

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Identidade e diferença na relação com a alteridade

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana

Rio de Janeiro

2013

Identidade e diferença na relação com a alteridade

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Simone Perelson

Rio de Janeiro

Janeiro/2013

Z27 Zana, Augusta Rodrigues de Oliveira.

Identidade e diferença na relação com a alteridade /
Augusta Rodrigues de Oliveira Zana. - Rio de Janeiro:
UFRJ/IP, 2013

131 f.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de
Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria
Psicanalítica, 2013.

Orientadora: Simone Perelson

Referências Bibliográficas: f. 127-131.

1. Alteridade. 2. Reconhecimento. 3. Identidade. 4.
Diferença. 5. Psicologia (Teses). I. Perelson, Simone
(Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação
em Teoria Psicanalítica. III. Título.

CDD: 155.2

Identidade e diferença na relação com a alteridade

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana

Orientadora: Simone Perelson

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Profa. Dra. Simone Perelson
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Joel Birman
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha
Universidade Federal de Sergipe

Rio de Janeiro
Janeiro/2013

Ao meu avô Ary (*in memoriam*), por fazer despertar
em mim o encantamento pela leitura e escrita.

Agradecimentos

À Simone Perelson, pelo acolhimento e pela orientação marcada por sua presença tranquila e generosa e por pontuações sempre muito precisas.

Ao Joel Birman, por gentilmente aceitar participar do exame de qualificação e da banca de defesa desta dissertação. Suas questões e intervenções na qualificação foram fundamentais à definição dos rumos desta pesquisa.

Ao Eduardo Cunha, que também trouxe contribuições decisivas, pela disponibilidade ao diálogo ao longo do desenvolvimento da pesquisa e por aceitar solícitamente participar da banca de defesa.

À Angélica Bastos, pela presença no exame de qualificação, com pontuações preciosas.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, especialmente a Fernanda Costa-Moura e Anna Carolina Lo Bianco, pelo diálogo e pelas importantes contribuições a esta pesquisa.

Aos professores de graduação da USP, especialmente à Maria Júlia Kovács, professora e amiga, ao Andrés Antúnez, que me marcou com sua sensibilidade clínica em supervisão, e ao Daniel Kupermann, professor, supervisor e orientador de Iniciação Científica.

Ao Alexandre Pine, pelas contribuições decisivas na elaboração do projeto de mestrado, e ao Marcelo Soares da Cruz, pelo rico diálogo sobre as questões da clínica.

Aos colegas de mestrado, especialmente Ludmilla, Lívia, Jôse, Cintia, Caio e Erly, pelo diálogo e apoio com as questões do mestrado e pelo carinho em relação às outras questões da vida.

À Márcia Stephan e ao José Roberto Bastos, pelo acolhimento e apoio fundamentais para que eu começasse a encontrar meu lugar no Rio de Janeiro.

Aos novos companheiros do IEC, especialmente à Fátima e ao Sergio, pela rica interlocução e incentivo.

Aos meus amigos, pelos bons momentos compartilhados e pela presença amorosa, especialmente Alessandra, Luciana e Silvia, pela amizade que atravessa tempo e distância.

Aos primos-irmãos Tatiana e Anderson, pela presença afetuosa e alegre.

Aos meus pais, Celso e Margareth, e avós, Ary (*in memoriam*) e Janyra, pelo amor, dedicação e confiança que me possibilitaram chegar aonde estou.

Ao Eduardo, pela facilidade em me fazer sorrir, pelo apoio e interesse em compreender o “mundo psi”, pelo amor e companheirismo em doze anos de caminhada juntos.

À Capes, pelo apoio financeiro.

O OUTRO

Carlos Drummond de Andrade

Como decifrar pictogramas de há dez mil anos
se nem sei decifrar
minha escrita interior?

Interrogo signos dúbios
e suas variações calidoscópicas
a cada segundo de observação.

A verdade essencial
é o desconhecido que me habita
e a cada amanhecer me dá um soco.

Por ele sou também observado
com ironia, desprezo, incompreensão.
E assim vivemos, se ao confronto se chama viver,
unidos, impossibilitados de desligamento,
acomodados, adversos,
roídos de infernal curiosidade.

ANDRADE, C. D. O outro. In _____. **Corpo**.
Rio de Janeiro: Record, p. 29-30, 1984

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir a relação com a alteridade a partir de duas ordens de reconhecimento. No capítulo 1, discutimos a experiência de satisfação, como proposta por Freud (1895/1996) no “Projeto para uma psicologia científica”, e apresentamos sua análise sobre o que acontece quando o objeto da percepção é um outro ser humano, enunciando o complexo do próximo (*Nebenmensch*). Em seguida, discutimos a formulação do *estranho* em Freud (1919/1996) e sua releitura por Lacan (1959-1960/1997) como o não representado, por meio do conceito de *das Ding*. No capítulo 2, partimos do narcisismo no texto freudiano “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914/1996) e do estágio do espelho em Lacan (1949/1998a) para chegar ao conceito de identificação, que é discutido fundamentalmente a partir das formulações de Lacan (1956-57/1995) no Seminário 4. Finalizamos o capítulo com as operações de alienação e separação apresentadas por Lacan (1964/2008 a) no Seminário 11 e retomadas no seminário “O Ato Psicanalítico” (1967-68). No capítulo 3 trabalhamos com duas ordens de reconhecimento, sendo a primeira, a partir das leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011), focalizada na relação entre indivíduos e circunscrita ao campo da representação. Apresentamos a crítica da categoria da identidade por duas vias: pela desconstrução da categoria de identidade empreendida por Butler (1998; 2003; 2010) e pelo descentramento do sujeito proposto pela psicanálise e trabalhado por Birman (2003). Em seguida discutimos, a partir de Cunha (2009) e Safatle (2012), uma outra ordem de reconhecimento, que leva em conta o *estranho* e não apenas a relação imaginária entre indivíduos, permitindo tratar do reconhecimento da não-identidade. Chegamos finalmente a uma tentativa de compatibilizar essas duas ordens de reconhecimento, retomando considerações dos autores já referidos e apresentando as proposições de Hardt e Negri (2005).

Palavras-chave: Alteridade; Reconhecimento; Identidade; Diferença

Résumé

L'objectif de cette recherche est de mettre en débat la notion d'altérité à partir de deux ordres de reconnaissance différents. Dans le premier chapitre, nous discutons l'expérience de satisfaction, comme proposée par Freud (1895/1996) dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*. Nous présentons son analyse par rapport à l'objet de la perception lorsqu'il est un autre être humain, ce qui a été exprimé par le complexe d'autrui (*Nebenmensch*). Ensuite, nous discutons la formulation de l'inquiétante étrangeté chez Freud (1919/1996), puis la relecture de Lacan (1959-1960/1997), quand celui-ci discute ce qui ne se prête pas à la représentation à travers la notion de *Das Ding*. Dans le deuxième chapitre, nous partons des concepts de narcissisme (1914/1996) et de stade du miroir chez Lacan (1949/1998a) pour penser la notion d'identification, telle qu'elle est discutée essentiellement par les formulations de Lacan (1956-57/1995) dans le *Séminaire 4*. Le chapitre s'achève par les opérations d'aliénation et de séparation présentées par Lacan (1964/2008 a) dans le *Séminaire 11* et reprises dans le *Séminaire L'Acte Psychanalytique* (1967-68). Dans le troisième chapitre, nous opérons les deux ordres de reconnaissance. Le premier à partir des lectures de Honneth (2003) et Szpacenkopf (2011), centrées sur la relation entre les individus et circonscrites au domaine de la représentation. Nous présentons la critique de la catégorie d'identité de deux façons, à savoir par la déconstruction de cette catégorie d'identité entreprise par Butler (1998, 2003, 2010) et par l'idée de décentrement du sujet, comme proposée par la psychanalyse et travaillée par Birman (2003). Nous discutons ensuite, à travers Cunha (2009) et Safatle (2012), un autre ordre de reconnaissance, celui qui prend en compte l'inquiétante étrangeté et pas seulement la relation imaginaire entre les individus, ce qui permet de considérer la reconnaissance de la non-identité. Finalement, nous aboutirons à une tentative de conciliation de ces deux ordres de reconnaissance, nous reprenons l'étude des auteurs déjà cités, puis nous ajoutons les propositions de Hardt et Negri (2005).

Mots-clés: Altérité; Reconnaissance; Identité; Différence

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Introdução | 11 |
| 1. A CONSTITUIÇÃO DA DIFERENÇA: O COMPLEXO DO <i>NEBENMENSCH</i>, O ESTRANHO E <i>DAS DING</i> | 20 |
| 1.1 Da identidade perceptiva ao primeiro estabelecimento da diferença..... | 21 |
| 1.2 O estranho | 27 |
| 1.3 <i>Das Ding</i>: a releitura de Lacan..... | 32 |
| 2. A IDENTIFICAÇÃO E AS OPERAÇÕES DE ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO | 38 |
| 2.1 Narcisismo e estágio do espelho | 39 |
| 2.1.1 O narcisismo em Freud | 40 |
| 2.1.2 O estágio do espelho em Lacan | 44 |
| 2.2 Identificação e relação de objeto | 48 |
| 2.3 Alienação e separação | 54 |
| 3. DUAS ORDENS DE RECONHECIMENTO | 66 |
| 3.1 A dialética do senhor e do escravo | 67 |
| 3.2 O reconhecimento do outro indivíduo | 71 |
| 3.3 Subjetividade e identidade..... | 79 |
| 3.3.1 Contextualização histórica da noção de identidade | 81 |
| 3.3.2 A desconstrução da categoria da identidade | 87 |
| 3.3.3 A psicanálise e o descentramento do sujeito | 95 |
| 3.4 O reconhecimento do estranho..... | 99 |
| Considerações Finais | 112 |
| Referências | 127 |

INTRODUÇÃO

A relação com a alteridade é um tema amplamente discutido na psicanálise, a partir de diferentes perspectivas. Além dos debates acadêmicos, a questão do reconhecimento do outro está presente na dimensão política da luta por direitos civis, uma vez que as “minorias” reivindicam o direito de terem suas especificidades reconhecidas para que seus direitos sejam assegurados.

Na psicanálise, discute-se a importância do outro na constituição do eu e da imagem corporal, as patologias decorrentes de falhas nas relações primárias, a agressividade constitutiva da relação eu-outro, o “mal-estar” decorrente das exigências de socialização. Esses são apenas alguns exemplos que indicam a multiplicidade de entradas possíveis para o tema.

Dentre essas leituras, interessam-nos particularmente aquelas que procuram discutir a relação com a alteridade na contemporaneidade, porque foi a partir do questionamento sobre tal relação e suas implicações para a clínica psicanalítica que surgiu o tema de nossa dissertação. A literatura sobre a relação com a alteridade na contemporaneidade apresenta duas grandes linhas mestras: uma que analisa as relações do sujeito com o outro pela via do narcisismo e outra pela via da perversão.

Apresentaremos a leitura que privilegia a perspectiva da perversão a partir de dois autores: Melman (2003) e Calligaris (1991). Melman (2003) defende que passamos de uma cultura fundada no recalque para outra que promove a perversão, havendo, assim, a emergência de uma nova economia psíquica em que “a perversão se torna uma norma social” (p. 54).

O autor afirma que não se refere à perversão com sua conotação moral, mas sim com uma conotação clínica fundada em uma economia libidinal. Enquanto para o neurótico todo objeto tem um fundo de ausência – a castração –, o perverso coloca a ênfase na captura do objeto, recusando-se a abandoná-lo periodicamente. Por isso, há uma forte dependência em relação ao objeto. Como afirma Melman (2003): “[...] a perversão é, regularmente, diferenciada pelo fato de organizar a relação com o outro diretamente, abertamente, e de modo provocador, em torno e a propósito do objeto – digamos, para simplificar, do falo – que é convencionalmente interdito” (p. 52).

Essa maneira de se relacionar com o outro é, para Melman (2003), característica de nossa sociedade: “Ela está hoje no princípio das relações sociais, através da forma de se servir do parceiro como um objeto que se descarta quando se avalia que é insuficiente” (p. 54). Para esse autor, a sociedade seria inevitavelmente levada a tratar seus membros desse modo, uma

vez que sua própria constituição dependeria disso. Tal fato ocorre porque a expansão econômica, para se manter, necessita de consumidores ávidos de gozo, o que leva a um “estado de adição com relação aos objetos” (p. 56).

Seria então uma economia do signo, que remete à coisa, e não do significante, que remete a outro significante. O endereçamento a outrem estaria igualmente ligado a esse objeto que se partilha, de maneira que, para Melman (2003), “[...] se trata, de certo modo, de uma nova relação com o objeto, que faz com que este não valha pelo que representa, por aquilo de que é representante, mas pelo que é. [...] Esse objeto só vale na medida em que seu ser é fonte de benefícios” (p. 55).

Por exemplo, tem se observado um crescente envelhecimento da população e aumento do número de idosos. O destino desses idosos será o de ser “descartado” por não ter mais “utilidade”, como afirma Melman (2003): “A massa dos idosos custará caro a toda uma geração. E esta deverá encontrar os meios, com fachadas honestas, de regular o problema, quer dizer, de descartar o que, após ter servido, se tornou sem uso, fonte de despesas sem contrapartida” (p. 54).

No mesmo sentido aponta Calligaris (1991) ao tratar da perversão “como sendo essencialmente uma patologia social e não sexual” (p. 107), a partir da tendência de instrumentalização do outro. Para discutir essa questão, Calligaris (1991) recorre ao nazismo e ao argumento de um funcionário do regime de que “a guerra era inevitável porque havia os meios técnicos para fazê-la” (p. 109).

A proposição de que a técnica enquanto tal implicaria o seu exercício é problemática e envolve, para Calligaris (1991), uma forma específica de alienação do sujeito, num sentido que não é propriamente nem o de Marx nem o de Lacan. A hipótese de Calligaris (1991) é de que o triunfo da técnica, da instrumentalidade, só ocorre quando os homens funcionam como parte integrante desta técnica, ou seja, funcionam como instrumentos.

Calligaris (1991) introduz, então, aquilo que denomina uma “saída perversa da neurose” como “paixão humana em sair do sofrimento neurótico banal alienando a própria subjetividade, ou melhor, reduzindo a própria subjetividade a uma instrumentalidade” (p. 110). Recorre ao exemplo de analisandos que decidem espontaneamente não tomar nenhuma decisão importante durante a análise - como se conhecessem a “regra da abstinência” freudiana -, na esperança de alcançar um saber sobre o que autenticamente querem antes de decidir. Contudo, não se introduz no desejo pelo saber, mas essa incerteza é incômoda para o neurótico.

Na tentativa de se proteger do impossível, a “saída perversa” implica um semblante de saber construído. O essencial é que algo seja “sabido” e compartilhável, de maneira que “fi-

quemos funcionando, sabendo o que temos que fazer, como instrumentos deste saber” (p. 113). Daí a “paixão pela instrumentalidade”, que pode fazer com que “um sujeito se transforme em instrumento de um saber que o manda eventualmente matar milhares de pessoas” (p. 114).

Pode ocorrer, então, uma alienação total do sujeito à sua posição instrumental, com a progressiva redução do campo neurótico da personalidade até que se chegue a uma “alienação completa na qual o sujeito se sustente só na sua função de instrumento” (p. 116). Isso caracterizaria a perversão como patologia social, e Calligaris (1991) afirma que escolheu o exemplo do nazismo, mas que observa a “paixão pela instrumentalidade” na vida social em geral.

Já no que se refere à leitura pelo narcisismo, temos Lasch, no campo da Sociologia, com sua formulação sobre a “cultura do narcisismo” e, no campo da psicanálise, destacamos Birman (1999), que considera a subjetividade na cultura do narcisismo marcada pela impossibilidade de reconhecimento do outro em sua diferença radical.

A partir da proposição freudiana da continuidade entre saúde e enfermidade psíquica, Lasch (1983) propõe que, em certo sentido, a patologia poderia ser vista como expressão característica de determinada cultura: “Com base no princípio de que esta patologia representa uma versão intensificada da normalidade, o ‘narcisismo patológico’ encontrado em desordens de caráter deveria dizer-nos algo do narcisismo enquanto fenômeno social” (p. 63).

Partindo das formulações psicanalíticas sobre o narcisismo, Lasch (1983) observa que se tornou cada vez mais comum o paciente fronteiroço, que não tem sintomas bem definidos mas uma insatisfação difusa. As queixas versam sobre uma insatisfação vaga, sentimento de futilidade da existência e de vazio, incapacidade de progredir. Nutrem fantasias de onipotência e acreditam ter o direito de explorar o outro e ser gratificado.

Estudos de casos fronteiroços descrevem um tipo de personalidade que, numa forma reduzida, pode ser reconhecido na cultura contemporânea: necessidade de admiração e desdém por aqueles que manipula, avidez por experiências emocionais na tentativa de preencher um vazio interior, terror com o envelhecimento e morte (LASCH, 1983).

Diante dessas observações, Lasch (1983) conclui que as características da cultura contemporânea favorecem o narcisismo, o que tem implicações na estruturação da personalidade: “[...] as condições sociais predominantes tendem a fazer aflorar os traços narcisistas presentes, em vários graus, em todos nós. Estas condições também transformaram a família, que, por sua vez, modela a estrutura subjacente da personalidade” (p. 76).

No seio dessa cultura do narcisismo, modalidades de subjetivação são forjadas, e Birman (1999) considera que, em todas as novas maneiras de construção da subjetividade, o eu

se encontra situado em posição privilegiada. O autocentramento se apresenta por meio da exaltação gloriosa do próprio eu e, no campo do sexual, pela predação do corpo do outro. Dessa maneira, o sujeito vive permanentemente em um registro especular e os destinos do desejo assumem uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas.

Fenômenos como a racionalização e burocratização têm como consequência a homogeneidade sem diferenças, que caracteriza as massas na modernidade. A cultura do narcisismo é marcada, então, por operadores homogeneizantes, colocando a “[...] impossibilidade de alteridade e intersubjetividade, por onde empreende a economia narcísica do gozo sem reconhecimento do sujeito da diferença” (BIRMAN, 1999, p. 266). O autor afirma que a autoexaltação da individualidade implica a volatização da solidariedade, entendida como o correlato de relações inter-humanas fundamentadas na alteridade.

Em seu livro mais recente, *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*, Birman (2012) retoma essa questão do autocentramento do eu a partir de uma diferenciação entre o mal-estar na modernidade e na contemporaneidade. O mal-estar na modernidade foi discutido por Freud (1930/1996) em *Mal-estar na civilização*, e está associado ao desamparo e ao que Birman (2012) aponta como a experiência do sofrimento. Já na contemporaneidade, o mal-estar aparece principalmente como dor, porque para a subjetividade contemporânea não é fácil transformar dor em sofrimento.

Na experiência da dor, a subjetividade se fecha sobre si mesma, sem que exista interlocução e lugar para o outro, por isso é uma experiência solipsista. O sujeito se restringe ao murmúrio e lamento e espera passivamente que alguém tome uma atitude, mas sem fazer um apelo, já que “precisar” do outro revelaria as insuficiências de quem demanda. Por isso, “a subjetividade contemporânea se evidencia como essencialmente narcísica, não se abrindo para o outro, de quem em princípio desconfia e rivaliza” (BIRMAN, 2012, p. 141).

Já o sofrimento é uma experiência alteritária, que se caracteriza pela interlocução com o outro a quem se dirige um apelo. Essa interlocução possibilita a interiorização da dor, pois o sujeito é lançado “para *dentro* e *fora* de si ao mesmo tempo” (BIRMAN, 2012, p. 142). Por ter a interiorização como correlato, a experiência do sofrimento implica o desamparo do sujeito, que torna possível a subjetivação dessa experiência.

O desamparo nos remete à constituição do eu a partir da relação com o outro. Para Birman (1997), a constituição do sujeito no universo da representação é apenas um dos destinos possíveis das pulsões, ou seja, isso pode não se realizar, como ocorre na psicose. Somente pela mediação do outro se dá a construção do circuito pulsional e, diante disso, o sujeito se

define pelo valor do desamparo, que se refere à inexistência de um sistema de representações e de objetos que poderia conferir unidade e constância às formas estabelecidas de subjetivação. Tal inexistência coloca a exigência da singularidade na busca de possibilidades de subjetivação. O que está em pauta é a constituição de um *sujeito da diferença*, que se confronta com as formas existentes de subjetivação, em busca da possibilidade de se constituir como singularidade.

É atributo da alteridade o reconhecimento do outro em sua diferença e singularidade, porém: “o que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma” (BIRMAN, 1999, p. 25).

Comparado a momentos anteriores da história do Ocidente, hoje o individualismo, como “autocentrismo absoluto do sujeito” (BIRMAN, 1999, p. 166) atingiu níveis antes impensáveis. Nessa situação “a alteridade tende ao apagamento e quase ao silêncio na economia do sujeito” (BIRMAN, 1999, p. 166).

Tendo apresentado muito brevemente os principais pontos dessas duas leituras, gostaríamos de enfatizar primeiramente que o tema é caro à psicanálise, tanto que diversos autores se debruçaram sobre ele a partir de concepções diferentes.

Mas o principal aspecto que pretendemos destacar é que, nas leituras de Melman (2003) e Calligaris (1991), a relação com a alteridade é tratada como relação com outro indivíduo, outra identidade. As duas análises parecem defender que há, na verdade, uma não-relação e um não reconhecimento do outro, já que o indivíduo se reduziu à instrumentalidade.

Nossa entrada neste tema de pesquisa se deu por essa via do reconhecimento entre indivíduos. Contudo, ao longo do processo de pesquisa, começamos a nos questionar se a ética da psicanálise não traria questões em relação à colocação do problema do reconhecimento da alteridade nesses termos, uma vez que tratar do reconhecimento entre indivíduos significa abordar a questão da alteridade pela via do imaginário, e a relação imaginária ao outro é uma relação narcísica.

Birman (1999) considera que o autocentrismo se apresenta por meio da exaltação do eu e está associado ao indivíduo que vive permanentemente em um registro especular. Tal registro se refere à relação imaginária entre indivíduos, e as proposições de Melman (2003) e Calligaris (1991) parecem circunscritas a esse registro. Já a análise de Birman (1997; 1999; 2012), ao colocar em causa a relação imaginária e apontar a impossibilidade de fazer a experiência da diferença radical, chamou nossa atenção para uma outra ordem de reconhecimento, que trabalharemos no capítulo 3 a partir da formulação freudiana do *estranho*.

A existência da pulsão sem representação desempenhou papel fundamental para que começássemos a pensar uma outra ordem de reconhecimento da alteridade. Ao nos depararmos com as formulações de Birman (1999) sobre a constituição de um *sujeito da diferença* e do encontro com a diferença radical, começamos a nos questionar sobre o que seria diferença e alteridade e como poderíamos compreender tais noções nos termos da psicanálise.

Colocou-se para nós que talvez existisse uma outra dimensão também a ser considerada, e, a partir desse ponto, deparamo-nos com autores com os quais não pretendíamos trabalhar inicialmente. Não tínhamos um percurso de leitura aprofundada desses autores, por isso nosso encontro com eles foi uma primeira aproximação.

Principalmente no capítulo 3, trabalhamos com autores estrangeiros ao campo da psicanálise, notadamente da filosofia e sociologia, aos quais chegamos tardiamente, quando as questões e dúvidas que fomos encontrando ao longo do percurso de pesquisa começaram a indicar que talvez uma leitura circunscrita ao âmbito da psicanálise não seria suficiente para dar conta do problema, e que autores de outros campos de saber poderiam enriquecer enormemente nossas reflexões.

Assim, gostaríamos de destacar que esta dissertação de mestrado foi uma primeira aproximação ao tema, e sabemos que os autores com os quais trabalhamos demandariam leituras mais aprofundadas. Pretendemos continuar as pesquisas para aprofundamento no tema, de maneira que, em um momento posterior, possamos desenvolver as questões que aqui apenas indicamos.

Na tentativa de pensar uma outra ordem de reconhecimento, deparamo-nos com autores que questionam a própria categoria de identidade. A partir de tais formulações, nossa proposta é pensar a relação com a alteridade não circunscrita apenas à relação entre indivíduos, mas incluindo a relação com aquilo que, por ser não-idêntico, desconstrói a própria noção de identidade.

Para isso, iniciaremos o capítulo 1 discutindo a própria constituição da diferença. Dizer “constituição da diferença” pode até parecer um contrassenso, porque estamos habituados a pensar que “diferença” é sempre entre uma coisa e outra. A formulação “constituição da diferença”, sem nenhum complemento para “diferença”, pode nos levar a pensar: mas de que diferença se trata? Isso porque nos parece natural que diferenças existam. Mas será que a própria capacidade de perceber diferenças é algo dado ou precisa ser construído? E será que, a partir da psicanálise, aquilo que costumamos denominar “diferença” não seria mais apropriadamente “diversidade”?

