. A ocasião para essa reflexão surgiu a partir do sonho de uma de suas pacientes, que mais tarde veio a ser conhecida pela comunidade psicanalítica como a bela açougueira. Tratava-se de uma mulher descrita como inteligente que desafiou a tese de Freud segundo a qual todo sonho era a realização de um desejo. Então, a paciente apresentou-lhe um sonho no qual o que se passava era justamente o oposto – um sonho que representava a não realização de um desejo.

Eu queria oferecer uma ceia, mas não tinha nada em casa além de um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas então me lembrei que era domingo à tarde e que todas as lojas estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava com defeito. Assim, tive de abandonar meu desejo de oferecer uma ceia (FREUD, 1900/2006, p. 181, grifos do autor).

Na tentativa de interpretar o que foi sonhado por sua paciente, Freud busca associações referentes à véspera do dia do sonho, pois os motivos instigadores deste podem ser encontrados naquela (FREUD, 1900/2006). No dia anterior ao sonho, o

marido da paciente, um açougueiro atacadista, disse a ela que estava ficando gordo demais, e que iniciaria um regime para emagrecer. Além de comprometer-se a fazer exercícios físicos, ele afirmou que recusaria quaisquer convites para jantar. A bela açougueira estava muito apaixonada por seu esposo, e havia pedido a ele que não lhe desse caviar, apesar de desejar comer um sanduíche de caviar todas as manhãs. Ela ainda explicou a Freud que havia feito isso para que pudesse mexer com o marido.

Freud achou a explicação parca e insuficiente, mas não deixou de considerar o fato de que sua paciente criara um desejo não realizado. Segundo ele, o sonho tinha a ver com essa posição de renúncia adotada pela bela açougueira. Entretanto, a situação colocava um enigma: “por que precisaria ela de um desejo não realizado?” (FREUD, 1900/2006, p. 182). Esse foi o ponto que mais impressionou de Freud. O que pode levar o sujeito a sustentar a relação com o Outro através de um desejo insatisfeito? A representação dessa estrutura no sonho da paciente só faz revelar seu caráter essencial na construção subjetividade, uma vez que explicita a fantasia, via pela qual a realidade é formada.

Como essas associações não permitiam avançar muito na direção de uma interpretação, Freud insistiu para que mais elementos fossem apresentados. A moça então disse que na véspera ela também havia visitado uma amiga, de quem sentia ciúmes porque o marido sempre a elogiava. Para contento da paciente, sua amiga era magra e o açougueiro tinha gosto por mulheres mais gordas. Naquele dia, as duas mulheres haviam conversado sobre o desejo da amiga de engordar, e esta perguntara à paciente quando ela ofereceria outra ceia, pois os seus jantares (os da paciente) eram sempre muito bons.

Com essas informações o sonho pôde ser interpretado. O desejo realizado no sonho foi o desejo da paciente de não engordar a amiga; por esse motivo o jantar não poderia acontecer. Isto se confirmou quando a sonhadora confessou que salmão defumado era o prato favorito de sua amiga. Mas Freud não se detém nessa apreciação do sonho. Segundo ele, o que foi sonhado pela paciente admite ainda outra interpretação, que em nada exclui a primeira.

A segunda interpretação – mais sutil, segundo o próprio Freud – pode ser encontrada se retomarmos a renúncia ao desejo que a paciente efetuava tanto no sonho quanto na vida real. A bela açougueira queria que o desejo de engordar de sua amiga não se realizasse, porém, seu sonho representou a não realização de um desejo dela mesma. De acordo com essa linha de pensamento, a pessoa indicada no sonho não é a paciente, mas a amiga dela. A sonhadora assumiu o lugar da amiga, *identificou-se* com ela (FREUD 1900/2006). Freud toma a renúncia da paciente a realizar o desejo de comer caviar como prova dessa identificação. Isso fornece uma resposta à questão do motivo pelo qual a paciente precisou criar um desejo insatisfeito. Por meio da identificação, a bela açougueira realizou o desejo de não satisfazer o desejo de sua amiga.

A importância da identificação para a formação dos sintomas histéricos já havia sido notada por Freud. Embora a discussão apresentada em seu livro sobre os sonhos tenha sido a primeira publicação a respeito do tema, o termo identificação apareceu em diversas cartas endereçadas por ele a seu amigo médico Wilhelm Fliess, entre os anos de 1887 a 1889. É interessante observar que nessa mesma época a teoria freudiana passava por uma modificação significativa, que corresponderia à própria fundação da psicanálise. Trata-se do abandono da teoria da sedução enquanto modelo explicativo da origem da neurose, e da sua substituição por conceitos como fantasia e realidade psíquica, bem como o surgimento da ideia de sexualidade infantil. Façamos agora uma apreciação da teoria da sedução para demonstrar como a abdicação desse modelo está diretamente ligada ao reconhecimento da identificação.

A investigação clínica das neuroses levou Freud a formular que todo adoecimento desse tipo estava ligado a um trauma de ordem sexual. Portanto, o interesse de Freud incidiu sobre os conflitos no âmbito da sexualidade e sua pesquisa tinha como objetivo delimitar a situação patogênica em que o recalque havia ocorrido. Essa busca conduziu cada vez mais a momentos anteriores da vida do paciente, culminando em sua primeira infância. Via de regra verificou-se que os pacientes reproduziam cenas infantis que tinham como conteúdo a sedução sexual por um adulto, em geral o pai, no caso das mulheres.

Freud acreditou nos relatos fornecidos pelos pacientes, e supôs, partindo deles, ter encontrado a condição para a neurose na vivência infantil de sedução pelo adulto. Como nesta época (1895-1897) a noção de sexualidade infantil ainda não era considerada pelo pensamento freudiano, a teoria explicativa da etiologia das neuroses constituiu-se levando em conta um trauma sexual relacionado à sedução real, e que acontecia em dois tempos separados pela puberdade.

Os dois momentos do trauma estariam separados pela puberdade, época em que a sexualidade teria seu início. No primeiro tempo, a criança seria seduzida por um adulto ou por uma criança mais velha, também vítima de um abuso anterior (FREUD, 1896/2006). Embora a sedução produzisse uma excitação na criança, esse primeiro acontecimento não teria um efeito traumático por si só, pois o pequeno sujeito seria supostamente desprovido de sexualidade, e sendo assim o recalque não teria motivo para se estabelecer. Apesar disso, mesmo que o abuso sexual tivesse pouco ou nenhum efeito sobre a criança, seu traço psíquico era preservado (FREUD, 1896/2006).

O recalque incidiria somente num segundo momento, após a puberdade, com o desenvolvimento das funções sexuais. O traço de memória da sedução seria evocado por algum acontecimento no presente, e a lembrança do abuso produziria o trauma, levando assim ao recalque. “O que acontece é, por assim dizer, *a ação póstuma de um trauma sexual*” (FREUD, 1896/2006, p. 152, grifos do autor).

Freud ficou muito impressionado ao dar-se conta de que a recordação do evento produzia um efeito muito mais forte do que o próprio acontecimento em si. Ele percebeu que “não são as experiências em si que agem de modo traumático, mas antes sua revivescência como *lembrança* depois que o sujeito ingressa na maturidade sexual” (1896a/2006, p. 165, grifos do autor).

Nisto consistia a teoria da sedução, guia de Freud para o tratamento da histeria até 1897. Naquele ano essa concepção começou a ser abandonada devido a alguns impasses encontrados na clínica das neuroses, e o maior marco da mudança teórica é a carta 69, escrita a Fliess em 21 de setembro. Nela, Freud elenca os motivos que o levaram a acreditar que estava equivocado. Entre eles estavam a debandada de pacientes cujo caso ele parecia estar compreendendo, a ausência de êxitos completos e a

possibilidade de explicar sucessos parciais pelo senso comum. Além disso, devido à surpreendente frequência de casos de histeria, a afirmação da teoria da sedução exigiria admitir a existência de um grande número de pais perversos, fato considerado pouco provável (FREUD 1897/2006). Outro importante fator foi a descoberta de que no inconsciente não há indicação de realidade, lançando como possibilidade que a fantasia sexual tivesse os pais como objeto (FREUD 1897/2006). Diante disso, Freud escreveu à Fliess: “confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha *neurótica* [teoria das neuroses]” (FREUD 1897/2006, p. 309, grifos do autor).

A percepção deste equívoco fez com que Freud considerasse a importância da fantasia na constituição da realidade. Os sintomas neuróticos não se relacionam a acontecimentos reais, mas a fantasias de desejo [*Wunschphantasien*]. Elas determinam a realidade psíquica do sujeito, e esta desempenha para ele um papel mais significativo do que realidade material (FREUD, 1925/2011). A admissão da primazia da fantasia e do desejo representa o advento do discurso psicanalítico, e provoca reflexos na teoria elaborada por Freud. Essa mudança de postura teórica também contribuiu para o delineamento do conceito de identificação, e é o que pretendemos demonstrar após ter realizado essa pequena digressão.

Retornemos agora ao ponto em que paramos quando discutíamos o sonho da bela açougueira. Vimos como a paciente realizou no sonho um desejo de que o desejo de sua amiga não se realizasse, e para isso identificou-se com ela. Entretanto, a interpretação de Freud vai além. Para ele o conteúdo do sonho representa uma posição que a paciente adotou na vida, e a identificação com a amiga magra tem sua expressão na renúncia ao desejo de comer caviar.

Essa constatação faz Freud questionar-se acerca do sentido da identificação histórica. Como é possível que o sujeito sustente uma relação identificatória com o outro pela insatisfação de um desejo? Por que motivo um processo desse tipo acontece? Para tentar elucidar essas questões, seguiremos o caminho apontado por Freud em sua análise da identificação na histeria.

Segundo ele, a identificação é um fator de alta importância na formação dos sintomas histéricos (FREUD, 1900/2006). Através dela, os pacientes podem expressar pelo sintoma não somente suas experiências, mas também as de outras pessoas. Isto indica que os motivos do padecimento histérico não se limitam a vivências que o sujeito de fato experimentou – ele está relacionado ao desejo do Outro, ou mais precisamente, às fantasias pelas quais o sujeito tem acesso a ele. Aqui começamos a entrever o ponto de conexão entre o conceito de identificação e a primazia da fantasia que teve lugar com a modificação teórica supracitada.

É também no ano de 1897 que a identificação entra em cena. O termo aparece em vários documentos endereçados à Fliess escritos nesse período, já como um conceito em formação. Há, portanto, uma correlação entre o surgimento da identificação e o abandono da teoria da sedução, o que culminaria na ênfase da fantasia em detrimento da realidade material. A identificação só ganha sentido se for pensada em articulação com a fantasia e com o desejo – é isso que dará ao conceito a especificidade que ele assume na teoria psicanalítica. Dessa maneira, vemos como a noção de identificação é tributária de uma mudança da posição de Freud.

No caso da bela açougueira fica demonstrado que a recusa em comer caviar – que é homóloga a um sintoma – é sustentada por uma identificação à amiga. O fato de que na histeria o sujeito pudesse sofrer em nome de seus semelhantes já havia sido notado por médicos que se ocupavam desses pacientes. Naquela ocasião, o discurso médico classificava fenômenos desse tipo sob o nome de imitação histérica. De acordo com essa concepção, os histéricos possuíam uma forte tendência a imitar sintomas de pessoas que despertassem sua atenção – tratava-se de uma espécie de solidariedade com o semelhante intensificada até o nível da reprodução (FREUD, 1900/2006). Entretanto, para Freud, a questão é mais sofisticada. A imitação histérica é somente uma trilha percorrida por um *ato psíquico* que se processa ao longo dela, mas não se confunde com ela (1900/2006).

A diferença da identificação para a imitação histérica reside na inferência inconsciente contida na primeira (FREUD, 1900/2006). Para tornar mais clara essa asserção, Freud apresenta um exemplo. Supõe a situação numa enfermaria em que o médico trata de uma paciente neurótica acometida por espasmos musculares logo após o

recebimento de uma carta. Certa manhã, o médico constata que essa forma de ataque histérico fora imitada por outros pacientes. Assim, ele conclui a ocorrência de um contágio psíquico: os pacientes da enfermaria copiaram o sintoma da primeira doente. Freud não refuta essa constatação, mas tampouco se detém nela.

Indo mais longe com seu exemplo, ele supõe que o recebimento da carta reavivara a lembrança de um amor infeliz vivido pela paciente. Através da observação dessa histérica, os outros doentes da enfermaria fazem a seguinte inferência inconsciente: “Se uma causa como essa pode produzir ataques assim, poso ter o mesmo tipo de ataque, já que tenho as mesmas razões para isso” (FREUD, 1900/2006, p. 184). Segundo Freud, se o pensamento tivesse acesso à consciência, o resultado seria o medo de ter um ataque histérico. Contudo, como ele fica restrito ao inconsciente, o sintoma ganha uma manifestação real (1900/2006). Após essa reflexão, chegamos a uma definição inicial do conceito de identificação:

a identificação não constitui uma simples imitação, mas uma *assimilação* [*Aneignung*] baseada numa alegação etiológica semelhante; ela expressa uma semelhança e decorre de um elemento comum que permanece no inconsciente (FREUD, 1900/2006, p. 184, grifos do autor).

Desta formulação podemos extrair alguns pontos importantes. O primeiro deles, bastante evidente, é a não redução da identificação à imitação. Enquanto a segunda refere-se a um comportamento, a primeira constitui um processo inconsciente. Se o discurso médico caracteriza o acontecimento descrito acima como uma cópia, Freud vai além do nível comportamental e enxerga o fenômeno como representante de alguma outra coisa. Conforme já mencionamos, a identificação não é um comportamento, mas um *ato psíquico*.

Em seguida, notamos que ela é descrita pelo termo *Aneignung*, palavra inclusive destacada por Freud, que foi traduzida como assimilação. Aqui cabe uma pequena reflexão sobre a tradução do termo alemão. Ao elaborar a edição inglesa das obras de Freud, James Strachey escolheu traduzir *Aneignung* por *assimilation*, no que foi seguido

pelo tradutor da edição brasileira. Embora de fato *Aneignung* possa ser vertido por assimilação, o vocábulo alemão remete, sobretudo, ao português apropriação – *Aneinung* é o substantivo do verbo *aneignen*, que significa apropriar. A palavra assimilação possui um equivalente no alemão, o termo *Assimilation*, não utilizado por Freud nessa ocasião.

Em português, embora apropriação e assimilação possuam uma forte proximidade semântica, não há total equivalência entre esses dois termos. Ainda que as diferenças sejam sutis, a tentativa de explicitá-las levará a uma melhor compreensão da ideia de identificação tal como foi concebida por Freud. Se ambos os vocábulos podem denotar o ato de tomar como seu, assimilação remete à absorção, à integração de algo, enquanto que apropriação expressa a ação de adaptar, de apoderar-se de alguma coisa, sentido mais distante do termo assimilação.

Apropriação refere-se ainda a tornar algo próprio, apto; sentidos dificilmente encontrados em assimilação. Há também no primeiro termo uma proximidade semântica com a noção de conquista que falta ao segundo. Quando falamos de apropriação sugerimos um trabalho por parte do sujeito, e é isso que está em jogo na identificação. É apropriando-se de algo herdado do Outro que o sujeito, pode, ao mesmo tempo, tornar-se próprio, singular.

Se a identificação pode ser considerada com um processo pelo qual o sujeito apropria-se de algo do campo do Outro, podemos nos perguntar qual é o objeto dessa apropriação. Tanto no exemplo dos pacientes da enfermaria quanto no caso da bela açougueira, o elemento apropriado foi o que Freud chamou de um *sintoma*. Isto permite verificar a especificidade que este termo assume em psicanálise. Ao observar uma equivalência entre o ataque histérico dos internos da enfermaria e a recusa de sua paciente em comer caviar, Freud confere a ambas as manifestações o estatuto de sintoma. Longe de estar reduzida a categorias diagnósticas estabelecidas à priori, a concepção freudiana do sintoma vem demarcar atos do cotidiano que estruturam a relação do sujeito com Outro. Mais adiante retomaremos a questão da apropriação do sintoma por identificação. Por ora, bastará ter em mente que, para a psicanálise, não importa tanto o caráter bizarro ou a monta de sofrimento na qual o sintoma acarreta para

que ele seja considerado enquanto tal. A importância maior reside na capacidade do sintoma de indicar algo da posição do sujeito de forma metafórica.

Outro ponto merecedor de destaque é o fato de a identificação basear-se numa *alegação etiológica semelhante*, ratificando sua referência a um plano estrutural. Por esse motivo o processo identificatório não se confunde com a imitação. Para Freud, a identificação está fundada numa lógica, fato que ressalta a dimensão simbólica pela qual esse mecanismo está pautado. Assim, enquanto a cópia limita-se ao campo da imagem tal como essa é apreendida pelos sentidos, a identificação encontra-se necessariamente referida a uma estrutura de linguagem. Além disso, não só a asserção em que se baseia a identificação é inconsciente, como também o é o *elemento comum* do qual esta inferência parte. Como já dissemos, esse fator comum é a condição para que a identificação opere.

No caso das históricas, o ponto em comum é frequentemente uma referência a algo sexual (FREUD, 1900/2006). Segundo Freud (1900/2006), as históricas identificam-se de maneira mais rápida com as pessoas com quem tenham tido uma relação sexual, ou com quem quer que tenha se relacionado com seus parceiros sexuais, embora não restrinjam sua identificação a esse grupo de pessoas. Ele ressalta ainda que o estabelecimento da identificação não requer a ocorrência real da relação sexual. Basta simplesmente que o sujeito tenha pensamentos sobre esse tema.

Novamente deparamo-nos com a importância da fantasia na determinação da identificação, questão bastante explicitada pela análise do caso da bela açougueira. Embora ela soubesse que o ciúme que tinha da amiga era injustificado, ele funcionava como causa da identificação.

O processo poderia expressar-se verbalmente da seguinte maneira: minha paciente colocou-se no lugar da amiga, no sonho, porque esta estava ocupando o lugar de minha paciente junto ao marido e porque ela (minha paciente) queria tomar o lugar da amiga no alto conceito em que o marido a tinha (FREUD, 1900/2006, p. 184).

Dessa maneira, verifica-se o sentido da identificação histérica. A bela açougueira desejava tanto o amor de seu marido que rastreava o objeto desse sentimento em busca de uma referência. Na medida em que o desejo de seu marido aponta para uma outra mulher, a paciente encontra nela seu referencial. Assim, o desejo do Outro é determinante da identificação na medida em que indica um ideal para o sujeito.

Ao abordar o sonho da bela açougueira, Lacan (1957-8/1999) faz uma distinção entre o que a paciente deseja e aquilo que é demandado por ela. Segundo ele, o desejo é o desejo de caviar, e a demanda é que este não lhe seja dado. A paciente de Freud demanda que o objeto do desejo não lhe seja dado. É nesse jogo paradoxal que Lacan irá reconhecer através da obra Freud a propriedade fundamental da estrutura histérica: o desejo de ter um desejo insatisfeito.

Isso implica que para que a histérica estabeleça um relacionamento amoroso capaz de lhe proporcionar alguma satisfação é preciso que seu desejo seja sustentado enquanto desejo de *outra coisa* (LACAN, 1957-8/1999). No caso da bela açougueira, essa *outra coisa* é o caviar. É justamente por isso que ele não pode ser dado à paciente, para que continue a exercer a função de *outra coisa*, preservando assim um lugar para o sujeito na relação com o Outro. Esse lugar só pode ser mantido fazendo valer a *Spaltung* entre o desejo e a demanda enquanto uma hiância ineliminável. Segundo Lacan, a bela açougueira imaginava que se seu marido lhe desse o caviar tão desejado por ela, ele poderia ficar mais tranquilo, pois estaria apto a satisfazer os anseios de sua esposa. Ao exigir ao marido que não lhe dê o objeto de seu desejo, a paciente cria uma demanda no Outro, e assim a relação amorosa pode acontecer, visto que a demanda é sempre demanda de amor.

A *Spaltung* entre desejo e demanda fica bastante evidente na análise da estrutura histérica. Entretanto, ela de modo algum limita-se ao campo da histeria. Como vimos no capítulo anterior, a divisão foi postulada a partir da neurose histérica para só depois ser reconhecida como condição universal do sujeito. Segundo Lacan, a histeria é uma estrutura primordial na relação do homem com o significante (1957-8/1999). Isso significa dizer que a constituição subjetiva passa necessariamente por um processo de histericização. O sujeito ingressa na linguagem pela via da histeria, e desse modo a *Spaltung* se instaura.

O desejo de ter um desejo insatisfeito: assim ordena-se a neurose histérica. Lacan distingue nisso duas dimensões e afirma haver aí um desejo significado por outro. O desejo de caviar é significante do desejo de ter um desejo insatisfeito (1958/1998). A demanda, por sua vez, surge para sustentar a insatisfação na relação com o Outro. Vimos com Freud que o desejo insatisfeito da histérica está fundado na identificação. Lacan fará o caminho inverso para demonstrar como a insatisfação leva a uma identificação com o objeto.

Ao abordar a dialética do desejo e da demanda, Lacan acentua a hiância existente entre esses dois termos e localiza aí a *Spaltung* freudiana. Conforme já salientamos, essa cisão não está constituída desde sempre, mas incide na medida em que a linguagem irrompe, dando assim lugar a um sujeito. É justamente esse momento que Lacan considerou para observar a relação existente entre demanda e identificação.

Num período anterior à fala, antes mesmo de esboçar qualquer palavra, a criança ri. Esse fato é ressaltado por Lacan (1957-8/1999) e tomado por ele como a primeira comunicação verdadeira por parte do *infans*. Além de representar a forma inicial da comunicação, o riso indica, evidentemente, uma satisfação. Lacan esclarece que há uma diferença entre esse riso e o sorriso da criança saciada que dorme após a amamentação. Para ele, o riso não está simplesmente associado à satisfação da demanda-desejo, mas também – e principalmente – à mensagem da presença daquele que pode satisfazer os desejos da criança (1957-8/1999). Essa presença tem seu valor por comportar uma anuência ao desejo e, desse modo, funciona como suporte das primeiras manifestações subjetivas.

Assim, o riso está ligado a algo que se encontra além da satisfação imediata de qualquer demanda (1957-8/1999); ele remete à emergência de um sujeito. Lacan indica que os primeiros risos dirigem-se ao para-além da presença. Eles têm a ver com a possibilidade da criança de dialetizar essa presença, ou seja, de reconhecer que ela pode estar ausente – é só isso, aliás, que permite que a presença se faça sentir enquanto tal. Ela só ganha sentido e validade quando tem como contrapartida a ausência. Se consideramos que alguma coisa está presente em determinado momento, é porque assumimos que ela pode estar ausente em outro, e que poderia estar ausente no momento mesmo em que verificamos sua presença.

A partir dessa constatação, podemos ainda articular o riso à *Spaltung*, pois se a condição para o seu aparecimento é a possibilidade da dialética entre presença e ausência, a divisão está aí implicada, uma vez que os dois termos dessa dialética não se dissociam. Sendo assim, há divisão desde que a presença como tal é sempre tomada como não-toda, e que a falta inscreve aí sua marca. É nessa divisão que o sujeito emerge, e o riso do *infans* é o seu representante.

O riso então é uma comunicação que está intimamente ligada ao reconhecimento do desejo pelo Outro, e ocorre na presença desse Outro que pode satisfazer os desejos da criança. A relação com essa presença conduz não somente ao riso, mas também aquilo que Lacan chama de seu oposto, a saber, a identificação. Se o riso é tomado como a primeira comunicação, sua oposição não pode estar no choro. As lágrimas podem manifestar dor ou necessidade, mas não tem a ver com uma comunicação – elas limitam-se ao campo da expressão (LACAN, 1957-8/1999). Se o riso é comunicação, seu oposto deve estar forçosamente numa não comunicação. De acordo com Lacan (1957-8/1999), é a identificação que constitui a oposição do riso do *infans*. Ela é o correlato do riso na relação do sujeito com a presença daquele que tem o poder de satisfazer o desejo.

Lacan chega mesmo a situar aí a raiz da identificação. Mas o que significa dizer que ela é o contrário do riso? Vimos que a criança ri quando reconhece no além da presença a anuência a seu desejo. Se a identificação resulta de um processo oposto a esse é porque em seu caso a demanda que o sujeito dirige ao Outro é recusada. O rosto do *infans* assume uma expressão séria, como que desinteressada. Como aponta Lacan, “essa não é a hora de rir. Não é hora de rir porque, nesse momento, as necessidades não têm de ser satisfeitas” (1957-8/1999, p. 344). Em vez de rir, o sujeito expressa seriedade, e ele adota essa atitude porque reconhece no rosto impassível daquele que está presente a não satisfação da demanda.

A criança adota um ar de seriedade porque percebe essa mesma expressão no Outro. O que ocorre é a identificação com a imagem do Outro, numa relação especular. Adiante veremos mais detidamente a importância do registro imaginário para a identificação e que espécie de identidade pode produzir-se nesse nível. Por ora,

ocupemo-nos do modo pelo qual a identificação é efetuada a partir da dialética da demanda.

Observamos até agora que quando a demanda dirigida à presença do Outro é recusada, o sujeito identifica-se ao Outro; o *infans* adota uma expressão semelhante àquele em cuja presença reconhece a possibilidade de satisfação. “O desejo molda-se (...) naquele que detém o poder de satisfazê-lo, e lhe opõe a resistência da realidade” (LACAN, 1957-8/1999, p. 344).

Encontramos aqui um ponto importante acerca do mecanismo de identificação, a saber, o fato de sua base ser constituída pela insatisfação da demanda. Lacan afirma que quando a demanda é recusada o desejo aparece sob uma forma transformada – a forma do ideal do Eu, que está ligado ao que ele chamou de uma espécie de máscara (1957-8/1999). A primeira configuração dessa máscara é justamente o aspecto de seriedade, de impassibilidade que é transmitido ao sujeito por meio da recusa da demanda.

Com isso Lacan demonstra que é pela via da recusa da demanda e na insatisfação desta que a identificação acontece, e é ela o que permite ao sujeito assumir uma máscara. É interessante destacar o termo que Lacan utiliza para denominar o produto da identificação. Segundo ele, ela não produz uma identidade, mas uma máscara. Como veremos adiante, essa máscara faz parte de um modo de identidade, por assim dizer. Devemos agora enfatizar o problema encontrado por Lacan diante da maneira pela qual a máscara se constitui e demarcar a relação desse problema com a questão da identidade.

Ora, se a máscara advém de uma insatisfação na relação com o outro, e dada a diversidade que esse tipo de relação admite, seria possível que existissem tantas máscaras quantas forem as formas de insatisfação da demanda (LACAN, 1957-8/1999). O problema destacado por Lacan é o fato de que isso levaria ao que ele chamou de um “mosaico móvel de identificações”, isto é, os vários modos de insatisfação com os quais o sujeito teve de se haver ao longo da existência acabariam por constituí-lo enquanto um múltiplo, onde qualquer reconhecimento de si seria impossível. Se assim fosse, o sujeito se degradaria nas máscaras produzidas a cada insatisfação. Contudo, não é isso que constatamos. Deve necessariamente haver alguma coisa que torne possível o

reconhecimento do sujeito como o mesmo ao longo do tempo. Lacan parece ter tocado na questão por nós enunciada no início desse trabalho a partir de outro viés, e o problema colocado por ele prova que identificação e identidade não se confundem, pois evidencia que a primeira pode ocorrer sem que a segunda compareça.

Assim, de um lado temos a presença que não satisfaz a demanda, embora detenha o poder de satisfazê-la; e do outro, encontramos o sujeito que constitui uma máscara por intermédio da identificação. Entretanto, em nenhum dos dois campos podemos descobrir algo que possibilite a formação de uma identidade. Se tentarmos apoiá-la do lado do Outro e na identificação que o sujeito faz a ele, ficaríamos sem poder responder como o sujeito pode reconhecer-se enquanto diferente desse Outro. Se tomarmos o caminho oposto e fizermos a tentativa de fundar a identidade no próprio sujeito, ficamos impossibilitados de responder de que modo ele não se torna simplesmente um múltiplo, um “mosaico móvel de identificações” que anularia qualquer possibilidade do reconhecimento de si mesmo como uno. De qualquer modo, diante dessas tentativas deparamo-nos com a importância da unidade para a realização de uma identidade. É preciso que o sujeito se reconheça tanto como *um* que é diferente do Outro, quanto como *um* apesar das diversas identificações. De acordo com Lacan, “o que permite ao sujeito descobrir-se uno exige a intervenção de uma terceira dimensão” (1957-8/1999, p. 345). Para ele, essa terceira dimensão que incide na relação do sujeito com o Outro é dada pela função do falo.

Lacan (1957-8/1999) sublinha que a introdução desse terceiro termo não está ligada à maturação genital, mas é dependente da intervenção de um desejo. Ainda segundo ele (1957-8/1999), é o falo que permite ao sujeito reconhecer-se um através da variedade das máscaras, mas também é ele que faz com que o sujeito seja fundamentalmente dividido.

No capítulo precedente mencionamos a relação do falo com a *Spaltung*. Aqui, fomos conduzidos até a indicação de Lacan que admite um paradoxo na função do falo, e diante dela verificamos a importância deste terceiro termo para a questão que estamos abordando. Entretanto, como a discussão sobre a função do falo nos afastaria muito dos objetivos do presente capítulo, ela terá que ser novamente adiada. Nesse momento é

suficiente destacar que a investigação acerca do conceito de identificação levou-nos a reconhecer o papel fundamental do falo tanto para a *Spaltung* quanto para a identidade.

Chegamos até esse ponto seguindo a trilha da relação entre a identificação e a insatisfação; dois elementos essenciais para a compreensão da histeria. Vejamos agora como Freud deu continuidade ao desenvolvimento da teoria da identificação e os impasses clínicos que o levaram a recorrer a esse importante conceito.

2.2 – Identificação, Incorporação e Transmissão

Em 1905 Freud publicou um trabalho extremamente relevante para toda a teoria psicanalítica construída posteriormente, os *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Com esse trabalho fica evidente a importância do sexual para a psicanálise, de tal modo que a sexualidade vem a constituir um dos pilares sobre o qual se apóia a teoria psicanalítica, juntamente com o inconsciente.

Como não poderia ser diferente, os *Três Ensaios* trouxeram uma contribuição capital para o conceito de identificação na psicanálise. Essa contribuição encontra-se no ensaio sobre a sexualidade infantil, onde Freud apresenta as fases de organização da libido: oral, anal e fálica. Embora as fases tenham sido dispostas temporalmente, elas de modo algum expressam uma visão desenvolvimentista do sujeito. Contra uma leitura desse tipo, Lacan propõe que se fale em modos de produção em vez do termo fase, tendo em vista que este pode prestar-se a uma perspectiva evolutiva segundo a qual o sujeito deveria superar estágios para alcançar um ponto final de onde não haveria retorno. Não é isso o que observamos na obra de Freud. Para a psicanálise não há superação das fases, mas sim uma superposição delas, ou seja, os três modos de produção persistem na determinação das relações do sujeito com o Outro.

A fase oral da organização da libido é a que mais merece destaque quando falamos da identificação. Foi nela que Freud reconheceu o protótipo do processo identificatório, a saber, o chuchar da criança. A repetição rítmica da sucção com a boca é tomada por Freud como o modelo da atividade sexual infantil, a qual “apóia-se

primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas” (1905/2006, p. 171). Trata-se aqui do prazer encontrado pela criança ao sugar o leite materno. Ao lado da satisfação de uma necessidade, o contato do seio com a mucosa da boca produz uma sensação prazerosa.

Deste modo, a organização sexual oral, também chamada por Freud de canibalesca, diz respeito a uma não diferenciação entre os fins da sexualidade e os da nutrição (1905/2006).

Nela, a atividade sexual ainda não se separou da nutrição, nem tampouco se diferenciaram correntes opostas em seu interior. O objeto de uma atividade é também o da outra, e o alvo sexual consiste na *incorporação* do objeto – modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob a forma da *identificação*, um papel psíquico tão importante (FREUD, 1905/2006, p. 187, grifos do autor).

Nessa indicação encontramos uma definição resumida do modo de produção oral e também a relação deste com o processo de identificação. No entanto, Se a identificação é o meio pelo qual o sujeito transforma-se tendo como molde um objeto, ela supõe algum nível de diferenciação entre eles. Nesse caso, o objeto paradigmático é o seio (LACAN, 1962-3/2005). Lacan sublinha que não se pode falar aqui em seio da mãe, mas de um objeto parcial que se constitui enquanto tal na medida em que aparece ligado ao Outro, campo de pura alteridade.

Sendo o seio objeto tanto da pulsão oral como do instinto de nutrição, o sujeito estabelece com ele uma relação denominada por Freud de incorporação. Ela é o alvo sexual da pulsão oral – isto é, a sua meta – e constitui igualmente o modelo para o processo identificatório. Encontramos aí um importante dado acerca das primeiras identificações, a saber, sua íntima relação com o corpo. O fato de a identificação ter como protótipo a incorporação implica que os efeitos das primeiras identificações incidem, sobretudo, no plano corporal.

Não foi por acaso que Freud usou o termo canibalesco para referir-se a esse modo de produção. É fato conhecido que em civilizações onde a prática do canibalismo

ocorria, acreditava-se que o canibal adquiriria as características daquele que devorou. Freud remonta a origem dessa crença à fase oral de organização da libido, na qual a pulsão sexual ainda não se desvinculou da nutrição, apesar de ter encontrado nesta seu apoio. Para ele, numa época posterior em que a separação já ocorreu, a fantasia encarrega-se de fazer retornar esse estado inicial de coisas.

No ensaio *Totem e Tabu* (1912-13), Freud desenvolve uma importante hipótese que tem relação com a identificação e o canibalismo. Naquele trabalho, ele reúne informações acerca de sociedades totêmicas e verifica ser comum nelas a instituição de dois tabus. O primeiro diz respeito à proibição do assassinato do animal eleito como totem e o segundo consiste na interdição das relações sexuais entre membros de um mesmo clã totêmico. Além disso, verificou-se com regularidade a prática de um ritual de assassinato e canibalismo do animal totêmico. O animal venerado e protegido por uma lei instituída pelo clã acabava por ser morto e devorado numa festa da qual todos os membros do próprio clã deveriam participar.

Freud (1912-13/2012) observa também que nesse tipo de organização social os sujeitos visam estabelecer uma identidade com o totem. Eles vestem-se e comportam-se como ele, sobretudo na hora em que acontece a refeição totêmica. Através desse ritual os membros do clã fortalecem sua identificação entre si, bem como a identificação ao animal totêmico (FREUD, 1912-13/2012). Novamente aqui se verifica a associação entre o processo identificatório e o modo de produção oral. Contudo, a principal hipótese desenvolvida no ensaio vai mais além e requer uma transposição da estrutura social totêmica para a horda primeva – organização proposta por Darwin para explicar a origem da sociedade humana.

Na horda darwiniana há um pai tirânico que reserva as fêmeas para si e afasta os filhos homens, quando estes crescem. A hipótese de Freud é que aconteceria aí algo semelhante ao que ocorre nos clãs totêmicos. Em busca da satisfação sexual com as mulheres, os filhos expulsos da horda certo dia unem-se para atacar o pai; matam-no e devoram-no. Tal como os membros do clã totêmico, juntos são capazes de realizar um feito que não seria possível individualmente (FREUD, 1912-13/2012). Ainda segundo Freud, havia uma ambivalência nos sentimentos dos filhos para com o pai – este era um modelo temido, mas também invejado por eles. Assim, no “ato de devorá-lo eles

realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se [*eigneteten*] de parte de sua força” (FREUD, 1912-13/2012, p. 217). Como veremos a seguir, o maior passo dado por Freud a partir disso foi reconhecer aí a origem das restrições morais e da religião.

O ensaio de Freud ultrapassa largamente em riqueza e complexidade a pequena exposição que aqui pode ter lugar. Entretanto, não poderíamos deixar de mencioná-lo uma vez que é nessa hipótese fantástica que Freud localiza a origem filogenética da identificação e da estrutura do sujeito humano.

O assassinato do pai promove uma mudança na economia psíquica dos filhos. “Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio concretizaram seu desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se” (FREUD, 1912-13/2012, p. 218). Como os sentimentos em relação ao pai eram marcados por uma ambivalência, a corrente afetiva invade a cena após os impulsos hostis encontrarem satisfação. Sobrevém então um arrependimento que está na raiz da consciência de culpa (FREUD, 1912-13/2012).

Segundo a hipótese de Freud, (1912-13/2012) a consciência de culpa dos filhos leva-os a criar os dois tabus fundamentais do totemismo, a proibição do incesto e a interdição do assassinato do pai. Neste último tabu está o primeiro ensaio da religião. O arrependimento dos filhos leva-os a criar um sucedâneo do pai como tentativa de suavizar o sentimento de culpa (FREUD, 1912-13/2012). O pai surge então na forma de uma divindade. “O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos” (FREUD, 1912-13/2012, p. 219).

Diante desta situação o tabu do incesto impõe-se como alternativa aos irmãos para que eles possam viver juntos (FREUD, 1912-13/2012). Embora todos desejassem ter tantas mulheres quanto tinha o pai, nenhum era tão mais forte que o outro, de modo que tiveram de renunciar a esse desejo para viver em sociedade.

Os dois tabus fundamentais examinados por Freud constituem também a essência do complexo de Édipo; núcleo das neuroses e estrutura determinante da subjetivação. Abordaremos o complexo de Édipo mais adiante, ainda no presente capítulo. Adiaremos momentaneamente sua análise em favor da discussão acerca da sua

origem, bem como de uma disposição para ele, pois é justamente isso que Freud reconhece nos dois tabus fundamentais.

Para ele, a consciência de culpa encontrada nos neuróticos é análoga a dos irmãos da horda. Entretanto, ao contrário destes últimos, os neuróticos sentem culpa sem precisar de fato cometer um ato proibido. Neles, basta que haja um desejo inconsciente para que o sentimento de culpa manifeste sua presença (FREUD, 1912-12/2012). Com a hipótese desenvolvida em *Totem e Tabu* Freud (1912-13/2012) sustenta que uma parte dessa culpa pode ser herdada, transmitida adiante ao longo das gerações. Afirma que os processos psíquicos continuam de uma geração para a outra, caso contrário, “se cada uma tivesse que adquirir de novo seu posicionamento ante a vida, não haveria progresso nesse campo e quase nenhum desenvolvimento” (1912-13/2012 p. 240). O progresso do qual Freud fala encontra-se hoje, senão excluído, ao menos extremamente comprometido. Conforme já salientamos na introdução ao presente trabalho, o advento da ciência moderna retira do sujeito a possibilidade de equacionar a falta de sentido do significante no laço social. Se antes aquilo que os sujeitos herdavam das gerações anteriores servia-lhes como guia, hoje isso não é mais possível devido à velocidade com que a ciência introduz novos objetos no mundo.

Enquanto Freud localizou o progresso do lado do sujeito ao falar da transmissão, com o advento da ciência moderna o progresso deixa o campo do sujeito e passa para o lado do significante. A maior expressão dessa mudança é, obviamente, o ritmo acelerado dos avanços tecnológicos. Essa velocidade com que o mundo muda exige que cada sujeito faça um “novo posicionamento ante a vida”, um trabalho novo e próprio – cada um de nós precisa, portanto, inventar uma identidade, assumir uma posição singular frente à existência. Não obstante, a transmissão persiste enquanto estrutura, de modo que o corte introduzido pela ciência em nada invalida o argumento de Freud. Embora o progresso científico exija de cada sujeito um novo posicionamento, ele (o sujeito) só pode fazê-lo a partir de uma alienação aos significantes do campo do Outro⁶.

Após admitir uma continuidade psíquica na sequência das gerações, Freud (1912-13/2012) levanta a questão de saber por que meios os estados psíquicos podem

⁶ Conforme demonstramos no capítulo anterior.

ser transmitidos de uma geração à outra. Ele considera insuficiente a tentativa de explicar essa transmissão através da tradição e da comunicação direta. Em vez disso, busca outro caminho. “Uma parte da questão parece ser resolvida pela herança de disposições psíquicas, que, porém, necessitam de determinados ensejos na vida individual para se tornarem efetivas” (FREUD, 1912-13/2012, p. 241). Em seguida, Freud cita um trecho de *Fausto*, obra de Johann Goethe:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,

Erwib es, um es zu besitzen.

[O que herdaste de teus pais,

conquista-o, para que o possuas] (*apud* FREUD, 1912-13/2012, p. 240-1).

A herança de disposições psíquicas se dá justamente a partir da identificação. Embora Freud não articule explicitamente a identificação nesse momento de sua obra, veremos como a análise de publicações posteriores atestará a importância da identificação no processo de transmissão. Outro ponto importante é que a continuidade psíquica na sequência das gerações constitui um ponto de apoio para a identidade do sujeito. Há algo da identidade que é herdado, e portanto o sujeito constitui-se a partir de algo que o Outro lhe transmite. No entanto, o que Freud salienta é que essa constituição não acontece sem um posicionamento do sujeito. Ao citar Goethe ele indica que o sujeito tem que conquistar aquilo que herdou, evidenciando assim a força da *Aneignung* presente na identificação.

Mais do que a assimilação de alguma coisa, o que está em jogo é uma apropriação, ou seja, um processo que tem como finalidade não só absorver algo do Outro, mas fazer disso sua propriedade ao mesmo tempo em que se torna próprio, singular. Trata-se, portanto, de constituir-se enquanto sujeito a partir dessa apropriação. É nesse nível da constituição de uma singularidade a partir de algo herdado que podemos localizar a identificação e a identidade.

Até aqui vimos que a identificação implica numa transformação subjetiva que tem como molde um determinado objeto de investimento. Verificamos que ela acontece a cada vez que a demanda encontra uma frustração, e que seu protótipo é a incorporação. Desse modo, começamos a perceber sua importância para constituição subjetiva. Contudo, há aí um problema: como é possível que o sujeito se constitua pela via da identificação se esta pressupõe, em sua definição, uma diferenciação entre sujeito e objeto? Para responder essa questão temos de dirigir nossa investigação para o trabalho de Freud sobre o narcisismo.

2.3 – Identificação Narcísica e Identidade Imaginária

Publicado em 1914, o artigo *Introdução ao Narcisismo* teve como motor a tentativa de incluir na teoria da libido as psicoses (ou parafrenias, na antiga denominação de Freud). Segundo Freud (1914/2010), os psicóticos possuem duas características fundamentais: a megalomania e a perda de interesse pelo mundo externo. De acordo com ele, essa última alteração tornaria os psicóticos inadequados ao tratamento psicanalítico. Embora seja uma marca da neurose o abandono do investimento na realidade, no caso da psicose esse renúncia é de uma ordem radicalmente diferente. Para Freud (1914/2010), a experiência da clínica psicanalítica comprova que os neuróticos mantêm na fantasia da relação erótica estabelecida com as pessoas e coisas; por outro lado, no caso das psicoses há um abandono real das pessoas e coisas, uma verdadeira retirada da libido sem que haja uma substituição desses laços no nível da fantasia. A tentativa do psicótico de reconduzir a libido ao objeto constitui um movimento secundário que nem sempre ocorre (FREUD, 1914/2010). O destino da libido retirada do mundo externo é, no caso das psicoses, o próprio Eu – daí a megalomania (FREUD, 1914/2010).