É justamente esse ponto que pretendemos problematizar no capítulo 1, indicando que a tendência primária do aparelho psíquico é perceber o objeto da primeira experiência de satisfação de maneira alucinatória, em um processo baseado na identidade perceptiva. A realização do desejo é o reencontro, no plano perceptivo, do objeto de satisfação, e a criança inicialmente não tem nenhum meio de distinguir entre realidade e ilusão.

Como o seio alucinado realiza o desejo, mas não satisfaz a fome, é necessário que algo se interponha entre o desejo e a satisfação alucinatória. Esse processo é o pensamento, que, como discutiremos na seção 1.1, dará lugar à primeira experiência de consideração da diferença. Quando a representação-percepção coincide apenas parcialmente com a representação-lembrança, inicia-se um processo de julgamento quanto à identidade ou não identidade entre os dois complexos de imagens. O complexo perceptual pode ser decomposto em duas partes: uma que permanece constante e é denominada *a coisa (das Ding)*, e outra que é variável e constitui o atributo ou predicado (FREUD, 1895/1996).

A proposição freudiana de *das Ding* é relida por diferentes autores de maneira a aproximá-la da noção de *estranho* e da ausência de representação. Nesse sentido aponta Lacan (1959-1960/1997), indicando que, na experiência do *Nebenmensch*, o *Ding* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito como sendo *estranho*. Safatle (2006) também afirma que aquilo que permanece inassimilável à representação corresponde ao conceito de *estranho*. Garcia-Roza (1996), por sua vez, afirma que o próprio Freud, em outras passagens do *Projeto*, retoma o tema referindo-se à *coisa*, como “o inassimilável, o não-comparável, o resíduo que escapa ao juízo” (p. 160).

A formulação do *estranho* é importante para nosso tema, e o que particularmente nos interessa é o estranhamento como o sentimento que emerge diante do encontro com o novo enquanto familiar ou o mesmo enquanto diferente. Pensar esse encontro pode até parecer paradoxal, mas é justamente o que nos permite tratar do reconhecimento da alteridade enquanto não-identidade. O que aparece como estranho é aquilo que é familiar mas ao mesmo tempo diferente, o que confronta o eu com a experiência da não-identidade, da relação com algo que não é idêntico ao eu. Isso porque, como afirma Lacan (1959-1960/1997) *das Ding* não é uma representação, mas aquilo do objeto sobre o qual o sujeito não conseguiu constituir uma representação, é o “fora-do-significado” (p. 71). Por estar fora do campo da representação, coloca-se a possibilidade da não circunscrição ao regime da identidade.

Temos, assim, a possibilidade de pensar o sujeito e a relação de reconhecimento a partir do estranho e da não-identidade. No entanto, lidar com a não-identidade não é tarefa fácil. Justamente por não ter identidade, o sujeito tende a identificar-se com algo (LAURENT,

1997b). Permanecer no regime da identidade pode trazer segurança e conforto, já que previne o encontro com o não-idêntico, que pode ser angustiante. Podemos pensar que a identificação funcionaria como uma espécie de “proteção” em relação ao encontro com a não-identidade.

No capítulo 2, pretendemos introduzir as operações lacanianas de alienação e separação para pensar se a separação, nos termos propostos por Lacan, seria uma possibilidade de encontro com a alteridade como não-identidade.

Para chegar a esse ponto, iniciaremos discutindo o narcisismo e estágio do espelho. A relação imaginária está modelada na relação dual da mãe com seu filho, e o estágio do espelho ilustra o caráter de conflito dessa relação. A agressividade e rivalidade com o outro indicam a impossibilidade de que o eu assuma o papel constitutivo do outro em sua identidade.

A identidade do eu, que é imaginária, vem do outro, enquanto o sujeito não tem identidade própria, é determinado pelos significantes do Outro, representado por um significante para outro significante. Porém, há alguns significantes que se impõem, têm força de determinação. São significantes com os quais o sujeito se identifica, mortificando-se, o que corresponde ao conceito laciano de alienação: o sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele, mas encontra-se alienado a esses significantes.

Como indicamos, justamente por haver identificação, lidar com a não-identidade não é simples. A possibilidade de relação com o não-idêntico será o tema do capítulo 3, em que discutiremos duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento do outro indivíduo ou identidade e o reconhecimento do estranho, da não-identidade, num registro que não pode ser reduzido ao princípio da identidade.

A dimensão do reconhecimento do outro indivíduo está muito associada à luta por direitos civis. No campo da filosofia, Honneth (2003) trata do reconhecimento intersubjetivo, considerando que a formação da identidade se dá num contexto de relações de reconhecimento a partir das relações primárias, jurídicas e da comunidade de valores.

Já a formulação do reconhecimento do estranho exige que se coloque em questão a própria categoria da identidade. Em nossos dias, a identidade aparece como modo hegemônico da apreensão da experiência subjetiva. Historicamente, porém, a questão “quem sou eu?”, que circunscreve a noção de identidade, nem sempre se colocou (CUNHA, 2009).

A origem do conceito na filosofia diz respeito à integridade e permanência do sujeito no tempo, e a percepção de si como íntegro e coerente no tempo traz segurança e conforto. Contudo, cabe questionar se tal experiência de integridade e permanência é de fato possível (CUNHA, 2009).

Para Butler (1990), coerência e continuidade não são características lógicas da personalidade, mas sim normas de inteligibilidade socialmente instituídas. Sendo historicamente construído, o conceito de identidade não designaria uma categoria natural, mas normativa. No caso da identidade de gênero, por exemplo, as pessoas são classificadas em gêneros de acordo com critérios de inteligibilidade que definem padrões reconhecíveis e determinam que certos tipos de identidade não podem existir (o transgênero, por exemplo).

Por isso, Butler (1998) propõe uma desconstrução das categorias de sujeito e identidade a partir da consideração da dimensão histórica e política envolvida em sua construção, o que evidencia a influência de Foucault em seu pensamento. No que se refere ao reconhecimento, Butler (2010) trata da tendência de recorrer ao já conhecido, mas também da possibilidade de rompimento com esse padrão. Pedir para ser reconhecido, de uma maneira que - pelo menos inicialmente - é ininteligível, permite revisar e expandir o campo da inteligibilidade.

Apresentaremos, então, a segunda ordem de reconhecimento, que não está circunscrita ao reconhecimento entre indivíduos, a partir das leituras de Birman (1997; 1999; 2012), Cunha (2009) e Safatle (2012), baseadas em uma crítica da noção de identidade.

Cunha (2009) considera que o esforço identitário se articula à exclusão do diferente, o que se funda na ininteligibilidade do diferente, do estrangeiro, do estranho. Tanto na exclusão do diferente quanto na necessidade de enunciação a partir de um código já conhecido está implícita a noção de que categorias (como eu, indivíduo, pessoa) são entes permanentes, integrados e iguais a si mesmos - atributos que são o fundamento da identidade na filosofia. O binarismo implica uma política de pertencimento ou exclusão, que restringe outras possibilidades e determina que a maior transformação possível é a troca de posição.

Safatle (2012) se aproxima de Cunha (2009) na crítica à categoria de sujeito como autoidêntico e substancialmente determinado. A partir de Hegel, Safatle (2012) procura sustentar o princípio da subjetividade sem um pensamento da identidade. "Sujeito" não deve ser compreendido como entidade substancial, idêntica a si mesmo e capaz de se autodeterminar, mas, ao contrário, deve ser visto a partir da não identidade e da clivagem. Isso nos permite pensar a relação com a alteridade não apenas como relação intersubjetiva, entre indivíduos ou identidades, mas como abertura para o não-idêntico, não inteligível, o estranho.

CAPÍTULO 1

A constituição da diferença: o complexo do *Nebenmensch*, o estranho e *das Ding*

Neste capítulo, procuraremos discutir a seguinte questão: como se constitui a diferença? Se considerarmos - como indicado por Freud (1914/1996) no ensaio sobre o narcisismo e desenvolvido por Lacan (1949/1998a) ao tratar da relação dual entre mãe e bebê no início da vida, como desenvolveremos mais adiante - que o eu não é originário, somos levados a concluir que no início não existe nem o eu nem o outro. Não existe, portanto, a diferença, já que não há nenhuma diferenciação entre eu e outro.

Assim, uma questão que se coloca é exatamente como se constitui a diferença. Acreditamos que tal constituição se dá pela relação com o outro, uma vez que essa relação é constitutiva do eu. Sobre o papel do outro, é interessante destacar uma formulação de Birman (1997), para quem a própria constituição do sujeito no universo da representação é apenas um dos destinos possíveis das pulsões, ou seja, isso não está estabelecido nas origens e pode não se realizar, como ocorre na psicose. Somente pela mediação do outro se dá a construção do circuito pulsional, como afirma Birman (1997):

A força pulsional seria aquilo que se contrapõe ao outro simbólico, que pretende inseri-la no registro da representação pelo oferecimento de objetos capazes de possibilitar experiências de satisfação. Somente com a construção do circuito pulsional de satisfação é que se constitui o sujeito regulado pelo princípio do prazer, delineando pois o sujeito como sendo destino na representação. (p. 37)

Diante disso, o sujeito se define pelo valor do desamparo, noção pela qual Freud se refere à finitude do sujeito, já que não há um sistema de representações e de objetos que poderia conferir unidade e constância às formas estabelecidas de subjetivação. Tal inexistência coloca a questão da singularidade, como afirma Birman (1997): “[...] a existência da pulsão sem representação é a exigência de singularidade face às formas consagradas de simbolização e à busca de novas possibilidades de subjetivação” (p. 37).

Birman (1997) indica então que o que está em pauta é a constituição de um *sujeito da diferença*, que se confronta com as formas existentes de subjetivação, em busca da possibilidade de se constituir como singularidade. A constituição desse *sujeito da diferença* está associada à relação com o outro, já que “[...] o sujeito da diferença somente advém com a constituição de outros objetos possíveis para a sua emergência na cena do mundo” (BIRMAN, 1997, p. 38).

Para Birman (1999), a possibilidade da existência de diferenças significativas entre sujeitos singulares só é possível por meio da instauração da diferença sexual, ou seja, a indivi-

dualidade somente pode ser constituída como singularidade na medida em que o *sujeito da diferença* se constitua. Se a diferença sexual não se constitui, o desejo não se constitui, de maneira que o *sujeito da diferença* está associado à constituição do *sujeito do desejo*, como afirma Birman (1999):

[...] a *intersubjetividade* e a experiência da *alteridade* apenas se constituem quando o sujeito é permeado pela diferença e pelo desejo. Com isso, a possibilidade de reconhecimento da singularidade do *outro* e a ruptura com o universo monótono do *mesmo* estão na estreita dependência da instauração do sujeito nos registros da diferença e do desejo. (p. 260)

Assim, fica evidente que a constituição da diferença é uma questão para a psicanálise. Sem desconsiderar a importância de momentos posteriores, como a constituição da diferença sexual, neste capítulo discutiremos o que acreditamos ser o primeiro momento da constituição da diferença. A atividade psíquica original produz uma *identidade perceptiva*, mas essa identidade produz necessariamente a decepção, pois o objeto é alucinado e não real, persistindo o estado de necessidade. Inicialmente, o aparelho psíquico funciona com base apenas na identidade, e a primeira diferença que se constitui é exatamente a diferença entre alucinação e percepção.

Discutiremos a experiência de satisfação, como proposta por Freud (1895/1996) no “Projeto para uma psicologia científica”, para destacar que a tendência primária do aparelho psíquico é alucinar a realização do desejo. Inicialmente, o aparelho psíquico não diferencia a percepção alucinatoria da percepção oriunda da realidade. Predomina a identidade, e podemos pensar, então, que a constituição da diferença inicia-se a partir do momento em que o pensamento se interpõe para estabelecer um critério de discernimento entre percepção da realidade e percepção alucinatoria.

A partir da vivência de satisfação, apresentaremos em seguida a análise de Freud (1895/1996) sobre o que acontece quando o objeto da percepção é um outro ser humano, enunciando então o complexo do próximo (*Nebenmensch*). O complexo de *Nebenmensch* se divide em duas partes, uma variável e outra constante - o *Ding*, que é o elemento originalmente isolado pelo sujeito como sendo *estranho*.

Partindo do “Projeto”, nosso passo seguinte será apresentar a releitura de Lacan (1959-1960/1997) do *estranho* como o não representado, por meio do conceito de *das Ding*. A partir dessa releitura, podemos repensar a noção de alteridade em psicanálise.

1.1 Da identidade perceptiva ao primeiro estabelecimento da diferença

A proposta de Freud (1895/1996) no *Projeto* é a de elaborar uma teoria do funcionamento psíquico segundo uma abordagem quantitativa, concebendo o psiquismo como um “aparelho” que transmite e transforma energia. Seu funcionamento é definido a partir de duas hipóteses: 1) existe uma *quantidade* (Q) que distingue atividade e repouso das partículas materiais, 2) essas partículas materiais são identificadas aos *neurônios*. Essas duas hipóteses supõem um princípio de regulação do aparelho psíquico: o *Princípio de Inércia Neurônica*, pelo qual os neurônios tendem a descarregar completamente toda a quantidade (Q) que recebem dos estímulos psíquicos¹.

Esses estímulos podem ser externos e internos, sendo que em relação aos primeiros o organismo pode se esquivar. Dos estímulos endógenos, por outro lado, não é possível fugir, e eles apenas cessam por meio de intervenção que suspenda provisoriamente a descarga de quantidades de excitação no corpo, o que requer uma alteração no mundo externo através da *ação específica*, que fornece o objeto adequado (FREUD, 1895/1996).

Mas por que a excitação recebida do próprio corpo exige satisfação, por meio da realização da ação específica que faz com que os estímulos cessem? Freud (1895/1996) postula a tendência de se livrar de quantidades de excitação porque uma vivência de desprazer surge quando há um acúmulo de quantidades de excitação. Como o acúmulo está associado ao desprazer, a descarga eficaz da excitação produz a eliminação do desprazer, de maneira que se estabelece uma tendência à descarga. Como afirma Garcia-Roza (2009), isso faz com que Freud praticamente identifique, no *Projeto*, o princípio de prazer com o princípio de inércia: se o desprazer é identificado com a tensão decorrente do acúmulo de Q, o prazer é a própria sensação da descarga.

Contudo, se, com base no princípio de inércia, o sistema nervoso descarregasse toda a quantidade de energia, não disporia de energia para realizar as ações específicas necessárias à satisfação dos estímulos endógenos. Por isso, o aparelho psíquico é obrigado a tolerar um acúmulo de Q, mas procura manter essa quota no nível mais baixo possível e evitar qualquer aumento, ou seja, procura mantê-la constante, princípio que é denominado por Freud (1895/1996) como *lei da constância*².

¹ Cabe destacar que os neurônios a que Freud se refere não correspondem às descobertas da histologia do século XIX, de maneira que o *Projeto* não é uma explicação do funcionamento do aparelho psíquico em bases anatômicas. Ao contrário, implica uma renúncia à anatomia e a formulação de uma metapsicologia (GARCIA-ROZA, 2009).

² A existência dessas duas tendências (uma que o impele à descarga total de Q, e outra que obriga a manutenção de uma certa quantidade) está associada ao que Freud (1895/1996) denomina *barreiras de contato*, que são resistências localizadas nos pontos de contato entre os neurônios, impedindo a passagem da energia que deveria ser escoada. Esse ponto será importante mais adiante, por isso será posteriormente desenvolvido.

Freud (1895/1996) afirma que inicialmente o ser humano é incapaz de realizar a ação específica necessária à satisfação dos estímulos endógenos, necessitando de ajuda externa. Por exemplo, se o bebê tem fome, recebe estímulos endógenos e há um acúmulo de excitação. A tendência é que a descarga seja feita inicialmente pela via motora (ou seja, o bebê esperneia, grita, chora), mas tal ação não é eficaz para solucionar a fome. A ação específica é realizada, então, com a ajuda do outro, que compreende essa via de descarga motora como um pedido de ajuda.

Em outros termos, como a criança é incapaz de satisfazer por si mesma suas exigências orgânicas, depende de um outro que decifra, nomeia e promove aquilo de que ele necessita (FREUD, 1895/1996). O bebê não chora para pedir ajuda, esse primeiro choro não tem o objetivo de comunicação. Como observa Dor (1992), num primeiro momento, o objeto é proposto à criança sem que ela o busque, sem ter uma representação psíquica dele, o que circunscreve essa experiência primeira de satisfação à ordem da pura necessidade³.

Esse processo produz prazer, devido à redução do estado de tensão, e deixa um traço mnésico no aparelho psíquico. A partir de então, a satisfação ficará ligada à imagem/percepção do objeto que a proporcionou, de maneira que, quando novamente houver acúmulo de tensão, a imagem do objeto (o seio) será a primeira a ser afetada pela ativação do desejo. O que é reativado é o traço mnemônico da imagem do objeto, e o que ocorre então depende da existência ou não da presença do objeto real no momento da evocação do traço mnésico.

Lacan (1956-57/1995) afirma que, em um momento inicial e se tudo corre bem, a mãe se ajusta às necessidades do bebê de tal maneira que oferece o seio no exato momento em que o bebê evoca a lembrança. Para isso, recorre a Winnicott afirmando que:

O sr. Winnicott observa, com muita justeza, sob que condições tudo corre bem [...] ou seja, para que a criança não seja traumatizada, é preciso que a mãe opere estando sempre ali no momento necessário, isto é, precisamente vindo colocar, no momento da alucinação delirante da criança, o objeto real que a satisfaz. Portanto, não existe inicialmente, na relação ideal mãe-criança, nenhuma espécie de distinção entre a alucinação do seio materno, que surge por princípio do processo primário, segundo a noção que temos, e o encontro do objeto real de que se trata. (LACAN, 1956-57/1995, p. 34)

³ É importante destacar que essa primeira experiência de satisfação é uma experiência mítica. Esse momento mítico em que o objeto é proposto à criança sem que ela o busque delimitaria uma satisfação que posteriormente não poderia ser repetida, de maneira que procuramos reencontrar esse *objeto pré-histórico*, como propõe Villa (2012), que supostamente existiu e satisfez plenamente o desejo. Para Lacan, nas experiências de satisfação, logicamente falando, posteriores à primeira, a criança é confrontada com a perda, pois uma diferença é percebida entre o que lhe foi dado sem mediação psíquica e o que lhe é dado após ter sido demandado. A partir do momento em que precisa demandar, é necessário tentar significar o que deseja, o que introduz uma lacuna entre o que é desejado e o que aparece desse desejo na demanda (DOR, 1992).

Por outro lado, se não há a presença real do objeto, a ativação da imagem mnêmica do objeto produz algo idêntico a uma percepção, mas sem o objeto percebido, de maneira que o que se produz é uma alucinação. Como nos lembra Dor (1992), num primeiro momento, a criança confunde a evocação mnésica da satisfação passada com a percepção do acontecimento presente, de maneira que ocorre a satisfação alucinatória.

No texto “A interpretação dos sonhos”, Freud (1900/1996) retoma a experiência de satisfação e afirma que o processo primário tem como objetivo “a descarga motora, ou, se o caminho estiver aberto, a revivificação alucinatória da identidade perceptiva desejada” (FREUD, 1900/1996, p. 631). Esse processo – baseado na identidade perceptiva com a vivência de satisfação - tem de ser corrigido pelo processo secundário⁴, que adota a identidade de pensamento com aquela vivência. Em termos cronológicos, o processo primário é anterior ao secundário, assim como o princípio do prazer é anterior ao de realidade: “[...] os processos primários acham-se presentes no aparelho anímico desde o princípio, ao passo que somente no decorrer da vida é que os processos secundários se desdobram e vêm inibir e sobrepor-se aos primários” (FREUD, 1900/1996, p. 629).

Com base nessas proposições freudianas, Lacan (1959-1960/1997) afirma que o princípio do prazer é um princípio de inércia, cujo funcionamento se funda na tendência à descarga, e, por isso, o aparelho psíquico não tende a adequação e equilíbrio, ao contrário, “[...] por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (p. 40).

Assim, a tendência primária do aparelho psíquico, diante do retorno da situação de aumento de tensão, é perceber o objeto da primeira experiência de satisfação, de maneira alucinatória. O aparelho psíquico entra em ação para tentar repetir a vivência de satisfação, o que envolve diminuição da excitação, sentida como prazer. Esse impulso é o desejo, como afirma Freud (1900/1996):

Em decorrência do vínculo assim estabelecido [na primeira experiência de satisfação], na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para essa realização é a via

⁴ O *processo primário* refere-se ao modo de funcionamento do aparelho psíquico quando participa apenas o inconsciente, e o *processo secundário* ao modo de funcionamento do pré-consciente/consciente. O processo secundário resulta de uma modificação do processo primário, que nunca é completamente substituído. Do ponto de vista econômico, o processo primário corresponde à *energia livre*, que busca a descarga da maneira mais rápida e direta possível, tendendo à identidade perceptiva e à satisfação. O processo secundário está associado à *energia ligada* e à descarga de forma mais controlada, com investimento mais estável das representações (GARCIA-ROZA, 2009).

que conduz diretamente da excitação produzida pelo desejo para uma completa catexia da percepção. (p. 594-5)

A criança inicialmente não tem nenhum meio de distinguir entre o que é da ordem da satisfação fundada na alucinação e a apreensão do real que efetivamente promove a satisfação. A diferença entre realidade e ilusão está associada à frustração advinda da ausência do outro, ou seja, “só pode se instalar pela via da desilusão, quando, de tempos em tempos, a realidade não coincide com a alucinação surgida do desejo” (LACAN, 1956-57/1995, p. 34).

A realização do desejo é o reencontro, no plano perceptivo, do objeto de satisfação. No entanto, não ocorre a satisfação, porque o objeto não é real, está presente apenas como ideia imaginária (FREUD, 1895/1996). O problema está no fato de o recém-nascido não poder distinguir o objeto real do objeto alucinado e reagir ao objeto alucinado como se fosse real, o que produz uma frustração (GARCIA-ROZA, 2009). Como o seio alucinado realiza o desejo, mas não satisfaz a fome, é necessário que algo se interponha entre o desejo e a satisfação alucinatória. Esse processo é o pensamento, que estabelece um critério de discernimento entre percepção da realidade e percepção alucinatória.

Ainda no “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1895/1996) discute a função do juízo. Garcia-Roza (1996) indica que, nesse texto, Freud introduz *a coisa (das Ding)*, que será retomada por Lacan (1959-60/1997) no Seminário 7. A elaboração freudiana parte do juízo necessário para distinguir percepção e alucinação. Tanto a percepção, decorrente do objeto externo, quanto a lembrança, resultado do investimento do desejo, constituem complexos de imagens, então como distinguir as experiências perceptiva e alucinatória?

Os investimentos se dão sobre complexos de neurônios, e Freud (1895/1996) indica, então, que a catexia de desejo (representação-lembrança) está relacionada aos neurônios **a + b** e a catexia perceptiva (representação-percepção) aos neurônios **a + c**. Se a representação-percepção coincide apenas parcialmente com a representação-lembrança, inicia-se um processo de julgamento quanto à identidade ou não entre os dois complexos de imagens. Comparando o complexo perceptual com outros complexos, pode-se decompô-lo em dois componentes: o neurônio **a**, que permanece constante e é denominado *a coisa (das Ding)*, e o neurônio **b**, que é variável e constitui o atributo ou predicado (FREUD, 1895/1996).

Freud (1895/1996) recorre a um exemplo para explicar o argumento: o seio materno com o mamilo em posição frontal é a imagem mnêmica desejada pela criança, mas a primeira percepção é uma visão lateral do seio, sem o mamilo. A imagem do mamilo corresponde ao investimento de **b** e sua invisibilidade na posição lateral ao investimento de **c**. Na memória da criança está registrada a experiência, adquirida anteriormente, de que por meio de um movi-

mento de cabeça é possível alcançar a imagem visada. Com esse movimento, tem-se a coincidência entre **b** e **c**, o que constitui um sinal biológico para que seja finalizada a atividade de pensamento e iniciada a descarga.