Além da reflexão sobre as psicoses, outros fatores que levaram Freud a falar de um narcisismo estruturante da subjetividade foram as suas investigações sobre os povos

primitivos⁷ e sobre a vida psíquica das crianças. Em ambas as situações verificam-se elementos que podem ser atribuídos à megalomania, caso sejam tomados isoladamente – exemplos disso são a crença em um pensamento onipotente e no poder mágico das palavras (FREUD, 1914/2010). Tais constatações implicam a existência, em algum momento da vida, da fantasia de um Eu altamente poderoso, capaz realizar mudanças no mundo através do pensamento. De fato, Freud encontrou fantasias desse tipo na clínica com neuróticos, e diante disso admitiu um narcisismo constituinte, que não está restrito ao campo da patologia:

Formamos assim a ideia de um originário investimento libidinal do Eu, de que algo é depois cedido aos objetos, mas que persiste fundamentalmente, relacionando-se aos investimentos de objeto como o corpo de uma ameba aos pseudópodes que dele avançam (FREUD, 1914/2010, p. 17).

Freud fala do narcisismo como um investimento libidinal que está na origem do Eu e que persiste; ele continua apesar dos investimentos objetais. Esta persistência indica uma relação com a identidade. Em primeiro lugar, porque podemos situá-la na origem da constituição subjetiva, já que ela permitirá ao sujeito diferenciar-se do mundo externo. Em segundo lugar, porque se a identidade deve manter-se ao longo do tempo, é preciso que o investimento no Eu seja constante, não obstante as variações de intensidade dos investimentos objetais. O narcisismo, então, diz respeito a um investimento que estrutura o Eu e também a uma manutenção desse investimento, da qual o Eu é dependente. Portanto, a identidade do Eu parece possuir uma forte relação com a economia narcísica.

Outro importante ponto do artigo de Freud é a postulação de um conflito psíquico entre libido do Eu e libido de objeto – quanto mais uma é empregada, mais a outra fica empobrecida (1914/2010). Com a supracitada metáfora da ameba notamos que os investimentos objetais partem do Eu. Por esse motivo, todo o investimento objetal requer a retirada da libido do Eu, e o contrário também é verdadeiro. Segundo

⁷ Como no já mencionado *Totem e Tabu*.

Freud, o elevado emprego da libido do objeto encontra seu maior exemplo no enamoramento, ao passo que seu máximo empobrecimento pode ser percebido na experiência paranoica de fim do mundo (1914/2010). Fica demonstrada assim a relação existente entre o narcisismo e o aparecimento dos objetos ou, se quisermos, a constituição da realidade. A existência do mundo para o sujeito não se dá sem que este precise dispensar certa quantidade de energia para os objetos. Entretanto, nada disso se realiza sem que haja o narcisismo. É preciso que ocorra um investimento no Eu para que só depois os objetos possam receber os afluxos libidinais que necessariamente procederão da instância egoica.

Tendo constatado a importância do narcisismo tanto para a formação do Eu quanto para a constituição do mundo externo, será preciso dar um passo além da economia narcísica para descobrir uma resposta acerca de como a diferenciação entre sujeito e objeto acontece.

A formulação do conflito entre libido do Eu e libido objetal e a hipótese do narcisismo exigem uma articulação com um tipo de economia libidinal já descrito anteriormente por Freud, a saber, o autoerotismo. Nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* o autoerotismo é tomado como a característica por excelência da sexualidade infantil. Nele, a pulsão não se dirige a outra pessoa – ela encontra satisfação no próprio corpo⁸ (FREUD, 1905/2006). Em outro artigo⁹ (1915/2010), Freud defende que o autoerotismo ocorre quando há um apego da pulsão em benefício do órgão, e, via de regra, a fonte e o objeto da pulsão coincidem. Desse modo, na economia autoerótica as pulsões satisfazem-se na própria zona erógena onde se originam. Nesse estado ainda não existe um corpo unificado e as pulsões encontram-se dispersas e atuam de forma anárquica, já que não há nenhuma primazia entre as zonas erógenas. Assim sendo,

é uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido. Mas os instintos autoeróticos são primordiais; então deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação

⁸ Tal como no exemplo do chuchar.

⁹ *Os Instintos e seus Destinos*.

psíquica, para que se forme o narcisismo (FREUD, 1914/2010, p. 18-19).

O autoerotismo designa um estado anterior à unidade estabelecida do Eu. Para haver alguma unidade é preciso que ocorra uma primeira confluência das pulsões em direção ao Eu, movimento que corresponde ao que Freud chamou de narcisismo primário. Trata-se de um momento que pode ser localizado entre o autoerotismo e o estágio da escolha objetal – nele, “os instintos sexuais antes separados já se juntaram numa unidade e encontraram um objeto; mas esse objeto não é externo, alheio ao indivíduo, e sim o próprio Eu” (FREUD, 1912-13, p. 140). É interessante notar que Freud considera o próprio Eu como um objeto. Se o Eu é mais um na série de objetos de investimento, ele não pode confundir-se com o sujeito. O Eu enquanto objeto é uma unidade, e o sujeito é pura divisão, fenda.

Sabemos que Freud nunca utilizou-se do termo sujeito como um conceito. Entretanto, com Lacan, podemos ler um sujeito em Freud. No capítulo anterior demonstramos que o sujeito psicanalítico é o efeito real da linguagem – ele encontra-se nos chistes, nos tropeços da fala, no duplo sentido, etc. Dessa maneira, ele distingue-se radicalmente do Eu, que é entendido como uma unidade corporal e como um objeto que se forma devido à confluência de investimentos libidinais. Se, como vimos, esse investimento no Eu persiste, então talvez possamos falar aí de um certo tipo de identidade. Essa manutenção do investimento no Eu apesar do dispêndio de energia objetal é o que Freud chamou de narcisismo secundário, conceito que demarca um terceiro estágio da economia psíquica, posterior ao narcisismo primário e ao autoerotismo.

Novamente, é importante ressaltar que esses três estágios não estão dispostos segundo uma concepção desenvolvimentista. Assim como ocorre com as fases de organização da libido, eles nunca são superados em definitivo, mas acham-se sobrepostos. A regressão ao autoerotismo, por exemplo, fica bastante evidente em casos de psicose nos quais o sujeito não reconhece determinada parte do corpo como sendo sua, ou mesmo nos sintomas histéricos de paralisia de um membro. Desse modo,

podemos falar de uma passagem – mas não de uma ultrapassagem – do autoerotismo a uma economia narcísica.

A tentativa de explicar a transposição do narcisismo primário para o secundário encontra maior complexidade. Entretanto, Freud não deixa de se questionar o que faz o sujeito abandonar o investimento no Eu para transferir energia aos objetos: o que torna possível a renúncia de uma satisfação obtida através de maneira tão imediata? Sobre este problema, ele fornece uma resposta econômica. Quando o investimento libidinal do Eu ultrapassa determinada medida, o excesso de energia é sentido como desprazeroso (FREUD, 1914/2010), e para desembaraçar-se do desprazer o sujeito tem que fazer escoar a libido do Eu transferindo-a para os objetos. Entretanto, nem todo montante libidinal retirado do Eu vai em direção aos objetos. A adesividade da libido impossibilita a total renúncia à satisfação uma vez desfrutada, e o narcisismo secundário é o vestígio remanescente do investimento egoico inicial, que persiste em maior ou menor grau durante a vida. Não obstante, o sujeito irá buscar um meio de reaver o narcisismo primário projetando diante de si um Eu ideal (FREUD, 1914/2010). Inicialmente a projeção é feita pelo Outro, que tenta recuperar seu narcisismo perdido com o investimento na criança. Daí a o bebê ser tratado com as regalias de um príncipe. Ele é *His Majesty The Baby*, como apontou Freud.

Em paralelo a isso, o sujeito também forma um ideal do Eu, instância que é condição para o recalque, e que permite ao sujeito avaliar seu Eu. Se algo no Eu entra em conflito com este ideal, então deve sofrer o destino do recalque. Por outro lado, se ocorre uma aproximação do Eu ao ideal, temos a idealização, isto é, a elevação do Eu em consequência de um forte investimento narcísico. Com Lacan, vimos que o ideal do Eu é formado a partir da recusa da demanda, e agora podemos dizer que esta recusa tem a ver com a queda da posição de majestade da criança. A insatisfação da demanda e a perda do narcisismo primário levam à constituição do ideal do Eu pela identificação com o Outro, com aquele que detém o poder de satisfazer os desejos da criança.

O sujeito constrói assim duas maneiras para tentar reaver o narcisismo: o ideal do Eu, como indicador, e o Eu ideal, como imagem que projeta diante de si. Enquanto projeção, o Eu ideal permanece como o substituto do narcisismo primário, no qual a satisfação consistia em ser o próprio ideal. Nessa situação, é possível dizer que o ideal

do Eu e o Eu ideal coincidiam. No entanto, trata-se aqui de um momento mítico, que o sujeito só pode experimentar enquanto perda, dado que o ocaso do narcisismo infantil é correlato à própria emergência do sujeito.

A respeito da passagem da economia autoerótica para a narcísica e sobre o Eu ideal encontramos em Lacan uma ilustração que em muito contribui para a compreensão do narcisismo, bem como para a questão da identificação e da identidade. Falamos aqui de seu trabalho *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*, que teve como referência um experimento realizado com animais e bebês humanos.

No ano de 1888, em Paris, foi publicada uma obra de Bernard Perez na qual se podia encontrar uma comparação entre o comportamento de um bebê e o de filhotes de animais, quando colocados em frente ao espelho. Observou-se que enquanto os animais confundiam a própria imagem com a presença real de outro animal ou mostravam indiferença ante o reconhecimento da sua imagem no espelho, o bebê humano de poucos meses comportava-se de maneira diferente. Ele reconhecia as coisas e pessoas no espelho e maravilhava-se com esse fato. A criança brincava com sua própria imagem espelhada, movimentando-se para animá-la.

A constatação obtida por meio desse experimento não passou de mera curiosidade psicológica até que Lacan pudesse articulá-la com a teoria de Freud.

Em seu trabalho sobre o estágio do espelho, Lacan ressalta o fato de que o *infans* demonstra uma experiência de júbilo ao reconhecer sua imagem, o que pode ser percebido pelos gestos com que a criança anima a projeção diante dela. Observa também que o bebê ainda possui uma coordenação motora bastante precária devido à sua imaturidade, e, no entanto, ao reconhecer-se no espelho, ele é capaz de assumir e sustentar, minimamente, uma postura corporal. Conforme Lacan observa, para elucidar essa situação “basta reconhecer o estágio do espelho *como uma identificação (...)*, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (1949/1998, p. 97, grifos do autor). Lacan retoma os conceitos freudianos para extrair consequências teóricas do experimento e indicar nele uma analogia através da qual podemos compreender a formação do sujeito.

O júbilo manifestado pela criança evidencia uma alteração subjetiva que se dá com a identificação à imagem especular. Essa mudança corresponde justamente à passagem de uma economia autoerótica para uma economia narcísica. Segundo Lacan (1949/1998), a primeira caracteriza-se por uma experiência de corpo despedaçado, da qual o júbilo da criança indica a saída. Desse modo, o estádio do espelho é o que fabrica para o sujeito a fantasia de uma totalidade corporal através da imagem em que ele se precipita (LACAN, 1949/1998) para alcançar uma identificação narcísica. Utilizamos essa expressão para denotar uma identificação pautada pela relação com o pequeno outro, no sentido lacaniano do termo, isto é, um outro que é semelhante e se inscreve no registro imaginário.

É importante esclarecer que apesar do trabalho de Lacan ter como referência um experimento onde foi utilizado um espelho real, o momento descrito por ele prescinde da presença do espelho. Trata-se aqui de um espelho metafórico cuja função é desempenhada pelo outro, pelo semelhante. O outro serve de espelho para o sujeito na medida em que o olha, estabelecendo aí uma relação imaginária. O olhar incide no campo do sujeito levando este a fantasiar uma imagem unificante inicialmente percebida no corpo do outro, onde ele se reconhece. É essa imagem que Lacan faz corresponder ao Eu ideal no qual o sujeito se aliena, e do qual Freud fala no artigo sobre o narcisismo. Nesse sentido, o homem está condenado a buscar seu Eu ideal onde uma vez o encontrou; no olhar do outro.

Assim sendo, o Eu sempre é apreendido pelo sujeito a partir de fora, e configura-se como uma imagem resultante do mecanismo de projeção. Com o estádio do espelho, Lacan ressalta o caráter imaginário do Eu, instância na qual o sujeito se objetiva para relacionar-se com seu semelhante.

Para que o sujeito se reconheça no espelho, há uma condição necessária, a saber, a inscrição do que Lacan chama de matriz simbólica – é ela que permite ao sujeito encontrar uma objetividade na relação de identificação com o outro, mesmo que essa objetividade caia após a linguagem restituir-lhe a condição de sujeito dividido (LACAN, 1949/1998). Esta matriz simbólica é o grande Outro. É do lugar dos significantes que o sujeito emerge para alienar-se à imagem especular. Assim, para que o outro possa funcionar como espelho deve necessariamente haver um Outro; índice do

sujeito de que a imagem espelhada é dele, e não de outra criança. O reconhecimento de si tem que ser autenticado por um terceiro situado fora do registro imaginário. Somente assim o *infans* pode reconhecer seu reflexo e assumir uma imagem de totalidade corporal. Há, nesse nível, uma identidade que pode ser dita imaginária, no sentido de que ela é fabricada por uma imagem através da fantasia, e processada por uma identificação narcísica. Esta, por sua vez, se dá na relação com o pequeno outro por intermédio do suporte fornecido pelo grande Outro.

Sobre o título do artigo de Lacan é preciso fazer um esclarecimento. Embora a tradução para o português tenha sido *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*, este eu não é o mesmo Eu do qual falávamos acima a propósito do narcisismo. Para este Lacan reserva o termo francês *moi*, enquanto que no título do artigo a palavra é *je*, vocábulo utilizado na teoria lacaniana para designar o sujeito do inconsciente, marcado pela *Spaltung*. A identificação do estádio do espelho é, então, formadora do sujeito, mesmo que se produza aí uma identidade alienante na instância imaginária do Eu.

Lacan (1949/1998) sublinha que o sujeito não reconhece apenas sua imagem no espelho, mas também o reflexo dos objetos à sua volta. Portanto, não é somente o Eu que é investido e constituído na imagem especular. Nesse processo podemos distinguir também o narcisismo secundário, pois o sujeito deve manter o investimento no Eu ao mesmo tempo em que transfere libido para os objetos, a fim de que a realidade possa ganhar forma. É justamente na fenda entre o Eu e os objetos que podemos localizar o sujeito.

Caso o deslocamento libidinal não ocorresse, e o narcisismo primário perdurasse, provavelmente poderíamos falar de uma identidade absoluta, já que não haveria lugar para a *Spaltung*, e tampouco para a emergência do sujeito. Todo o investimento estaria concentrado no Eu, de modo que falar de uma identidade subjetiva seria algo injustificado. Não haveria realidade da qual diferenciar-se, e o indivíduo – a palavra assumiria aqui seu sentido mais radical – seria tal qual um objeto, totalmente desprovido de subjetividade.

Conforme já observamos, se algo dessa ordem não acontece e um sujeito pode existir, é porque o Eu é desinvestido em favor dos objetos – a *Spaltung* aqui mostra sua vertente econômica. Vimos que para Freud esse deslocamento de libido se dá devido à tensão gerada no Eu pelo acúmulo de energia, sentido como desprazer. Em sua abordagem desse problema, Lacan articula a saída do narcisismo primordial à própria dinâmica imaginária. Segundo ele, o fundamento das mediações racionais da vontade humana é uma paixão desvairada que move o sujeito a imprimir sua imagem na realidade (1948/1998). Resgatando a ideia apresentada por Freud em seu artigo sobre o narcisismo, Lacan sustenta a tese de que o sujeito constrói a realidade à imagem de seu Eu: “é a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos” (1954-5/2010). O sujeito projeta a imagem do Eu no mundo, e assim constitui este último. Portanto, esses objetos possuem sempre um caráter antropomórfico, ou, mais precisamente, egomórfico (LACAN, 1954-5/2010). Dessa maneira, a teoria do estádio do espelho demonstra como o sujeito diferencia-se do mundo e assemelha-se a ele com base no mesmo movimento de projeção da imagem do Eu.

Esta breve análise ensina-nos que a identificação narcísica produz uma identidade imaginária. Pela via da fantasia, o sujeito organiza uma unidade que permite-lhe reconhecer-se como idêntico, e que estrutura sua relação com o pequeno outro. Contudo, por ser fundada numa identificação com o outro, essa identidade sempre dependerá dela. O sujeito buscará confirmá-la na relação com o semelhante numa tentativa de encontrar no outro o seu reflexo, seu Eu ideal – fruto de um estado mítico onde poderíamos supor uma identidade absoluta. Entretanto, por estar atravessado pela linguagem, esse outro é também um Outro, uma pura alteridade, o que leva ao fracasso o projeto do sujeito de encontrar nele um igual.

A identidade imaginária é a identidade do Eu, e a teorização do narcisismo em 1914 foi fundamental para articular o estatuto da instância egoica na psicanálise. Após esse artigo, Freud publicou outros trabalhos onde relacionou a formação do Eu à identificação. Somos agora conduzidos a eles, uma vez que nossa investigação pôde demonstrar a existência de uma identidade do Eu. Nesses trabalhos buscaremos mais informações acerca da constituição egoica, na esperança de poder delimitar as especificidades dessa identidade.

2.4 – Identificação e Constituição do Eu

Logo depois de publicar o ensaio de introdução ao narcisismo, Freud escreve uma série de artigos metapsicológicos, entre os quais se encontra *Luto e Melancolia* (1917 [1915]), única publicação da série que tem como ponto de partida uma categoria nosológica. No artigo, Freud contrapõe dois estados psíquicos semelhantes, em geral relacionados à perda de um objeto amado: o luto, considerado normal, e a melancolia, tida como patológica. Ambos estados caracterizam-se por um forte sofrimento, intensa inibição do Eu e um desinteresse pelo mundo externo, e frequentemente estão relacionados a uma mesma situação precipitadora, a saber, a perda do objeto amado (FREUD, 1917/2010). No entanto, a melancolia apresenta um traço marcante que está ausente no luto. Nela há uma diminuição do amor-próprio, isto é, o empobrecimento do Eu (FREUD, 1917/2010).

Freud notou que os pacientes melancólicos expressavam fortes autoincriminações, e que não tinham vergonha em anunciá-las diante de outras pessoas. Segundo ele, o doente julga-se indigno, desprezível, e espera receber rejeição e castigo (1917/2010), denunciando que em seu delírio de pequenez o aspecto moral é mais pregnante do que quaisquer outros. Nesse quadro clínico elementos como os defeitos físicos, a debilidade, a feiúra e a inferioridade social são raramente tomados como objetos de recriminação (FREUD, 1917/2010), entretanto, a autocondenação moral é frequentemente enfatizada pelo paciente. Isto indica que na melancolia há uma *instância crítica* dissociada do Eu que toma-o como objeto e ocupa-se em avaliá-lo (FREUD, 1917/2010).

Ao escutar atentamente os pacientes melancólicos, Freud reconheceu que a crítica severa feita por eles a si mesmos na verdade estava associada a outras pessoas, com as quais o sujeito estabelecera um vínculo amoroso. As autoincriminações tão típicas da melancolia de fato referem-se ao objeto de amor, e por esse motivo o sujeito mostra-se tão pouco envergonhado em declará-las (1917/2010). Além disso, a ênfase na insatisfação moral do melancólico indica que a perda real do objeto não é o único determinante dessa afecção psíquica. Ela pode ocorrer também quando há uma decepção com o objeto amoroso.

Assim sendo, a primeira condição do estado melancólico é um abalo na relação com o objeto amado. Também no luto observamos essa mesma condição, de modo que ela não pode ser o suficiente para determinar as autoincriminações melancólicas. Deve necessariamente haver outro acontecimento além do abalo na relação objetal que dá origem ao estado de melancolia. Segundo Freud, o caminho para o adoecimento está na identificação com o objeto perdido.

No caso do luto, a libido é retirada do objeto abandonado e transferida para outros objetos, e toda inibição e sofrimento experimentados pelo sujeito correspondem ao processo de desligamento libidinal e reinvestimento da energia em novos objetos. Na melancolia, porém, a libido retorna para o Eu, e parte dela serve para estabelecer a identificação com o objeto perdido. Com isso, “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD, 1917/2010, p. 181). A outra parte da energia anteriormente ligada ao objeto alimenta agora a agressividade dirigida à porção do Eu que se modificou tomando aquele como modelo. Com isso, o Eu pode ser julgado pela instância crítica tal qual o objeto abandonado que causou a decepção.

Desta maneira, a melancolia consiste numa identificação narcísica e num sadismo dirigido ao próprio Eu. Não poderemos nesta ocasião discutir todos os aspectos e condições desse estado psíquico. Nosso interesse pela melancolia restringe-se à identificação que está na sua origem. Segundo Freud, ela ocorre devido à adesividade da libido, à recusa desta em desligar-se do objeto. A identificação narcísica surge enquanto tentativa de manutenção da relação amorosa mesmo após a perda do objeto: por recusar-se a abrir mão da satisfação obtida nessa relação, o sujeito a recria com seu próprio Eu, moldando-o conforme o objeto. Assim, diz-se que o investimento objetal foi substituído pela identificação narcísica.

Ao tipo narcísico, Freud contrapõe a identificação de tipo histérico, já abordada por nós no início do presente capítulo. Ele afirma que a diferença entre elas reside “no fato de naquela o investimento objetal ser abandonado, enquanto nesta ele persiste e mostra influência, que geralmente se limita a determinadas ações e inervações isoladas” (FREUD, 1917/2010, p. 183). Ainda segundo Freud, a identificação narcísica é a mais antiga das duas, e abre o caminho para a compreensão da identificação histérica (FREUD, 1917/2010). Como já salientamos, a identificação narcísica é essencial para o

processo de constituição subjetiva. Descoberta através da investigação da melancolia, a dinâmica desse mecanismo será estendida por Freud à condição de formação do caráter egoico em 1923, com a publicação de *O Eu e o Id*.

Neste trabalho Freud é levado a operar uma mudança na sua concepção teórica do Eu devido a impasses encontrados na experiência clínica. No capítulo anterior, vimos que a psicanálise constituiu-se pelo postulado da divisão do psiquismo entre consciente e inconsciente, sendo este último concebido como um sistema dinâmico. Nesse sentido, o inconsciente da psicanálise é mantido enquanto tal pela força do recalque e possui leis de funcionamento próprias, diferentes das que regem o funcionamento consciente. Tendo como correspondência uma concepção teórica que postulava a oposição entre consciente e inconsciente, a prática clínica visava à interpretação deste último. A função do analista era comunicar ao neurótico o sentido inconsciente dos sintomas no momento adequado, e a clínica psicanalítica consistia numa arte interpretativa (FREUD, 1920). Entretanto, esse trabalho logo encontrou resistências que impediam a sua concretização. A ênfase sobre as resistências e a análise destas levaram à conclusão de que elas eram provenientes do Eu. Segundo esta nova concepção, o conflito psíquico tinha como pólos o recalçado inconsciente e o Eu. Assim, enquanto o primeiro buscava expressão na consciência, o segundo esforçava-se para mantê-lo inconsciente. Além de postular o Eu como fonte das resistências ao tratamento, Freud se deu conta de que os motivos dessas resistências eram também inconscientes. Tal constatação veio demonstrar a insuficiência prática da distinção entre o consciente e o inconsciente, colocando assim um problema teórico – como falar de um inconsciente que resiste, e de outro que visa burlar a resistência para conseguir expressar-se? A solução para essa questão exigiu uma sofisticação teórica e levou Freud a conceber um novo modelo topográfico, configurado agora por três instâncias: o Id, o Eu e o Super-eu.

Não pretendemos aqui abordar longamente a relação entre essas três instâncias, nem discorreremos detalhadamente suas especificidades. Em lugar disso delimitaremos nossa investigação ao Eu explicitando como ele se constitui, tendo em vista que encontramos nessa instância algum tipo de identidade, a qual podemos chamar de imaginária.

No ensaio de 1923, Freud define o Eu como uma organização coerente dos processos psíquicos no sujeito (1923/2011). Ainda segundo ele, o Eu está ligado à consciência, é responsável pela motilidade, e também é a instância que realiza a censura nos sonhos, quando estamos dormindo. Entretanto, a descoberta de que o Eu é em parte inconsciente exigia um aprofundamento dessa definição, e Freud foi buscá-lo no processo de formação subjetiva. Para isso partiu pelo caminho mais conhecido, o da consciência. Se o Eu está ligado a ela, então deve necessariamente associar-se ao sistema percepção-consciência (*Pcp-Cs*), nome usado por Freud para designar a superfície do aparelho psíquico, cuja função é receber os estímulos do mundo externo. Assim, o sistema *Pcp-Cs* é considerado o núcleo do Eu, meio pelo qual este se diferencia de uma instância totalmente inconsciente, o Id.

Id é um termo que Freud buscou no psiquiatra Georg Groddeck, e esclareceu que antes dele o vocábulo já tinha sido empregado por Nietzsche, “que com frequência utiliza esse termo gramatical para o que em nós é impessoal e, digamos, necessário por natureza” (FREUD, 1923/2011, p. 29). Assim, o Id é entendido como uma instância totalmente inconsciente; sede das pulsões, onde o princípio do prazer vigora de maneira irrestrita (FREUD, 1923/2011). O Id é uma parte da psique distinta do Eu, e da qual este se diferencia por influência do sistema *Pcp-Cs*.

Esta diferenciação do Eu a partir do Id se dá por intermédio dos estímulos provenientes de dentro e de fora do corpo, recebidos pelo sistema *Pcp-Cs*. O corpo figura aqui como um fator importante para a formação do Eu, pois a superfície corporal funciona como limite entre o que é interno e o que é externo. É a superfície que define a forma e recorta a diferença no idêntico. Através dos estímulos que atingem a superfície do corpo a partir de fora, o Eu diferencia-se do mundo, e pelos estímulos internos que chegam a ela, o Eu pode diferenciar-se do Id. Dessa maneira, “o Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (FREUD, 1923/2011, p. 32).

A afirmação de Freud tem ligação direta com o trabalho de Lacan sobre o estádio do espelho. Através deste, Lacan resgatou a teoria freudiana do Eu e demonstrou seu caráter imaginário, na medida em que ele é, antes de tudo, a projeção da superfície do corpo. Podemos aqui indagar a importância do corpo para a constituição da

identidade. O sujeito reconhece-se como um corpo no mundo, e como este corpo é constituído pela fantasia, ele assume um carácter singular. Nesse sentido, o corpo é um suporte potencial da identidade, pois ao mesmo tempo em que confere ao sujeito uma unidade, permite a ele diferenciar-se dos demais.

O corpo do qual falamos não é de modo algum o corpo real. O estádio do espelho ensina justamente que o corpo tem que ser construído, e não é desde sempre que a criança é capaz de reconhecer sua imagem espelhada. Pelo contrário; vimos com Lacan que esse processo requer a inscrição de uma *matriz simbólica*, isto é, um lugar de onde o sujeito possa emergir para alienar-se na imagem. Portanto, o corpo ao qual nos referimos é o corpo enquanto produto da projeção, que pode servir de unidade com a condição de que o sujeito aliene-se ali onde o Outro o reconhece.

Reunindo a informação que obtivemos até aqui podemos estabelecer uma distinção entre o corpo pulsional e o corpo egoico. O primeiro é um corpo despedaçado onde impera a economia autoerótica; e o segundo caracteriza-se pela unidade fantasística que é estabelecida pela identificação à imagem. Somente com este último é possível falar em identidade e, portanto, ratificamos aqui a constatação de que ela não é natural, mas exige um advento do sujeito. É neste corpo enquanto imagem que o Eu se forma e se diferencia do Id, instância mais próxima do corpo pulsional.

Contudo, a superfície corporal demarcada pelo afluxo de estímulos internos e externos não é o único substrato da constituição do Eu. Há ainda outros fatores que precisam ser considerados.

Na melancolia observamos como o abandono do objeto resulta numa identificação ao mesmo. Há nesse caso uma substituição do investimento objetal pela identificação. No ensaio de 1923, Freud retoma esse processo e afirma que essa substituição é muito mais frequente e possui uma enorme contribuição para a formação do Eu (FREUD, 1923/2011). Mais uma vez, vemos como Freud é levado a transpor para o âmbito da normalidade uma operação descoberta no campo patológico.

Retomando a fase oral da libido, ele afirma que nesse momento provavelmente não há distinção entre investimento objetal e identificação (1923/2011). Ainda de acordo com ele, se o objeto sexual tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma

alteração egoica que só pode ser descrita como o estabelecimento do objeto no Eu, tal qual acontece na melancolia (1923/2011). Freud então supõe que essa introjeção do objeto – correspondente a uma regressão à fase oral da libido – facilite ao Eu o processo de abandono dos investimentos objetais. Afirma ainda que “talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos” (1923/2011, p. 36). Longe de estar restrita à patologia melancólica, a identificação assume um importante papel na formação do caráter do Eu, que se configura como “um precipitado de investimentos objetais abandonados (...) que contém a história dessas escolhas de objeto” (1923/2011, p. 36).

Por caráter do Eu podemos entender o conjunto de traços que definem a personalidade do sujeito; algo, portanto, que está bastante próximo da noção de identidade. É esse conjunto de traços que pode permitir ao sujeito diferenciar-se do outro e reconhecer-se como idêntico. Entretanto, o caráter do qual Freud fala é atinente ao Eu, e não ao sujeito. Este, enquanto efeito real da linguagem, não pode possuir caráter ou personalidade. Somente o Eu pode adotar um caráter a partir da identificação ao objeto.

Como já demonstramos, o próprio Eu não é outra coisa senão um objeto, e isso nos leva a pensar que *a identidade é algo que está associado ao objeto, e não ao sujeito*. Guardemos por ora essa importante proposição e prossigamos com a análise do ensaio de Freud.

Até aqui notamos como o Eu forma-se a partir da identificação aos objetos que abandonou. Mas por que as coisas sucedem dessa maneira? A resposta dada por Freud tem a ver com a relação entre o Eu e o Id. Sendo este último a instância de onde partem os investimentos libidinais, a perda do objeto levaria o Eu a identificar-se com ele como tentativa de compensar o Id. É como se o Eu lhe dissesse: “Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto” (FREUD, 1923/2011, p. 36). Tal como ocorre na melancolia, a identificação comparece devido à dificuldade do sujeito em abrir mão da relação amorosa. Na impossibilidade de mantê-la com o objeto, ele a recria com seu Eu, oferecendo-o ao Id.

Freud também considera que a identificação e o investimento objetal podem ocorrer simultaneamente, de modo que a alteração no Eu acontece num momento anterior ao abandono do objeto (1923/2011). Ainda segundo ele, há um outro problema a ser analisado: as identificações que o Eu estabelece nem sempre são compatíveis entre si, fato que provoca um conflito entre elas. Este conflito que se passa dentro do Eu pode ser de ordem normal ou patológica, como acontece no caso das ditas múltiplas personalidades. Numa situação assim, poderíamos descrever a patologia como a perda da unidade do Eu, fato que acarretaria em problemas para a identidade. Na ausência de uma fantasia de unidade, o real da divisão psíquica invade a cena. O sujeito então seria levado a percorrer a série de identificações estabelecidas ao longo da vida, manifestando assim um quadro de personalidade múltipla. Entretanto, apesar dos conflitos dentro do Eu, via de regra o que acontece é a persistência de uma unidade que é marcada por emergências pontuais da divisão. Deve haver então uma identificação que predomine sobre as outras, e resista às influências dos investimentos objetais abandonados.

Para Freud (1923/2011), as identificações iniciais do sujeito possuem um efeito geral e perene. Por consequência, podemos admitir que elas serão determinantes para uma identidade subjetiva. A primeira e mais significativa identificação do indivíduo é aquela que ocorre com o pai de sua *pré-história pessoal*, para usar o termo do próprio Freud (1923/2011). Destacamos aqui estas palavras para indicar que se trata de uma identificação primeva, que marca o início da história do sujeito e por este motivo é sua fundadora. Falar em pai da pré-história pessoal significa justamente abordar um momento no qual o sujeito ainda não se constituiu. Numa nota de rodapé, Freud esclarece que como ainda não há uma inscrição da diferença sexual, seria talvez mais correto falar em identificação com os pais. Assim sendo, o importante é que esta identificação primeva é feita com a instância parental, e é a ela que nos referiremos quando utilizarmos o termo “pai”.

Sobre esta identificação, Freud afirma que ela “não parece ser , à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal” (1923/2011, p. 39). Ele a chama de identificação primária, a qual serão adicionadas as identificações posteriores. Para entender melhor a distinção entre identificação primária e as ditas secundárias será

preciso discorrer sobre o complexo de Édipo, estrutura nuclear da neurose por meio da qual a subjetivação acontece.

Seguindo Freud em suas diversas exposições sobre este complexo, nós tomaremos aqui como paradigma a situação edípica do menino. A primeira palavra sobre o complexo de Édipo deve ser acerca de seu caráter triangular, pois a estrutura edípica só ocorre com a inscrição de três elementos.

Inicialmente, a criança desenvolve um investimento objetal pela mãe, seguindo o tipo de escolha de objeto por apoio, no qual a pulsão sexual ancora-se na função de nutrição. Com relação ao pai, o menino apodera-se dele pela identificação (FREUD, 1923/2011). O complexo de Édipo se instaura quando o desejo pela mãe se intensifica, e o menino percebe o pai como um obstáculo à realização deste desejo. Neste ponto, a identificação com o pai ganha contornos de hostilidade, e o menino passa a querer eliminá-lo para tomar seu lugar junto à mãe (FREUD, 1923/2011). Esta situação constitui então o complexo de Édipo.

No ocaso deste complexo, o pequeno sujeito tem que abandonar o investimento sexual na mãe, e a isso pode sobrevir uma identificação com ela ou com o pai. Este último caso é considerado por Freud o mais comum, e, contudo parece ir de encontro à tese de que a identificação é feita com o objeto abandonado. No entanto, um olhar mais atento revela que o complexo de Édipo é duplo, isto é, o sujeito identifica-se tanto com a mãe quanto com o pai, ao mesmo tempo em que toma ambos como objeto de seu investimento. Segundo Freud, essa duplicidade do Édipo é devida à disposição bissexual do ser humano.

Dessa maneira, a situação edípica completa possui quatro tendências: duas de investimento, e outras duas de identificação. O complexo de Édipo resultará, então, num precipitado no Eu, onde as duas identificações ajustam-se uma à outra (FREUD, 1923/2011). As identificações posteriores serão adicionadas a essas, que como identificações primárias são a matriz do ideal do Eu e do Super-eu.

O Super-eu aparece então como herdeiro do complexo de Édipo, e é a instância que avalia e julga o Eu segundo o ideal do Eu, entidade que Freud já havia postulado na sua introdução ao narcisismo. Podemos dizer também que o Super-eu é o

correspondente à consciência moral responsável por criticar o Eu mencionada por Freud em *Luto e Melancolia*. Esta instância super-egoica também possui ligação com o Id, e, portanto, apresenta uma parte inconsciente. Daí a afirmação de Freud segundo a qual “o homem normal é não só muito menos moral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe” (FREUD, 1923/2011).

Conforme já salientamos, a discussão sobre o Super-eu e sobre o Id ultrapassaria em muito nossos objetivos. Basta indicar aqui que o complexo de Édipo é o momento que estrutura as relações entre as três instâncias do psiquismo, fazendo com que as identificações estabelecidas pelo sujeito assumam funções diferenciadas.

Para uma última observação acerca do Édipo e da identificação, será preciso retornar ao já mencionado artigo *A Dissolução do Complexo de Édipo*.

Nele, a saída do Édipo é novamente associada à identificação com os pais. O sujeito pode colocar-se no lugar do pai ou da mãe, tendo assim duas possibilidades de satisfação (FREUD, 1924/2011). A identificação aparece como meio de acesso ao desejo, indicando que é somente por meio deste mecanismo que o sujeito pode constituir-se enquanto desejante.

Ainda neste trabalho, Freud novamente aborda a substituição dos investimentos objetivos pela identificação, e indica que o Super-eu funciona como barreira à regressão ao investimento de objeto ao herdar a autoridade paterna e perpetuar assim a proibição do incesto. Sendo a entidade super-egoica um dos produtos da identificação, podemos agora verificar a importância desta operação para a manutenção da posição assumida quando da saída do Édipo. Com isso, outra vez encontramos na identificação um modo de formação da identidade para o sujeito ao nível do Eu.

Acerca do Eu, podemos agora expor uma descrição mais completa. Primeiramente, trata-se de uma instância unificadora, e que tem para o sujeito o estatuto de um objeto. Em segundo lugar, como é estruturado por uma projeção, o Eu só pode ser apreendido pelo sujeito a partir de fora, enquanto imagem à qual ele se aliena. Vimos ainda que o Eu é em grande parte inconsciente, e que é formado pelas identificações que vêm substituir investimentos objetivos. Elas ajustam-se umas às outras para compor uma imagem mais ou menos compatível onde o sujeito pode reconhecer-

se. Entretanto, na relação do sujeito com a imagem, o resultado nem sempre é o reconhecimento. O próprio Freud fornece um exemplo disso em seu ensaio intitulado *O Inquietante [Das Unheimliche]*, do qual faremos um pequeno recorte a seguir.

Em sua investigação sobre este tema Freud (1919/2010) considera que o inquietante relaciona-se ao terrível, ao que desperta angústia. Entretanto, ele indica que nem tudo que é angustiante porta a marca do inquietante, e nesse sentido seu trabalho tem o objetivo de demarcar qual a especificidade da experiência do *Unheimliche*. Tanto pela via da pesquisa etmológica quanto pela análise de coisas que parecem portar um traço inquietante, Freud chega a uma mesma conclusão, a saber, o fato de que “o inquietante é aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (FREUD, 1919/2010, p. 331). Nota-se assim um paradoxo na noção do *Unheimliche*, na medida em que o termo é usado para designar tanto o familiar, quanto para denotar aquilo que é sentido pelo sujeito como estranho.

Para Freud, isto é assim em função do recalque. Algo é inquietante porque expressa um retorno do recalcado, embora essa relação não seja reversível – nem todo retorno do recalcado produz a sensação de inquietante estranheza, de modo que Freud conclui que deve haver algo ligado ao conteúdo da situação que contribua para o surgimento do *Unheimliche*. Dentre os vários exemplos de situações abordadas no trabalho, encontramos a análise do tema do duplo, que aqui nos interessa particularmente.

Trata-se de uma experiência associada ao encontro com o idêntico; à identificação com uma outra pessoa; enfim, ao constante retorno do mesmo; dos mesmos caracteres, traços faciais, nomes, etc. (FREUD, 1919/2010). Para exemplificá-la, limitaremos-nos a uma situação vivida pelo próprio Freud, descrita numa nota de rodapé do ensaio. Ele escreve que certa vez estava viajando sozinho no vagão de um trem, e por causa de uma brusca alteração da velocidade do veículo, a porta que dava para o toalete vizinho se abriu, de modo que ele se deparou com a figura de um velho vestindo pijamas e um gorro. Freud então imaginou que esse senhor teria entrado em seu vagão por engano, e levantou-se para dizer-lhe que estava equivocado. No entanto, logo percebeu com perplexidade que o velho era sua imagem refletida no espelho da

porta. Relata ainda que sentiu um forte desagrado, apesar de não ter sido capaz de reconhecer-se na imagem.

Da situação exposta acima podemos extrair importantes considerações a propósito do tema da identidade. Em primeiro lugar, é possível constatar aí uma falha da função da imagem. Com o narcisismo e o estádio do espelho, pudemos falar de uma identidade por alienação à figura especular que é apreendida sempre de fora pelo sujeito. A experiência no trem evidencia que este Eu é na verdade um outro, e vem legitimar a frase do poeta Arthur Rimbaud¹⁰ tão enfatizada por Lacan em seu ensino. Portanto, a constituição do Eu não é garantia de identidade. O exemplo do vagão mostra que o Eu pode ser tomado como um outro, e isso se deve à própria condição na qual ele é formado.

Em seguida, é preciso ressaltar que o não reconhecimento da imagem no espelho não leva Freud à perda total da identidade. Existe ainda algo que o sustenta em sua condição de sujeito, mesmo quando ele não sabe que a imagem que vê é a sua própria. É somente num segundo tempo – após reaver sua identidade imaginária na relação especular – que ele pode reconhecer-se como aquele que não se reconheceu. A divisão reaparece depois do advento da unidade.

Tais questões levam-nos a conceber uma insuficiência do imaginário para a abordagem do tema da identidade. Esta parece ser, em certa medida, independente do registro imaginário, de modo que temos que supor a participação de outro elemento na constituição identitária. Quando falamos do estádio do espelho, observamos que ele requer a inscrição de uma matriz simbólica. Essa matriz consiste num antecedente lógico da identificação imaginária, e podemos suspeitar agora que ela seja um importante componente da formação da identidade.

¹⁰ “*Je est un autre*”.

Capítulo 3 – O TRAÇO UNÁRIO E A IDENTIDADE

Até aqui nossa exposição da identificação mostrou que ela processa uma identidade imaginária para o sujeito. Por meio da fantasia, ele aliena-se numa imagem unificante onde pode reconhecer-se. Contudo, deparamo-nos com a insuficiência deste tipo de identidade, e devemos estar prontos para aceitar que a constituição identitária do sujeito é também composta por um elemento de outra ordem, para além do imaginário. Já divisamos uma pista acerca desse elemento em Lacan com a matriz simbólica que sustenta o estádio do espelho. Sem ela a assunção do corpo unificado não pode acontecer: o eixo imaginário não é suficiente para sustentar a identificação do estádio do espelho.

A experiência do inquietante vivida por Freud no trem mostra que há algo da identidade que a imagem não apreende. Se a primeira fosse totalmente dependente da segunda, como o sujeito poderia reconhecer-se ao longo do tempo, visto que sua imagem está em constante mudança? Devemos supor, portanto que ele é mantido por outro fator, cuja investigação agora se impõe a nós.

Neste capítulo daremos prosseguimento ao estudo da identificação, e dessa vez recorreremos ao seminário que Lacan dedicou ao tema nos anos de 1961 e 1962. Não obstante, partiremos da obra de Freud; mais especificamente, da exposição mais longa feita por ele acerca do conceito de identificação. Referimo-nos à sétima parte do ensaio *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, publicado em 1921. Decidimos de forma deliberada não abordar esse trabalho anteriormente, pois um dos principais conceitos que discutiremos no presente capítulo – a ideia do *traço unário* – foi extraído por Lacan a partir da leitura deste ensaio.

3.1 – As Incidências da Identificação

A investigação sobre as massas levou Freud a tematizar acerca dos modos de ligação afetiva a uma outra pessoa, tendo em vista que uma formação como a massa supõe algum modo de ligação ao outro. O primeiro tipo de ligação afetiva tem seu

protótipo no enamoramento, e pode suceder em graus variados: trata-se, simplesmente, do investimento objetal, no qual o Eu cede libido para o objeto. Sobre o segundo tipo, Freud escreve: “aprendemos com a psicanálise, de fato, que há outros mecanismos de ligação afetiva, as chamadas *identificações*, processos insuficientemente conhecidos, de difícil descrição” (1921/2011, p. 60, grifos do autor). A análise das massas então é momentaneamente interrompida para a abordagem da teoria das identificações, que compõe um capítulo do ensaio.

A partir da citação acima, devemos considerar uma multiplicidade no interior do conceito de identificação. Freud fala em identificações, no plural, indicando com isso um campo com várias modalidades. Parte do trabalho feito por ele no capítulo dedicado ao tema é justamente a tentativa de delimitar algumas dessas modalidades e sua relação com outras maneiras de ligação afetiva. Sabendo da enorme abrangência e complexidade da teoria das identificações, reservamo-nos aqui a uma discussão abreviada; o necessário para tratarmos de nossa questão sobre a identidade. Continuaremos agora a tarefa que iniciamos no capítulo precedente, e avançaremos tendo como principal baliza a ideia de traço unário.