Assim, o juízo primário estabelece que entre os complexos **a + b** e **a + c** há semelhança e diferença, sendo que o elemento responsável pela semelhança é **a**. Mas qual a relação entre os desenvolvimentos aqui propostos e o tema de nossa dissertação? Como já foi destacado, a atividade psíquica original produz uma *identidade perceptiva*. Entretanto, essa identidade produz necessariamente a decepção, pois o objeto é alucinado e não real, persistindo o estado de necessidade. O princípio de realidade impõe desvios na busca de satisfação, mas, embora o caminho seja mais longo, é ainda assim gratificante. Enquanto o princípio de prazer coincide com o processo primário e se expressa na tendência à satisfação alucinatória, o princípio de realidade funciona como evitador da frustração, possibilitando a discriminação entre a alucinação e a percepção (GARCIA-ROZA, 2009).

O pensamento está fundamentalmente a serviço do princípio do prazer, uma vez que busca reencontrar o objeto pré-histórico da primeira experiência de satisfação. Na tentativa de promover esse reencontro, sua tendência é negligenciar as diferenças percebidas de maneira a se convencer de que o objeto presente pode ser considerado idêntico àquele a que nossa nostalgia nos liga. Porém, a necessidade impõe uma modificação, que vai resultar no princípio de realidade. Tal princípio busca dar conta das diferenças percebidas, de maneira que possamos perceber a realidade que existe independente de nós, apesar do desprazer que isso produz, como afirma Villa (2012):

Por um lado, portanto, o pensamento está pronto, a partir de determinada semelhança, a forçar a ilusão de uma realidade conforme ao desejo, e a agir como se fosse o caso. Por outro lado, o pensamento afronta a verdade da ausência do objeto e da satisfação esperada e permite agir, fora da ilusão, sobre a realidade reconhecida tal como é. Existe uma débil margem, portanto, para que o pensamento não ceda à ilusão e que o homem adquira a liberdade de poder pensar e agir mesmo quando o mundo se revele decepcionante. (p. 498)

Assim, inicialmente, o aparelho psíquico funciona com base apenas na identidade, e a primeira diferença que se constitui é exatamente a diferença entre alucinação e percepção. Mas do que depende essa constituição da diferença? Em primeiro lugar, depende da relação com o outro, já que, como indicamos a partir de Lacan (1956-57/1995), a diferença entre realidade e ilusão está associada à frustração advinda da ausência do outro. Se imaginássemos uma situação em que a relação dual entre mãe e bebê se mantém, de maneira que a mãe sempre oferecesse o seio no momento em que o bebê o alucinasse, não seria possível estabelecer a

diferença entre o seio alucinado e o seio real. Além disso, uma vez estabelecida a frustração, é necessário que o pensamento se interponha entre o desejo e a satisfação alucinatória.

É interessante notar que Lacan (1956-57/1995) compara os princípios do prazer e de realidade com dois tipos de relações eu-outro, sendo que o primeiro estaria associado a uma relação dual e o segundo a uma relação em que há a intervenção de um terceiro – podemos pensar que por meio da frustração da demanda e da interposição do pensamento. Como afirma Lacan (1956-57/1995), os dois princípios podem ser tratados por meio de figurações, que correspondem a sujeitos ideais: “o princípio do prazer, nós o identificamos com uma certa relação de objeto, isto é, a relação com o seio materno, enquanto o princípio de realidade foi identificado por nós ao fato de que a criança deva aprender a dele se abster” (p. 33).

Quando se dá essa mediação, que rompe a identidade perceptiva e a relação dual, passa a ser possível pensar a não-identidade. Somente então é possível reconhecer aquilo que é não idêntico, que é *estranho*. Como afirma Safatle (2006), quando a criança está diante de um semelhante, o eu inscreve no sistema psíquico aquilo que é familiar (os traços do rosto, os movimentos etc), transformando em um sistema de representações. Contudo, algo permanece inassimilável à representação, e Safatle (2006) associa essa ausência de representação, discutida no “Projeto”, ao texto sobre o *estranho*. Para Safatle (2006), isso que permanece inassimilável à representação corresponde ao conceito de *estranho*:

Trata-se de irredutível estranheza do próximo, a mesma irredutibilidade que aparecerá mais tarde em Freud sob o conceito de *das Unheimliche* e que indica, entre outras coisas, a angústia vinda da percepção do duplo. Angústia que nos lembra como a verdadeira alteridade vem daquilo que nos é mais familiar, já que ela embaralha a divisão entre diferença e identidade, entre próximo e distante, entre eu e outro. (p. 157)

A temática de *das Ding* está relacionada ao problema do reconhecimento, como afirma Safatle (2006): “*Das Ding* apareceu em Freud como o limite ao reconhecimento do outro, já que se trata da manifestação da negatividade própria à alteridade” (p. 158). Na próxima seção, discutiremos a formulação do estranho em Freud, que será retomada no capítulo 3 para uma articulação com a questão do reconhecimento.

1.2 O estranho

A partir da formulação apresentada na seção anterior, Freud (1895/1996) analisa o que acontece quando o objeto da percepção é um outro ser humano, objeto que se parece com o próprio sujeito, enunciando então o complexo do próximo (*Nebenmensch*). Quando aparece

para o bebê um objeto de percepção que é um outro ser humano, um próximo, seu interesse é despertado pelo fato de que um objeto semelhante foi “o primeiro objeto satisfatório, seu primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar” (p. 383). Os complexos perceptivos advindos desse ser humano serão em parte novos e incomparáveis e em parte coincidentes com o objeto original.

O complexo do ser humano semelhante se divide, então, em dois componentes, como afirma Freud (1895/1996): “um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma *coisa*, enquanto o outro pode ser compreendido por meio da atividade de memória” (p. 384). Em outras palavras, o complexo perceptivo atual apresenta traços que coincidem e traços que diferem do objeto original e, por isso, o complexo do próximo se divide em dois componentes: um que se impõe por uma união constante e se mantém como *coisa* e outro que pode ser compreendido pela atividade mnêmica (GARCIA-ROZA, 1996).

Garcia-Roza (1996) afirma que, em outras passagens do *Projeto*, Freud retoma o tema referindo-se ao elemento **a**, *a coisa*, como “o inassimilável, o não-comparável, o resíduo que escapa ao juízo” (p. 160). Os predicados ou propriedades se referem à parte variável do complexo (**b** e **c**) e é, portanto, em função deles que será feita a comparação entre os complexos que apresentam o ponto de intersecção **a** (GARCIA-ROZA, 1996).

O elemento **a** não é a imagem frontal ou lateral, nem o que há de comum entre os ângulos de visão, mas sim “o que há de comum entre o investimento-desejo e todas as imagens do seio tais que uma experiência de satisfação [...] poderá ou terá podido seguir. Dito de outra maneira, *das Ding* refere-se ao que há de comum a todas as percepções relativas à presença do Outro, não se reduzindo a um componente perceptivo banal” (GARCIA-ROZA, 1996, p. 161).

Lacan (1959-1960/1997) indica que a *coisa* não consiste em algo que, por permanecer coeso, informa sobre os atributos do objeto. Ao contrário, na experiência do *Nebenmensch*, o *Ding* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito como sendo *estranho*. Nesse ponto, precisamos, então, discutir a experiência do *estranho* em Freud para, em seguida, expor as formulações derivadas por Lacan.

O termo “*Unheimliche*”, em alemão, apresenta múltiplas consonâncias. O adjetivo “*unheimlich*” alia o familiar (*heimlich*) e o não-familiar (*um-heimlich*), ou seja, o estranho. O termo *unheimlich* é o oposto de *heimlich*, que tem o sentido de familiar e conhecido, mas também de secreto, oculto, dissimulado e perigoso, de maneira que acaba por incorporar seu contrário (*unheimlich*). Designa-se como *unheimlich* o que deveria permanecer secreto, mas emerge, manifesta-se (QUINODOZ, 2007).

Freud (1919/1996) define a experiência do estranho como “categoria do assustador que remete ao que é conhecido e há muito familiar” (p. 238). Questiona, então, em que circunstâncias o familiar pode tornar-se estranho, uma vez que nem tudo que é assustador evoca o sentimento do estranho. Propõe que o que amedronta é algo reprimido que retorna, e essa categoria de coisas assustadoras construiria o estranho: “[...] esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão” (FREUD, 1919/1996, p. 258).

Esse texto é anterior à formulação freudiana sobre a pulsão de morte e, por isso, o *estranho* aparece como retorno do recalcado. Porém, há elementos no texto de Freud que permitem uma releitura do *estranho* como o não representado, elementos aos quais Lacan se refere com o conceito de *das Ding*. Nesta seção, buscaremos elementos no texto freudiano que permitem essa releitura e, na seção seguinte, apresentaremos a leitura de Lacan.

O texto “O estranho” situa-se no contexto da transição da primeira para a segunda tópica, marcada pelas formulações da pulsão de morte e da compulsão à repetição (SOUZA, 2007). Nele já se anuncia a noção de compulsão à repetição, que se torna central a partir de “Além do princípio do prazer” (QUINODOZ, 2007).

A introdução da pulsão de morte promove uma inflexão, uma vez que, por ser uma pulsão sem representação, faz com que a questão da representação perca a predominância que tinha anteriormente na metapsicologia, ganhando destaque o conceito de pulsão como força e exigência de trabalho (BIRMAN, 1997).

De fato, para Birman (1997), a ênfase no conceito de pulsão já impõe uma inflexão ao discurso freudiano, com o deslocamento de formações psíquicas inseridas na representação (a consciência, o inconsciente e o eu) para a pulsão. Desde “As pulsões e seus destinos” (1915/1996) já estavam colocadas as questões que foram formalizadas em “Além do princípio do prazer” (1920/1996) com o conceito de pulsão de morte. Naquele texto já se afirmava a desvinculação entre pulsão e representação, que estavam articuladas desde os “Três ensaios” (1905/1996) no conceito de pulsão sexual, com base no primado dos princípios da constância e do prazer. Em “As pulsões e seus destinos”, passa a ser considerada a oposição entre a força pulsional (Drang) e sua inscrição no mundo das representações por meio de seus representantes (representante-representação e afeto), de maneira que a noção de pulsão como força e exigência de trabalho precede historicamente o conceito de pulsão de morte como pulsão sem representação (BIRMAN, 1997).

No “Projeto”, Freud (1895/1996) indica que a descarga total de excitações inviabilizaria a vida, pois o organismo precisa de um mínimo de energia para sua conservação. A des-

carga teria de ser parcial, de maneira que se estabeleceu a vigência do princípio da constância (e do seu correlato, o princípio do prazer/desprazer) em detrimento do princípio da inércia, que ameaçaria a ordem da vida. O psíquico, desde suas origens, seria capaz de articular excitações pulsionais com objetos passíveis de satisfação, já que o princípio do prazer/desprazer seria também originário, como afirma Birman (1997):

Portanto, as excitações pulsionais seriam reguladas em circuitos de satisfação, mediatizadas por objetos que apaziguariam as fontes corpóreas de excitação. Para isso, necessário seria que as excitações se inscrevessem no registro das representações, que indicaria o universo dos objetos. Dessa maneira, a pulsão seria concebida como um circuito organizado desde os seus primórdios, no qual os objetos estariam presentes e, conseqüentemente, a sua inscrição psíquica. (p. 62)

Desde os “Três ensaios” (1905/1996) está colocado que o objeto seria o que existe de mais variável na pulsão. Os acasos dos acontecimentos históricos levariam a que, para determinado sujeito, a satisfação se realizasse em certo campo de objetos e não em outros. Nessa concepção, a pulsão se inscreveria no campo das representações, o que começou a se romper em “As pulsões e seus destinos”, quando a pulsão foi inscrita no registro quantitativo, como medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em consequência de sua ligação corporal. A pulsão é uma força (*Drang*) que precisa ser submetida a um trabalho de ligação e simbolização para que possa se inscrever no psiquismo (BIRMAN, 1997).

A pulsão visa primordialmente à descarga, pois, como força, pretende apenas se esvaizar de uma fonte de excitação pela descarga imediata. Porém, isso seria inviável para a constituição da ordem psíquica. Para que o psiquismo se constitua é preciso que a força pulsional possa se transformar num circuito pulsional, introduzindo formas de mediação que evitem o imediatismo da descarga (BIRMAN, 1997).

O texto “O estranho”, de 1919, é, portanto, posterior a “As pulsões e seus destinos” (1915/1996) e anterior a “Além do princípio do prazer” (1920/1996). Como já mencionado, anuncia as proposições de “Além do princípio do prazer”, com reformulações teóricas nos planos tópico e econômico. No que se refere ao tópico, a primeira tópica está voltada para a economia libidinal, enquanto a segunda coloca a ênfase no conflito entre a libido e as exigências de renúncia pulsional impostas pela cultura, de maneira que o superego é incluído entre as instâncias psíquicas. No plano econômico, a predominância do princípio do prazer dá lugar à reflexão sobre a compulsão à repetição e à tendência a repetir experiências desagradáveis (SOUZA, 2007).

De fato, Freud (1919/1996) aborda a compulsão à repetição, indicando sua prevalência sobre o princípio do prazer e associando-a ao sentimento do estranho:

[...] é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma ‘compulsão à repetição’, procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos. Todas essas considerações preparam-nos para a descoberta de que o que quer que nos lembre esta íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho. (p. 256)

Tendo em vista esse contexto, recorreremos a um exemplo descrito por Freud para explicitar uma possibilidade de leitura do estranho como o não representado. Freud (1919/1996) considera que nem toda novidade é amedrontadora, de maneira que algo a mais deveria ser acrescentado ao inusitado para torná-lo causador de medo. Por não se satisfazer com a associação entre o sentimento *unheimlich* e a não-familiaridade em termos de incerteza intelectual, volta sua atenção para o personagem “homem da areia”, que, na cultura alemã, era utilizado pelas mães para fazer seus filhos irem para a cama, com a ameaça de que o homem da areia poderia ferir seus olhos com um punhado de areia, e depois roubá-los definitivamente (SOUZA, 2008).

Freud (1919/1996), em sua análise sobre o “homem de areia”, compara o temor com a perda dos olhos ao terror da castração:

Sabemos, no entanto, pela experiência psicanalítica, que o medo de ferir ou perder os olhos é um dos mais terríveis temores das crianças. Muitos adultos conservam uma apreensão nesse aspecto, e nenhum outro dano físico é mais temido por esses adultos do que um ferimento nos olhos. Estamos acostumados, também, a dizer que estimamos uma coisa como a menina dos olhos. O estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos ensinou-nos que a ansiedade em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado. (p. 248)

Para Souza (2008), a análise freudiana privilegia a angústia com a perda dos olhos como um terror em estado bruto, sem representação psíquica. Trata-se de emoções relativas ao desamparo infantil, que não se ligam a nenhuma significação, por isso observa-se o surgimento de angústia, relacionada ao traumático da constituição do sujeito. Coloca-se o inapreensível, portanto não recalcável (SOUZA, 2007).

O “inquietante”, em Freud, refere-se, então, à experiência daquilo que atrai e seduz, mas ao mesmo tempo choca ou aterroriza, provocando repulsa - uma espécie de fascínio associado à angústia do que não pode ser descrito, mas apenas vivenciado. Kristeva, nos termos de Souza (2008), considera que, por esta via, Freud apresenta uma ética característica da psicanálise e um tipo peculiar de alteridade que, ao tratar do “estranho”, não aborda exatamente um estrangeiro, mas detecta a estranheza do Inconsciente como inominável de nós mesmos.

O que particularmente nos interessa é o estranhamento como o sentimento que emerge diante do encontro com o novo enquanto familiar ou o mesmo enquanto diferente. Podemos encontrar essa leitura em Freud (1919/1996) quando trata do fenômeno do duplo, associado ao medo diante de situações em que o outro aparece na forma de eu ou vice-versa.

O fenômeno do duplo se refere a personagens que parecem semelhantes, pelo compartilhamento de determinadas características. Freud (1919/1996) aponta que tal relação pode ser caracterizada por processos mentais que são transmitidos entre esses personagens, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro, o que se aproxima do que a experiência comum designa por “telepatia”. Outra possibilidade é a existência de uma identificação e confusão entre o eu e o outro, como afirma Freud: “o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*)” (p.252). Finalmente, uma última possibilidade apontada por Freud é que nos dois personagens haja repetição de aspectos, características ou vicissitudes, por exemplo, os mesmos nomes ou crimes, o que caracteriza um “retorno constante da mesma coisa” (p.252).

A concepção do duplo é marcada, para Freud (1919/1996), por uma “sensação extraordinariamente intensa de algo estranho que permeia a concepção” (p. 253). A fonte da sensação estranha seria o fator da repetição involuntária, uma “repetição do mesmo” associada a situações inquietantes que se revelam ao mesmo tempo estranhas e familiares.

Assim, diante do fenômeno do duplo, da repetição e do sentimento de estranheza, podemos pensar que a questão do reconhecimento para a psicanálise não passa pela oposição entre o familiar e a alteridade. Pensar o encontro com o novo enquanto familiar ou com o mesmo enquanto diferente pode até parecer paradoxal, mas é justamente o que nos permite tratar do reconhecimento da não-identidade. O que aparece como estranho é aquilo que é familiar mas ao mesmo tempo estranho, o que confronta o eu com a experiência da não-identidade, da relação com algo que não é idêntico ao eu. Essa formulação será retomada no capítulo 3, quando discutiremos como Safatle (2012) recoloca o problema do reconhecimento a partir da possibilidade de pensar o sujeito não vinculado à ideia de indivíduo ou identidade.

1.3 *Das Ding*: a releitura de Lacan

Na seção anterior, trabalhamos o estranho a partir do texto de Freud e, nesta seção, discutiremos os desenvolvimentos de Lacan sobre o tema. Para tratar de *das Ding*, Lacan re-

toma o “Projeto” de Freud e destaca o complexo de *Nebenmensch*, que é emanado para a criança a partir do semelhante ou próximo que se dedica a seus cuidados. Esse objeto é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil (JORGE, 2011). Nas palavras de Lacan (1959-1960/1997): “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (p. 69).

Como já mencionamos, Lacan (1959-1960/1997) promove uma releitura do *estranho* como o não representado, por meio do conceito de *das Ding*. O complexo de *Nebenmensch* se divide em duas partes, uma variável e outra constante, que permanece coesa como *coisa*. O *Nebenmensch* “articula energicamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 68).

Na experiência do *Nebenmensch*, o *Ding* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito como sendo estranho. O complexo do objeto é dividido de maneira que tudo que é qualidade ou atributo do objeto constitui as representações primitivas em torno das quais estarão em jogo as leis do prazer e desprazer (LACAN, 1959-1960/1997).

As representações estão entre percepção e consciência, que é onde se situa tudo que funciona pelo princípio do prazer. Ao contrário, *das Ding* não é uma representação, mas aquilo do objeto sobre o qual o sujeito não conseguiu constituir uma representação, é o “fora-do-significado” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 71). *Das Ding* não pertence ao espaço da representação e fica fora do que é regulado pelo princípio do prazer. É “um vazio ou um furo” (GARCIA-ROZA, 1996, p. 164).

Retomando os neurônios **a + b**, **b** se refere aos atributos do objeto e **a** ao que permanece como estranho, como “índice de um exterior irrepresentável” (GARCIA-ROZA, 1996, p. 163). O campo da representação está relacionado aos atributos dos objetos e à regulação pelo princípio do prazer, por isso **b** se refere aos atributos do objeto e, nesse âmbito, podemos pensar no que é semelhante e no que varia entre o sujeito e o outro. Já a *coisa* (*das Ding*) está fora do campo do princípio do prazer e refere-se ao que no Outro aparece para o sujeito como pura presença, não como representação. Enquanto os atributos possibilitam o estabelecimento de semelhanças e diferenças entre o sujeito e o Outro, *das Ding* se refere àquilo que o sujeito não sabe se é semelhante ou diferente, não consegue associar nem dissociar com nada, e, por isso, aparece como estranho.

Assim, Lacan observa que *das Ding* é o elemento que é isolado pelo sujeito, em sua experiência do *Nebenmensch*, como estranho, *Fremde*. Esse objeto ocupa para o sujeito o lugar de primeiro exterior, por se tratar de uma percepção à qual nada no campo das percepções

pode corresponder: “[...] *das Ding* implica a representificação, na estrutura, do real sem nome originário e sem imagem” (JORGE, 2011, p. 140).

O *Ding*, como o primeiro exterior, é em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito em relação ao mundo do desejo, orientado em direção a atingir *das Ding*. Esse objeto representa o Outro absoluto para o sujeito, por isso é em torno dele que se orienta o encaminhamento desejante. Esse é o objeto que se busca reencontrar, assim como Freud já indicava ao afirmar que o primeiro objetivo da prova de realidade “não é encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 69).

Nesse ponto, Lacan (1959-1960/1997) retoma a formulação freudiana da experiência de satisfação e pontua que “o fim da ação específica que visa à experiência de satisfação é o de reproduzir o estado inicial, de reencontrar *das Ding*” (p. 70). Assim, criam-se anseios e espera-se atingir *das Ding*. Contudo, esse objeto que se busca reencontrar é por natureza perdido, não pode ser encontrado: “o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 69). Lacan indica que esse objeto não foi realmente perdido pelo sujeito, por isso não é correto identificá-lo ao objeto materno, uma vez que a mãe é o objeto que veio ocupar o lugar de objeto faltoso. Por meio de sucessivos reencontros, o objeto surge sempre como Outra coisa (JORGE, 2011).

Assim, não é com *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que nos reencontramos, mas sim com suas coordenadas de prazer. *Das Ding* corresponde à tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Mas esse objeto nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. Nessa orientação em direção ao objeto, as *Vorstellungen* atraem-se segundo as leis de uma organização, de uma *Bahnung*, ou seja, um trilhamento. O princípio do prazer governa a busca do objeto, e a transferência de quantidade de *Vorstellung* em *Vorstellung* mantém a busca sempre a uma certa distância daquilo em torno do que ela gira (LACAN, 1959-1960/1997).

Nesse ponto, é importante retomar as formulações de Freud no “Projeto”, pois é a partir delas que Lacan formula sua contribuição sobre a *Bahnung*. Como já destacamos na seção 1.1, há duas tendências básicas no sistema neurônico: uma que o impele à descarga total de Q, e outra que o obriga a armazenar e investir uma certa quantidade. Isso é possibilitado pelo que Freud denomina *barreiras de contato*, que são resistências localizadas nos pontos de contato entre os neurônios. Devido a essas resistências, parte de Q fica retida pelas barreiras de contato e parte consegue ser escoada. Por isso, Freud elaborou a noção de “facilitação” (*Bahnung*),

que se refere ao fato de que, quando há uma passagem parcial de Q pelas barreiras de contato, essas barreiras têm sua resistência diminuída, de maneira que, nas próximas vezes, a excitação tende a percorrer o mesmo caminho, devido à menor resistência das barreiras (GARCIA-ROZA, 2009).

É a partir da formulação freudiana sobre a *Bahnung* que Lacan formula sua proposição de que as representações se atraem, constituindo um trilhamento. Essa organização das representações se dá em torno de um furo, de maneira que essa falta originária do objeto constitui o núcleo do inconsciente, é em torno desse furo que o inconsciente se estrutura como linguagem (JORGE, 2011). Isso porque *das Ding* é o não-representável em torno do qual se organizam as representações (GARCIA-ROZA, 1996), como afirma Lacan (1959-1960/1997): “*Das Ding* é o que [...] se apresenta, e se isola, como o termo de estranho, em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer” (p. 76).

Lacan estabelece o objeto perdido do desejo enquanto Coisa, *das Ding*, e o objeto causa do desejo como objeto *a*. Com isso, Lacan estabelece uma distinção entre o objeto perdido da espécie humana e da história de cada sujeito. O objeto *a* é o objeto perdido da história de cada sujeito, que pode ser reencontrado nos substitutos que o sujeito organiza para si: “Mas nesses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar de forma irremediável com a Coisa perdida da espécie humana; o que significa que trata-se sempre, nos reencontros com o objeto, da repetição de um encontro faltoso com o real” (JORGE, 2011, p. 142).

Essa distinção retoma a estabelecida por Freud entre filogênese e ontogênese, e permite observar que confundir *das Ding* com o objeto materno significa substituir o âmbito do impossível pelo do proibido. *Das Ding* é o objeto perdido desde sempre, e a tendência ao reencontro é produzida estruturalmente pela perda originária, pela falta que é constitutiva do sujeito (JORGE, 2011).

Procuraremos, então, articular essas formulações ao tema deste trabalho. Consideramos que a primeira constituição da diferença se dá na experiência do *Nebenmensch*, e nesse mesmo sentido aponta Leal (2011) ao afirmar que “o *Nebenmensch* diz respeito à primeira alteridade com a qual se depara o recém-nascido” (p. 62).