Logo no início da sétima parte do ensaio podemos ler que “a psicanálise conhece a identificação como a mais antiga ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 1921/2011, p. 60). Freud parece reconhecer nela a primeira forma de relação do sujeito com o Outro. Segundo ele, num momento anterior ao complexo de Édipo, o menino identifica-se com o pai e mostra um interesse especial por ele, tomando-o como seu ideal – a criança gostaria de ser como o pai (1921/2011). Ao mesmo tempo, e talvez até antes¹¹, a criança empreende um investimento objetal na mãe apoiado no instinto de nutrição. Freud não deixa claro qual dos dois – investimento objetal ou identificação – é anterior, e aponta para a possibilidade da ocorrência simultânea. A investigação sobre a anterioridade de um ou de outro fugiria ao nosso escopo; de qualquer modo, mais uma vez tivemos a oportunidade de verificar o processo de identificação na base da constituição subjetiva.

¹¹ Paulo César de Souza aponta para um erro na edição *Standard* de James Strachey que consiste em traduzir o advérbio alemão *vorher* (“antes”) por *later* (“depois”). Nesse sentido, optamos pela versão do primeiro tradutor como referência para o presente trabalho.

No início do Édipo, a identificação ao pai assume uma tonalidade hostil, e criança deseja tomar o lugar do pai para substituí-lo junto à mãe. Isto demonstra uma ambivalência intrínseca ao mecanismo de identificação, e Freud remonta-a a fase de organização oral da libido, onde aniquilação e estima são inseparáveis. Com Lacan, podemos associar o caráter de agressividade a uma predominância do registro imaginário.

Antes da irrupção da linguagem, vimos como no estágio do espelho a criança reconhece-se na imagem do outro, e apreende seu Eu a partir de fora. Nesse circuito especular, o outro constitui o único ponto onde o sujeito pode ancorar seu desejo, e por esse motivo a identificação leva necessariamente à agressividade. Se o desejo é espelhado no outro, então o semelhante aparece sempre como um concorrente, como alguém que deseja o mesmo que o sujeito, e que, por isso mesmo, tem que ser eliminado. A agressividade surge como saída para a sobrevivência do desejo. “O desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, de uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende” (LACAN, 1953-4/2009, p. 225).

Pela falta da mediação simbólica, instala-se assim uma disputa como tentativa de fazer prevalecer o desejo, e a relação imaginária é sempre pautada por uma tensão que culmina na destruição do outro. À medida que a linguagem irrompe, o desejo pode ganhar uma sustentação significativa. Ao ser verbalizado, ele encontra sustentação num lugar Terceiro, fora do plano imaginário.

O símbolo inscreve uma dimensão de reconhecimento do desejo que não está inteiramente submetida à relação com o outro – a dimensão da palavra. Se o sujeito é capaz de articular o desejo em palavras, então uma mediação torna-se possível, pois agora o desejo pode ser reconhecido pela via da linguagem, o grande Outro. Portanto, é o reconhecimento simbólico que possibilita a convivência entre os seres humanos – se ele não existisse, a coexistência humana seria impossível (LACAN, 1953-4/2009).

O processo de estabelecimento da mediação simbólica ocorre por introjeção, onde o Eu ideal aparece no outro e o desejo retorna no sujeito, agora verbalizado. Se na projeção o sujeito identifica-se com o ideal e o desejo é localizado no outro, na

introjeção ocorre o inverso – o sujeito é cativado por um de seus semelhantes, e o desejo volta para ele, articulado em palavras. Nesse movimento que chamou de bascular, Lacan reconhece a projeção como um mecanismo imaginário e a introjeção como pertencente ao registro simbólico, uma vez que esta última depende da inscrição do significante.

A criança da situação edípica está apenas começando a ingressar na linguagem, de maneira que o imaginário assume uma predominância sobre o registro simbólico. Embora o simbólico já esteja presente – sua matriz é condição para o estágio do espelho –, ele ainda não se constituiu enquanto tal, e por isso o destino do desejo é a projeção no outro. O resultado é a tensão para qual a única saída é a agressividade, e assim encontramos o sentido da ambivalência descrita por Freud.

O menino que se identifica com o pai acabará por querer eliminá-lo, pois é justamente por ser objeto da identificação que o pai irá se constituir enquanto ameaça ao desejo da criança. Assim, a identificação contém em si a hostilidade como potência, ao mesmo tempo em que pode tornar-se expressão de um sentimento terno pela via da idealização.

O destino da identificação com o pai é incerto. Ela pode vir a tornar-se investimento objetual, tomando o caminho do que Freud chamou de corrente invertida do complexo de Édipo. Segundo ele, a distinção entre identificação e investimento objetual pode ser expressa da seguinte maneira: “no primeiro caso o pai é aquilo que se gostaria de *ser*, no segundo, o que se gostaria de *ter*. Depende, portanto, de que a ligação recaia no sujeito ou no objeto do Eu” (1921/2011, p. 62, grifos do autor). Freud apresenta essa diferença a partir da linguagem, ou seja, de acordo com o posicionamento do sujeito em tal ou qual asserção. Somente por essa via é possível falar de uma identificação anterior à qualquer escolha objetual.

Diante disso, podemos dizer que a diferença entre o investimento de objeto e a identificação só pode ser feita com o advento da linguagem. A asserção mencionada na citação acima indica que é preciso haver a inscrição do significante para que o sujeito possa assumir uma ou outra posição – “quero ser como meu pai”, ou “quero ter meu pai”. A diferença é dependente do significante.

Não é por acaso que Freud encontra dificuldade em exprimi-la em termos metapsicológicos, e limita-se em afirmar que “a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado como ‘modelo’” (1921/2011, p. 62). Configura-se assim o primeiro tipo de identificação descrito no ensaio sobre a psicologia das massas – ela é feita com a instância paterna, e remonta à pré-história do complexo de Édipo.

A segunda modalidade de identificação é extraída por Freud da formação dos sintomas neuróticos, e corresponde ao que já expusemos anteriormente sob o nome de identificação histérica. Para apresentá-la, Freud recorre a sua experiência clínica com a histeria.

No primeiro caso, supõe que uma menina ainda na situação edípica identifique-se com sua mãe, por desejar assumir o lugar dela ao lado do pai. Pode acontecer, então, que a menina desenvolva o mesmo sintoma que a sua mãe devido à identificação que estabeleceu com ela. A manifestação sintomática é a expressão do amor objetal ao pai, e a menina toma o lugar da mãe influenciada por um sentimento de culpa. “Você quis ser a mãe, e agora o é pelo menos no sofrimento” (FREUD, 1921/2011, p. 63). O sintoma surge então como uma resultante da realização do desejo e a concretização da punição. Para assumir o lugar daquele que desejaria ser, o sujeito paga o preço com seu sofrimento.

Pode ainda acontecer que o sintoma adquirido seja o mesmo da pessoa que é objeto de amor. Como exemplo dessa situação, Freud fala de uma paciente à qual dedicou um estudo clínico, publicado no *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria*. Trata-se de uma moça a quem chamou de Dora, uma jovem que passou a imitar a tosse do pai. Nessa circunstância, ocorreu uma regressão do investimento libidinal para a identificação (FREUD, 1921/2011). Sendo esta a mais antiga forma de ligação afetiva, sucede frequentemente que o sujeito retorne a ela nas condições da formação sintomática, onde há o predomínio dos mecanismos inconscientes, e, portanto da regência do processo primário. Sob a dominância desses modos de funcionamento, a escolha de objeto regride à identificação, e o Eu adota as características do objeto (FREUD, 1921/2011). Com a análise de situações como estas, Freud destaca dois pontos: primeiramente, nota que o Eu pode assemelhar-se tanto a pessoas amadas

quanto às não amadas; em seguida, indica que a identificação é extremamente parcial, “altamente limitada, tomando apenas um traço [*einen einzigen Zug*] da pessoa-objeto” (1921/2011, p. 64).

Esta breve exposição condensa importantes e difíceis questões. Já de saída, impressiona o fato de o sujeito apropriar-se justamente do sintoma do Outro – isto é, daquilo que causa sofrimento – em vez de qualquer outra coisa. No caso da menina que desejou ocupar o lugar da mãe, a solução encontrada por Freud para essa questão está na consciência de culpa. O sintoma é o elemento escolhido porque o sofrimento consiste numa forma de punição. Todavia, na referência ao caso Dora, a explicação não esclarece o motivo pelo qual o sintoma tenha sido o traço tomado na identificação. Ao contrário, ela torna a apropriação da manifestação sintomática ainda mais incompreensível. Se a dominância do processo primário induz o sujeito ao caminho menos dispendioso, como é possível que ela resulte na formação de um sintoma, que por si só já implica em alguma formação de compromisso?

Enquanto psicanalistas, estamos prontos para admitir a importância do papel do sintoma na economia psíquica, e sabemos que o maior impasse da análise de neuróticos está na recusa do sujeito em abandonar a satisfação obtida com ele. É o que Freud chamou de adesividade da libido. Nesse sentido, o sintoma configura-se como um modo de satisfação menos custoso; mais econômico, portanto. Ainda assim, não fica claro porque a identificação o toma como ponto de apoio.

Lacan (1957-8/1999) sublinha que este segundo tipo de identificação é o que coloca mais problemas para Freud, por revelar a relação ambígua do sujeito com o objeto.

É também nela que se reúnem todos os problemas da análise, em particular o do complexo de Édipo invertido. Por que, em determinado momento, em alguns casos, (...) o objeto, que é objeto de apego libidinal, transforma-se em objeto de identificação? (LACAN, 1957-8/1999, p. 437).

Conforme já demonstramos, a passagem do investimento objetal para a identificação foi enfatizada em trabalhos como *Luto e Melancolia* e *O Eu e o Id*, onde essa transformação foi problematizada por Freud. Lacan ressalta o fator da regressão presente nesse tipo de identificação, ratificando assim o caráter primordial desta. Afirma ainda que “às vezes é mais importante sustentar um problema levantado do que resolvê-lo” (LACAN, 1957-8/1999, p. 437).

Tendo isso em mente, atentemos para esses dois problemas: primeiramente, o fato de a identificação sustentar-se num sintoma, e, em segundo lugar, seu advento como resultado de uma transformação da escolha de objeto. Podemos supor uma relação entre essas duas questões, já que o sintoma escolhido como suporte da identificação deve ter sido destacado pelo investimento libidinal para poder assumir um papel tão importante. Freud refere-se ao sintoma como um traço; *um único traço* que é tomado da pessoa-objeto. Com Lacan poderemos distinguir a importância do conceito de traço para o processo identificatório. Contudo, adiemos um pouco a análise da reflexão lacaniana a fim de continuar a exposição das considerações de Freud sobre a teoria da identificação e seus modos de incidência.

Para abordar a terceira modalidade identificatória ele parte novamente da formação de sintomas, e analisa um exemplo homólogo ao já mencionado por nós no capítulo anterior quando falamos do sonho da bela açougueira. Supõe que uma das moças de um pensionato tenha recebido uma carta de alguém que ama em segredo, e que o conteúdo da carta tenha lhe despertado ciúme. A jovem reage então com um ataque histérico, e outras garotas que estão cientes da importância da carta repetem o mesmo sintoma, pela via da infecção psíquica (FREUD, 1921/2011).

Nesta circunstância, a identificação ocorre porque o sujeito deseja colocar-se na mesma situação que o outro. As meninas que repetem a crise histérica também gostariam de ter um amor secreto. Mais uma vez a influência do sentimento de culpa é evocada por Freud para explicar porque a identificação é feita a partir de algo que provoca sofrimento. O reconhecimento do desejo é acompanhado da ação da consciência moral. Ainda segundo ele, é incorreto dizer que a apropriação do sintoma ocorre por compaixão. Acontece justamente o oposto, e é a compaixão que surge como efeito da identificação (FREUD, 1921/2011). Chama sua atenção que casos desse tipo

possam acontecer sem qualquer vínculo de amizade, ou seja, sem a prévia ligação pela via do investimento de objeto. Desconsiderando um vínculo deste tipo, a identificação é estabelecida pela percepção de um ponto significativo em comum com o outro, e o sintoma vem a ser o indício de um local de coincidência entre dois Eus que deve permanecer recalcado (FREUD, 1921/2011).

Freud observa que a identificação histérica é feita diante de uma disposição afetiva em comum com outra pessoa. Por sua vez, Lacan elucida essa questão ao formular que a histérica identifica-se porque reconhece no outro os indicadores de seu desejo. Sendo mais preciso, ele afirma que esta identificação não está calcada no Eu ou no o ideal do Eu (LACAN, 1957-8/1999); ela não é feita com base na idealização de outra pessoa, e não se refere a nenhuma dessas duas entidades. Para Lacan, trata-se de uma identificação que acontece no nível do desejo, e por meio da qual o sujeito encontra nessa pessoa seu outro Eu. É por perceber que o outro se encontra às voltas com mesma questão colocada para ela que a histérica realiza uma identificação, com todo o tipo de contágio psíquico típico dessa estrutura neurótica (LACAN, 1957-8/1999).

Isto ajuda esclarecer a razão pela qual o elemento que o sujeito toma do outro é justamente o sintoma. Se falamos de uma identificação ao nível do desejo, então o que será levado em conta é a formação que funciona como seu porta-voz, isto é, a manifestação sintomática. A psicanálise concebe o sintoma como um meio de satisfação sexual, ou seja, um modo de expressão do desejo do sujeito. Tal como ocorre nos sonhos, aquilo que é percebido pelo sistema *Pcp-Cs* é o resultado de um retorno do recalcado que emerge de maneira disfarçada numa formação de compromisso entre o sistema consciente e o inconsciente. Assim, o sintoma é o representante da inscrição do desejo no psiquismo. Dito de outro modo, ele existe para fazer o desejo ser reconhecido (LACAN 1957-8/1999); ele é uma articulação simbólica deste.

Assim sendo, uma identificação no nível do desejo será feita adotando o sintoma como referência, uma vez que ele não só é uma representação do problema do desejo, mas também um indicativo de como o Outro equacionou esse problema. “Se minha mãe encontrou uma saída através de tal sintoma, eu também posso fazê-lo, já que estou

diante de um impasse semelhante”. O que está em jogo aqui é encontrar uma resolução para a questão do desejo, que sempre acomete o sujeito a partir do campo do Outro.

Vimos no primeiro capítulo que o sujeito se constitui por uma alienação aos significantes do desejo do Outro. Nesse sentido, a existência é marcada por uma *falta a ser*, um correlato da divisão instituída pela linguagem. Com Lacan, agora podemos enxergar na formação sintomática uma resposta do sujeito à divisão causada pelo desejo do Outro, e por intermédio de Freud verificamos que o sujeito constrói essa resposta através da identificação. Mas qual a importância do sintoma para a investigação que estamos empreendendo?

Um sujeito decide buscar um analista em função daquilo que lhe faz sofrer, ou seja, em razão do seu sintoma. A psicanálise ensina que este é um meio de satisfação, e, portanto, não é de modo algum por não estar se satisfazendo que o sujeito demanda um tratamento analítico. Lacan (1964/2008) indica que essa satisfação é paradoxal, devido ao próprio caráter da pulsão. Segundo ele, o que autoriza a intervenção analítica é a existência de um sofrimento em demasia (1964/2008), e o paradoxo reside no fato de o sintoma também constituir um meio de satisfação para o sujeito.

Toda a dificuldade de um tratamento psicanalítico encontra-se neste paradoxo inerente à pulsão. O sujeito não abandona o sintoma porque encontra nele satisfação, e, portanto, repete-o apesar do sofrimento produzido. A cada vez que o problema do desejo se coloca e a resposta dada toma a via facilitada do sintoma, o sujeito se vê diante do mesmo sofrimento, da mesma situação na vida. De acordo com Melman (2009), o único ponto que aparentemente pode ser vetor do idêntico no campo do sujeito é aquilo que provoca o retorno do sintoma; o fator que engendra sua repetição.

De fato parece haver no movimento do eterno retorno do sintoma a constatação de um tipo de identidade. É através da repetição que o sujeito se depara com o que mais lhe concerne; com aquilo que mais lhe é próprio. Ao repetir constantemente a posição uma vez assumida diante do Outro, o sujeito encontra-se consigo mesmo. “Trata-se sempre do mesmo muro no qual ele esbarra, da mesma pedra na qual ele tropeça, da mesma relação que fracassa” (MELMAN, 2009, p. 332). É provavelmente aí que

podemos situar a ordem do idêntico. O sujeito esbarra e tropeça em nada menos do que si próprio – ele é a pedra e o muro que faz obstáculo ao desejo.

A identidade que abordamos aqui não se confunde com a que expusemos anteriormente. Há nela algo que não diz respeito à imagem, mas sim a uma estrutura simbólica. O sintoma sempre é articulado na relação com o Outro, e nesse sentido sua repetição remete a um significante – é por isso que ele é passível de interpretação. Só podemos falar do encontro com mesmo pela inscrição do significante; sem o qual não é possível pensar numa identidade. Esta, por sua vez, parece estar fortemente associada à repetição.

Seguindo esta linha de pensamento, o componente responsável pela identidade deve ser aquilo que funda a repetição, tal como foi apontado por Melman. Tudo indica que este elemento está intimamente ligado à identificação, já que ela é o processo pelo qual o sujeito apropria-se do sintoma. Tendo chegado a este ponto, retornemos à discussão acerca das identificações realizada por Freud, a fim de verificar a quais conclusões ele chegou e quais as consequências que podemos extrair delas.

Ele faz um resumo da exploração empreendida afirmando que: *a)* a identificação é a forma mais primitiva de ligação a um objeto; *b)* ela pode advir como substituto do investimento objetal, tomando o caminho da regressão; *c)* pode surgir através da percepção de algo comum com uma pessoa que não é objeto das pulsões sexuais (FREUD, 1921/2011). Sobre o último ponto, Freud considera ainda que “quanto mais significativo esse algo em comum, mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial, correspondendo assim ao início de uma nova ligação” (p. 65).

Ele reconhece na ligação recíproca entre os indivíduos da massa o tipo de identificação através de um traço isolado em comum. Conjectura que esse traço está na base da relação com o líder da massa, de modo que a identificação ao líder seria precursora da identificação com os membros do grupo, e também sustentáculo da ligação entre eles.

O traço em comum com o líder é, então, o fator que estrutura a relação entre os indivíduos de uma massa. Podemos dizer que ele é responsável pelo estabelecimento de

uma identidade na formação grupal. Os membros reconhecem-se como pertencendo a tal grupo pelo traço que possuem em comum com os outros membros. É isso que ao mesmo tempo diferencia as massas entre si, e promove a ligação entre os indivíduos de determinado grupo.

Após expor resumidamente as implicações das três fontes de identificação, Freud fala ainda de duas situações, a homossexualidade masculina e a melancolia. Já analisamos o papel da identificação nesta última no capítulo precedente, de sorte que resta-nos considerar agora a questão homossexual masculina. Para Freud, a gênese desse tipo de escolha objetal geralmente é a que se segue.

O sujeito fixou-se de maneira excepcionalmente longa e intensa na mãe quando do complexo de Édipo. Depois da puberdade, precisou renunciar a mãe como objeto sexual e trocá-la por outro. Então, algo ocorre que leva o sujeito a identificar-se com a mãe, e a buscar objetos que substituam seu Eu, os quais possa cuidar e amar à maneira dela (FREUD, 1921/2011).

Chama a atenção de Freud a amplitude dessa identificação. Segundo ele, (1921/2011), ela promove uma alteração num ponto extremamente importante, o caráter sexual. O sujeito que antes investia libidinalmente numa mulher, agora dirige sua libido para os homens, como resultado da identificação com a mãe. Tal como sucede na melancolia, o abandono do objeto acontece à custa de sua introjeção no Eu.

O que está em jogo aí é determinação da identificação do homossexual na escolha de objeto, indicando com isso uma anterioridade lógica do primeiro processo em relação ao segundo. Mesmo que Freud tenha tido dificuldades em situar essas duas operações num plano temporal, sua análise da identificação homossexual fala em favor da precedência desta numa dimensão lógica. Assim, temos que reconhecer uma identificação que resulta do abandono do investimento objetal, e outra que causa e determina esse investimento.

Tendo analisado as considerações de Freud acerca da identificação, estamos prontos para recorrer às contribuições de Lacan sobre esse tema, que por sua vez tiveram como ponto de partida os trabalhos freudianos. Encontramo-las, sobretudo, no

seminário *A Identificação*, onde Lacan centra o estudo desse conceito na noção de traço unário, relacionando-o com a teoria do significante.

3.2 – Identificação de Significante e Identidade Simbólica

Logo de início, Lacan formula que o aspecto concreto da experiência analítica referente à identificação é a sua associação ao significante. Para ele, a identificação é uma “identificação de significante” (lição de 22 de novembro de 1961), e é neste que podemos localizar a materialidade dos processos identificatórios. Mas o que significa falar em identificação de significante? Qual a relação entre o campo da linguagem e o processo de identificação? Para esclarecer sua formulação, Lacan propõe um diálogo com o curso de linguística de Saussure. Recorreremos também a esse trabalho como tentativa de lançar luz sobre as questões que propusemos.

Nele, o linguista (2004) fala de uma identidade sincrônica, em virtude da qual se declara que duas frases como “eu *não* amo” e “*não* faça isso” contenham um elemento idêntico, o “*não*”. De acordo com ele, poder-se-ia acreditar que esta é uma questão despropositada, seguindo a opinião de que a identidade existe porque em ambas as frases o mesmo material sonoro está ligado a uma mesma significação. Entretanto, esta explicação é insuficiente, pois se podemos confirmar a identidade a cada vez que há uma correspondência do som e do significado, a recíproca não é verdadeira (SAUSSURE, 2004). Para Saussure, num exemplo como “a *flor* da roseira” e “a *flor* da idade”, a identidade não fica comprometida, apesar da diferença de significação (2004). Ele também supõe uma palestra, ao longo da qual ouvimos diversas vezes o termo “Senhores” com diferentes entonações e variações no volume de sopro, e, não obstante, podemos reconhecer um mesmo vocábulo.