No “Projeto”, nada permitiria identificar essa alteridade como a unidade imaginária na qual o sujeito reconhece seu semelhante. Ao contrário, ao se deparar, no complexo do *Nebenmensch*, com *das Ding*, elemento que escapa a qualquer tentativa de compreensão, é com o Outro absoluto que a criança se confronta. A respeito desse encontro com o Outro, La-

can sublinha, como já destacamos, que é a partir dele que se constitui o encaminhamento desejante do sujeito. Embora já tenhamos abordado esse assunto, retomaremos aqui as palavras de Leal (2011), por trazerem uma boa síntese sobre esse ponto:

[...] é em torno da Coisa, como primeiro exterior, alteridade radical, que se traçará todo o encaminhamento do sujeito no mundo. Este se dirigirá e se reportará aos objetos tendo como referência a suposta satisfação daí extraída, colocando-a sempre em seu horizonte, e buscando revivê-la. É nesse sentido, pois, que se pode afirmar que o modo do sujeito abordar a realidade será marcado, inexoravelmente, por essa experiência primordial. (p. 62)

É *das Ding* que permite que o mundo do sentido possa ser construído, mesmo que de forma precária, já que esse ponto opaco na cadeia inviabiliza o acabamento do sentido. Como índice de uma exterioridade irreduzível à cadeia de representações, a Coisa se mantém fora, para além daquilo que é regulado pelo princípio de prazer. No entanto, é por meio da dimensão simbólica, das vias do significante, que se pode, de alguma maneira, apontá-la, ainda que numa procura incansável. Mesmo não pertencendo ao espaço da representação, *das Ding* não deixa de se fazer presente, em sua ausência, como afirma Leal (2011):

Das Ding é uma das denominações para aquilo que o sujeito teve que perder, quando ainda não era sujeito (quer dizer, que nunca perdeu, então), para poder se constituir enquanto um sujeito (ainda que dividido); é a parte de si mesmo que nunca foi sua; algo de interior que se tornou exterior ao mesmo tempo em que tornado excluído no interior. Ele diz respeito ao vazio central ao redor do qual gira a cadeia de representações, radicalmente estranho e integrado a ela; sendo aquilo mesmo que, por um lado, a possibilita e, por outro, a fura. (p. 64)

Essa discussão está relacionada ao nosso tema de pesquisa porque permite pensar que o reconhecimento da alteridade, em termos psicanalíticos, não seria o reconhecimento de outra identidade, outra individualidade, mas sim da não-identidade, do estranho. Podemos pensar em uma relação com o outro em que este não se esgota na imagem especular, mas traz consigo um resto que não conheço, que não é passível de representação (como o complexo *a*) e, por isso, causa estranheza. Porém, não se esgotar na dimensão imaginária do objeto não é se livrar do objeto, mas sim relacionar-se com o objeto como o que causa o meu desejo, e não como o que me completa. A relação com o Outro como o que completa meu desejo estaria no âmbito do imaginário, enquanto que relacionar-se com o Outro como o que causa meu desejo é dar lugar à incidência da alteridade.

Encontrar o outro em sua diferença não significa perceber que ele é diverso de mim, tem outras opiniões, etc., pois isso ainda é permanecer na dimensão imaginária. Nesse sentido, podemos pensar na diferenciação entre individualidade e singularidade. A primeira se refere ao respeito pelo universo interior, e a segunda à relação com algo que se desconhece, a

um encontro com o real. Reconhecer o outro em sua singularidade e diferença implica o encontro com o estranho. Temos, então, uma concepção de alteridade em sentido que comporta o *estranho*, e não restrita ao sentido de diversidade.

Diversidade e alteridade podem ser relacionadas às noções de novidade e diferença. A novidade se refere à ordem da representação, daquilo que já conheço e em que vejo uma variação. Já a diferença se refere ao não representado, ao encontro com o estranho. Por exemplo, se um analisando diz em toda sessão que não consegue acordar cedo para chegar ao trabalho e, numa determinada sessão, diz que conseguiu acordar cedo, esse acontecimento é uma novidade, mas não necessariamente é diferente. Enquanto a novidade está relacionada à variação, a diferença está ligada à repetição. Talvez a diferença resida no fato de que, a cada vez que repete que não conseguiu acordar cedo, o analisando não esteja dizendo a mesma coisa. Como nos diz o poeta Manoel de Barros, trata-se de “Repetir, repetir, até ficar diferente”. O encontro com a diferença implica suportar o estranho, e também entrar em contato com a minha própria alteridade, já que só me constituo como alteridade em relação ao Outro na medida em que sou alteridade com relação a mim mesmo.

CAPÍTULO 2

A identificação e as operações de alienação e separação

Finalizamos o capítulo 1 anunciando a possibilidade de pensar o sujeito e a relação de reconhecimento a partir do estranho e da não-identidade. Porém, lidar com a não-identidade não é tarefa fácil. Justamente por não ter identidade, o sujeito tende a identificar-se com algo (LAURENT, 1997b). Em outras palavras, só cabe falar em identificação porque o sujeito não tem uma identidade, por isso tende a identificar-se com algo. Trilhar caminho identitários pode trazer segurança e conforto, já que previne o encontro com o não-idêntico, que pode ser angustiante.

Assim, podemos pensar que a identificação funcionaria como uma espécie de “proteção” em relação ao encontro com a não-identidade. Neste capítulo, pretendemos introduzir as operações lacanianas de alienação e separação para discutir a seguinte questão: seria a separação, nos termos propostos por Lacan, uma possibilidade de encontro com a não-identidade?

Para chegar às operações de alienação e separação, partiremos das formulações sobre o narcisismo e o estádio do espelho, uma vez que são formulações fundamentais para a compreensão da relação com a alteridade nos referenciais freudiano e laciano. É importante lembrar que, na leitura que Lacan faz da teoria dos estádios de Freud, o essencial não é a ideia de estádio, mas sim o fato de que cada estádio está organizado a partir de um objeto perdido. Da mesma maneira, quando Lacan trata do estádio do espelho, o essencial também não é a ideia de estádio, mas sim a questão da alienação imaginária (MILLER, 1987). Tais aspectos são fundamentais porque nossa abordagem da alienação e separação poderia dar a impressão de que se defende que alienação e separação são etapas de um processo em que a segunda superaria a primeira. Não se trata disso, pois essas duas operações se relacionam em um movimento de balança, não havendo algo como uma “superação” da alienação rumo à separação.

Cabe destacar também que, quando tratamos do papel do outro na constituição psíquica, estamos nos referindo à constituição do eu, e não do sujeito. Isso porque, para Lacan, o inconsciente não tem substância. Quando se fala em “sujeito”, a referência é o “sujeito do inconsciente”, e trata-se do inconsciente que aparece nas falhas do discurso, o que coloca o sujeito no nível do simbólico, enquanto o eu está no âmbito do imaginário.

Mas o que seria o eu? Para Miller (1987), a psicanálise inglesa e norte-americana reinterpretou Freud, a partir da segunda tópica, e fez do eu (moi) a instância central da personalidade, dotada de função de síntese, tanto que o trabalho do psicanalista seria reforçar o eu. A

abordagem lacaniana do eu a partir do estágio do espelho, que será discutida na próxima sessão, leva a algo diferente.

A partir do estágio do espelho, chegamos ao conceito de identificação, que será discutido na seção 2.2. A identificação refere-se ao fato de que, na experiência de satisfação, ao responder e nomear algo que foi suposto como uma demanda, a mãe, elevada à posição de Outro, refere a criança ao universo do discurso. O homem dirige demandas ao Outro, e o significante substitui a necessidade, pois a demanda tende a se converter em “demanda pura da resposta do Outro” (MILLER, 1987, p. 25), onde se coloca o amor, que está além da satisfação da necessidade. A pura resposta do Outro é mais importante que a satisfação da necessidade, e a partir do significante da resposta do Outro se dá a primeira identificação.

Com o desenvolvimento de tais formulações, poderemos finalmente discutir, na seção 2.3, as operações de alienação e separação. A alienação se refere ao fato de que o sujeito ad-vém no campo do Outro, enquanto a separação é o encontro com a falta do desejo quando se dá lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa.

2.1 Narcisismo e estágio do espelho

A formulação freudiana do narcisismo e a elaboração lacaniana do estágio do espelho são maneiras de tratar a relação com a alteridade. O estudo do surgimento das relações entre eu e outro é uma das marcas principais do pensamento contemporâneo em filosofia e psicanálise. Se, por um lado, as filosofias herdeiras da tradição cartesiana concebem o eu como unidade autoconstituída, independente da existência de um outro, por outro, a psicanálise revela as formas de presença da alteridade na constituição subjetiva (COELHO JUNIOR, 2008).

Ao trabalhar a interlocução entre psicanálise e filosofia, Birman (2003) indica que a principal questão colocada pela psicanálise à filosofia se refere à concepção de sujeito. A relação do discurso freudiano com a filosofia do sujeito é de apropriação de questões desta filosofia, mas também de crítica de seus pressupostos, como afirma Birman (1997): “[...] a psicanálise é uma crítica teórica radical da filosofia do sujeito” (p. 18). Essa filosofia, que inscrevia o sujeito no campo da consciência e do eu, foi questionada pela proposição psicanalítica de descentramento do sujeito (BIRMAN, 2003).

No texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, Freud (1917/1996) afirma que a psicanálise implica uma “ferida narcísica” devido ao descentramento do psiquismo da consciência e do eu para o inconsciente. Os registros do inconsciente e da pulsão passam a regular o ser do psiquismo.

Essa proposição condensada do descentramento do sujeito implica, como observa Birman (1997), três descentramentos: 1) da consciência para o inconsciente, 2) do eu para o outro, 3) da consciência, do eu e do inconsciente para as pulsões. Nos dois primeiros, o descentramento se empreende no campo da representação, enquanto no terceiro o descentramento se funda fora da representação. As diferentes modalidades correspondem a diferentes momentos do discurso freudiano, no sentido de radicalização da concepção de descentramento. Focalizaremos, a partir deste momento, o segundo descentramento, ou seja, do eu para o outro.

2.1.1 O narcisismo em Freud

No texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, Freud enunciou o descentramento do eu para o outro (BIRMAN, 2003). A introdução do conceito de narcisismo levou ao maior descentramento do eu, que é então formulado como instância psíquica regulada pelo princípio do prazer, de modo que as pulsões do eu passam a ser consideradas pulsões sexuais. A função adaptativa e autônoma do eu é colocada em questão, e a libido ganha o primeiro plano, sendo o investimento realizado no eu ou nos objetos, em função das demandas de satisfação (BIRMAN, 1997).

Freud (1914/1996) afirma que o eu não é originário: “[...] uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido” (p. 84). A condição inicial do bebê é de fragmentação - promovida pelo autoerotismo e pela sexualidade perverso-polimorfa – e seria o outro quem promoveria a unidade do eu e do corpo através de uma imagem, de maneira que o sujeito seria derivado do investimento do outro (BIRMAN, 2003).

Existe no início da vida um investimento originário do ego – narcisismo primário, no qual a criança investe toda a sua libido em si mesma – do qual, posteriormente, parte será cedida aos objetos do mundo externo. Mas esse investimento do ego persiste durante toda a vida: “[...] há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz” (FREUD, 1914/1996, p. 83).

Essa catexia do ego persiste porque: 1) no plano econômico, os investimentos de objeto não suprimem os investimentos do ego; 2) no plano tópico, o ideal do ego⁵ é uma formação narcísica, nunca abandonada. Freud (1914/1996) recorre ao narcisismo secundário - que consiste de um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetivos - não apenas para tratar de estados de regressão, mas o considerando como estrutura permanente do eu. Por isso, é possível pensar em relações eu-outro na vida adulta pautadas pelo narcisismo.

Para desenvolver sua argumentação, Freud (1914/1996) aborda diversas manifestações do narcisismo: na parafrenia, na doença orgânica, na hipocondria e na vida amorosa. O parafrênico retira sua libido de pessoas e coisas, e a megalomania surge a expensas da libido objetiva: “A libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada narcisismo” (FREUD, 1914/1996, p. 82). O delírio de grandeza resulta da extensão do narcisismo primário e Freud (1914/1996) observa nele características semelhantes às encontradas em crianças e povos primitivos, como onipotência de pensamentos e crença na magia.

No que se refere à doença orgânica, uma pessoa com dor e mal-estar orgânico deixa de se interessar pelas coisas do mundo externo e retira o interesse libidinal de seus objetos amorosos: “retira suas catexias libidinais de volta para seu próprio ego, e as põe para fora novamente quando se recupera” (FREUD, 1914/1996, p. 89). Na hipocondria também ocorre uma retirada do interesse e da libido do mundo exterior, com a diferença de que esta se concentra no órgão que preocupa e faz sofrer o sujeito.

As sensações corporais desagradáveis aparecem também nas outras neuroses, já que qualquer parte do corpo pode adquirir a propriedade de zona erógena e se comportar como substituto de um órgão sexual, como afirma Freud (1914/1996): “Podemos decidir considerar a erogenicidade como uma característica geral de todos os órgãos e, então, podemos falar de um aumento ou diminuição dela numa parte específica do corpo” (p. 91). As modificações na erogenicidade dos órgãos são acompanhadas de uma modificação paralela da catexia libidinal do ego, o que nos remete à formulação freudiana do ego como um reservatório de libido, que é enviada aos objetos mas também pode retornar para o ego.

Como o ego se oferece à sexualidade como um objeto de amor, assim como um objeto externo, a vida erótica oferece vários exemplos de investimentos libidinais fundados no narcisismo. A escolha de objeto do tipo anaclítico ou de ligação se apoia nas primeiras escolhas de

⁵ O ideal do ego funciona como referência ao ego para avaliar suas realizações. Tal avaliação é realizada de acordo com o que se projeta diante de si como ideal, o que decorre do narcisismo perdido da infância (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001).

objeto da infância, enquanto que a do tipo narcisista se refere à busca de si mesmo como objeto amoroso, como afirma Freud (1914/1996, p. 95): “Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetual”.

Freud (1914/1996) discute os destinos do narcisismo primário apontando que o homem não deseja abrir mão de uma satisfação que já teve e, por isso, não está disposto a renunciar à perfeição narcisista de sua infância. Na vida adulta, procura recuperá-la sob a forma de um ideal do ego: “O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido da infância na qual ele era seu próprio ideal⁶” (p. 101). Assim, o desenvolvimento do ego está ligado a um afastamento do narcisismo primário, ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora (FREUD, 1914/1996).

No entanto, como já apontamos, o narcisismo persiste na vida adulta. Um exemplo disso são os projetos ligados à filiação, que podem ser considerados como do âmbito do narcisismo. Freud (1914/1996) indicou que os pais tendem a atribuir ao filho todas as perfeições e a ocultar suas deficiências, o que permite reconhecer em sua atitude uma “revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo” (p. 97). Os pais depositam nos filhos suas renúncias, frustrações e aspirações, e podem idealizar as características da criança.

Não só o amor pelo filho, mas o apaixonamento também pode ser analisado a partir do narcisismo. O mito de Narciso revela a base narcisista do amor: “amo o outro eu mesmo” (QUINET, 2012, p. 11). O amor por esse eu que vejo no outro, pela imagem de mim mesmo como outro, é o que Freud denominou narcisismo.

Neste ponto, tendo discutido a formulação freudiana do narcisismo, indicaremos a temática que será desenvolvida na seção seguinte. O narcisismo postulado por Freud corresponde ao imaginário em Lacan. O imaginário é o registro da consciência e do sentido que faz com que o homem se julgue um eu, através da identificação com o outro (QUINET, 2012), o que será abordado na seção seguinte com o estádio do espelho.

Porém, antes de entrar nas formulações lacanianas, faremos aqui um breve desvio de percurso, que se faz necessário para esclarecer um ponto importante. Como discutimos até aqui, o narcisismo tem caráter estrutural, por seu papel constitutivo. É importante diferenciar esse narcisismo de estrutura do narcisismo como componente do que diferentes autores for-

⁶ O momento da infância em que o eu era seu próprio ideal se refere ao conceito de eu-ideal, uma formação essencialmente narcísica, pertencente ao registro do imaginário. Está associado ao estado de onipotência do narcisismo infantil, que na vida adulta busca ser resgatado pelas instâncias ideais da personalidade, como o ideal do eu, num processo de idealização (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001).

mularam como uma “cultura do narcisismo”, como indicamos a partir das leituras de Lasch (1983) e Birman (1999) na introdução da dissertação.

Para compreender a diferença entre o narcisismo de estrutura e a “cultura do narcisismo”, é interessante retornar a Freud no texto “Mal-estar na civilização”, quando o conceito de narcisismo é retomado. Neste texto, Freud (1930/1996) considera a introdução do conceito de narcisismo como um passo decisivo, ao indicar que as pulsões do ego também são libidinais:

[...] a descoberta de que o próprio ego se acha catexizado pela libido, de que o ego, na verdade, constitui o reduto original dela e continua a ser, até certo ponto, seu quartel-general. Essa libido narcísica se volta para os objetos, tornando-se assim libido objetal, e podendo transformar-se novamente em libido narcísica. (p. 122)

Freud analisa determinados aspectos da cultura a partir do narcisismo infantil. Por exemplo, as necessidades religiosas remontam ao desamparo do bebê e anseio pelo pai. Na infância há uma necessidade intensa da proteção de um pai, e tal sentimento, prolongado na vida adulta, explicaria o anseio pelo pai na religião, como afirma Freud (1930/1996): “A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil” (p. 80-1).

Freud (1930/1996) considera a existência da inclinação para a agressão, e indica que tal tendência perturba os relacionamentos e força a civilização a um elevado dispêndio de energia para estabelecer limites para os instintos agressivos do homem, que são potencialmente desintegradores. Contudo, esses esforços não conseguem muito, uma vez que não é fácil para os homens abandonar a satisfação da inclinação à agressão.

Uma possibilidade de escoadouro para essa tendência aparece, para Freud (1930/1996), na oposição entre o grupo cultural a que se pertence e os não pertencentes ao grupo, sob a forma de hostilidade contra intrusos: “É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade” (p. 118-9). O autor se refere ao fenômeno em que comunidades com territórios vizinhos, e que também compartilham aspectos culturais, envolvem-se em rixas constantes, como os espanhóis e os portugueses por exemplo. Freud (1930/1996) denomina tal fenômeno “narcisismo das pequenas diferenças”, e explica que se trata de uma maneira oferecida pela própria cultura para dar vazão à tendência à agressividade, por meio da oposição em relação àqueles que não pertencem ao grupo: “[...] se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (p. 119). Freud (1930/1996) considera que os massacres de judeus em civilizações dos países que os acolheram constituem exemplo

desse fenômeno de intolerância em relação àqueles que estão fora do grupo: “Quando, outrora, o Apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável” (p. 119).

A partir dessas formulações freudianas, podemos pensar que o narcisismo presente no “narcisismo das pequenas diferenças” não se refere ao narcisismo de estrutura, mas a algo mais próximo do que mais recentemente foi teorizado como “cultura do narcisismo”. É importante pontuar essa diferença para que tenhamos clareza sobre a que nos referimos quando tratamos do narcisismo em seu caráter constitutivo.

O narcisismo tem um papel estruturante na constituição do eu. Como indicamos no início desta seção e desenvolveremos na seção 3.3.3, Birman (2003) afirma que o texto “Para introduzir o narcisismo” introduz o descentramento do eu para o outro. Como passa a ser concebido como sexualizado, o eu não poderia ser considerado autônomo e unificado. Essa instância não seria originária, e o outro é quem promoveria a unidade do eu através de uma imagem. Dessa forma, “a subjetividade estaria sempre polarizada entre o eu e o outro, num reconhecimento difícil deste” (BIRMAN, 2003, p. 67).

Retomando o que já foi indicado, Birman (2003) afirma que a proposição psicanalítica de descentramento do sujeito coloca questões à filosofia do sujeito, que inscrevia o sujeito no campo da consciência e do eu. O sujeito descentrado do pensamento freudiano coloca em questão os ideais de integridade e permanência da concepção de identidade, o que nos leva a pensar o reconhecimento a partir da não-identidade. Essa formulação será discutida no capítulo 3, quando trabalharemos a contraposição entre duas ordens de reconhecimento que se baseiam, a nosso ver, em diferentes concepções de identidade.

2.1.2 O estágio do espelho em Lacan

A partir dos desenvolvimentos de Freud, Lacan formulou sua contribuição sobre o narcisismo. No texto “O estágio do espelho como formador da função do eu”, Lacan (1949/1998a) discute o processo de constituição do eu a partir do fenômeno pelo qual uma criança reconhece sua imagem no espelho.

O estágio do espelho pode ser compreendido como uma identificação, isto é, “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998a, p. 97). A função do estágio do espelho revela-se como um caso particular da função da imago, que se refere ao estabelecimento de uma relação do organismo com sua realidade. Essa rela-

ção com a natureza é alterada no homem por uma deiscência do organismo devido à prematura-ção específica do nascimento no homem, que, nos primeiros meses, não tem coordenação motora e é dotado de sistema piramidal inacabado anatomicamente (LACAN, 1949/1998a).

Devido a essa prematuração, a condição originária do infante seria a do corpo fragmentado. No entanto, apesar dessa condição biológica, o bebê humano reconhece sua imagem no espelho numa idade em que é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé (LACAN, 1949/1998a).

O interesse lúdico que a criança demonstra por sua imagem especular ocorre entre seis e dezoito meses. Ainda sem o controle da postura ereta e com auxílio de algum suporte, a criança procura se fixar diante do espelho para ver sua imagem. Trata-se de uma experiência jubilatória: “[o bebê] supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem” (LACAN, 1949/1998a, p. 97).

A imagem captura a criança, que se identifica com ela. Porém, essa imagem é a da criança, mas, ao mesmo tempo, é a de um outro, pois a criança está em déficit em relação à imagem, já que a completude de sua forma se antecipa ao que a criança conseguiu atingir até aquele momento (MILLER, 1987).

Com a assunção da imagem especular, ocorre no psiquismo uma antecipação imaginária da totalidade corporal, ainda não presente no registro biológico. O esquema corporal se constitui apenas em torno do final do segundo ano de vida da criança, com a maturação biológica do sistema nervoso (BIRMAN, 2006). A imagem corporal (o eu) se constitui antes do esquema corporal porque, por uma miragem, o sujeito antecipa a maturação de sua potência, que lhe é dada como *Gestalt*. Essa *Gestalt* produz efeitos formadores e prefigura a destinação alienante do eu, como indica Lacan (1949/1998a):

[...] o estádio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante. (p. 100)

Para Quinet (2012), o estádio do espelho em Lacan é correspondente ao narcisismo proposto por Freud, e fabrica para o sujeito as fantasias, desde a imagem despedaçada do corpo até uma identidade alienante. No início, há um corpo fragmentado pelas pulsões autoeróticas, parciais. Posteriormente, a unidade do corpo é prefigurada pela imagem do outro ou pela imagem do espelho, que não se distinguem. As pulsões autoeróticas convergem para a ima-

gem do corpo tomado por um outro, e o sujeito se identifica com essa imagem para constituir seu eu. Essa imagem é o eu-ideal, formado como imagem do outro, $i(a)$, que dá unidade ao eu.

A imagem especular difere daquilo que representa, uma vez que o que é direita aparece como esquerda, e vice-versa. Essa inversão presente na formação do eu revela que a imagem do corpo próprio é enganosa e o eu caracteriza-se como uma instância de desconhecimento: “Essa imagem constitutiva e alienante do eu é percebida pelo sujeito, não em si, mas no outro experimentado como um intruso, que o invade e rivaliza com ele pelo mesmo lugar imaginário” (QUINET, 2012, p. 15).

A prefiguração da totalidade corporal por meio da percepção da própria imagem no espelho deve ser acompanhada pelo assentimento do outro, que a reconhece como verdadeira. Tal fato implica na alienação da criança em relação à sua própria imagem, por sua objetualização, e em relação ao outro, pois é a mãe que assente que a imagem é da criança. Nesse ponto reside “a alienação fundadora do eu, que, para se constituir, se vale de uma imagem que, no fundo, não é ele mesmo, mas um outro: o eu é um outro” (JORGE, 2011, p. 45).

Dessa maneira, o eu é assujeitado ao outro que lhe diz quem ele é, e, sem isso, ele não existe. A instância narcísica do eu se ordenaria em torno de uma imagem especular, confirmada sempre pelo assentimento materno, o que indica a fragilidade imanente da imagem corporal. Há permanente tensão e conflito entre fragmentação e totalização, de maneira que qualquer ameaça à integridade da imagem especular do eu seria fonte de angústia (BIRMAN, 2006).