Saussure demonstra que embora nenhuma das duas partes do signo sejam portadoras de uma identidade, há algo no significante que nos faz reconhecê-lo como sendo o mesmo. Ele fornece mais dois exemplos; no primeiro, fala de um expresso que

sai diariamente de Genebra para Paris – o expresso das 8:45 da noite. Num intervalo de 24 horas, dizemos que é o mesmo expresso que chega à estação, apesar da locomotiva ser diferente, e dos passageiros não serem os mesmos, e de não haver nada de idêntico entre os dois trens. De igual modo, se uma rua é reconstruída, referimo-nos a ela como sendo a mesma rua que era antes da reconstrução, a despeito das mudanças sofridas por ela.

Lacan menciona o exemplo dos expressos citado por Saussure. Ratifica que, de fato, não existe nada de idêntico quando comparamos sua estrutura real. O que possibilita o estabelecimento de uma identidade é a inscrição do significante nesta estrutura real (LACAN, 1961-2). É nesse sentido que Lacan formula a identificação como referida ao significante, pois a instituição da linguagem é requisito para que ela ocorra. É somente por meio do significante que um trem pode ser identificado a outro, apesar de todas suas diferenças reais.

A esta identificação de significante, ou simbólica, Lacan opõe a identificação imaginária do estádio do espelho. Entretanto, falar de uma identificação de significante envolve algumas complicações. Toda a questão está em saber aquilo que no significante pode produzir uma identidade, ou seja, o que permite dizer que o expresso das 8:45 é o expresso das 8:45, se o significante é justamente o que instaura a diferença e a falta a ser. Podemos distinguir aí duas funções associadas ao registro simbólico: a primeira tem a ver com o diferente e a segunda, com o idêntico. Nossa tarefa agora será a de explicitar essas funções e de demarcar as relações entre elas.

Com seu retorno a Freud, Lacan irá destacar o conceito de traço unário, fazendo dele uma peça fundamental para a questão das identificações. Depois de dialogar com Saussure, Lacan recorre a Descartes e ao método utilizado por ele para introduzir função do traço.

Ao empreender o método da dúvida hiperbólica e perscrutar as fraquezas das maiores certezas da humanidade, Descartes é conduzido a supor a existência de um Deus enganador, capaz de fazê-lo acreditar no que ele quisesse. Assim, se fosse da vontade desse Deus, até mesmo as leis na qual o ser humano fundou a matemática

poderiam estar equivocadas, de modo que “pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado” (DESCARTES, 1983, p. 95).

Com essa suposição, Descartes deposita toda a garantia da verdade nas mãos de Deus. Nos termos lacanianos, ele assenta o saber no Outro, fazendo com que a existência de tudo o que conhece dependa da vontade divina. Lacan indica que o Deus de Descartes “é o verdadeiro do verdadeiro, a garantia de que a verdade existe e garantia tanto maior de que a verdade poderia ser outra (...) se este Deus quisesse” (LACAN, lição de 22 de novembro de 1961). Se ele desejasse, o resultado da adição de dois mais três poderia ser seis, e não cinco, e um quadrado poderia ter oito lados em vez de quatro.

O Deus cartesiano pretende ser o Outro do Outro que funda no real a verdade. É desta divindade que depende o número de lados num quadrado, bem como tudo aquilo que é tido como verdadeiro. Ora, a verdade é inscrita no real pelo significante, e dizer que um quadrado seja a figura definida por ter quatro lados iguais só faz sentido se essa fala possui um reconhecimento simbólico. Esta relação não está dada no real, mas exige uma articulação significante que, para Descartes, é assegurada por Deus. Assim, é na divindade cartesiana que Lacan identifica a função do traço unário [*einzigiger Zug*], tendo em vista que ele poderia ser substituído por todo e qualquer elemento da cadeia significante por permanecer sempre o mesmo (1961-2).

O traço é o indício da inscrição do significante no real, ou seja, é o sinal de que o sujeito inseriu no real a sua marca. O *einzigiger Zug* de Freud é o ponto de inflexão entre o real e o simbólico. Ele é o que permite definir se um quadrado será a figura com quatro, oito, ou dez lados, de acordo com as relações entre os significantes que forem instituídas pelo sujeito. Trata-se de um ponto que estrutura toda a cadeia significante e que é absolutamente despersonalizado, tanto de conteúdo subjetivo, quanto de qualquer variação para além de *um único traço* (LACAN, 1961-2). Isso significa que o traço unário não tem a ver com nada que pertença a ordem qualitativa; ele é simplesmente essa marca feita no real que constitui todos os significantes. Segundo Lacan (1961-2), o *einzigiger Zug* é o que todo significante tem em comum, uma vez que ele funciona como suporte dos elementos da cadeia.

Podemos nos perguntar por que motivo Lacan associa essa função ao termo destacado por Freud quando este abordava o tema da identificação. Qual a relação entre o único traço tomado da pessoa-objeto e a marca da inscrição do significante? Nos exemplos fornecidos por Freud, o traço representa o ponto por meio do qual o sujeito identifica-se com o objeto. No caso de Dora, esse traço é a tosse do pai. Com Lacan, entendemos que o traço não é exatamente a tosse, mas sim aquilo que a sustenta enquanto um componente diferenciado, e como representante de alguma coisa. Para que o sujeito aproprie-se da tosse é preciso antes tomá-la como significante – ela deve, portanto, ter valor de representação.

No outro exemplo dado por Freud, a menina assume o sintoma da mãe porque ele representa o desejo de ocupar o lugar dela, e não simplesmente em virtude do aspecto real da expressão sintomática. Lacan demonstra que traço é o que está na base desse valor de representação, e é justamente isso o que importa na identificação freudiana. Assim sendo, a relevância não recai sobre a qualidade do elemento apropriado pelo sujeito, mas sim na potência simbólica desse elemento. Em outras palavras, para os fins da identificação não faz diferença que o traço em questão seja tosse, dor no braço, paralisia na perna, ou fracasso escolar. O que está em jogo não é o sintoma em si, e sim a função que ele exerce para o sujeito, e é exatamente essa função que o conceito de traço unário vem designar.

Sendo o traço o suporte de todo significante, ele é então o que há de idêntico na cadeia simbólica. Por conseguinte, podemos suspeitar que a identificação ao traço desempenhe um importante papel na constituição da identidade. Todavia, se dissemos que o traço caracteriza-se por romper com a ordem qualitativa e personalizada, que tipo de identidade ele pode fundar? Ao traduzir o *einzigster Zug* de Freud por traço unário, Lacan já indica a sua relação com a unicidade, ou seja, com o um contável – é nessa dimensão que a identidade se estabelece.

Em seu seminário, Lacan aproxima-se do tema da identidade pela formulação lógica “A é A”. Ele a coloca em questão – “se é tão igual assim, por que separá-lo dele mesmo, para tão depressa aí recolocá-lo?” (lição de 15 de novembro de 1961) – e através da lógica do significante, empenha-se em demonstrar que essa proposição não se

sustenta. Segundo ele (1961-2), esta formulação constituiu a base da era teológica do pensamento, que teve fim com a exploração cartesiana. Durante esse tempo, a diferença inerente ao significante era equacionada no laço com o outro, e as regras estabelecidas pelo pacto social funcionavam como balizas que camuflavam a ausência de sentido própria da linguagem. O fim desta era é marcado pelo recorte do *nonsense* implicado no significante pela função da escrita. Ao não admitir um lugar para o sentido em seu código, a ciência produz uma linguagem sem sujeito, evidenciando com isso a inexistência da relação entre significante e significado¹².

O laço social deixa então de ser referência para o sujeito, que perde a possibilidade de ancorar sua identidade nos liames construídos pelos falantes. A questão “quem sou eu?” se faz sentir de outro modo na medida em que encontra uma vertente do significante voltada não para o significado, mas para o real. Assim, se por um lado Descartes institui Deus como o garantidor de toda a verdade, por outro ele o destitui desse lugar ao sediar a certeza no *cogito*, dando origem à ciência moderna.

Com o advento da ciência deixa de existir a possibilidade de um Outro do Outro que possa garantir a verdade para o sujeito. É por isso que Lacan afirma que a ciência é condição para a psicanálise, e que o sujeito da primeira é também o da segunda (1966/1998). Após Descartes, toda ciência passa a basear-se em pressupostos matemáticos, nos quais os significantes não são tomados pela sua relação com o significado, mas sim pela relação com outros significantes. É nisso que toda operação científica está calcada, uma vez que seu objetivo é dirimir o campo do sentido. Nesse processo, ocorre o que Lacan chamou de forclusão do sujeito, operação homóloga ao retorno deste no real. A psicanálise surge então como uma prática que visa recolher o sujeito produzido pela ação forclusiva do discurso científico.

A ciência caracteriza-se por fazer incidir na linguagem o que Lacan chamou de função da letra, ou do escrito. Segundo ele (1961-2), não foi por acaso que os lógicos escolheram uma letra (A) para fazer representar a identidade, mas sim porque ela elimina as diferenças qualitativas. A letra não pertence à cadeia significante, e por isso

¹² Como vimos em nossa introdução

mesmo situa-se fora da produção de sentido e de tudo aquilo que possa ter um aspecto subjetivo. Contudo, Lacan afirma que na dimensão da fala a fórmula “A é A” não se sustenta. À medida que falamos entramos invariavelmente no campo do significante, onde a identidade da letra está perdida.

Para demonstrá-lo, Lacan coloca a fórmula à prova substituindo seus termos por significantes. Cita como exemplo a frase: “A guerra é a guerra”. Quando dizemos algo assim queremos dizer alguma coisa, e podemos encontrar o sentido dessa frase ao falarmos que a partir de determinado limite, entra-se em estado de guerra (LACAN, 1961-2). Se afirmássemos que vivemos em guerra no Rio de Janeiro em função das situações de violência da cidade, alguém poderia fazer uma objeção dizendo simplesmente que: “A guerra é a guerra”. Com uma enunciação desse tipo, a pessoa pode querer dizer que a guerra é uma coisa diferente daquilo que estamos vivendo no Rio de Janeiro, embora nem ela mesma saiba exatamente como defini-la. O exemplo de Lacan mostra que mesmo na simples repetição do significante há uma produção de sentido, o que atesta a inexistência da tautologia (1961-2), ou seja, da impossibilidade de dizer o mesmo.

Em outro exemplo, Lacan faz uso da sentença “Meu avô é meu avô”. Ele novamente apresenta uma repetição, substituindo a letra A da fórmula lógica pelo significante “meu avô”. Também aqui não há tautologia, pois o primeiro termo funciona como um índice do segundo – ele não é diferente do pronome demonstrativo “este”, e tampouco do nome próprio da pessoa em questão (LACAN, 1961-2). O segundo termo, por sua vez, serve para designar o pai do pai da pessoa que enuncia a frase. Embora se trate do mesmo significante, a enunciação faz surgir a diferença por meio da função assumida por cada um dos termos na sentença. Mais uma vez a identidade não vigora, e as leis da lógica clássica mostram-se insuficientes para dar conta do que se passa na dimensão da fala.

Evidencia-se assim a fecundidade do significante, no sentido de que ele não é nunca idêntico a si mesmo e porta uma diferença radical. É por isso que Lacan faz a distinção entre o escopo do significante e o escopo da letra – enquanto o primeiro está ligado à fala, o segundo tem a ver com a escrita.

A impossibilidade da tautologia se dá não porque o primeiro termo signifique algo diferente do segundo, mas sim pela divisão que o significante coloca em cena: “é dentro do estatuto mesmo de A que está inscrito que A não pode ser A” (LACAN, lição de 6 de dezembro de 1961).

Sobre a diferença do significante, Saussure indica que ela se faz por meio de um jogo de oposições. Vimos no primeiro capítulo que a teoria saussureana concebe que o valor do signo é dado pela sua relação com os outros signos dentro de determinado sistema. No entanto, esse valor limita-se a ser um componente da significação que, em última instância, se dá no plano relacional entre significante e significado. Essas duas faces são partes indissociáveis de uma unidade que constitui o elemento lingüístico, por mais que seu valor se altere em função do contexto. Para Saussure, significante e significado chamam um pelo outro (2004), e é por isso que ele pode falar do signo como a unidade da língua. O vínculo existente entre essas duas partes é determinado pelo sistema lingüístico – a entidade sígnica comporta sempre uma união entre conceito e imagem acústica que foi consagrada pela língua. Dessa maneira, o signo pode ser definido por uma positividade, uma vez que admite a ligação de um significante a um significado, apesar das variações introduzidas pelo fator valorativo.

Por outro lado, o significante não pode ter uma definição positiva. Ele caracteriza-se simplesmente pela oposição fonemática aos outros significantes, isto é, por ser aquilo que os outros significantes não são. “O que importa na palavra não é o som em si, mas as diferenças fônicas que permitem distinguir essa palavra de todas as outras, pois são elas que levam a significação” (SAUSSURE, 2004, p. 137). Para demarcar o estatuto dos signos e o dos significantes, Saussure afirma que entre os primeiros podemos falar apenas de uma distinção, e reserva o termo diferença para a relação de oposição entre os últimos. Isto é assim porque os significantes só podem ser definidos pela negatividade; não há nada no nível qualitativo que permita defini-los e distingui-los de seus pares: é na diferença pela oposição que o significante irá constituir-se enquanto entidade única.

Apesar de ter sido o ponto de apoio de Lacan, a articulação saussureana não é suficiente para designar a função da diferença concernente ao traço unário. Ao postular

que o significante define-se pela diferença opositiva entre outras composições fonemáticas, Saussure também atribui a ele um estatuto unitário. Segundo ele, “a diferença é o que faz a característica, como faz o valor e a unidade” (2004, p. 141). Para Lacan, o um do significante não diz respeito à unidade constituída a partir da diferença na relação com outros significantes, porém na diferença radical do significante em relação a si mesmo.

Lacan então retoma os postulados de Saussure a partir da experiência da fala, e através do traço unário enuncia uma diferença inerente a todo significante, mas que não depende da relação entre eles. Com os dois exemplos que abordamos acima, ele localiza na fala uma diferença que não está fundada numa oposição fonemática, mas na própria estrutura do significante.

Do fato de ele não poder se definir senão justamente por não ser todos os outros significantes, depende essa dimensão, igualmente verdadeira, de que ele não poderia ser ele mesmo (lição de 6 de dezembro de 1961).

Com isso Lacan vai além da teoria lingüística proposta por Saussure e funda sua proposição acerca da linguagem na experiência do sujeito enquanto falante: é no nível da enunciação que ele depura a diferença atinente ao significante. Ora, o que confere ao significante esse estatuto é justamente a função do traço na medida em que ele assume o valor da letra. Lacan reconhece nessa função a essência do significante, e o meio pelo qual ele se distingue do signo (1961-2).

Enquanto o significante é o que representa um sujeito para outro significante, o signo é aquilo que representa alguma coisa para alguém (1961-2). Portanto, o signo mantém uma relação com a coisa – ele situa-se entre ela e o alguém que é o seu suporte. Sua distinção do significante reside no fato de que neste não há referência a nenhuma coisa. Um significante refere-se sempre a outros significantes, e não a coisas ou mesmo a conceitos, como chegou a pensar Saussure.

Para elucidar a diferença entre o signo e o significante, Lacan faz menção à obra do romancista Daniel Defoe em vários momentos de seu ensino. Centra-se sobre a passagem em que o personagem Robinson Crusóé encontra uma pegada humana na areia da praia de uma ilha. O rastro deixado na areia indica a Robinson Crusóé que ele não está sozinho na ilha, e assim a marca do pé assume uma função de signo. Nesse sentido, ela possui relação com alguma coisa que está ausente; no caso, o pé daquele que fez a pegada na areia. Não há equívoco quanto a isso.

Por sua vez, o significante aparece somente num segundo momento, quando Robinson Crusóé apaga a pegada na areia e faz sobre ela uma cruz para preservar o lugar do rastro. Lacan aponta que a cruz adquire assim uma função significante por não ter nenhuma conexão com aquilo que foi apagado. A rigor, a pegada pode ser substituída por qualquer outra coisa, pois o que está em jogo não é a semelhança com o objeto. Introduce-se aí a dimensão do equívoco, tendo em vista que a cruz feita na areia poderia indicar não uma pegada, mas um tesouro enterrado, entre outras infinitas possibilidades. Não há mais a representação de alguma coisa para alguém, mas sim a representação de um sujeito para outro significante. Como observa Lacan, a cruz constitui-se por dois traços, no qual um anula o outro. Segundo ele, o homem deixa detrás de si uma barra que é barrada (1958-9/2013), e é nisso que reside sua especificidade.

Aquilo que é próprio da dimensão humana constitui-se pelo apagamento do traço, ou seja, por uma dupla negação (LACAN, 1958-9/2013). Primeiramente há a negação da coisa: a pegada não é o homem que a fez, mas um traço que funciona como signo que o representa para alguém. Em segundo lugar há a negação desse signo e a sua substituição por algo que deixa de ter referência com tudo que lhe antecedeu para inaugurar um novo registro; o sistema simbólico.

O traço então é o requisito para a constituição da linguagem. Ele é a marca que viabiliza a introdução da ordem simbólica no real. Com o exemplo de Robinson Crusóé, Lacan demonstra que o traço é aquilo que há de mais apagado no objeto – a pegada é apenas um rastro deixado por quem a fez. O significante entra em cena quando Robinson Crusóé vai do rastro de passo [*trace de pas*] ao não rastro [*pas de trace*],

eliminando com isso a relação entre o representante e a coisa, pois não há nada na cruz que faça referência àquele que imprimiu as pegadas na areia.

Assim, o significante não é o traço, mas encontra neste seu suporte. O advento da linguagem tem como requisito lógico a inscrição do traço unário no real. Para demonstrá-lo, Lacan cita outro exemplo, e dessa vez fala de uma experiência sua no Museu Saint-Germain. Conta que na sala Piette do museu encontrou uma costela de mamífero e percebeu que ela estava marcada por pequenos bastões seriados. Esses pequenos traços servem para elucidar o que está em questão na diferença significante, e Lacan identifica-os como um modo de ordenação das experiências subjetivas por meio da contagem. Supõe que os traços no osso do animal tenham sido feitos por um homem caçador para contar o número de vezes que conseguiu abater suas presas. Obviamente, cada caça será uma aventura distinta da outra, porém, elas assemelham-se entre si por certos traços comuns, e nesse sentido podem ser agrupadas em uma mesma classe. Portanto, a classificação pressupõe a inscrição do traço que demarca a repetição da experiência.

Os traços feitos na costela do mamífero não são de forma alguma idênticos entre si, mas isso não é importante, pois a diferença significante não se refere à distinção qualitativa, e esta pode inclusive sublinhar a mesmidade significante (LACAN, 1961-2). Na experiência do caçador o que se repete é um mesmo traço, não obstante as várias diferenças entre uma caça e outra. Por mais diversas que sejam as suas aventuras, o sujeito é capaz de contar essas experiências porque extraiu delas determinados traços; os quais encontra a cada vez que sai para caçar. Certa ocasião pode abater um animal de pequeno porte; numa segunda vez, um animal grande; numa terceira, um médio. A possibilidade de reunir estas situações sob um mesmo escopo não poderia estar apoiada na ordem qualitativa, mas depende da marca de uma diferença pura portada pelo traço unário.

O fato das mais diversas vivências poderem estar referidas a uma mesma classificação acentua a existência de uma diferença que não se reduz ao âmbito da qualidade. Como no caso da pegada na areia, um traço é extraído dessas situações pelo apagamento do objeto. O traço unário incide no campo subjetivo imprimindo aí uma

marca, e os rastros do objeto no psiquismo servirão para que o sujeito possa estabelecer a contagem de suas experiências a cada vez que se deparar com eles.

Ao introduzir a possibilidade da contagem, o traço exerce sua função por ser simplesmente *um*, estando assim afastado de qualquer qualificação. Lacan esclarece que este um não é o um totalizante, mas sim o um da conta, também chamado por ele do um de professor, como em: “aluno Y, você tirou 1 em francês!” (lição de 29 de novembro de 1961). A proposta lacaniana da tradução do termo *einzigster Zug* por traço unário em vez de traço único reflete justamente esta concepção. A palavra unário é retirada da teoria dos conjuntos para enfatizar que o processo de identificação diz respeito menos à unificação do que à distinção¹³. É pela incidência da função do um contável que tanto a diferença quanto a identidade podem ser estabelecidas, pois ao identificar-se ao *um* do traço o sujeito se distingue de outros, e ao mesmo tempo reconhece a si próprio apesar das modificações sucedidas ao longo do tempo. Não obstante as alterações imaginárias e a divisão, o traço permite localizar algo que permanece e que faz seu retorno pela via da repetição.

Para demonstrar a relação entre o traço unário e a permanência verificada na repetição será preciso recorrer ao *Projeto para uma Psicologia Científica*, um importante e denso trabalho que contém vários aspectos da teoria psicanalítica, apesar de nunca ter sido publicado por Freud.

3.3 – Traço Unário e Repetição

No *Projeto* de 1895, Freud toca na questão da identidade ao abordar as faculdades do pensamento e da percepção. Para compreendê-la, será preciso antes falar da experiência de satisfação tal como esta é descrita no *Projeto*. Neste ensaio, Freud propõe uma fisiologia fantástica para elucidar os fenômenos psíquicos em termos

¹³ Para Lacan (1961-2), a identificação não tem nada a ver com a unificação; ela não se resume simplesmente ao “fazer um”.

puramente quantitativos: trabalha com dois fatores principais, a saber, os sistemas de neurônios e a quantidade (Q) neles distribuída.

A experiência de satisfação caracteriza-se pela descarga da quantidade de energia investida nos neurônios, e ocorre por intermédio de uma ação específica que inicialmente é realizada pelo Outro. Devido à sua prematuridade biológica, o homem vem ao mundo como um ser totalmente dependente da intervenção do Outro. O bebê humano não é capaz de empreender a ação específica necessária para diminuir a tensão do aparelho anímico gerada pelo que Freud chamou de estado de urgência da vida [*Not des Lebens*]. Nesse sentido, o Outro precisa atuar como suporte da ação promotora da experiência de satisfação.

Freud afirma que a ação específica requer uma alteração do mundo externo (1895/2006). Através dela o sujeito aproxima-se do objeto sexual e por isso a satisfação acontece. Nesse processo ocorre tanto a descarga de energia quanto um investimento nos neurônios correspondentes à percepção do objeto de desejo. A passagem de Q por esses neurônios cria uma facilitação ao diminuir a resistência à transmissão de energia entre eles. Portanto, a vivência de satisfação deixa uma marca no psiquismo. Quando o sujeito é novamente acometido pela estimulação endógena ligada às urgências da vida, os neurônios investidos no momento da vivência de satisfação serão mais uma vez ocupados por Q , pois o caminho para o escoamento desta encontra-se agora facilitado. Em primeira instância, esse reinvestimento neuronal produzirá para o sujeito uma alucinação (FREUD, 1895/2006). Como ainda não é capaz de emitir um juízo acerca da realidade desse objeto alucinado, o sujeito poderá executar uma ação reflexa como tentativa de efetuação da descarga. Caso isso aconteça, ele sofrerá um desapontamento inevitável (FREUD, 1895/2006).

Para evitar essa decepção que é fonte de desprazer o sujeito deverá aprender a distinguir entre a lembrança e a presença do objeto na realidade. Além disso, ele terá que buscar uma correspondência entre o objeto de desejo e o objeto da percepção. Só assim poderá saber quando realizar a descarga de forma segura. Segundo Freud, a faculdade que permite estabelecer a identidade entre o desejado e o percebido é o pensamento. Para ele, “o objetivo e o fim de todos os processos de pensamento é o

estabelecimento de um *estado de identidade*” (1895/2006, p. 385, grifos do autor). Dessa maneira, o pensamento surge em virtude de uma questão econômica, isto é, tem como objetivo a descarga de Q .

O problema que se apresenta para o pensamento é exposto por Freud a partir de uma relação de semelhança entre aquilo que é desejado e o objeto da percepção. Isto ocorre quando o desejo se manifesta, mas somente parte do investimento perceptivo está presente. Nesse caso, em termos simples, o desejo corresponde a um investimento do neurônio a e do neurônio b , enquanto que o investimento perceptivo é feito nos neurônios a e c . Para a efetuação da descarga ambos os componentes deste complexo precisam estar atuantes na percepção, e não apenas um deles (FREUD, 1985/2006). É preciso converter a situação de semelhança em identidade. Nesse sentido, deve haver uma separação entre o componente a , que se mantém constante; e o componente b , geralmente variável. A linguagem se encarregará de chamar o primeiro neurônio de *a coisa* [*das Ding*], e o segundo de seu *predicado* (FREUD, 1895/2006). Assim, o pensamento entra em cena para buscar na coisa algum predicado que corresponda ao desejo.

O exemplo dado por Freud é o da amamentação da criança. Para encontrar o objeto, o bebê converte a percepção de uma imagem lateral do seio ($a+c$) em uma imagem frontal deste ($a+b$) através de determinado movimento da cabeça (ação específica). Não há aí ainda nenhuma formalidade do pensamento, mas o exemplo é útil para demonstrar que “o objetivo é voltar ao neurônio b desaparecido e liberar a sensação de identidade” (1895/2006, p. 381). O sujeito busca encontrar na coisa o predicado mediante o qual possa satisfazer o desejo. No caso da amamentação a coisa é o seio e o predicado almejado poderia ser demarcado pela expressão “visto de frente”.

Mais uma vez encontramos uma associação entre a identidade e o objeto, ou a coisa, para utilizar os termos do *Projeto*. É o objeto que deve ser idêntico àquele que promoveu a primeira experiência de satisfação, e na busca dessa identidade o sujeito lança mão do pensamento para fazer novamente surgir o predicado adequado. Em outras palavras, o sujeito identifica o objeto por seus traços, e seu guia é a marca deixada quando da vivência de satisfação.

A partir de um traço do objeto, o sujeito é lançado numa busca pela identidade. Entretanto, na medida em que a subjetividade se constitui por intermédio do significante, a dimensão da coisa estará sempre inacessível para o sujeito humano. Conforme já vimos, a ausência de relação com a coisa é uma característica essencial do significante – ele refere-se apenas a outros significantes, jamais a um objeto. Segundo Freud, “o que chamamos *coisas* são resíduos que fogem de serem julgados” (1895/2006, p. 386, grifos do autor) Nesse sentido, o sujeito estará sempre dependente da linguagem para ter acesso às coisas, e toda a realidade que construir será balizada por ela.

Devido ao próprio distanciamento do objeto constitutivo da linguagem, não há nenhum significante que possa por termo à questão do desejo do Outro encontrada pelo sujeito no registro simbólico, e por esse motivo ela sempre retorna. Trata-se de uma condição paradoxal, pois é somente aí onde não encontra resolução que o desejo pode ser articulado. O sujeito inicia então uma remissão infinita pela cadeia significante na tentativa de encontrar a experiência de satisfação cuja marca o fundou. É neste processo metonímico interminável pela busca de identidade que Lacan situa a experiência do inconsciente:

o mais paradoxal é ler no texto de Freud, que o que o inconsciente busca, o que ele quer, se podemos dizer assim, que o que é a raiz de seu funcionamento, de sua entrada em jogo, é a identidade das percepções (lição de 10 de janeiro de 1962).

O paradoxo apontado por Lacan diz respeito à posição freudiana de associar a busca pela identidade ao inconsciente, na contramão do pensamento lógico-filosófico tradicional que a concebe como uma função da consciência. Há ainda outro paradoxo concernente à tentativa de estabelecer uma identidade pela via linguagem, e este tem relação direta com a questão proposta no presente trabalho. Como é possível falar de identidade se o sujeito só pode articular as coisas por meio do significante? Segundo Lacan,

pelo fato de ligá-las sob uma forma significativa, ele só as pode receber em sua diferença. E é exatamente por isso que ele não pode de maneira nenhuma ser satisfeito por essa procura como tal da identidade perceptiva, se é isso mesmo que o especifica como inconsciente (lição de 10 de janeiro de 1962).

Assim, o inconsciente é atravessado pela impossibilidade tanto da satisfação quanto do estabelecimento da identidade, ao mesmo tempo em que visa atingi-las. No entanto, talvez possamos encontrar nesse paradoxo um encaminhamento para nossa questão. Se o sujeito percorre a cadeia significativa em busca de um traço do objeto que deve ser sempre o mesmo, então ele é lançado num movimento de repetição que por si só indica a incidência da mesmidade.

A repetição assinala o próprio retorno do inconsciente no jogo da busca pelo mesmo predicado do objeto. Este predicado consiste na apreensão do traço pela via da linguagem, de maneira que o sujeito estará condenado a esbarrar numa falta a cada tentativa de encontro com a coisa. Tendo em vista que nenhum significante remete a alguma coisa, pode-se depreender que o objeto nunca é percebido senão por sua ausência.

Na vivência de satisfação o sujeito é marcado pelo traço do objeto, e a repetição é posta em marcha justamente por essa marca, isto é, pelo traço unário por meio do qual o sujeito pode identificar aquilo que lhe proporcionou a satisfação. Para Lacan, “o traço unário designa algo que é radical para experiência originária, é a unicidade, como tal, da volta na repetição” (lição de 7 de março de 1962). Assim, ao estabelecer a ordem simbólica, o traço funda o inconsciente e instaura a repetição justamente por marcar cada uma de suas voltas. Por ser portador de uma diferença pura, não qualitativa, ele também permite a formação da identidade. É o traço unário institui sua permanência simbólica pelo eterno retorno do mesmo que encontramos nas mais variadas formas de repetição.

Dessa maneira, pela inscrição da diferença chega-se à possibilidade da identidade; a qual Melman associou ao agente provocador da repetição sintomática. Com Freud e com Lacan podemos dizer que este agente é o traço unário. Mediante a

instauração de uma ordem viabilizadora da contagem, o sujeito pode identificar-se ao um da conta, que se mantém como tal independente das mudanças qualitativas. O sujeito é então capaz de contar a si mesmo, e nesse movimento pode diferenciar-se dos outros uns por ser apenas mais um. Estamos acostumados a admitir a associação da identidade com aquilo que há de mais particular no sujeito. Em adição a isso, a psicanálise vem demonstrar a relação da identidade com o que há de mais universal, pois o traço é o que jaz na fundação de todo significante, e permite a identificação ao um da conta, que está para todos os sujeitos.

Uma vez que a incidência do traço inaugura a experiência subjetiva, cada sujeito é marcado pela identificação ao *um* desprovido de qualquer personalização. Por conseguinte, a investigação sobre a identificação pela via do registro simbólico demonstrou também que a identidade deve ser situada não do lado do sujeito, mas do objeto. É pelo apagamento de todas as qualidades do objeto que o traço se constitui, viabilizando assim o processo identificatório. De acordo com Lacan, “se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém, justamente, sua unicidade” (lição de 10 de janeiro de 1962). É a unicidade presente no traço que suporta a função de identidade por intermédio da identificação. Temos como prova disso o seu papel na instituição da repetição.

Ao buscar a identidade do objeto de satisfação, o sujeito guia-se pelos traços daquele, e na medida em que só pode apreendê-los através da linguagem, ele esbarrará inevitavelmente numa falta que o levará a empreender um novo movimento. Ao procurar os mesmos traços, incorrerá nos mesmos significantes e, portanto, nos mesmos sintomas. Por constituir o meio de acesso à repetição, esta fixação em determinados significantes é uma das principais questões do tratamento analítico. Ela está implicada na redução das possibilidades de investimento do sujeito justamente por aproximar o significante à condição de objeto. Essa aproximação faz com que o sujeito recorra ao mesmo significante para obter a satisfação na tentativa de fundar uma identidade pela repetição.

O significante pode servir de ponto de apoio para uma identidade por conter em sua constituição o traço do objeto. Assim sendo, se quisermos falar de um significante

que por excelência pode exercer a função de traço unário, teremos de referir-nos ao nome próprio.

3.4 – Identidade e Nome Próprio

Assim como o traço, o nome tem seu funcionamento associado à letra, pois seu suporte está menos nos fonemas que o compõem do que na escrita. Lacan (1961-2) reconhece na função da escrita a existência de uma autorreferência. Diferentemente do significante cuja incidência depende sempre da sua associação à outros significantes, o nome próprio refere-se, antes de tudo, a si mesmo.

Para demonstrá-lo, Lacan evoca o trabalho de Jean-François Champollion, linguista francês responsável pela decifração de hieróglifos egípcios. Para decodificar um texto indecifrado, deve-se partir, antes de tudo, de um nome próprio justamente porque ele não se traduz, mas transmite-se de maneira idêntica de um código a outro. “Foi por causa de Cleópatra e Ptolomeu que toda a decifração do hieróglifo egípcio começou, porque em todas as línguas Cleópatra é Cleópatra e Ptolomeu é Ptolomeu” (LACAN, lição de 20 de dezembro de 1961).

Tal como ocorre com a letra, o nome não pode ser traduzido. Sua estrutura se conserva não importando a língua em que ele se insere. Nesse sentido é possível dizer que ele refere-se a si mesmo antes de associar-se aos outros significantes – é porque Cleópatra refere-se primeiramente à Cleópatra que o hieróglifo egípcio pode ser decifrado. Isto se deve ao fato do nome próprio possuir uma afinidade com uma designação direta do significante como objeto (LACAN, 1961-2). Ao permanecer sempre o mesmo e funcionar como seu próprio referente, o nome afasta-se do predicado e aproxima-se da coisa. Novamente aqui encontramos a íntima relação entre a identidade e o objeto, pois reconhecemos no nome a função de recortar a dimensão objetual da linguagem.

É também isso que está em jogo quando tratamos da escrita. Como possível objeção ao seu argumento, Lacan chega a fazer menção ao fato de povos antigos usarem nomes próprios antes mesmo do surgimento da escrita, e à conhecida situação das pessoas que não sabem ler nem escrever, mas que se servem de nomes. Ora, isso indica que a função da letra é um componente estrutural da linguagem que opera antes mesmo do seu surgimento real. Portanto, o aparecimento da escrita no mundo é correlato de algum tipo de destaque desta função. Como a análise desses processos nos afastaria de nossos objetivos, limitemo-nos a verificar a especificidade do nome próprio a partir da função da letra. Esta reside no cerne do que Lacan chama de um “enlaçamento da linguagem com o real” (lição de 10 de janeiro de 1962), isto é, ela constitui o ponto de apoio da cadeia significante enquanto sistema. De maneira homóloga, ao fazer suporte de uma indicação direta do objeto, o nome próprio situa-se entre o real e o simbólico, na origem do sujeito:

Que um nome, por mais confuso que seja, designe uma pessoa determinada, é exatamente nisso que consiste a passagem ao estado humano. Se se deve definir em que momento o homem se torna humano, digamos que é no momento em que, por menos que seja, entra na relação simbólica (LACAN, 1953-4/2009, p. 207).

Esta importante citação de Lacan localiza o nome na origem da humanização e da assunção de um lugar no simbólico, isto é, no campo do Outro.

Acerca da questão do nome e de sua relação com a identidade, o psicanalista francês Marcel Czermak redigiu um interessante artigo, onde aborda três casos de pacientes que chegaram ao hospital psiquiátrico após terem sofrido uma espécie de surto amnésico. Nos dois primeiros casos, a própria identidade era esquecida, enquanto que o terceiro sofria de uma amnésia de endereço. Abordaremos aqui somente os dois primeiros, já que eles possuem maior relação com nosso problema.

O primeiro paciente é um homem que certo dia acorda numa cidade estrangeira, e graças a uma intervenção da embaixada francesa, consegue retornar a seu país de

origem. Ele falava francês, se vestia com roupas características da França e não possuía documento de identidade, o que Czermak percebe ser corrente em casos dessa espécie. Além disso, uma característica que este paciente possuía em comum com outros amnésicos de identidade era a ausência de angústia. Embora tivesse se esquecido do próprio nome e de seu lugar de origem, o sujeito de modo algum se mostrava ansioso. Segundo Czermak (2012), tal atitude costuma causar um grande incômodo nos clínicos, que acabam por associá-la erroneamente à bela indiferença encontrada na histeria.

O homem apresentava-se como vítima das circunstâncias, e expressava-se como se houvesse sofrido um acidente ou um incidente, em relação ao qual não tinha envolvimento algum (CZERMAK, 2012). Nas entrevistas realizadas com ele, mostrava-se, inicialmente, muito suspicaz, e mais tarde passou a falar somente de suas aquisições culturais, filosóficas, e psicológicas; que não eram poucas. Certo dia, a amnésia simplesmente desaparece sem que se tenha alguma explicação acerca disso. Subitamente o sujeito sabe dizer seu nome, sobrenome e endereço, sem testemunhar a menor surpresa diante dessa drástica alteração.

Ao investigar sua história, Czermak (2012) descobre que o sujeito viveu em uma família cujo pai era ciumento e violento, o que fez com que ele tomasse partido de sua mãe e assumisse uma posição de recusa do pai, levando este último à mesma atitude em relação a ele. Assim, toda vez que se dirigia a seu pai, este se virava para a mãe perguntando: “Do que é que esse aí está falando?” (CZERMAK, 2012, p. 118). Por doze anos, pai e filho não se falaram. O homem adquiriu o sentimento de estar incapacitado de comunicar-se e de estabelecer um diálogo com os outros. Em suma, sentia que não era reconhecido (CZERMAK, 2012).

Czermak aponta ainda que a queixa de um não-reconhecimento era recorrente no discurso deste sujeito. Ele se via como um estrangeiro na sua família, como alguém que não tinha raízes. A questão do reconhecimento aparece aqui como estando intimamente ligada à identidade. Como vimos a propósito do estágio do espelho, é preciso que um Outro reconheça o sujeito para que a identidade possa se constituir. Este grande Outro não é o semelhante, mas refere-se ao simbólico, lugar onde o desejo é articulado. O reconhecimento envolve, portanto, o comparecimento do Outro enquanto desejante,

capaz de assinalar para o sujeito um lugar no simbólico. Ora, o que Czermak indica é justamente como o paciente havia sido destituído desse seu lugar na linguagem. Para o pai, sua palavra não tinha valor; não era escutada, sequer ouvida.

Na véspera do desencadeamento de sua amnésia ele vai ao cinema com suas duas filhas, e após deixá-las em casa, faz um sonho de angústia no qual uma delas lhe dirige uma pergunta e ele não consegue responder. Czermak sublinha a maneira pela qual a questão “O que é um pai?” aparece. A saída com as filhas despertou para o sujeito essa questão diante da qual ele não pôde tomar posição, tal como fazia com quaisquer outras questões que se lhe apresentavam. O paciente casou-se por insistência de sua mulher, sem realmente querer; não sabia dizer muito bem por quê teve filhos; e afirmava não ter conhecimento do nome da única mulher com a qual teve uma relação prazerosa.

Iniciou sua vida profissional como professor de filosofia, mas logo abandonou esse cargo porque falar em público o deixava angustiado e o fazia gaguejar. Depois foi telefonista e em seguida passou por outros pequenos empregos. Quando chegou ao hospital, ele era *freelancer*: escrevia artigos por encomenda que eram publicados *anonimamente* num jornal. Ele produzia um trabalho no qual seu nome não figurava – sua assinatura, seu traço, não comparecia.

Para poupar-se da angústia, este homem conseguiu um ofício onde não precisava responder em seu nome. Ele também tinha o hábito de livrar-se de quaisquer situações que pudessem lhe causar o menor problema que fosse. Entretanto, a questão sobre a qual ele não quer saber retorna na forma de um pesadelo. Ele é então chamado a responder diante do Outro de uma maneira radical, e quanto a isso realiza uma operação igualmente radical – o abandono de sua identidade.

No segundo caso apresentado por Czermak, o paciente em questão é abordado por policiais num bairro onde parece prostituir-se. Ao constatarem que não sabe dizer seu nome, ele é levado para o hospital. Logo numa de suas primeiras declarações, afirma que não queria ser “privado de sua liberdade” e que gostaria de “poder continuar

a errar, na esperança de ser reconhecido” (CZERMAK, 2012, p. 116-7). Novamente aqui deparamo-nos com o problema do reconhecimento.

Durante o tempo que passa no hospital, o homem faz desenhos que atestavam uma habilidade profissional. Ele assinava com uma assinatura ilegível, e tentava encontrar-se por meio do exame desta. Um dos analistas da instituição disse-lhe que uma assinatura ilegível era ainda assim uma assinatura, ao que ele respondeu com perplexidade que precisava encontrar sua família. A intervenção funcionou como forma de implicar o sujeito em seu ato. Apesar de não ser capaz de ler sua assinatura, ele assinava os próprios desenhos, o que é completamente diferente de não fazer assinatura nenhuma. Ao contrário do caso anterior, no qual o sujeito produzia textos anonimamente, este homem assina – ele escreve algum traço na tentativa de assinalar que ele é o autor da obra. Além disso, a fala do profissional do hospital sobre esta assinatura tem como efeito a evocação da família, e o sujeito pode colocar em questão a origem do seu nome, que no caso, é representado pelo traço escrito em seus desenhos. A afinidade entre o nome próprio e o traço unário evidencia-se aqui através da questão de um referencial para o sujeito. Assim como o traço, o nome é indicador de uma filiação simbólica. Ter um nome significa estar ligado ao Outro, possuir um vínculo com algum objeto que possa servir de referência diante do real.

O homem chega a se perguntar se tem mulher ou filhos. Seu analista responde-lhe que isso era difícil de saber, mas que, certamente, ele tinha pais. O sujeito então leva um susto, e afirma nunca haver pensado nisso (CZERMAK, 2012). Ao longo do tratamento, Czermak nota a maneira rápida com que o paciente é tomado pela angústia, indicando que este parece ser o preço que o sujeito paga pela busca da identidade.

A história do paciente revela que seus pais o entregaram à sua avó materna quando do seu nascimento, por razões materiais. A avó era viúva de um eminente artista na cidade onde moravam, e devolveu o menino a seus pais quando ele completou cinco anos de idade. Nessa ocasião, ele lançou um olhar gélido a seu pai e disse à sua progenitora: “Você não é minha mãe” (CZERMAK, 2012, p. 118). Tal como o primeiro paciente, este homem parece ter recusado a filiação que lhe foi indicada pelo Outro.

Durante a vida, soube-se que no primeiro dia em que vai à escola, ele cai e se machuca; no dia de sua primeira comunhão, escorrega na lama; no primeiro encontro com a primeira namorada, chega atrasado e não a encontra mais; no primeiro treinamento do serviço militar, salta e arrebenta o tendão de Aquiles. Em suma, a cada vez que tinha que assumir uma posição, algo ruim lhe acontecia (CZERMAK, 2012). Assim como no caso precedente, o sujeito também experimentava forte angústia quando tinha que falar em público na sala de aula, e havia passado por vários trabalhos, os quais deixara por considerar que não tinha que ter patrão. Ele vivia cultivando a esperança de ser um homem livre (CZERMAK, 2012).

Czermak atenta para a questão da liberdade, e faz notar a angústia que aparece a cada vez que o sujeito deve se engajar em alguma coisa. Segundo ele, trata-se, nesse casos, de uma recusa do que a função paterna implica e veicula, ao mesmo tempo em que esses sujeitos também não estão em posição de assumi-la (CZERMAK, 2012). A função paterna tem a ver com aquilo que Freud chamou de complexo de castração. Como já vimos nos capítulos precedentes, é a esta função que viabiliza para o sujeito a saída do complexo de Édipo ao obstaculizar o acesso à mãe. Assim, o que parece estar em jogo nos casos descritos por Czermak é a recusa do sujeito a responder à castração, estrutura posta em cena pelo advento da função paterna. Dito de outro modo, o sujeito recusa da maneira mais radical a divisão que essa estrutura implica na tentativa de adquirir a liberdade.