Assim, a assunção jubilatória da imagem especular constitui a matriz simbólica em que o eu se precipita. Essa forma é designada por eu-ideal, que é a origem das identificações secundárias. Pela identificação com a imago do semelhante, conclui-se o estádio do espelho e se estabelece a dialética que liga o eu a situações socialmente elaboradas. É esse momento que faz com que o saber humano seja basculado pela mediatização do desejo do outro (LACAN, 1949/1998a, p. 101).

Fica evidente a função formadora das imagens no sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: “Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização espacial que ele irá chamar de seu eu” (LACAN, 1948/1998b, p. 116). Dessa maneira, fica evidente a relação com a alteridade na constituição do eu, como afirma Birman (2006):

[...] a figura do espelho – ao mesmo tempo real e metafórica [...] indica a existência de um polo alteritário na constituição do psiquismo [...] sem a presença do

Outro, como espelho unificante e totalizante do corpo do infante, a fragmentação originária não poderia ser direcionada para a totalização imagética do corpo unificado. (p. 373)

A totalização do eu contra a possível fragmentação do corpo é sempre instável e débil, por isso é necessária uma mediação, que seria a representação do Outro no psiquismo. O primeiro mediador no discurso teórico de Lacan foi a figura do espelho e, posteriormente, nos anos 1950, os registros da fala e da linguagem. A interdição do incesto, pela mediação do complexo de Édipo, produziria a “normalização” do psiquismo contra a fragmentação corpórea, com isso, o sujeito se inscreveria no registro simbólico e não no imaginário (BIRMAN, 2006).

Assim, o estádio do espelho estabelece que, antes de alcançar o pensamento conceitual, o bebê se orienta por operações miméticas e mimetiza um outro na posição de tipo ideal, para orientar seu desejo. Tais operações têm valor decisivo na constituição do eu, uma vez que o bebê introjeta a imagem de outro para constituir seu próprio eu. A introjeção dessa imagem constitui o final do processo de ruptura da indiferenciação simbiótica com a mãe e os objetos parciais (SAFATLE, 2006).

Contudo, por meio da agressividade e rivalidade com o outro, Lacan aponta a impossibilidade de que o eu assuma o papel constitutivo do outro em sua identidade. O resultado é a confusão narcísica entre eu e outro, que Safatle (2006) explica da seguinte maneira: “[...] o eu constitui processos de referência-a-si valendo-se dos moldes de referência-ao-outro, ao mesmo tempo em que denega tal dependência. Daí por que Lacan dirá, como vimos: ‘Nós consideramos o narcisismo como a relação imaginária central para a relação inter-humana’” (p. 316).

Dessa maneira, o narcisismo postulado por Freud corresponde ao imaginário em Lacan. A partir das formulações freudianas, Lacan indica a alienação fundadora do eu, que, para se constituir, se vale de uma imagem, de maneira que “o eu é um outro” (JORGE, 2011, p. 45). Como afirma Birman (2006), a instância narcísica do eu se ordenaria em torno de uma imagem especular, o que indica a fragilidade imanente da imagem corporal, de maneira que há permanente tensão e conflito entre fragmentação e totalização.

No processo de constituição do eu, temos o recalque das pulsões parciais, que não se integram harmonicamente à imagem unitária do eu ideal. Porém, o conflito com a parcialidade da pulsão está sempre presente, de maneira que o ideal de totalidade do eu não passa de ilusão, como afirma Jorge (2011): “[...] a ilusão de totalidade que ele configura estará a partir daí em constante confronto com a parcialidade da pulsão” (p. 45).

A questão da fragmentação e dispersão nos leva ao que já indicamos a partir de Miller (1987), que considera que a abordagem lacaniana do eu a partir do estágio do espelho não é compatível com sua consideração como instância central da personalidade, dotada de função de síntese. Assim como indicamos na seção anterior, a concepção de eu fundamentada nos conceitos de narcisismo e estágio do espelho nos leva a questionar a ideia de um eu íntegro, autônomo e com função de síntese.

Para aprofundar essa questão, prosseguiremos discutindo o narcisismo e o estágio do espelho na próxima seção, mas focalizando o conceito de identificação. Tal concepção será fundamental para compreendermos a crítica à categoria da identidade e as duas ordens de reconhecimento, que trabalharemos no capítulo 3.

2.2 Identificação e relação de objeto

Com os conceitos de narcisismo e estágio do espelho, que desenvolvemos na seção anterior, temos que o eu não é um dado inicial. Nesta seção, aprofundaremos a discussão sobre o fato de que as relações, as dinâmicas do desejo e as expectativas são formadas a partir do outro, o que nos levará a considerar o eu como uma desordem de identificações imaginárias.

Conforme discutido na seção anterior, o eu é uma instância do registro do imaginário, mas, como afirma Jorge (2011), sua constituição não prescinde do reconhecimento simbólico do Outro, já que, para que a criança possa se apropriar de sua imagem, depende do Outro encarnado pela mãe. Como afirma Safatle (2006), os processos de socialização e individuação operam inicialmente por meio da introjeção da imagem de um outro que dá forma ao eu e ao corpo próprio, o que leva à compreensão da socialização como alienação necessária de si na imagem de um outro.

Para desenvolver essas questões, são fundamentais as contribuições de Lacan (1956-57/1995) no Seminário 4, em que se propõe a tratar da relação de objeto e apresenta um esquema que opõe os eixos da relação imaginária - eu (a) e outro (a') - e simbólica - sujeito (S) e Outro (A). Nesta seção, abordaremos inicialmente o eu para depois tratar da questão do sujeito.

Para iniciar a discussão sobre o eu, é importante primeiramente destacar que esse Seminário é ministrado em um momento em que o debate na comunidade psicanalítica estava voltado para a noção de relação de objeto. Alguns defendiam que o progresso da análise dependia da retificação da relação com o objeto, considerada dual. Diferentemente, Lacan afirma que apenas no eixo a – a' a relação de objeto corresponde a uma relação dual (LIMA,

2008). Como afirma Lacan (1956-57/1995), a relação imaginária entre eu e outro é “essencialmente alienada, interrompe, desacelera, inibe, inverte na maioria das vezes, desconhece profundamente a relação de palavra entre o sujeito e o Outro” (p. 10).

A relação imaginária está modelada na relação da mãe com seu filho, e o estágio do espelho ilustra o caráter de conflito dessa relação dual, uma vez que “Tudo o que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há de suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação com essa imagem” (LACAN, 1956-57/1995, p. 15-6).

Nesse ponto fica evidente a importância do conceito de identificação, já que “a identificação com o objeto está no fundo de toda relação com este” (LACAN, 1956-57/1995, p. 26). Para desenvolver esse aspecto, Lacan (1956-57/1995) retoma o capítulo 7 do texto “Psicologia das massas e análise do eu”, em que Freud trata da identificação.

Neste texto, Freud (1921/1996) afirma que a identificação é a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa, desempenhando papel na história do complexo de Édipo: “Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal” (p. 115).

Posteriormente, começa a desenvolver uma catexia de objeto em relação à mãe. A catexia de objeto sexual com a mãe e a identificação com o pai acabam por reunir-se e o complexo de Édipo normal origina-se de sua confluência. O menino começa a perceber que o pai se coloca em seu caminho, em relação à mãe, o que introduz o elemento hostil à identificação (FREUD, 1921/1996).

A diferença entre identificação e escolha de objeto reside no seguinte ponto: “No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*; no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do ego” (FREUD, 1921/1996, p. 116).

O conceito de identificação novamente nos remete ao fato de que o eu se constitui a partir do outro. Como discutimos na seção 2.1.1, no ensaio sobre o narcisismo, Freud indica que o eu não é originário. Contudo, o eu constituído se acredita na condição de instituir suas próprias origens e se estabelecer como sendo seu próprio ideal. Freud denomina essa instância de eu ideal, e aponta o processo necessário para que este se transforme no ideal do eu, isto é “[...] que o eu não se estabeleça como sendo sua própria origem, reconhecendo as insuficiências e finitude face a um ideal colocado como alvo e meta a ser atingido” (BIRMAN, 1997, p. 31).

São colocadas, então, na leitura de Birman (1997), duas modalidades de subjetividade: uma que se acredita autocentrada (eu ideal) e outra que se representa descentrada (ideal do eu) pois orientada pela alteridade. Essa concepção alteritária do eu, que admite o autocentramento como um de seus desdobramentos, está na origem do conceito de identificação. Anteriormente se acreditava apenas na identificação histórica, como resíduo patológico, mas agora a identificação passa a ser vista como mecanismo psíquico normal, constitutivo do eu.

Tendo destacado as principais elaborações freudianas sobre a identificação, passamos a Lacan lembrando que, já no texto “O estágio do espelho”, trazia o conceito de identificação, afirmando que o estágio do espelho pode ser compreendido como uma identificação, isto é, uma “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998a, p. 97).

No Seminário 4, Lacan (1956-57/1995) aprofunda a discussão sobre o tema, indicando que a noção de identificação está presente desde o início da obra de Freud, mas alcança sua explicação principal em “Psicologia das massas e análise do eu”, uma vez que Freud coloca seu dilema diante da ambiguidade entre identificação e escolha de objeto. Para Lacan (1956-57/1995), a identificação comporta uma escolha de objeto, porém profundamente ligada ao narcisismo:

[...] uma escolha de objeto que não deixa de ser forçosamente articulada de uma maneira muito problemática, pois a análise freudiana vai ligá-la profundamente ao narcisismo. Para ir o mais longe possível no sentido perfeitamente articulado por Freud, digamos que este objeto seja uma espécie de outro eu (moi) no sujeito. (p. 174)

A questão da identificação torna importante precisar a diferença entre eu e sujeito. No esquema proposto por Lacan (1956-1957/1995) no Seminário 4, opõem-se os eixos da relação imaginária (eu e outro) e simbólica (sujeito e Outro). A identidade do eu, que é imaginária, vem do outro, enquanto o sujeito não tem identidade própria, é determinado pelos significantes do Outro. Por isso Lacan (1968-1969/2008 b) afirma que o sujeito é efeito de um dizer, ele advém no campo do Outro, porque depende do significante, e este se encontra no campo do Outro. O sujeito, como efeito do significante, está situado numa falha entre dois significantes (S1 e S2), e Lacan (1964/2008 a) define que “um significante é o que representa um sujeito para um outro significante” (p. 203).

Enquanto o sujeito encontra-se no nível do simbólico, o eu é uma desordem de identificações imaginárias. A bipolaridade do outro e do eu ($a - a'$) está expressa no eixo imaginário do esquema L, designando que o outro (a) antecede o eu (a'):

O sujeito passará a vida toda tentando se igualar ao eu ideal, tentando moldar seu eu à imagem e semelhança desse eu ideal que mamãe e papai querem que ele seja, como, por exemplo, ‘inteligente’, ‘bacana’, ‘bem-sucedido’, ‘bonito’ etc, que são significantes que veiculam o desejo do Outro. (QUINET, 2012, p. 17)

O pequeno outro pode ocupar o lugar de ideal, por isso o eu se mede e rivaliza com essa imagem idealizada que encontra num outro. Esse outro aparece, então, como “projeção narcísica de meu eu” (QUINET, 2012, p. 18). Tal fato remonta ao estádio do espelho, em que a imagem sou eu, mas também é um outro. Constituído pela imagem do outro, o eu está alienado a seu outro-ideal, projeta conteúdos, intenções e pensamentos próprios, identifica traços seus no outro, o vê como ideal: “como eu gostaria de ser igual a ele! Ou o vejo como meu rival e quero que morra! Ou o vejo com tudo aquilo que eu gostaria de ter – que inveja!” (QUINET, 2012, p. 9). Quinet (2012) descreve esse processo de rivalização a partir do outro-ideal que projetamos em nossos próximos:

[...] encarnado pelo outro-ideal que o neurótico sempre encontra em seus camaradas. *É aquela mulher, linda, que deve saber o que é ser mulher. Ela sabe ser feminina, se vestir e ganhar os homens! Como ela consegue?* Eis a outra mulher da histérica que ela sempre encontra na irmã, na amiga, na colega de trabalho etc. *Aquele é que é o cara! Tem poder, prestígio, dinheiro, está sempre com belas mulheres... e eu o que tenho?* Eis o outro homem do obsessivo com o qual o sujeito se encontra em competição e se compara para ver quem tem melhor desempenho no trabalho, no sexo etc (p. 9)

Dessa maneira, inveja e ressentimento são constitutivos do desejo humano. Quando Lacan afirma que o desejo do homem é o desejo do Outro, isso significa: “desejo pelo outro, desejo de ser desejado pelo outro e, especialmente, desejo pelo que o outro deseja” (ZIZEK, 2010, p. 48).

Retomando o esquema proposto por Lacan (1956-1957/1995) no Seminário 4, agora para tratar do eixo simbólico, temos que sujeito está para o grande Outro, como discurso do inconsciente, assim como o eu está para o outro. A identidade do eu, que é imaginária, vem do outro, enquanto o sujeito não tem identidade própria, é determinado pelos significantes do Outro: “Essa representação do sujeito no Outro não é fixa, o sujeito não é tal ou tal coisa, ele é tão somente representado por um significante para outro significante” (QUINET, 2012, p. 22).

Cada significante representa o sujeito para outro(s) significante(s), por exemplo, ele é homem em relação à mulher, ou a um ser de outro planeta, ou seja, em relação ao que não é homem. Porém, há alguns significantes que se impõem, têm força de determinação, como se o sujeito devesse acatá-los para se definir. São significantes com os quais o sujeito se identifica, mortificando-se. Trata-se de “identificação e representação, ou, em termos lacanianos, aliena-

ção. O sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele. O sujeito se encontra alienado a esses significantes que são do Outro, como lugar do inconsciente” (QUINET, 2012, p. 23-4).

Assim como o eu tenta se moldar de acordo com o eu ideal, por meio da identificação imaginária, o sujeito tenta se adequar aos significantes do Outro, pela via da identificação simbólica (QUINET, 2012).

Para compreender a identificação simbólica, é importante retomar o que foi discutido na seção 1.1 do capítulo 1, a partir da formulação de Freud sobre a primeira experiência de satisfação, da qual Lacan extrai algumas consequências. Como dissemos, uma vez que a criança é incapaz de satisfazer por si mesma suas exigências orgânicas, depende de um outro que decifra, nomeia e promove aquilo de que ele necessita (FREUD, 1895/1996).

A manifestação da criança “trata-se de choro na medida em que ele convoca sua resposta, que faz apelo, se posso dizê-lo, sobre um fundo de resposta” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 192) e o ato de dar alimento à criança constitui, então, “uma resposta a algo que foi, de antemão, suposto como uma demanda” (DOR, 1992, p. 144). Com, isso, o outro refere a criança ao universo do discurso e “investe-se, por sua vez, junto à criança, como um outro privilegiado: o Outro” (DOR 1992, p. 144). A mãe, elevada à posição de Outro para a criança, inscreve-a no universo de seus próprios significantes.

Essa inscrição no universo da linguagem nos leva à impossibilidade da satisfação plena do desejo. Para Lacan, nas experiências de satisfação, logicamente falando, posteriores à primeira, a criança é confrontada com a perda, pois uma diferença é percebida entre o que lhe foi dado sem mediação psíquica e o que lhe é dado após ter sido demandado. A partir do momento em que precisa demandar, é necessário tentar significar o que deseja, o que introduz uma lacuna entre o que é desejado e o que aparece desse desejo na demanda (DOR, 1992).

Por isso, Lacan (1956-57/1995) indica que, na escolha de objeto, o que se busca é um reencontro com o objeto: “toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto, é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar” (p. 13).

Contudo, não se trata de um objeto harmonioso nem plenamente satisfatório. Com isso, existe uma nostalgia nessa busca pelo reencontro do objeto, mas o que é encontrado nunca coincide com aquilo que é buscado, como afirma Lacan (1956-57/1995):

Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço de busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que

faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. (p. 13)

Como existe uma dissimetria fundamental entre o que se busca e o que se encontra, temos a fantasia. Para Lacan, a função do imaginário, da fantasia, é a de promover algum tipo de harmonização entre o sujeito e o objeto, na medida em que existe uma discordância fundamental entre o objeto perdido – em decorrência da incidência da castração - e o objeto reencontrado (LIMA, 2008).

O fantasma - cujos elementos são o sujeito e o objeto *a* – refere-se à tentativa de repetir as primeiras vivências de satisfação, daí sua definição como “cena imaginária na qual o sujeito representa a realização de seu desejo” (SAFATLE, 2006, p. 199).

A fantasia fornece uma primeira resposta para o enigma do desejo do Outro e é o que dá o enquadramento à realidade, pois é dela que o sujeito tira a segurança do que fazer diante das situações da vida. Zizek (2010) explica que a fantasia não se refere ao fato de fantasiarmos com algo que desejamos e não podemos ter na realidade, como, por exemplo, fantasiar que estou comendo uma torta de morango. O problema anterior é o seguinte: como saber que desejo uma torta de morango? É isso que a fantasia diz. O desejo encenado na fantasia não é o do próprio sujeito, mas do outro:

[...] o desejo daqueles que estão à minha volta, com quem interajo. A fantasia, a cena ou cenário fantasístico, é uma resposta para “Você está dizendo isto, mas *o que você realmente quer dizendo isto?*” A questão original do desejo não é “Que quero eu?”, mas “O que querem os outros de mim? O que veem eles em mim? O que eu sou para esses outros?” (ZIZEK, 2010, p. 63).

A criança está inserida em uma complexa rede de relações em meio aos desejos dos que a cercam, e não consegue saber exatamente que tipo de objeto ela é para esses outros. A fantasia diz o que ela é para seus outros. No exemplo dado por Freud de sua filha fantasiando com uma torta de morango, a menina percebeu a satisfação dos pais com a visão de seu prazer, o que envolvia, portanto, “tentativa de formar uma identidade (de alguém que gosta intensamente de comer uma torta dada pelos pais) que iria satisfazer seus pais e fazer dela um objeto do desejo deles” (ZIZEK, 2010, p. 64). Assim, a posição do sujeito na fantasia – sua relação com o objeto – é assegurada por suas identificações (QUINET, 2000).

Como a repetição é própria ao fantasma, já que se refere à tentativa de repetir as primeiras vivências de satisfação, Safatle (2006) considera que, na relação com o outro, a tendência não é de se relacionar com “aquilo que ele é”, mas com o que se projeta nele. Com isso, a diversidade da experiência é reduzida à identidade fantasmática daquilo que se projeta no outro, como afirma Safatle (2006): “Por meio da repetição própria ao fantasma, o sujeito

submeteria o diverso da experiência à identidade fantasmática, instaurando um universo sem espaço para a verdadeira alteridade ou para a divisão subjetiva” (p. 204).

Neste trabalho, pretendemos refletir sobre a possibilidade de uma relação em que a alteridade possa ter lugar, o que discutiremos na seção seguinte a partir das operações de alienação e separação.

2.3 Alienação e separação

Na seção anterior, ao discutirmos a questão do sujeito, indicamos que há alguns significantes que se impõem, aos quais o sujeito se identifica, mortificando-se. Como afirma Quinet (2012), esse processo corresponde à alienação, nos termos de Lacan. Nesta seção, pretendemos apresentar de maneira mais aprofundada a operação da alienação e refletir sobre a possibilidade de uma relação com a diferença a partir da separação. A alienação se refere ao fato de que o sujeito se constitui no campo do Outro, enquanto a separação possibilita dar lugar à falta constitutiva do desejo, o que nos permite pensar a relação com o não-idêntico, como pretendemos desenvolver no capítulo 3.

Como indicamos na seção 2.2, cada significante representa o sujeito para outro(s) significante(s). Porém, há alguns significantes que se impõem e têm força de determinação, aos quais o sujeito se identifica. Para Quinet (2012), trata-se de “identificação e representação, ou, em termos lacanianos, alienação. O sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele. O sujeito se encontra alienado a esses significantes que são do Outro, como lugar do inconsciente” (p. 23-4).

O sujeito, como efeito do significante, está situado numa falha entre S1 e S2. Lacan (1968-1969/2008b) afirma que o sujeito é efeito de um dizer, ele advém no campo do Outro, porque depende do significante, e este se encontra no campo do Outro (LACAN, 1964/2008 a). Na experiência de satisfação, quando a mãe ouve o grito da criança e diz que “está com fome”, por exemplo, ela nomeia algo que foi suposto como uma demanda. O grito não é nada mais que uma onda sonora, a menos que se inscreva numa articulação discursiva, e é a mãe, elevada à posição de Outro, que refere a criança ao universo de discurso.

Simplificando um pouco o que está em questão para tornar mais acessível para o nosso trabalho, podemos dizer que, quando a mãe atribui determinada característica ao filho, um significante passa a representar o sujeito. Por exemplo, se a mãe diz que seu filho é um “menino mau”, ele se identifica com o significante “menino mau” e, nesse momento, é representado por um significante para outro. Se uma criança é representada, em relação ao ideal de sua

mãe, como “menino mau”, esta identificação funciona como significante-mestre, que será uma linha mestra para o sujeito durante toda a vida. Porém, esse filho é também várias outras coisas, esse significante não é idêntico ao sujeito que representa, como afirma Lacan (1969-1970/1992): “[...] o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, é claro, mas também não está representado” (p. 93).

Dentre a infinidade de características que poderiam representar o sujeito, de repente emerge o significante “menino mau”, que, ao mesmo tempo, representa e não representa o sujeito. O sujeito surge, então, de um corte naquilo que era indiferenciado, como afirma Lacan (1964/2008 a, p. 202) no Seminário 11: “Tudo surge da estrutura do significante. Essa estrutura se funda no que primeiro chamei a função do corte, e que se articula agora, no desenvolvimento de meu discurso, como função topológica da borda”.

No Seminário 16, Lacan novamente indica que o trilhamento do sujeito depende da maneira como o corte recai sobre a estrutura, retomando a função do corte por meio do “traçado da tesoura nessa matéria da qual falo quando evoco o real do sujeito. À maneira como o traçado de tesoura cai na estrutura, ela se revela pelo que é. Se passarmos o traçado de tesoura em algum lugar, as relações mudam” (LACAN, 1968-1969/2008b, p. 31). O primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro e representa o sujeito para outro significante. Disso decorre a divisão do sujeito, pois “quando o sujeito aparece em um lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como fading, como desaparecimento” (LACAN, 1964/2008 a, p. 213).

Assim, a estrutura do significante se funda na função do corte, do qual o sujeito é o resultado. Mas o sujeito se resume à estrutura? Lacan nos mostra que a relação do sujeito com a estrutura preserva lugar para a escolha, mas se trata de uma escolha forçada, e não uma livre escolha da vontade. Em 1964, com o Seminário 11, Lacan introduziu as operações de alienação e separação, de maneira que liga o sujeito ao Outro situando o ser em um lado e o sentido no outro. O primeiro tempo – a alienação - está fundado na estrutura da reunião e o segundo – a separação - na da intersecção entre esses dois conjuntos.

A alienação se refere ao fato de que o sujeito nasce inscrito na linguagem, que existe anteriormente a ele, como já foi discutido. No início, há um ser vivo, e este só se torna sujeito quando um significante o representa (SOLER, 1997a). Por não ter identidade, o sujeito tende a identificar-se com algo (LAURENT, 1997b), e, por isso, Lacan (2008 a) afirma que “Reencontramos aqui a constituição do sujeito no campo do Outro [...] a característica do sujeito do inconsciente é de estar, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e suas histórias, num lugar indeterminado” (p. 204). Podemos depreender que o sujeito está num lugar

indeterminado quando nasce no campo do Outro. Depende do corte para advir, é no lugar em que está petrificado pelo significante que vai ter sua estrutura forjada.

A operação de alienação implica que, ao se fazer representar por um significante (S1) para outro significante ($S1 \rightarrow S2$), o sujeito não se encontra aí integralmente representado. Isso porque, de acordo com a definição de Lacan (1964/2008 a), “um significante é o que representa um sujeito para um outro significante” (p. 203), ou seja, os significantes não significam nada de antemão: “[...] se o significante convocado (S2), tal como o significante que representa o sujeito (S1), não significa nada de antemão, é sempre possível que o sentido que resulta da articulação assim promovida seja posto em questão, o sujeito permanecendo aí carente de identidade” (VENTURINI, 2007, p. 171).

O significante que representa o sujeito se produz no campo do Outro e, a emergência de um significante que representa o sujeito para outro significante petrifica o sujeito, na medida em que este se identifica ao significante-mestre. Porém, é por esse mesmo movimento que é chamado a falar como sujeito:

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito da significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito. (LACAN, 1964/2008 a, p. 203)

A disjunção do significante com o que ele significa constitui o vel da primeira operação essencial em que se funda o sujeito, a alienação. Como algo de estrutura, não é algo de que se possa escapar. O vel da alienação se define por uma escolha que determina que “há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*” (LACAN, 1964/2008 a, p. 206).

A alienação consiste no vel que faz com que o sujeito apareça em uma divisão, pois “se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise” (LACAN, 1964/2008 a, p. 206). O sujeito só aparece sendo apagado pelo significante. Tem que aparecer no campo do Outro, e aquilo que lhe constitui também o faz desaparecer como sujeito. O desafio é advir nesse lugar em que é representado pelo significante.

O ser do sujeito está sob o sentido: “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, 1964/2008 a, p. 206). Se eu estava lá, e agora eu penso, não estou mais. Ou eu não penso ou eu não sou. Se está no sentido, não está no inconsciente, e, portanto, o sujeito ali não está.

Para exemplificar esse *ou* alienante, Lacan recorre ao exemplo “A bolsa ou a vida” e explica que “Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem bolsa, isto é, uma vida decepada” (LACAN, 1964/2008 a, p. 207). Trata-se de uma escolha forçada, em que um dos dois termos é sempre excluído e, por isso, há na verdade muito pouca escolha. Se o sujeito escolhe a bolsa, perde a vida, portanto não pode escolher a bolsa. Só há uma escolha real: a vida, mas a bolsa é perdida (SOLER, 1997b).

No sujeito, está em jogo na alienação o sentido e o não-sentido. Há o conjunto do Outro e o conjunto do ser, e o sujeito tem apenas uma escolha entre “petrificar-se num significante ou deslizar no sentido, porque quando se tem um elo entre os significantes tem-se sentido” (SOLER, 1997b, p. 61). Nas palavras de Lacan (1964/2008 a):

O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito da significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como sujeito. (p. 203)

Assim, tem-se ou petrificação ou sentido. Para Lacan, um sujeito petrificado pelo significante é aquele que não se questiona sobre si: vive, realiza ações, mas se recusa a pensar sobre si (SOLER, 1997b). O ingresso na linguagem implica uma perda de ser, sem que no lugar dessa perda venha figurar a garantia de uma identidade simbólica. Enquanto o sujeito supuser que cabe ao Outro significante (S2) a tarefa de lhe fornecer um ser, insistindo em convocar um segundo significante que possa garantir uma identidade, permanecerá no impasse da alienação (VENTURINI, 2007).

Enquanto a alienação é destino ligado à fala, a separação não é destino, é algo que pode ou não estar presente, requer que o sujeito “queira” se separar da cadeia significante: “A separação supõe uma vontade de sair, uma vontade de saber o que se é para além daquilo que o Outro possa dizer, para além daquilo inscrito no Outro” (SOLER, 1997b, p. 63).

Enquanto o primeiro tempo está fundado na estrutura da reunião, o segundo está na da intersecção (elementos que pertencem aos dois conjuntos). A separação é a via de retorno do vel da alienação e consiste na intersecção definida por aquilo que falta em dois conjuntos, e não pelo que pertence aos dois (SOLER, 1997b). Essa intersecção surge do recobrimento de duas faltas, sendo que uma falta é encontrada pelo sujeito no Outro quando a criança se questiona sobre o desejo do outro:

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele me diz isso, mas o que é que ele quer? (LACAN, 1964/2008 a, p. 209)

A impossibilidade de uma representação plena do sujeito no Outro tem como resultado uma falta, em cujo lugar virá se instalar o objeto *a*, que designa esse resto irreduzível à operação significante que funda o sujeito: “o objeto *a* designa precisamente esse resto irreduzível à operação significante que funda o sujeito, razão pela qual essa mesma operação não resulta em uma representação integral” (VENTURINI, 2007, p. 172).

Enquanto a demanda se articula em significantes, o desejo “é o que fica nas entrelinhas, no inter-dito” (BERNARDES, 2003, p. 136). O que do desejo se articula nas entrelinhas da demanda volta para o sujeito como um “O que queres?”, questão que articula o desejo como desejo do Outro:

[...] ao mesmo tempo uma pergunta do Outro e para o Outro. Essa questão que se coloca para o sujeito no encontro com o desejo do Outro – ao mesmo tempo a pergunta que o sujeito dirige ao Outro e a que o Outro lhe dirige – é a que conduz em direção ao seu próprio desejo já que o desejo é essencialmente desejo do Outro. (BERNARDES, 2003, p. 137)

Podemos pensar que o Outro implicado na separação não é o Outro do significante, mas o Outro a que falta alguma coisa. Na intersecção entre o sujeito e o Outro há uma falta, já que, para além do que o outro diz, fica sempre a questão: “o que ele quer?” (SOLER, 1997b). A condição para a separação seria então o encontro com a falta do desejo:

Nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como o furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro. (LACAN, 1964/2008 a, p. 209)

Para compreender essa proposição, é interessante recorrer a uma história contada por Žižek (no livro “Le plus sublime des hysteriques”) e apresentada por Perelson (1994). Estão sentados em um trem um judeu e um polonês, e este pergunta ao judeu qual o segredo para conseguir extrair todo o dinheiro das pessoas e, assim, acumular riqueza. O judeu responde ao polonês que lhe contará, mas em troca de certa quantia em dinheiro. Após receber, o judeu diz que é preciso pegar um peixe morto, cortar sua cabeça, despejar as vísceras em um copo, enterrar esse copo no cemitério na lua cheia... O polonês o interrompe e pergunta se iria enriquecer se fizesse isso. O judeu responde que isso ainda não era tudo, mas que só lhe ensinaria o restante se recebesse mais dinheiro. Depois de receber o judeu continua sua história, mas torna a pedir dinheiro, e assim sucessivamente, até que o polonês se enfurece e diz que já perdeu todo o seu dinheiro para o judeu, e que este não tem nenhum segredo.

Temos, assim, que falta o objeto que tornaria possível a satisfação plena, e, na busca desse objeto, o sujeito apenas encontra objetos inadequados à sua plena satisfação. Contudo, o

sujeito não se depara com o caráter necessário dessa perda, mas, ao contrário, toma-a como contingente, considerando que ele não possui esse objeto, mas o Outro possui e poderia lhe dar, como indica Perelson (1994): “[...] o erro do polonês consistia em achar que o objeto de seu desejo – o Segredo para enriquecer – lhe faltava, sendo que o Outro (o judeu) possuiria e poderia lhe dar, eliminando, assim, a sua falta e pondo fim ao seu desejo” (p. 20).

O deparar-se com o caráter necessário dessa perda está relacionado à operação da separação, que se refere ao ponto em que o sujeito pode encontrar algo do desejo do Outro, dar lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa. Assim, a separação faz incidir a barra não apenas sobre o sujeito, mas também sobre o Outro. Ao encontrar no Outro o equivalente de sua própria falta, o sujeito pode colocar a questão do que o Outro quer para além do que ele diz, como afirma Venturini (2007):

Desse modo, em lugar de se assujeitar ao domínio de um Outro supostamente completo, que poderia lhe oferecer uma representação adequada quanto a qual seria seu lugar no mundo, o sujeito passa a se indagar quanto ao desejo desse Outro. O Outro figura aí como faltoso, como incompleto, como parte interessada no jogo, e não como um árbitro que poderia emitir um julgamento sobre o ser do sujeito de uma distância objetiva, imparcial e isenta. (p. 173)

Trata-se, na separação, do recobrimento de duas faltas, e o objeto que falta a ambos é o objeto *a*. Esse objeto não é do Outro nem do sujeito, mas se situa em um “entre-deux”: “No vazio constituído pelo recobrimento das duas faltas em jogo – a falta própria ao sujeito, que por se fundar na linguagem, não é aí integralmente representado, e a falta própria ao desejo do Outro – vem se alojar o objeto *a*” (VENTURINI, 2007, p. 174).

Dessa maneira, por meio das operações de alienação e separação, a causação do sujeito é situada em relação ao campo da linguagem, uma vez que é no campo do Outro que o sujeito se constitui, e em relação ao gozo, que vem responder ao efeito de perda próprio à incidência do significante (VENTURINI, 2007).

Assim se articulam o sujeito e o funcionamento da pulsão. O sujeito, por se fundar na linguagem, é marcado por uma perda. E é em torno de um vazio que a pulsão realiza seu circuito. No circuito da pulsão, o objeto *a* é a presença de um vazio, de uma ausência em relação à qual todos os objetos que vêm aí ocupar este lugar fazem-no como equivalentes, figurações, representantes (VENTURINI, 2007).

Para exemplificar essa questão, é interessante recorrer a uma passagem do caso Dora. A paciente encontra-se alienada inicialmente em uma posição unicamente de reivindicação e denúncia, e Freud faz alusão, então, à implicação de Dora na trama, ao desejo pelo Sr. K e à fantasia de felação. Dunker e Assadi (2004) consideram que, nesse movimento, “o objeto des-

taca-se do campo do Outro ao mesmo tempo em que o sujeito separa-se desse Outro. O produto é a modificação da posição subjetiva da paciente, no caso com sérias consequências para a transferência” (p. 88). Ou seja, teria havido alguma mudança de posição subjetiva, da ordem da operação de separação. Tal modificação estaria associada à incidência da interpretação sobre a causa do desejo, por meio da qual “obtem-se como efeito um sujeito separado do campo do Outro” (DUNKER e ASSADI, 2004, p. 88).

De fato, Dora se apresenta a Freud como vítima de cruéis circunstâncias, acusando o pai de tê-la oferecido ao Sr. K. como objeto de barganha devido à relação amorosa que mantinha com a Sr^a K. Freud (1905/1996) considera que Dora tinha razão em pensar que seu pai não queria esclarecer o comportamento do Sr. K. em relação a ela para evitar questionamentos ligados a seu relacionamento com a Sra. K. Porém, Freud (1905/1996) percebe que Dora havia agido da mesma maneira, favorecendo o relacionamento entre seu pai e a Sra K.:

Mas Dora fizera precisamente a mesma coisa. Tornara-se cúmplice desse relacionamento e repudiara todos os sinais que pudessem mostrar sua verdadeira natureza. Só da aventura no lago é que datavam sua visão clara do assunto e suas exigências ao pai. Durante todos os anos anteriores ela fizera o possível para favorecer as relações do pai com a Sra. K. Nunca ia vê-la quando suspeitava de que seu pai estivesse lá. Sabia que, nesse caso, as crianças seriam afastadas, e rumava pelo caminho em que estava certa de encontrá-las, indo passear com elas. (p. 43 e 44)

Em uma de suas intervenções, Freud (1905/1996) aponta a Dora que ela poderia ter desejado que o Sr. K. se divorciasse para ficar com ela. A relação de seu pai com a Sra. K. favoreceria o processo, pois a Sra. K. poderia consentir em se divorciar, o que seria uma possível explicação para o fato de Dora ter se tornado cúmplice e favorecido a relação entre os amantes:

— Será que não pensou que ele queria divorciar-se da mulher para se casar com você? [...] Aliás, o projeto não seria tão impossível de realizar. As relações entre seu pai e a Sra. K., que provavelmente você só apoiou por tanto tempo por causa disso, davam-lhe a certeza de que se conseguiria o consentimento da mulher para o divórcio, e com seu pai você consegue o que quer. Na verdade, se a tentação em L houvesse tido outro desfecho, essa teria sido a única solução possível para todas as partes. (p. 104 e 105)

Assim, Freud intervém, como destaca Lacan, indicando à Dora sua participação nas circunstâncias das quais se queixa: ela não apenas silencia, mas favorece a relação dos amantes. Sua postura de vítima indefesa tem a função de ocultar sua cumplicidade e conivência (VENTURINI, 2007).

De fato, em “Intervenções sobre a transferência”, Lacan (1951/1998c) aborda a transferência em termos de dialética, indicando que “a transferência não é nada de real no sujeito senão o aparecimento, num momento de estagnação da dialética analítica, dos modos pelos

quais ele constitui seus objetos” (p. 224). O autor recorre à abordagem de Freud sobre o caso Dora, apontando que a primeira inversão dialética promovida por Freud se deu quando questionou Dora sobre qual seria sua parte naquilo de que ela se queixava.

Nesse sentido, Lacan propõe o conceito de “retificação subjetiva”, em que há a introdução da dimensão ética, que é a ética do desejo. Introduce-se o sujeito em sua responsabilidade na escolha de sua neurose: “A retificação subjetiva aponta que, lá onde o sujeito não pensa, ele escolhe; lá onde pensa, é determinado, introduzindo o sujeito na dimensão do Outro” (QUINET, 2000, p. 34).

Podemos retomar aqui a história do judeu e do polonês, para propor que o deparar-se com o caráter necessário da perda está relacionado à operação da separação, que se refere ao ponto em que o sujeito pode encontrar algo do desejo do Outro, dar lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa. Na relação com o primeiro Outro com quem a criança tem de lidar (a mãe), o desejo do sujeito se constitui no que está para além ou para aquém do que ela diz, no ponto de falta, em que seu desejo é desconhecido. O sujeito se aliena nos significantes do Outro e se encontra com algo da falta. Numa boa hipótese, percebe que o Outro não é completo, não tem todos os significantes.

No Seminário “O ato analítico”, Lacan retoma as operações de alienação e separação, apresentadas no Seminário 11, não mais para discutir a constituição do sujeito, mas para pensá-las no contexto do percurso da análise e da estrutura do ato analítico (LIMA, 2008).

O ato é apresentado como algo que institui um começo: “Um ato é ligado à determinação de um começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe.” (LACAN, s/d, p. 78). Trata-se de um começo lógico com o qual o ato está sempre em relação, o que evidencia sua estrutura: “basta evocar esse horizonte de todo o funcionamento do ato, para perceber que é claramente aí que reside sua verdadeira estrutura” (LACAN, s/d, p. 78).

No ponto lógico inicial da análise, temos a disjunção do ser e do pensamento sob a forma de: ou não penso ou não sou. Como já discutido, no Seminário 11, Lacan expõe a constituição do sujeito, a partir da interseção do conjunto do ser com o conjunto do pensamento (LIMA, 2008).

Um começo é uma marca, e Lacan (s/d) afirma que é do efeito da marca que se pode deduzir o “eu não penso ou eu não sou”, ou “eu não sou esta marca” ou “eu não sou nada se não esta marca”, quer dizer, “eu não penso”. O sujeito não pode escolher, porque, se não é a marca, não é nada, então perde a outra opção, como em “a bolsa ou a vida”. Lacan (s/d) retoma então a discussão sobre a alienação:

[...] ao nível da marca não vemos senão o resultado justamente necessário da alienação, a saber, que não há escolha entre a marca e o ser [...] o efeito alienatório já está estabelecido e não estamos surpresos de encontrar ali, sob sua forma de origem, o efeito da marca. (p. 85)

Assim, no nível da marca, vemos o resultado da alienação, ou seja, de que não há escolha entre a marca e o ser. O ser promovido pela alienação é denominado por Lacan *faux être* (falso ser), no Seminário 15, o que, na língua francesa, confunde-se com *il faut être* (é preciso ser) (LIMA, 2008).

Lacan traduz a expressão freudiana *wo es war sol ich werden* por “Lá onde isso estava, eu devo advir” (LACAN, s/d, p. 82) e afirma que a conjuntura a que se refere é a da lógica da fantasia, pela disjunção que introduziu com o termo “alienação”, uma escolha forçada e forçosamente perdedora. Esse ser é sustentado pelas identificações que o sujeito faz com seus significantes mestres e com o eu ideal (LIMA, 2008).

O ser afirmado pelo analisante, no início da análise, em função de sua posição de alienação, é o falso ser do narcisismo, que se funda “[...] num desconhecimento radical, que leva o sujeito a não querer saber nada a respeito da constituição de seu desejo. O falso ser do narcisismo (eu ideal ordenado pelo ideal do eu) é representado no conjunto pela frase não penso e está associado ao isso, circuito pulsional, representado pela frase ali onde isso era” (LIMA, 2008, p. 162).

Essa associação pode ser reconhecida na estrutura da fantasia, devido ao objeto *a*. A posição de alienação do eu é sustentada pela fantasia:

O objeto *a* da fórmula da fantasia é retirado pelo sujeito do campo do imaginário, para a construção de uma resposta ao enigma do desejo do Outro. E, embora Lacan tenha conferido, posteriormente, o estatuto de real ao objeto *a*, ele nunca abandonou a ideia do valor imaginário da fantasia, que sustenta o eu em sua relação com seus semelhantes e com o mundo. (LIMA, 2008, p. 162)

A associação do falso ser do narcisismo ao fantasma também pode ser compreendida, considerando que Lacan situa a fantasia, no início de seu ensino, como o cenário imaginário situado no eixo $a - a'$, que se interpõe ao inconsciente, eixo $S - A$, onde o sujeito pode ser apreendido na cadeia significante (LIMA, 2008).

No que se refere à separação, temos a discussão sobre o objeto *a*, que resulta da cisão que o sujeito sofre pela ação de castração do significante, especialmente pelo significante do falo. No Seminário 11, o objeto *a* é o resultado da operação de separação: “surge no ponto de recobrimento das duas faltas, a primeira situada no campo do Outro (falta um significante no

campo do Outro, o que o impede de representar integralmente o sujeito) e a segunda situada no campo do sujeito (o gozo que é subtraído do campo do sujeito)” (LIMA, 2008, p. 172).

Lacan faz equivaler a palavra separar (*séparer* em francês) ao termo *se parere*, que ele define como “engendrar a si mesmo”: “[...] no grafo do ato analítico, a separação do objeto *a* da dimensão imaginária da castração, situada pela fantasia, é o que permite ao sujeito perceber que o objeto causa de seu desejo nada mais é do que uma resposta ao enigma do desejo do Outro” (LIMA, 2008, p. 173). É o que possibilita que o sujeito em análise seja engendrado de uma forma inédita, pois a análise é a operação que faz surgir um novo sujeito:

Se o sujeito chega à análise numa posição de alienação, em função de suas identificações imaginárias e simbólicas, a resolução da transferência, no processo de análise, promove uma separação. Separação do sujeito dos significantes mestres e do falso ser do narcisismo, determinantes de sua posição subjetiva. O que faz aparecer o objeto *a* como o elemento que dava consistência à resposta do analisante ao enigma do desejo do Outro. Essa é a condição para que o sujeito alcance, na análise, uma solução para o impasse de seu desejo, a partir da travessia da fantasia. Tal separação só pode acontecer na dimensão da transferência. É necessário dizer que, segundo Lacan, o ato analítico está intimamente ligado à transferência, não existindo fora dessa dimensão. (LIMA, 2008, p. 173)

A falta, que se define como essência do homem, traduz-se, ao fim de uma análise, pela castração. Lacan se refere à falta e à perda, indicando que “A verdade é que a falta (do alto à esquerda) é a perda (de baixo à direita)” (LACAN, s/d, p. 88). Essa falta está inscrita ao nível do sujeito, e corresponde à perda, ligado ao “eu não sou” e que se refere ao objeto perdido, causa do desejo, como afirma Lacan (s/d):

Há o ‘lá onde isso estava’, aqui inscrito ao nível do sujeito, onde ele fica ligado a este sujeito como falta. Existe outro ‘lá onde isso estava’ que tem um lugar oposto, é este que está embaixo, à direita do lugar do inconsciente, que fica ligado ao ‘eu não sou’ do inconsciente como objeto, objeto de perda. (p. 88)

O sujeito não se realiza exatamente senão enquanto falta, e é preciso encarnar a existência da falta na castração, o que significa que “o sujeito realize que ele não tem, ele não tem o órgão do que chamaria gozo único, unário, unificante” (LACAN, s/d, p. 98).

O percurso da análise implica uma operação lógica em que um sujeito alienado encontra-se no fim igual a si mesmo. O caminho seria em direção à castração, que implicaria a aceitação da finitude e a compreensão do sujeito como suspenso ao desejo do Outro:

[...] está conforme a toda noção de estrutura, a função da alienação que estava no início, e que fazia com que partíssemos do vértice (no alto à esquerda) de um sujeito alienado, encontra-se no fim igual a si mesma, se posso dizer, nesse sentido de que o sujeito que se realizou em sua castração pela via de uma operação lógica, via alienada, remete ao Outro, livra (eis aí a função do analista) desse objeto perdido, donde,

na gênese, nós podemos conceber que se origina toda a estrutura. (LACAN, s/d, p. 100)

Dessa maneira, o sujeito, na análise, pode colocar em questão suas identificações, modificar sua relação com seus significantes mestres. Isso não significa afirmar que pode livrar-se deles, assim como não se livra de seu sintoma (LIMA, 2008).

Assim, a alienação se refere ao fato de que o sujeito advém no campo do Outro. Como já apontamos, a posição do sujeito na fantasia - e, conseqüentemente, sua relação com o objeto - é assegurada por suas identificações. É interessante notar que só cabe falar em identificação porque o sujeito não tem uma identidade, por isso tende a identificar-se com algo. Enquanto o sujeito insistir em convocar um segundo significante que possa garantir uma identidade, permanecerá no impasse da alienação.

A separação, por sua vez, é o encontro com a falta do desejo quando se dá lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa. É no seio da relação especular com o pequeno outro que algo da alteridade pode emergir, as operações de alienação e separação colocam a necessidade de haver primeiro uma certa indiferenciação para que então o sujeito possa diferenciar.

Para facilitar a compreensão, recorreremos a um exemplo apresentado por Guirado (1998). Uma mulher descobre que o marido está se relacionando com outra pessoa, e passa a perseguir os implicados, gravar conversas telefônicas, denegrir suas imagens, atingi-los no trabalho. O exagero de tal situação permite supor que ela não consegue aceitar a distância entre o que ela quer e o que os outros querem, admitir que é possível que alguém não a deseje mais, ou seja, há uma dificuldade em perceber que “ali onde vive como se só existisse um, há dois” (GUIRADO, 1998, p. 196).

Como afirma Guirado (1998), o marido, com seu gesto, indica que a separação é possível, separação entre o que é desejo de um e o que é do outro. E a mulher talvez sofra “para evitar o que julga ser uma dor maior: os limites da diferença e da alteridade” (p. 196). Isso se expressa no “desespero em despedir-se de posições que ofereciam o conforto, ainda que imaginário, de perder-se em alguém para não perder esse alguém, toda luta para permanecer na indiscriminação e na mesmidade, todo esforço para garantir a sensação de totalidade indivisa: sinais de Narciso e de sua força” (p. 196).

Guirado (1998) acredita num trânsito possível “entre os planos narcísicos e aqueles de constituição de um outro, referência na diferença, ou seja, entre as modalidades indiferenciadas de vínculo e aquelas em que se suporta, de algum jeito, a discriminação, a diferenciação” (p. 195). Há sempre espaço para descontinuidades entre o que se espera de alguém e o que

esse alguém efetivamente faz, “para que estranhamentos de alguma ordem aconteçam” (p. 199). É aí que as diferenças se anunciam e que “a alteridade, mesmo a contragosto de tudo e de todos, force seu reconhecimento” (p. 199). Porém, essa alteração não é definitiva, a mudança de posição não é uma ruptura absoluta e nunca se consegue completamente.

Guirado (1998) não trabalha com as operações de alienação e separação, mas podemos retomá-las e procurar traçar uma articulação com nossa temática. Podemos pensar que a *outra mulher* da histérica e o *outro homem* do obsessivo, como citados por Quinet (2012), são vistos como seres a quem não falta nada. Fica evidente a diferença entre esse tipo de relação e a relação implicada na separação, referida ao Outro a quem falta alguma coisa. No primeiro caso, o eu projeta e identifica traços seus no outro, vendo-o como ideal ou rival, o que delimita uma relação circunscrita ao âmbito do imaginário. Já a relação com o Outro a quem falta algo implica dar lugar à incidência da diferença, o que está ligado ao encontro com a falta do desejo, condição para a separação.

Deparamo-nos aqui novamente com o que apresentamos no capítulo 1: a relação com a alteridade não se esgota no relacionamento com uma imagem. A separação, enquanto encontro com a falta do desejo, faz com que sejamos confrontados com um resto que não conheço no Outro, que não é passível de representação. Esse ponto é fundamental para o que desenvolveremos no capítulo 3, uma vez que o conceito de representação é justamente o que separa as duas ordens de reconhecimento que iremos trabalhar. Uma relação eu-outro circunscrita ao âmbito do imaginário é o que constitui a primeira ordem de reconhecimento, enquanto que a segunda ordem implica a incidência da diferença, da não-identidade. Acreditamos que a operação da separação, enquanto encontro com a falta do desejo, que não é passível de representação, implica uma experiência dessa segunda ordem de reconhecimento.