Isso nos leva a pensar que identidade e *Spaltung* em realidade estão bastante próximas uma da outra. Os sujeitos analisados por Czermak abandonam a identidade por recusarem-se a pagar o preço da angústia que ela comporta, ou seja, por não aceitarem a questão colocada pela castração. As investigações de Freud levaram-no a postular a *Spaltung* como consequência de uma de resposta do sujeito à castração, isto é, como um tipo de reconhecimento da lei que ela institui. Ora, toda lei implica em certo constrangimento; em alguma perda, portanto. Os amnésicos de identidade supracitados recusam-se a sofrer esse constrangimento – declaram, pelo contrário, a atração que sentem pela ideia de liberdade, e são mesmo capazes de abrir mão do próprio nome e lembranças para libertarem-se da castração. Entretanto, o efeito notado por Czermak (2012) é que esses sujeitos acabam por ter suas vidas geridas pelo meio

social, que nesses casos adquire a dimensão de um real (CZERMAK, 2012). No primeiro caso, o homem casou-se por insistência da sua mulher, sem realmente tê-la desejado. Quanto às filhas, provavelmente as teve pelo mesmo motivo, e não foi capaz de responder à questão evocada pela função paterna. Assim, os outros tomam as rédeas de sua vida, e quando o sujeito é chamado a responder por si, ele abre mão da identidade e recalca seu nome próprio.

Segundo Czermak, “o nome é o vetor imediato da genealogia, o suporte da proibição do incesto e da significância fálica” (2012, p. 114). Na medida em que é um traço transmitido ao sujeito pelo Outro, o nome próprio funciona como uma referência direta à filiação, indicando com isso um lugar a ser assumido pelo sujeito na cadeia simbólica. O amnésico de identidade não comparece nesse lugar demarcado pelo nome, e como correlação opera um recalque altamente especializado (CZERMAK, 2012). Ele falta em seu lugar no campo do Outro para não responsabilizar-se, e recusa a angústia que a assunção desse lugar acarreta. Com efeito, a angústia da qual falamos é justamente a angústia de castração.

Na busca pela liberdade, o sujeito almeja um lugar desprovido de limites, sem quaisquer condições (CZERMAK, 2012). “Mas um lugar sem condições não existe, pois, por definição, não é um lugar” (p. 122). Tal como se encontra na letra da canção infantil, não é possível entrar numa casa que não tem chão. Para que haja um lugar, alguma coisa precisa delimitá-lo. Na ausência desse limite, o social acaba por estabelecer balizas que funcionam pela sua intervenção real.

Quanto à angústia, se o sujeito recorre à amnésia para livrar-se dela, é esperado que ele não se mostre angustiado durante o período de esquecimento, e também que o sentimento indesejado reapareça com o retorno das lembranças. De fato, pudemos verificá-lo no caso do homem que desenhava. A angústia surgia à medida que ele se perguntava sobre suas memórias e sobre seu nome. Esta constatação vai ao encontro da descoberta feita por Freud a partir do trabalho com as histéricas. Ao escutá-las, Freud notou que elas afligiam-se mais com a lembrança do acontecimento do que com o acontecimento em si – elas sofriam de reminiscências. Como correlato, um sujeito sem memórias deve ter pouco ou nenhum sofrimento psíquico.

Dessa maneira, podemos concluir que a assunção de uma identidade não se faz sem angústia. Isso significa dizer que não há identidade sem castração, e também, portanto, que não se pode pensá-la sem a *Spaltung*. Isto está de acordo com o fato de que o simbólico introduz tanto a divisão quanto a possibilidade da identificação, e nossa investigação levou-nos a reconhecer o objeto como o ponto de ligação entre esses dois caminhos.

CONCLUSÃO

No início deste trabalho problematizamos a identidade a partir da divisão do sujeito, conceito formulado por Freud para responder a questões clínicas e redimensionado por Lacan em sua releitura do pensamento freudiano sob a ótica da linguagem. Vimos que em psicanálise o sujeito não possui um estatuto ontológico, mas apresenta-se como fenda; efeito real da linguagem. Daí toda a dificuldade em articular nesse campo algo que fosse vetor do mesmo. Notamos também que para designar o sujeito psicanalítico, Lacan formulou o matema S barrado (\$), demarcando com isso a divisão e a falta nela implicada.

O estudo da *Spaltung* levou Freud a reconhecer no fetichismo uma manifestação privilegiada para a sua observação. Segundo ele, o fetichista encontra-se dividido por rejeitar a castração. Ao mesmo tempo em que o sujeito abandona a crença no pênis feminino, ele a mantém colocando no lugar deste um objeto de fetiche. Chama a atenção o fato de o sujeito ser capaz de realizar essa substituição. Ela indica que o complexo de castração não incide em virtude do pênis propriamente dito, mas sim em função do falo, isto é, o valor simbólico que qualquer objeto pode vir a encarnar.

Nesse sentido, Lacan (1958a/1998) irá afirmar que o falo é um significante. Mais que isso, falo é identificado por Lacan à própria barra responsável por separar o significante do significado, na medida em que ele institui a *Spaltung* entre a demanda e o desejo. Com isso a função fálica delimita o campo do desejo, viabilizando o acesso do sujeito a ele.

Quando abordamos as operações constitutivas do sujeito deparamo-nos com o caráter enigmático do desejo, que é sempre desejo do Outro. Ora, se o falo é o significante que faz o sujeito constituir-se enquanto desejante, é justamente porque ele permite a simbolização do desejo do Outro, instituindo aí uma barra. Ele é o significante do desejo do Outro (LACAN, 1957-8/1999).

Por apresentar-se como elemento simbólico, o falo deve ser situado no campo do Outro, onde os significantes são articulados. É com este significante que o sujeito poderá responder ao enigma colocado pelo desejo. Se para constituir-se enquanto sujeito o *infans* oferece-se como objeto ao Outro, então ele passará necessariamente por uma

identificação ao significante fálico. Trata-se aqui de ser o falo que o Outro não tem. De acordo com Lacan, essa identificação é o que permite ao sujeito situar-se para além das máscaras assumidas por ele nas relações de insatisfação fundadas no plano da demanda.

Conforme observamos anteriormente, as insatisfações que o sujeito encontra na relação com o Outro levam-no a estabelecer identificações. Ao produto destas Lacan chamou de máscaras, que poderiam vir a ser tantas quantas fossem os modos de insatisfação da demanda. Se isto não ocorre, é porque há algo que estrutura as relações do sujeito com o Outro para além da dimensão demandante. Este elemento é o significante fálico, ao qual o sujeito identifica-se para fazer-se de objeto para o Outro. O falo é o próprio signo daquilo que é desejado (LACAN, 1957-8/1999), e a identificação a ele confere um lugar para o sujeito no desejo do Outro.

Esta atitude corresponde à posição histórica, ou seja, feminina, que é via de estruturação de toda e qualquer subjetividade. A feminilidade está ligada a essa identificação do sujeito com o significante fálico, e diz respeito alocação do sujeito como objeto do desejo do Outro. Dessa maneira, tanto para a mulher quanto para o sujeito em processo de formação o que está em jogo é *ser o falo*.

Em contrapartida, o homem identifica-se com aquele que *tem* as insígnias do falo, o pai. Sua masculinidade depende dessa identificação que ele faz para proteger-se do perigo anunciado pela ameaça de castração. Assim, a virilidade do sujeito lhe é transmitida por uma série de procurações, provenientes dos seus ancestrais masculinos, passando pela identificação com o ancestral direto (LACAN, 1957-8/1999). Enquanto o dilema da mulher gira em torno de ser o falo, a questão do homem parte da identificação com aquele que *tem o falo*.

Portanto, a função fálica consiste em introduzir para o sujeito o dilema entre o *ser* e o *ter*, instituindo assim as possibilidades de advento no campo do sexual. Estas posições já haviam sido formuladas por Freud quando ele abordou o tema da identificação, e Lacan retoma-as para demonstrar que além de estar implicado na *Spaltung*, o falo desempenha um papel fundamental na assunção de um posicionamento frente ao desejo do Outro.

Esta tomada de posição articulada através da função fálica situa o sujeito na partilha dos sexos e permite que ele encontre um caminho para responder ao enigma do desejo do Outro. Além disso, é a ligação ao significante fálico que possibilita o reconhecimento do sujeito como um, apesar das várias identificações estabelecidas por ele.

É precisamente nessa etapa que se realiza, paradoxalmente, aquilo que permite ao sujeito descobrir-se um através da diversidade das máscaras, mas que também, por outro lado, o torna fundamentalmente dividido, marcado por uma *Spaltung* essencial entre o que é desejo e o que é máscara (LACAN, 1957-8/1999, p. 348).

No curso de nossa investigação deparamo-nos com a importância do falo tanto para o advento da divisão psíquica quanto para a fundação de um suporte da identidade. A razão deste paradoxo pode agora ser compreendida com a constatação de que o falo não só inscreve a castração como também institui a possibilidade da assunção de um lugar no sexual por intermédio da identificação.

Assim sendo, podemos dizer que a função fálica está associada a uma *identificação sexual*, já que é por meio dela que o sujeito pode encontrar um lugar na partilha dos sexos. Isto indica que a relação do sujeito com o sexo não é natural, e tampouco está ligada à maturação biológica. Tal como destacou Freud em sua exposição sobre situação edípica, as posições masculina e feminina não são mutuamente excludentes, e por isso o complexo de Édipo duplo é muito mais facilmente verificável na experiência clínica. O que ele chamou de disposição bissexual do ser humano deve ser referida à própria ambiguidade introduzida pelo falo, e não a uma condição biologicamente determinada.

Aqui podemos verificar a proximidade entre identificação e divisão. Se o falo estrutura para o sujeito um posicionamento diante do Outro, isto só pode ser feito pela introdução da ambiguidade entre o ser e o ter. Nesse sentido, a identificação da qual falamos não deve ser entendida como algo que encerra a questão do sexual para o sujeito. Pelo contrário, ela coloca essa questão ao demarcar vias de resposta ao desejo

do Outro. Não é por acaso que Lacan (1957-8/1999) indica que o falo implica num *dilema*. Este termo ressalta que a identificação sexual não conduz a uma resolução do problema do desejo, mas está associada à própria divisão que com ele é instituída. Portanto, esta identificação não pode resultar numa identidade; ela tem como consequência o advento do dilema entre o ser e o ter.

Após haver verificado a incidência da função fálica no processo identificatório e também na *Spaltung*, passemos agora aos dois tipos de identidade discutidos anteriormente.

A reflexão sobre o narcisismo e sobre o estágio do espelho conduziu-nos à concepção de uma identidade imaginária. Esta é produto de uma identificação narcísica, e é mantida pelo investimento feito no Eu que persiste mesmo após o deslocamento de libido para os objetos. Conforme verificamos, o Eu só é apreendido pelo sujeito a partir de fora, na medida em que é constituído pelo mecanismo de projeção. Nesse sentido, o sujeito e o Eu não se confundem. Este último é uma imagem na qual o primeiro se aliena para objetivar-se na relação com os outros, seus semelhantes. O sujeito enquanto tal é apenas efeito da linguagem.

Ao postular o conflito entre libido do Eu e libido objetual, Freud situa o Eu no mesmo plano que os objetos, fazendo daquele mais um entre estes. Assim, a identidade imaginária deve ser localizada no âmbito objetual, e, portanto, fora do campo do sujeito. Ela é sustentada pelo narcisismo secundário, que conserva o investimento na imagem alienante formada pela projeção da superfície do corpo no plano do Outro. A superfície corporal serve aqui para recortar a diferença no idêntico, abrindo a trilha para a identificação. Entretanto, a identificação narcísica depende do estabelecimento de uma matriz simbólica, e a investigação sobre esse termo levou-nos a encontrar outra espécie de identidade.

Em sua principal exposição sobre a identificação, Freud distinguiu uma modalidade desse processo que tem como ponto de apoio um único traço do objeto. Lacan retoma a expressão de Freud traduzindo-a por traço unário. Com isso, ele indica que a função do traço tem mais a ver com a distinção do que com a unidade. Vimos como o traço é a marca da diferença absoluta – uma espécie de diferença que não está

ligada a aspectos qualitativos. O traço unário é o bastão riscado no osso da costela de um animal; é o rastro deixado na areia; seu valor não tem a ver com a dimensão da qualidade.

O traço unário é responsável pela introdução do registro simbólico. Ele está na base da linguagem e é o suporte de toda a cadeia significativa. Como já explicitamos, o traço situa-se entre o real e o simbólico por constituir-se pelo apagamento do objeto. Ele introduz a diferença no real por ser simplesmente uma marca desprovida de personalização.

Lacan (1961-2) indica que justamente pelo fato de ter sido retirado do objeto, o traço reterá algo dele, a saber, sua unicidade. Contudo, ele ressalta que essa unicidade não tem a ver com o um totalizante, mas sim com o um numeral, isto é, com uma função que possibilita a contagem.

Deste modo, ao identificar-se ao traço do objeto, o sujeito poderá contar a si mesmo como um entre os outros *uns*. A identidade aqui consiste em ser mais um em uma série contável, ou seja, em ser um objeto da conta. Outra vez temos que reconhecê-la como uma função ligada à condição objetual. A distinção feita por Lacan entre identificação imaginária e identificação de significante permitirá situar essa identidade do lado da última. Ela não tem a ver com a imagem, mas com a função distintiva do traço. Trata-se, portanto, de uma *identidade simbólica*.

A inscrição do traço unário é o indicador da instauração da ordem significativa, requisito para que o estádio do espelho possa ocorrer. Ele é a própria matriz simbólica mencionada por Lacan quando de sua abordagem dessa fase. Embora possam ter bases distintas uma da outra, estas duas espécies de identidade estão intimamente associadas, e o mesmo podemos dizer dos mecanismos que as suportam. As identificações simbólica e imaginária atuam conjuntamente, e o sentido da primeira é dado pela segunda.

O traço unário implica ainda em outro ponto que tem relação com nossa questão. No *Projeto* de 1895 Freud indicou que a relação do sujeito com o objeto só pode se dá em função do predicado atribuído a este último, uma vez que as coisas são resíduos que fogem de serem julgados (1895/2006). Por conseguinte, delas só podemos apreender

traços. Lacan, reafirma que o acesso do sujeito ao mundo só se dá pela via do significante, o que impossibilita a existência de uma relação natural com o objeto. A irrupção da linguagem implica que o objeto de satisfação será sempre apreendido enquanto falta. O sujeito só pode rastreá-lo por seus traços, e estes constituem tudo o que daquele ele é capaz de encontrar. A falta então levará o sujeito a incidir sobre o mesmo traço, engendrando uma repetição na busca da satisfação definitiva.

A repetição faz retornar o mesmo devido à sua relação com a função do traço unário. É a inscrição deste que permite contar as voltas da repetição na medida em que ele distingue uma da outra e simultaneamente demarca a mesmidade presente em cada uma delas. Sendo assim, este automatismo de repetição é responsável pelo eterno retorno do mesmo que mantém uma identidade. Se a identidade imaginária é sustentada pelo narcisismo secundário, a identidade simbólica é mantida pela repetição, que por sua vez só é possível pela marcação do traço. Entretanto, como este também viabiliza a irrupção da linguagem, ele tem de estar associado à *Spaltung*.

Dessa maneira temos que concluir que tanto a divisão quanto a identidade estão apoiadas em um mesmo ponto, o traço unário. Ele constitui o suporte do significante e também da identificação. Os casos clínicos abordados por Czermak confirmam essa constatação, pois neles os sujeitos recalavam sua identidade como modo de defesa contra a angústia da divisão. Para não terem de responder diante dela, esqueciam também sua identidade e seu nome, traço que poderia identificá-los.

Disso podemos depreender que a assunção da identidade não se faz sem angústia, já que este processo sempre coloca em jogo a divisão. Ele implica numa perda correspondente ao fato do sujeito deixar-se representar no campo do Outro por um significante. Contudo, ocorre que o significante que divide o sujeito também é aquele capaz de identificá-lo justamente por ser portador da função do traço.

Assim, se por um lado o nome pode desempenhar a função do traço unário devido a seu caráter autorreferente, por outro ele introduz a *Spaltung* ao funcionar como um indicativo para o sujeito de seu lugar na cadeia simbólica, situando-o, portanto, diante do desejo do Outro. Por conseguinte, através do nome próprio podemos chegar a reconhecer uma associação entre os conceitos de traço unário e falo. Conforme já

expusemos, assim como o traço, o falo institui uma diferença que não tem a ver com o aspecto qualitativo. O valor distintivo do falo reside simplesmente no jogo entre presença e ausência responsável pela estruturação do sexual. Se Lacan afirma que o falo deve ser aproximado à barra entre significante e significado, é justamente porque a função fálica está ligada ao próprio estabelecimento da ordem simbólica pela instituição de uma diferença despersonalizada. Tal como o traço, o falo é o que permite designar a diferença no real, e esta é o requisito para a formação de toda e qualquer identidade.

Uma última palavra sobre nossa investigação psicanalítica da identidade deve referir-se à proximidade existente entre o singular e o universal. Se dissemos que a identidade é o conjunto de caracteres que permite o reconhecimento do sujeito, então ela tem de estar fundamentada naquilo que há de mais particular nele. Contudo, a psicanálise ensina que estes caracteres não valem por sua qualidade ou personalidade. Eles funcionam como suporte da identidade na medida em que distinguem o sujeito num registro objetual por portar uma diferença pura. Ao constituir uma propriedade intrínseca da linguagem, a função do traço incide para todos os sujeitos, marcando assim o ponto de interseção entre a singularidade e a universalidade.

Deste modo, a identidade diz respeito tanto àquilo de mais particular no sujeito quanto ao que lhe é mais universal. Por estar associada ao traço unário, ela encontra-se ancorada na base da cadeia significante, estrutura necessária ao advento da subjetividade e subjacente a qualquer tipo de manifestação da singularidade. Impressiona-nos o fato de ideias aparentemente tão antagônicas possuírem uma mesma origem comum. No entanto, isto não é, de modo algum, uma peculiaridade exclusiva de nosso tema. Se o significante é o que introduz a diferença no real, este antagonismo tem de ser reconhecido como um efeito de linguagem.

Tendo em vista que com a psicanálise podemos decantar esses efeitos, estaremos fadados a descobrir uma forte proximidade mesmo nas coisas aparentemente mais distantes e contraditórias. Teremos então a oportunidade de lembrar-nos da advertência de Freud de que no inconsciente não existe contradição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. IN: Walter Benjamin – Obras Escolhidas. v.I. Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BREUER, J; FREUD, S. (1893-1895) *Estudos Sobre Histeria*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

CZERMAK, M. *Amnésias de Identidade ou Sobre a Recusa do Nome-do-Pai*. In: Patronímias. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2012.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Discurso do Método*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FREUD, S. (1894) *As Neuropsicoses de Defesa*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1895) *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1896) *A Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1896a) *Observações Adicionais sobre as Neuropsicoses de Defesa*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. III. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1897) *Carta 69*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1900) *A Interpretação dos Sonhos*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1905) *Os Chistes e a sua Relação com o Inconsciente*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905 [1901]) *Fragmentos da Análise de um Caso de Histeria*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905) *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1909) *Observações Sobre um Caso de Neurose Obsessiva (“O Homem dos Ratos”)*. In: Obras Completas v. IX. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. (1911) *Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Psíquico*. In: Obras Completas v. X. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1912-1913) *Totem e Tabu*. In: Obras Completas v. XI. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1914) *Introdução ao Narcisismo*. In: Obras Completas v. XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1915) *Os Instintos e seus Destinos*. In: Obras Completas v. XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1915) *A Repressão*. In: Obras Completas v. XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1917 [1915]) *Luto e Melancolia*. In: Obras Completas v. XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1919) *O Inquietante*. In: Obras Completas v. XIV. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

_____. (1920) *Além do Princípio do Prazer*. In: Obras Completas v. XIV. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1921) *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. In: Obras Completas v. XV. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. (1923) *O Eu e o Id*. In: Obras Completas v. XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. (1924) *A Dissolução do Complexo de Édipo*. In: Obras Completas v. XVI. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. (1927) *Fetichismo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1930) *O Mal-Estar na Civilização*. In: Obras Completas v. XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1940 [1938]) *A Divisão do Ego no Processo de Defesa*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1940a [1938]) *La Escisión del Yo en el Proceso Defensivo*. In: Obras Completas Sigmund Freud. v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

_____. (1940b [1938]) *Esboço de Psicanálise*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

KOYRÉ, A. (1948). *Do Mundo do “Mais ou Menos” ao Universo da Precisão*. In: Galileu e Platão. Lisboa: Gradiva, s/d.

LACAN, J. (1948) *A Agressividade em Psicanálise*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1949) *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1953-4) *O Seminário livro I: Os Escritos Técnicos de Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. (1954-5) *O Seminário livro II: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1957) *A Instância da Letra no Inconsciente ou A Razão desde Freud*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1957-8) *O Seminário livro V: As Formações do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. (1958) *A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958a) *A Significação do Falo*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958-9) *Le Séminaire livre VI: Le Désir et son Interprétation*. Paris: La Martinière et Le Champ Freudien, 2013.

_____. (1961-2) *A Identificação*. Seminário Inédito.

_____. (1962-3) *O Seminário livro X: A Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1964) *O Seminário livro XI: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1966) *A Ciência e a Verdade*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1972-3) *O Seminário livro XX: Mais, Ainda*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MELMAN, C. *A Identidade e seus Destinos*. In: Para Introduzir à Psicanálise nos Dias de Hoje. Porto Alegre: CMC, 2009.

SAUSSURE, F. (s/d) *Curso de Lingüística Geral*. 32.ed. São Paulo, Cultrix, 2004.