CAPÍTULO 3

Duas ordens de reconhecimento

A questão do reconhecimento do outro está presente nos debates acadêmicos e na dimensão política da luta por direitos. As “minorias” reivindicam o direito de terem suas especificidades reconhecidas para que seus direitos sejam assegurados. Como afirma Cunha (2009), a questão da justiça e igualdade aparece no discurso em termos de “reconhecimento” de identidade, uma vez que as culturas são vistas como portadoras de identidades diferentes. Existe, então, uma dimensão política na problemática identitária, pois parece haver um valor estratégico ou tático da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados.

No campo da discussão filosófica, a temática do reconhecimento ganhou destaque nos últimos 20 anos, com as proposições de autores como Habermas e Honneth. Os fundamentos de nosso saber, nossos modos de agir, julgar, desejar e conhecer derivam de uma antropologia, e, para Safatle (2012), uma antropologia aparece de maneira implícita na leitura desses autores. Tal antropologia estaria baseada na psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e na teoria da maturação de Winnicott para fundamentar o processo de aquisição das capacidades cognitivas, judicativas e desejantes. Para Safatle (2012), trata-se de uma antropologia normativa, pois a psicologia do desenvolvimento está associada a uma teoria do progresso, das “condições que asseguram o homem em sua humanidade” (p. 4). Por isso, esse autor propõe uma leitura alternativa, no sentido de uma reconstrução da teoria do reconhecimento e a partir do questionamento da própria categoria da identidade.

Tomando por base essas considerações, neste capítulo procuraremos discutir duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento do outro indivíduo ou identidade e o reconhecimento do estranho, da não-identidade, num registro que não pode ser reduzido ao princípio da identidade.

No que se refere à primeira dessas ordens, apresentaremos a Teoria do reconhecimento de Honneth (2003) e a leitura realizada por Szpacenkopf (2011). Optamos por recorrer a esses dois autores porque Honneth (2003) situa o problema do reconhecimento no campo da filosofia e Szpacenkopf (2011) traz esse debate para a psicanálise, o que particularmente nos interessa.

Considerando que a leitura desses autores está baseada no princípio da identidade, faremos em seguida uma exposição de autores que criticam tal princípio, para em seguida apresentarmos uma leitura alternativa. A crítica da identidade será realizada por duas vias: pela

desconstrução da categoria de identidade empreendida por Judith Butler e pelo descentramento do sujeito proposto pela psicanálise.

Tendo discutido a categoria da identidade, apresentaremos uma outra ordem de reconhecimento que não se reduz ao reconhecimento entre identidades, mas, ao contrário, propõe o encontro com a não-identidade e o estranho. Faremos essa discussão recorrendo a Cunha (2009) e Safatle (2012).

É interessante notar que tanto Honneth quanto Safatle - que propõe uma leitura crítica da teoria do reconhecimento do primeiro – partem das formulações de Hegel, apropriando-se delas de maneiras diferentes. Assim, antes de apresentarmos as duas leituras, faremos uma breve exposição da dialética do senhor e do escravo, como proposta por Hegel na *Fenomenologia do espírito* e tomando como referência a leitura proposta por Kojève.

3.1 A dialética do senhor e do escravo

A leitura kojèveana da dialética do senhor e do escravo de Hegel tem grande importância para a psicanálise, porque se observa a influência de Kojève sobre as formulações lacanianas, sob a forma de uma nova antropologia. Lacan encontra em Kojève uma teoria não psicológica da constituição do sujeito, baseada numa releitura da filosofia hegeliana da *Fenomenologia do espírito* (SIMANKE, 2002).

Para Birman (1997), Lacan marca o deslocamento da figura de sujeito centrada em Descartes para Hegel, passando da subjetividade monológica para um sujeito dialógico e alteritário, por meio da dialética do senhor e do escravo “como momento crucial na constituição do sujeito, na qual o risco existencial da morte se anuncia como condição fundante do sujeito e do reconhecimento” (p. 35).

Hegel (1992) afirma que só cabe falar em “consciência-de-si” a partir do reconhecimento, realizado por outra consciência-de-si: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (p. 126). Mas como podemos compreender essa afirmação? Kojève (2002) destaca que o homem é consciência-de-si, ao contrário do animal, que não vai além do sentimento de si, e, por isso, é importante investigar como surge a palavra “Eu” e a consciência-de-si.

É o desejo que leva à constituição do Eu, fazendo com que o Ser diga “Eu”. O desejo humano difere do desejo animal porque busca não um objeto real⁷, mas um outro desejo: “[...]”

⁷ Um objeto natural só pode ser alvo de desejo humano na medida em que outro humano deseje o mesmo objeto (KOJÈVE, 2002).

na relação entre homem e mulher, o desejo só é humano se um deles deseja não o corpo, mas o desejo do outro [...] isto é, se quer ser desejado ou amado, ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano” (KOJÈVE, 2002, p. 13). No animal, os impulsos derivam da busca por conservar a vida, enquanto que, para que um desejo seja considerado humano, deve superar o desejo de conservação. Desejar um desejo é querer que o outro reconheça meu valor como seu, ou seja, é desejo de reconhecimento (KOJÈVE, 2002). Assim, Kojève coloca o próprio desejo como o que permitiria a criação de um Eu diferente do animal, pois o desejo ultrapassa o real dado, por não se identificar com a coisa desejada.

De fato, Hegel (1992) introduz essa temática do desejo, afirmando que tanto o desejo quanto a certeza de si só são adquiridos pela consciência-de-si na dependência do encontro – ou confronto, como ficará evidente mais à frente no texto – com o Outro. Nas palavras de Hegel (1992):

[...] a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. [...] O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser. (p. 124)

Essa dependência do reconhecimento determina um duplo movimento das duas consciências-de-si, em que cada uma vê a outra fazer o que ela faz, fazendo com que o agir tenha duplo sentido, enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro. Num primeiro momento, em que ainda está excluído o outro, há o ser-para-si simples, que, para se tornar consciência-de-si, precisa entrar em confronto com o outro, para ser reconhecido, como afirma Hegel (1992):

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. [...] Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. [...] Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma. (p. 128)

Quando dois desses desejos se confrontam, tem-se uma luta de puro prestígio, em que se pode arriscar a vida para ser reconhecido: “luta de morte entre dois seres que se pretendem homens” (KOJÈVE, 2002, p. 17). Nas palavras de Hegel (1992):

[...] a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar

essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]. (p. 128)

Porém, se todos os homens se comportassem assim, a luta levaria à morte de um dos adversários, ou dos dois. Se for morto um dos adversários, terá morrido esse outro desejo que era buscado, ou seja, o sobrevivente não poderá ser reconhecido pelo outro, uma vez que esse outro morreu. Portanto, é necessário que os dois adversários continuem vivos, e, para isso, um deles deve suprimir dialeticamente o outro, o que significa subjugar, “suprimir conservando o que foi suprimido” (KOJÈVE, 2002, p. 20). Sobre esse movimento dialético, Hegel (1992) afirma que: “O dialético, como movimento negativo, tal como é, imediatamente, revela-se de início à consciência como algo a que ela está entregue, e que não é por meio da consciência mesma.” (p. 138).

No caso, o que é conservado é a entidade como portadora de significação, e isso ocorre se um dos adversários se recusar a arriscar a vida, abandonando seu desejo e satisfazendo o desejo do outro: “deve reconhecê-lo sem ser reconhecido por ele” (KOJÈVE, 2002, p. 15). Com isso, na verdade, “o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual” (HEGEL, 1992, p. 131).

Dessa forma, esse homem que cedeu reconhece o outro como senhor e se coloca como escravo do senhor, o que evidencia a desigualdade entre as duas consciências-de-si, uma que só reconhece e a outra que só é reconhecida. O senhor é a consciência autônoma, para quem o Ser-para-si é a realidade essencial, e o escravo é a consciência dependente, para a qual a realidade-essencial é a vida animal, isto é, o Ser-dado para uma entidade-outra (KOJÈVE, 2002). Nas palavras de Hegel (1992):

[...] os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo. (p. 130)

Entretanto, a relação entre senhor e escravo não é realmente de reconhecimento, porque “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 1992, p. 129). O senhor não reconhece o escravo em sua realidade e dignidade humanas, ou seja, “ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece”, pois “o escravo é para ele um animal ou uma coisa” (KOJÈVE, 2002, p. 23), e, portanto, ele é reconhecido por uma coisa, e não por outro desejo humano. Nas palavras de Hegel (1992): “[...] para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro” (p. 131).

O senhor arriscou a vida para ser senhor, de modo que para ele a dominação é um valor supremo, o que o torna fixado em sua condição. Ao contrário, o escravo não quis ser escravo, não se identifica com o que é, e tem um ideal de autonomia a atingir, por isso está aberto à mudança. O que pode proporcionar a transformação, no caso do escravo, é o trabalho, porque constitui ação que transforma a natureza, negando-a. “Quando, pelo trabalho, se torna senhor da natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza” (KOJÈVE, 2002, p. 26) da qual foi escravo por se submeter ao senhor em nome de seu instinto de conservação. Assim, o trabalho forçado, a serviço do outro, acaba por ser libertador, permitindo ao homem alcançar a autonomia verdadeira (KOJÈVE, 2002).

O desejo humano impulsiona o homem à ação. Kojève trata de dois tipos de ação, a luta e o trabalho, com a intenção de sustentar que o sujeito só se humaniza por meio da ação, pois esta nega os objetos dados aos quais se aplica. Ao colocar sua vida em risco pelo reconhecimento, o sujeito nega sua natureza, e, ao transformar um objeto natural pelo trabalho, nega esse objeto. Essa negação não significa aniquilação, mas criação de uma nova realidade, como afirma Simanke (2002):

[...] a origem do sujeito humano é manifestamente pensada como uma negação da sua condição natural. Essa negação é remetida a um desejo especificamente humano que conduz a uma forma de ação – isto é, em termos kojèveanos, de negação do dado – também ela especificamente humana: respectivamente, o desejo de reconhecimento e a luta de puro prestígio. (SIMANKE, 2002, p. 403)

Assim, desejar o desejo de um outro significa desejar que o valor que eu represento seja o valor desejado por esse outro, e, portanto, é desejo de reconhecimento. Na luta pelo reconhecimento, é preciso que existam comportamentos humanos diferentes, pois isso é condição necessária para que um deles recue - senão morreria um deles ou os dois, como já foi discutido. Em seguida, Kojève trata do reconhecimento que o Senhor obtém como apenas aparente e coloca que é o Escravo que pode superar sua própria condição, como já explicitado anteriormente (SIMANKE, 2002).

A formulação da Dialética do Senhor e do Escravo adquire especial importância para nosso trabalho porque é referência para dois autores que trabalham as duas ordens de reconhecimento que vamos discutir a partir da seção seguinte. Honneth (2003) focaliza a Dialética do Senhor e do Escravo em sua dimensão de reconhecimento intersubjetivo, apontando a necessidade do reconhecimento confirmador por parte dos outros sujeitos. Já Safatle (2012) recorre a Hegel em sua dialética apontando que a noção de consciência-de-si não se refere a uma subjetividade delimitada em relação ao que lhe é exterior. Safatle (2012) não considera a alteridade referida apenas a outro indivíduo, mas também uma outra dimensão, que se apro-

xima da experiência do estranho e que implica abandonar a crença de que a experiência de ipseidade está fundada na identidade e unidade. Temos então, duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento intersubjetivo, entre indivíduos ou identidades, e o reconhecimento não circunscrito a essa dimensão do imaginário, que considera o encontro com a diferença a partir da experiência da não-identidade, do estranho.

3.2 O reconhecimento do outro indivíduo

Nesta seção, discutiremos a primeira das duas ordens de reconhecimento que nos propusemos a pensar: o reconhecimento do outro indivíduo. Essa dimensão está muito associada à luta por direitos civis, uma vez que os grupos sociais exigem ser “reconhecidos” em suas singularidades para que seus direitos sejam garantidos. Para tratar dessa questão, apresentaremos a Teoria do reconhecimento de Axel Honneth e a leitura de Szpacenkopf (2011), baseada nessa teoria.

Antes de apresentar o pensamento de Axel Honneth no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, inicialmente situaremos o autor em relação ao debate filosófico, mediante uma breve apresentação de suas filiações teóricas.

O pensamento de Axel Honneth se vincula à Teoria Crítica, por isso Nobre (2003) se propõe inicialmente a explicitar seus elementos característicos. Em 1924, Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock fundaram na Universidade de Frankfurt o Instituto de Pesquisa Social, que teve sua sede deslocada sucessivamente durante o regime nazista. A expressão “Escola de Frankfurt” surgiu após o Instituto retornar à Alemanha, sendo que Horkheimer foi a figura central da Escola, e a seu lado estava Theodor Adorno.

De acordo com Nobre (2003), a “Escola de Frankfurt” teve um importante papel no debate público alemão do pós-guerra, com uma forma de intervenção político-intelectual não partidária. Já a “Teoria Crítica” designa um campo teórico mais amplo do que essa configuração histórica que ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”. No sentido dado originalmente por Horkheimer, em seu texto de 1937, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a expressão designava o campo teórico do marxismo. Posteriormente, passou a designar também a tradição de pensamento que tomou por referência as formulações de 1937.

A Teoria Crítica pretende compreender a sociedade a partir de uma orientação para a emancipação da dominação - possível mas bloqueada pela lógica da organização social vigente. Essa orientação seria o que permitiria compreender a sociedade em seu conjunto, uma vez que a compreensão seria apenas parcial quando se coloca como tarefa simplesmente “descre-

ver” o que existe, numa concepção tradicional de ciência. A mera “descrição” das relações sociais exclui as melhores possibilidades inscritas na realidade social e, com isso, acaba enco-brindo-as. Isso exige também que a teoria expresse um *comportamento crítico* relativamente ao próprio conhecimento produzido. Esses são os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica, herdados de Marx (NOBRE, 2003).

Essa referência aos princípios fundamentais permanece constante, o que, para Nobre (2003), permite falar na “Teoria Crítica” como vertente intelectual duradoura, embora Horkheimer e Adorno, a partir da década de 1940, e Jürgen Habermas, desde meados da década de 1960, tenham se distanciando do diagnóstico e soluções propostos por Marx.

Axel Honneth foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, e o livro *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* é sua tese de livre docência. Não cabe, portanto, incluí-lo como “integrante” da “Escola de Frankfurt”; seria possível apenas incluir Jürgen Habermas como representante de uma possível “segunda geração” da “Escola de Frankfurt”. Porém, parece possível incluí-lo na tradição da Teoria Crítica, pois assim como Habermas, Honneth apresentou sua própria posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores, a partir de impasses que detectou em Horkheimer e em Adorno (NOBRE, 2003).

Nobre (2003) considera que Hegel é a primeira e principal referência para Honneth em *Luta por reconhecimento*, e seu interesse são os “conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque a identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior” (NOBRE, 2003, p. 18).

De fato, Honneth (2003) se refere a Hegel logo no início do livro, afirmando que este autor trata da luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade devido à “pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade” (p. 29).

Referindo-se à luta de puro prestígio, que foi apresentada na seção anterior, Honneth (2003) considera que a ocorrência de uma luta por honra - entendendo por “honra” uma relação afirmativa consigo próprio - está ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo, uma vez que a relação afirmativa consigo próprio depende do reconhecimento confirmador por parte dos outros sujeitos: “um indivíduo só está em condições de identificar-se integralmente consigo mesmo na medida em que ele encontra para suas peculiaridades e qualidades aprovação e apoio também de seus parceiros na interação” (p. 56).

O termo “reconhecimento” é definido por Honneth (2003) como “aquele passo cognitivo que uma consciência já constituída ‘idealmente’ em totalidade efetua no momento em

que ela ‘se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência’” (p. 63). Para Honneth, na leitura de Nobre (2003), a luta por reconhecimento é o elemento no qual se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva. Daí a proposta de construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas, considerando que a base da interação é o conflito, sendo a luta por reconhecimento sua gramática.

A formação da identidade se dá num contexto de relações de reconhecimento, em três dimensões distintas mas interligadas: desde a emotiva, que permite a confiança em si mesmo, indispensável para a auto-realização pessoal, até a estima social, em que esses projetos podem ser objeto de um respeito solidário, e passando pela jurídico-moral em que a pessoa individual é reconhecida como autônoma, desenvolvendo assim uma relação de auto-respeito. Nas duas últimas dimensões, Honneth vê a possibilidade de a luta ganhar contornos de um conflito social, o que é para ele objeto central da Teoria Crítica (NOBRE, 2003).

Ao tratar da primeira esfera de reconhecimento, que se dá no âmbito da família, Honneth (2003) recorre às formulações da teoria psicanalítica das relações de objeto, no que se refere ao valor psíquico das experiências interativas na primeira infância. O autor parte da concepção de Winnicott sobre a cooperação intersubjetiva de mãe e filho no processo de amadurecimento infantil, afirmando que o processo de desilusão, iniciado quando a mãe já não pode estar à disposição, implica que a pessoa fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo escapa gradativamente de seu controle onipotente, o que obriga um reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio. Em resposta à percepção gradual de que a realidade resiste a estar disponível, o bebê tende a atos agressivos, o que leva Honneth (2003) a traçar um paralelo com a “luta por reconhecimento” de Hegel.

A segunda esfera de reconhecimento está ligada ao autorrespeito. Nesse ponto, Honneth (2003) associa o reconhecimento ao respeito: o fato de nós podermos reconhecer um ser humano como pessoa está associado ao respeito, que repousa sobre o “reconhecimento cognitivo do fato de tratar-se, quanto ao outro, de um ser com propriedades pessoais” (p. 185). Essa dimensão se refere a um “respeito universalizado”, que se torna respeito moral a partir das limitações exigidas às minhas ações em relação ao outro. O autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa:

[...] assim como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico. (HONNETH, 2003, p. 194)

O surgimento da consciência de poder respeitar a si próprio depende de se perceber como merecedor do respeito de todos os outros. Isso depende de direitos básicos universais, pois é preciso perceber que os direitos não são atribuídos de maneira díspar a membros de grupos sociais definidos por *status*, mas de maneira igualitária a todos (HONNETH, 2003).

Além do reconhecimento jurídico, é necessária a estima social. Enquanto o direito moderno representa propriedades universais, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. As capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente de acordo com valores culturalmente definidos, por isso a estima social está ligada a um contexto de vida social em uma comunidade de valores: “[...] os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198).

Se a integridade do ser humano está associada ao assentimento ou reconhecimento, o que acontece então quando tal reconhecimento não se faz presente? Para Honneth (2003), o desaparecimento das relações de reconhecimento desemboca em experiências de desprezo e humilhação. Aqueles que se sentem maltratados por outros, referem-se às formas de desrespeito como “ofensa”, “rebaixamento”, ou seja, trata-se do reconhecimento recusado. Tais comportamentos não apenas infligem danos aos sujeitos em sua liberdade, mas também afetam a compreensão positiva de si mesmo.

Assim, Honneth (2003) formula três esferas de reconhecimento e associa os danos advindos da ausência de reconhecimento em cada uma delas. As relações primárias (amor e amizade) estão associadas ao desenvolvimento da autoconfiança. A ausência de reconhecimento nessa esfera provoca danos à integridade física, por meio de maus tratos e violação. As relações jurídicas (direitos) estão associadas ao autorrespeito, e o não reconhecimento nessa esfera repercute na integridade social, via privação de direitos e exclusão. Já a terceira esfera se refere à comunidade de valores (solidariedade), ligada à autoestima. O desaparecimento das relações de reconhecimento neste âmbito tem consequências na honra e dignidade, por meio da ocorrência de degradação e ofensa (HONNETH, 2003).

Para os propósitos de nosso trabalho, é importante destacar que, na visão de Nobre (2003), a proposta de Honneth permite “[...] dar novo rumo à teoria social crítica, agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva), e que passa ter como sua gramática o processo de ‘luta’ pela construção da identidade, entendida como uma ‘luta pelo reconhecimento’” (p. 11). A associação entre reconhecimento e identidade de fato nos parece predominante na leitura de Honneth (2003), e esse será um ponto a ser desenvolvido.

A partir de Honneth (2003), Szpacenkopf (2011) se propõe a discutir a constituição da subjetividade a partir da relação intersubjetiva e da individuação como resultado da socialização e da luta por reconhecimento. A autora considera o reconhecimento fundamental para o desenvolvimento da autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como proposto por Axel Honneth. Szpacenkopf (2011) destaca dentre as proposições de Honneth a afirmação de que o sujeito depende do contexto de troca social organizado pelo reconhecimento recíproco: “Os sujeitos se constituem quando aprendem a se encarar tendo outro que pode fazê-lo experimentar certo grau de relação positiva a si mesmos” (p. 45).

O ato de reconhecer apresenta diversos usos para Szpacenkopf (2011): reconhecer o outro, reconhecer-se em alguém em quem encontra semelhança, reconhecer a si mesmo, reconhecer no sentido de gratidão, e reencontrar-se. O reconhecimento atua pela intersubjetividade e inclui a reciprocidade, envolvendo uma manifestação expressiva que implica uma atribuição de valor:

As expressões faciais são os meios que podem expressar uma atitude fundamentalmente afirmativa. Aí incluídos, além dos gestos expressivos positivos, o sorriso, o encorajamento e a saudação, simbolizando uma ação pública pela qual os seres humanos dão uns aos outros a confirmação de seu valor social. (p. 153)

Para Szpacenkopf (2011), estão implicados, no estudo de Honneth, a defesa da dignidade e o conceito de justiça, o que leva à consideração de que o desrespeito social e o ataque à identidade pessoal ou coletiva devem ser eliminados. Com isso haveria a possibilidade de convivência: “A formação das subjetividades tem no reconhecimento uma ferramenta imprescindível no individual e no coletivo, onde os laços sociais fazem parte do programa de convivência, estabelecimento de paz e derrota da violência” (p. 33).

O desaparecimento das relações de reconhecimento desemboca em experiências de desprezo e humilhação que não podem ser consideradas sem consequências para a formação do indivíduo. Ao tratar da ausência de reconhecimento, Szpacenkopf (2011) considera desde situações entre indivíduos até a relação entre indivíduo e Estado, o que parece acompanhar a formulação de Honneth (2003) sobre as três esferas de reconhecimento:

[...] o estudo do processo de reconhecimento está direcionado no sentido de verificar sua influência nas subjetivações, passando não só pela constituição psíquica e social de cada um, pelo viés da reciprocidade, da responsabilidade pelo outro, como ainda pela relação do indivíduo com o Estado – a saber, sua condição de cidadão, seus direitos e seus deveres. (SZPACENKOPF, 2011, p. 32)

No âmbito da relação entre indivíduos, encontramos o seguinte exemplo: “Quantos de nós no dia a dia já não identificamos essa estratégia [de não-reconhecimento] atuando para

evitar a presença de alguém não desejável?” (SZPACENKOPF, 2011, p. 93). A autora apresenta a formulação do “medo de deixar de existir”, que se refere exatamente ao medo de não ser reconhecido pelo outro, na relação entre indivíduos:

[...] medo de deixar de existir para alguém, medo de não-pertencimento, de perder o lugar, a posição, o status, de não ser reconhecido, de não ser estimado, de ser humilhado, de ser invisível socialmente. O medo de deixar de existir pode ser entendido também em situações em que a autoconfiança, o autorrespeito, e autoestima se encontram feridos, produzindo um abalo no fundamento narcísico da existência do sujeito – medo de não ter mais importância para o outro, de sofrer uma inexistência afetiva, de perder a referência em relação a alguém. (p. 149)

Já quanto à relação com o Estado, a quebra da reciprocidade - pelo não cumprimento da parte do contrato social que cabe ao Estado no que se refere a direitos e deveres - produz danos em relação à autoestima e ao autorrespeito, o que leva a humilhação, tristeza e impotência nos cidadãos, e pode promover a violência. Um exemplo é o dos “meninos do tráfico” nas favelas do Rio de Janeiro, que encontram no tráfico uma saída para a situação de pobreza e não reconhecimento social (SZPACENKOPF, 2011).

Szpacenkopf (2011) acredita que a onipotência é uma das características da atualidade - devido a uma forma de agir baseada na crença de que se pode tudo, desconsiderando limites - e associa o não-reconhecimento à atuação da pulsão de morte, considerando que a violência se constitui num excesso da pulsão de morte que não pode ser representado, e que pode ser estendido às situações de miséria, pobreza e exclusão social:

Pelo viés da psicanálise, o estudo da pulsão de morte e de seus malefícios inscritos não só no individual como no coletivo oferece uma leitura que poderia, ou deveria, suscitar a responsabilidade de cada um frente ao sofrimento do outro. Questões como miséria, pobreza e exclusão social, mesmo não estando arroladas no mal-estar na civilização, podem ser encaradas como consequências da manifestação da pulsão de morte. (p. 105)

O estabelecimento de laços sociais nos coloca diante da diferença, porém atualmente parece haver uma dificuldade em aceitar a diferença, o que Szpacenkopf (2011) parece atribuir principalmente a duas situações. Uma primeira abordagem é a do narcisismo, considerando que as escolhas objetais estão de certa forma narcisicamente referenciadas e que o narcisismo erige barreiras em relação ao outro. O investimento narcísico ao outro estaria pautado nas próprias referências, por isso a possibilidade de transformar as relações de objeto dependem, de alguma maneira, da “abertura propiciada pela ultrapassagem das barreiras narcísicas em relação ao outro” (p. 50). Szpacenkopf (2011) demonstra sua preocupação com a expansão dos limites do narcisismo questionando: “[...] o narcisismo exacerbado, globalizado, desenfre-

ado e sem fronteiras, derrubando onipotentemente os obstáculos que encontra no caminho, pode se transformar numa arma de destruição em massa?” (p. 84).

Um segundo motivo que Szpacenkopf (2011) associa à dificuldade de aceitação da diferença é o fato de que hoje as diferenças parecem diluídas: “O outro, suas diferenças e fronteiras que antes delineavam as identidades binárias atualmente deixam de atuar, passando a valer mais a pluralidade, a multiplicidade, as identidades híbridas” (p. 76). Um outro passo dado pela autora é a associação dessa situação à dificuldade de constituição da identidade no mundo atual, marcado pela imprevisibilidade:

Os sujeitos, as subjetividades, as identidades, esforçam-se para emergir, quando não, pelo menos para evitar o risco de submergir. Tantas são as informações, as variáveis, os códigos e sua multiplicidade, que o virtualmente prometido está na iminência de acontecer, balançando formas de existência que, fragilizadas como num falso-self, procuram esconder aquilo que de mais vazio possuem. (SZPACENKOPF, 2011, p. 76)

Devido a essa dificuldade na constituição da identidade, Szpacenkopf (2011) em determinado momento do texto afirma que a importância do reconhecimento na atualidade não estaria associada à identidade, mas ao reconhecimento de algo da ordem do humano:

Se para uns o reconhecimento está ligado à aquisição e confirmação da identidade, diria que nos tempos atuais nem é mais disso que se trata, mas reconhecimento do direito de existir. Reconhecimento teria muito mais a ver com sair de si mesmo, de atravessar a linha quase real que nos separa do outro. (p. 144)

Essa espécie de “atravessamento do narcisismo” estaria relacionada ao que Szpacenkopf (2011) denomina “transgressão”, como um movimento criativo, que possibilita desprender-se do conhecido. O conceito de reconhecimento pode ser articulado com esse movimento, pelo qual o outro pode ser referenciado também como sujeito. Tal movimento estaria associado a esse reconhecimento do humano, que pode ser observado em passagens como as seguintes:

Existe, então, a necessidade de reconhecimento do que é humano, e isto pode ser realizado por meio de um olhar diferente sobre o outro. Um olhar de procura, de encontro e de descoberta. Por meio de um olhar que descubra o humano, eu também me humanizo. (p. 83)

Em outras palavras, é justamente pela possibilidade de reinvenções, tanto das subjetividades quanto da atuação da instância simbólica, que um mundo melhor poderá advir através do reconhecimento do outro, do humano, da humanidade. (p. 68)

Ainda no que se refere a esse reconhecimento da condição humana, destacamos uma citação de Szpacenkopf (2011) que acreditamos sintetizar muito bem suas formulações:

Por que não pensar que o próprio reconhecer poderia funcionar numa posição terceira e necessária, afirmando a existência do outro e, conseqüentemente, possibilitando a retomada de vínculos sociais e do algo de humanidade que ainda nos resta? [...] Assim, estrategicamente, é uma luta que passa pela demanda de reconhecimento, para a de resgatar a condição humana via uma espécie de lei do reconhecimento na qual possam ficar positivados, claros e respeitados, os direitos e deveres de cada um. (p. 67-8)

Diante das proposições de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011), acreditamos que suas leituras tratam fundamentalmente do reconhecimento entre indivíduos, por isso os incluímos nesta seção do capítulo. Mais adiante, a seção 3.4 tratará de uma outra ordem de reconhecimento, que não está circunscrita ao âmbito da representação e considera o reconhecimento do *estranho*. Porém, em algumas passagens do texto, Szpacenkopf (2011) trata do *estranho* quando aborda o reconhecimento. Diante disso, cabe questionar por que não incluímos a leitura desta autora na seção 3.4 deste capítulo, em que trabalhamos o reconhecimento do estranho.

O motivo da inclusão dessa leitura nesta seção e não na seção 3.4 se refere à concepção de estranho. Para Szpacenkopf (2011), a formulação do estranho em Freud se refere a “uma parte nossa que foi recalçada e com a qual se perdeu o contato, de tal modo que, ao reaparecer, faz surgir a angústia de um encontro que não deveria acontecer” (p. 109). De fato, como destacamos na seção 1.2, Freud trata do *estranho* como retorno do recalçado, mas há elementos no texto que permitem uma releitura deste fenômeno como o não representado. Em nossa leitura, aproximamos o fenômeno do estranho da concepção de *das Ding*, acompanhando as formulações de Lacan, como discutido na seção 1.3. Acreditamos que as leituras de Cunha (2009) e Safatle (2012), que apresentaremos na seção 3.4 como representativas de uma outra ordem de reconhecimento, também consideram o estranho como aquilo que não é passível de representação.

A concepção de Szpacenkopf (2011) é diferente justamente porque, ao situar o estranho como retorno do recalçado, circunscreve o fenômeno ao âmbito da representação. Tomaremos como exemplo a análise de Szpacenkopf (2011) sobre o fenômeno do duplo, para indicar como sua leitura focaliza o retorno do recalçado. A autora compreende tal fenômeno como uma imagem duplicada de si mesmo que passa a atuar de maneira independente do controle do indivíduo, o que é “fruto do retorno de recalques ocorridos em épocas precoces da vida, quando o narcisismo primário parece ter sido atacado de forma traumática” (p. 150). Essa parte do narcisismo primário que foi recalçada se personifica na imagem do duplo, como afirma Szpacenkopf (2011): “Num determinado momento, essa imagem do duplo torna-se presente, personificando o que foi recalçado, com movimentos e falas que o apresentam com

vida própria e fora do controle do indivíduo” (p. 151). O indivíduo passa a se sentir acuado e perseguido por seu duplo, o que produz o *medo de deixar de existir*, que, como já explicitamos, refere-se ao medo de não ser reconhecido pelo outro, na relação entre indivíduos.

Em outras passagens do texto, Szpacenkopf (2011) associa o fenômeno do estranho à renegação: “Mesmo nos fenômenos do Estranho é cabível pensar em alguma dose de renegação” (p. 154). Para a autora, a renegação se refere ao esforço para excluir algo de si mesmo, renegando sua existência, e está associada ao “eu sei mas mesmo assim”. Szpacenkopf (2011) trabalha com essa definição quando trata da invisibilidade social, e exemplifica com um romance em que o narrador sente que as pessoas não querem vê-lo, tornando-o invisível. O motivo seria o fato de o narrador ser negro, tornado invisível pelos brancos. Szpacenkopf (2011) considera que, de um ponto de vista físico, essa pessoa é vista, de maneira que existe o conhecimento. O que não existe é o reconhecimento, que seria um segundo momento, em que esse conhecimento é associado a uma afirmação positiva, por meio da atribuição de valor. Assim, existe a representação (o conhecimento), e esta é renegada.

Dessa maneira, seja ao tratar o *estranho* como retorno do recalcado, seja ao associá-lo à renegação, a concepção de *estranho* em Szpacenkopf (2011) está circunscrita ao âmbito da representação. Além disso, também em ambos os casos a autora trata desse fenômeno para trabalhar a relação entre indivíduos: o *medo de deixar de existir* no fenômeno do duplo e a invisibilidade social no caso da renegação. Assim, acreditamos que sua leitura, embora mencione o fenômeno do estranho, circunscreve o reconhecimento ao âmbito da representação e da relação intersubjetiva, e por isso difere das leituras de Cunha (2009) e Safatle (2012), que apresentaremos na seção 3.4.

3.3 Subjetividade e identidade

A nosso ver, as leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011) tratam fundamentalmente do reconhecimento entre indivíduos e estão fundadas, em alguns momentos explícita e em outros implicitamente, na categoria da identidade. Esses autores sustentam uma ética de cunho humanista, baseada nos valores de tolerância e respeito. Principalmente no texto de Szpacenkopf (2011), muitas vezes o reconhecimento aparece associado a uma espécie de “resgate do humano”.

Podemos questionar se é possível conciliar uma ética humanista com a ética da psicanálise. No Seminário 2: “O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica”, Lacan (1954-55/1985) questiona se a psicanálise seria um humanismo, e responde indicando que Freud não

é um humanista. A resposta a essa questão passa pelo questionamento do ego autônomo: “Falam-nos de ego autônomo, de parte sadia do eu, de um eu que é preciso reforçar, de um eu que não é suficientemente forte para que nele possamos apoiar-nos para fazer uma análise, de um eu que deve ser o aliado do analista, o aliado do eu do analista, etc” (LACAN, 1954-55/1985, p. 91).

Perelson (1999) explica que a crítica ao humanismo coloca em questão a autonomia do eu, e está associada ao questionamento de Lacan à psicologia do ego em sua crença de que haveria uma parte sadia do eu na qual a análise deveria se apoiar, com o objetivo de fortalecê-lo. De fato, Lacan (1954-55/1985) denuncia o caráter ilusório do ideal de um eu autônomo: “miragem segundo a qual é o indivíduo, o sujeito humano - e por que ele entre todos os outros? -, que é deveras autônomo e que existe nele [...] o homenzinho que está dentro do homem, que faz funcionar o aparelho” (p. 91).

Esse “homenzinho que faz funcionar o aparelho” se refere, como afirma Perelson (1999), à crença de que haveria alguma parte do homem sem conflito, em que a libido estaria neutralizada, e que poderia colocar em marcha o aparelho psíquico. Nas palavras de Lacan (1954-55/1985), trata-se da ideia “de que há coisas boas neste sujeitinho boa praça, de que há uma esfera sem conflito onde a libido está neutralizada, deslibidinizada, onde a própria agressividade está desagressivada” (p. 92).

A crítica ao humanismo é a crítica ao homem como centro, como medida de todas as coisas (LACAN, 1954-55/1985). Essa crítica está associada ao pensamento freudiano, que coloca em questão as ilusões da síntese filosófica que postula uma integração para o homem.

Safatle (2012) afirma que hoje existe a crença de que a articulação entre autonomia, autenticidade e unidade permitiria a orientação segura no agir e no julgar, de maneira que a humanidade do homem aparece em contraposição à indeterminação. O autor se questiona sobre o que é o inumano e afirma que tal conceito não deve ser compreendido como tudo que não é conforme a imagem do homem, pois isso significaria definir “humano” e “inumano” como se entre eles houvesse apenas relação de exterioridade. Diferenciar radicalmente a humanidade do inumano significa negar com violência tudo o que é da ordem dos impulsos e pulsões.

Mas quais as implicações de uma ética humanista? Fedida, na leitura de Perelson (1999), aponta que o humanismo busca a idealização dos valores humanos sob o pretexto de salvar o homem, em nome da consciência e responsabilidade. Em relação a esses valores, Safatle (2012) afirma que:

[...] o humanismo sempre virá nos pregar o evangelho da tolerância de condomínio fechado, o racionalismo daqueles que acreditam que a maior realização da justiça é a guerra preventiva contra qualquer coisa que estiver geograficamente a leste da Turquia, daqueles que estão dispostos a falar com todos, desde que todos falem a língua dos seus valores e princípios. (p. 246)

Assim, a ética da psicanálise não é uma ética humanista, e a partir dessa perspectiva aproximamo-nos de uma outra ordem de reconhecimento, que não se restringe ao reconhecimento entre indivíduos. Porém, antes de apresentar essa outra leitura, procuraremos discutir a categoria da identidade, uma vez que sobre esse conceito repousam as leituras centradas no reconhecimento do outro indivíduo.

3.3.1 Contextualização histórica da noção de identidade

A identidade se refere à resposta dada à questão “quem sou eu?”, que historicamente nem sempre se colocou. A concepção de identidade fundamentada em uma noção de indivíduo como “ser absolutamente autônomo e independente, com propriedades e qualidades que lhe são inerentes” (CUNHA, 2009, p. 74) só aparece a partir de determinado momento histórico, em que a consciência, como lugar da razão, adquire centralidade.

A noção de identidade está relacionada à de subjetividade, e consideramos, a partir de Sibilia (2008), que diferentes momentos históricos produzem diferentes modalidades subjetivas. Fundamentada nessa concepção, a autora discute a subjetividade na Modernidade e na Pós-Modernidade.

Na Modernidade, os espaços público e privado foram claramente delimitados e foi se estabelecendo um predomínio do privado. Nesse ponto, Sibilia (2008) se baseia na leitura de Sennet sobre o esvaziamento da vida pública ao longo do século XIX, destacando o fortalecimento de um eu interiorizado: “a paulatina aparição de um ‘mundo interno’ do indivíduo, tanto do eu quanto dos outros” (p. 62).

Sennet (1998) se refere à sociedade moderna como “sociedade íntima”, associada ao esvaziamento do espaço público e inflação do privado, com uma forte tendência de valorização da “vida interior”. O surgimento da psicologia moderna e da psicanálise está associado, para Sennet (1998), ao tratamento da psique “como se tivesse uma vida interior própria” (p. 16). Com isso, as pessoas passaram a se preocupar apenas com as histórias de suas próprias vidas e suas emoções particulares. Sennet (1998) fala de “íntimidade” como “calor, confiança e expressão aberta a sentimentos” (p. 17), e considera que existe uma “imaginação psicológica da vida”, que tem como consequência uma visão íntima da sociedade.

Iniciou-se uma confusão entre vida pública e vida íntima e consequente erosão da vida pública, ou seja, a visão intimista é impulsionada à medida que o domínio público é esvaziado (SENNET, 1998).

Um exemplo desse processo pode ser encontrado no amor, que passa dos termos do erotismo para os da sexualidade: “o erotismo vitoriano envolvia relacionamentos sociais, enquanto a sexualidade envolve a identidade pessoal” (SENNET, 1998, p. 19). Hoje, “o sexo é uma revelação do eu” (SENNET, 1998, p. 20).

Fundamentada em Foucault, Sibilia (2008) afirma que “A enigmática sexualidade interiorizada, objeto primordial da psicanálise, passou a constituir o âmago da identidade de cada sujeito” (p. 108). O foco é desviado do ato sexual para o ser, o que significa que algo que poderia ser um comportamento pontual passa a ser visto como uma característica constitutiva do sujeito. Por exemplo, o homossexual passa a ser patologizado por ser homossexual, mesmo que não tenha realizado nenhum ato homossexual. Nesse contexto, não interessa o que se faz, mas o que se é, de maneira que “a sexualidade é compreendida como uma relação consigo mesmo, mais do que como uma relação com os outros” (p. 109).

É importante destacar que o sexo como “revelação do eu” é o que Foucault (1981/1994a) sustenta ao destacar o caráter histórico da tendência de levar a questão da sexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu?”, e que será discutida na seção 3.3.2. O exemplo da sexualidade indica como a referência à identidade passou a circunscrever a experiência humana nas mais diversas esferas de sociabilidade. Para Sennet (1998), nossa sociedade estimula “a busca contínua de uma definição interior do ‘quem sou eu’” (p. 22).

Há uma “busca infrutífera de uma identidade composta por materiais vindos de dentro” (SENNET, 1998, p. 23). Sennet (1998) exemplifica por meio de um entrevistador que deseja fazer um diagnóstico da “pessoa”, e não tratar apenas como “fonte de dados”. Quando o sujeito revela algum detalhe ou sentimento de sua vida privada, o entrevistador oferece em troca algum detalhe de sua vida, numa “troca mercantil de intimidades” (p. 23). Os relacionamentos interpessoais tendem a se tornar uma troca de revelações recíprocas, e, quando já não há mais nada a revelar, o relacionamento acaba. Por isso, observa-se uma “tirania da intimidade”, que compreende o esvaziamento do espaço público e a concentração no espaço privado e conflitos íntimos.

Sennet (1998) acredita que, nesse contexto, o narcisismo é mobilizado a penetrar sistematicamente nas relações humanas. É importante destacar que o autor utiliza o termo “narcisismo” como “a preocupação consigo mesmo que impede alguém de entender aquilo que é inerente ao domínio do eu e da autogratificação e aquilo que não lhe é inerente [...] uma ob-

sessão com ‘aquilo que esta pessoa, este acontecimento, significam para mim’” (SENNET, 1998, p. 21).

Esse fortalecimento de um eu interiorizado também é afirmado por Sibilía (2008) ao apontar que o século XIX foi marcado por uma modalidade específica de subjetivação: o sujeito psicológico moderno (*Homo psychologicus*).

Na Modernidade, o ambiente privado era requisito para o desenvolvimento do eu. O espaço privado do lar se tornou o território da autenticidade, onde era possível encontrar um refúgio em que se podia “*ser si mesmo*” (SIBILIA, 2008, p. 62). Uma das ferramentas de produção do eu moderno era a escrita dos diários íntimos, cujos conteúdos eram secretos, restritos ao âmbito privado. Essa escrita constituía uma forma de se autoconhecer e firmar seu eu.

Nesse contexto, surgiu uma forma subjetiva particular, caracterizada pela interioridade psicológica, pela organização da experiência em torno de um eixo situado na vida interior. Esse tipo de sujeito se tornaria objeto da psicologia: o *Homo psychologicus* (SIBILIA, 2008).

Enquanto na Modernidade temos a subjetividade introdirigida, em que o ser é produzido na relação consigo mesmo no espaço privado, na Pós-Modernidade, importa o que se aparenta ser para o outro, em um domínio em que os espaços público e privado se confundem (SIBILIA, 2008).

No século XXI, os novos diários íntimos são publicados na internet, com o objetivo de conquistar visibilidade, e o eu se constrói na superfície do corpo e das telas, sobretudo a do computador. A tendência de exibição da intimidade e de imbricação e interpenetração dos espaços público e privado faz com que os novos modos de produção da subjetividade se distanciem do *Homo psychologicus* com seu caráter introdirigido (SIBILIA, 2008).

Com isso, Sibilía (2008) destaca que surgem “[...] outras formas de consolidar a própria experiência, e outros modos de autotematização, outros regimes de constituição do eu e outras formas de se relacionar com o mundo e com os demais sujeitos” (p. 78). Os eixos em torno dos quais se edifica a subjetividade se deslocam do interior para o exterior, para novas configurações alterdirigidas, uma vez que o eu é aquilo que aparece, que o outro dele vê.

O fim da separação entre público e privado torna visível a intimidade de cada um, e a visibilidade coloca em questão a primazia da vida interior. Com isso, Sibilía (2008) considera que “[...] estariam emergindo outras construções identitárias, baseadas em novos regimes de produção e tematização do eu” (p. 90).

A partir das leituras de Sennet (1998) e Sibilía (2008), temos que na Modernidade o sujeito se reconhece na relação consigo mesmo, e não tanto a partir da relação com o outro. A concepção de subjetividade interiorizada implica que o reconhecimento constitui uma experi-

ência privada. Ao contrário, na contemporaneidade o que importa é o reconhecimento de suas imagens pelos olhares alheios. O reconhecimento depende do outro, mas essa relação está circunscrita ao âmbito imaginário.

Além disso, é importante destacar também a partir desses autores a relação entre subjetividade e identidade. A forma como se pensa a identidade subjetiva é historicamente construída, como afirma Sibilia (2008) ao indicar que os regimes de produção e tematização do eu estão associados à emergência de construções identitárias.

Nos dias atuais, a identidade aparece como modo hegemônico da apreensão da experiência subjetiva. Para Bauman, na leitura de Cunha (2009), a identidade se tornou uma referência em relação a que se discutem outros aspectos da vida. Por exemplo, a questão da justiça e igualdade aparece no discurso em termos de “reconhecimento” de identidade, as culturas são vistas como portadoras de identidades diferentes.

Nesse contexto, fica evidente a importância da referência à identidade. A questão “quem é você?” nos interroga sobre nossa identidade, e nós dirigimos essa pergunta ao outro, interrogando-o sobre sua identidade, como se pudéssemos assim ter uma garantia de nossa existência e da existência do outro, como afirma Cunha (2009):

Diante do ‘quem é?’, respondemos com o que nos acostumamos a chamar nossa ‘identidade’, ou a do outro. [...] esperamos que assim, cada vez que nos perguntarem quem somos, alguma identidade venha em nosso socorro, colocar-nos diante do outro, de um modo que ele nos reconheça. (p. 16)

A origem do conceito na filosofia diz respeito à integridade e permanência do sujeito no tempo. A percepção de si como íntegro e coerente no tempo traz segurança e conforto, mas cabe questionar se tal experiência de integridade e permanência é de fato possível (CUNHA, 2009).

Essa questão da segurança “garantida” pela identidade é um ponto central da leitura de Giddens, que é um importante teórico de nossos tempos no trabalho com essa temática. Cunha (2009) recorre a Giddens e, para o escopo de nosso trabalho, interessam basicamente duas contribuições trazidas por esse autor: 1) a identidade é a “forma hegemônica de enunciação de si e de relação consigo mesmo e com o outro na atualidade” (CUNHA, 2009, p. 27) e 2) a identidade se constitui pelo trabalho reflexivo do eu na construção de uma narrativa de si, com a função de eliminar as dúvidas, aproximando-se do campo do eu e da consciência. Faremos uma breve exposição das ideias do autor, de modo a discutir esses dois pontos.

Giddens (1991) trabalha a identidade em relação à Modernidade, traçando comparações entre sociedades pré-modernas e modernas, numa compreensão da identidade com refe-

rência a uma localização histórica e social. Como considera que a identidade está associada à confiança, Giddens (1991) analisa como se apresenta a confiança na Modernidade para estabelecer implicações sobre a identidade.

Para Giddens (1991), a segurança ontológica se refere à crença na continuidade da auto-identidade e na constância do ambiente. Do ponto de vista cognitivo, existem poucos aspectos da existência sobre os quais podemos estar certos, e a psicose é justamente caracterizada por forte intranqüilidade diante dessa incapacidade. Por exemplo, um psicótico pode se afligir por pensar que, durante todo o tempo, os outros nutrem intenções maliciosas em relação a ele. Como não é possível ter acesso aos pensamentos do outro, ninguém pode de fato estar absolutamente certo de que ideias maliciosas não estejam constantemente presentes na mente dos outros. E hoje essa questão se complexifica, pois a Modernidade criou riscos como guerra atômica, pandemia, etc., que podem acontecer a qualquer momento. Não podemos racionalmente ter certeza de que tais eventos não vão acontecer, embora partamos do pressuposto existencial de que as coisas vão continuar como estão.

A origem da segurança que a maioria das pessoas sente se deve a experiências da primeira infância com a figura protetora primária que passa uma “dose básica” de confiança à criança. Erikson, citado por Giddens (1991), coloca essa “confiança básica” como essencial para uma identidade de ego duradoura, e aponta que confiança implica contar com a uniformidade e continuidade dos elementos externos, bem como confiar em si mesmo.

Giddens (1991) aponta que, nas sociedades pré-modernas, os balizadores da confiança eram: 1) o sistema de parentesco, com relações que resistem ao longo do tempo, 2) a comunidade local, com relações localizadas em termos de lugar, 3) a cosmologia religiosa, que proporciona interpretações da vida e do mundo, e 4) a tradição, pois é uma rotina intrinsecamente significativa, que mantém a confiança na continuidade de presente, passado e futuro. O risco nessas sociedades, por sua vez, advinha de ameaças da natureza (doenças, desastres naturais, etc), da violência humana (pilhagem, bandidos, etc) e dos terrores criados pela própria religião (perder a graça religiosa, ser alvo de influência maligna, etc.).

Nenhum desses focos de confiança tem a mesma importância na Modernidade. As relações de parentesco permanecem importantes no âmbito da família nuclear mas não são mais organizadoras dos laços sociais, a comunidade local passou a ser expressão de relações distanciadas, e é decrescente o impacto da religião e da tradição. Nas sociedades modernas, as relações pessoais aparecem como meios de estabilizar laços sociais, além da confiança em sistemas abstratos e da orientação para o futuro como modo de estabelecer ligação entre passado e presente. O risco, por sua vez, advém da *reflexividade* – conceito que se refere à re-

formulação do conhecimento à luz de novas informações, de modo que, ao contrário da “promessa iluminista”, mais conhecimento tornou o mundo mais imprevisível -, da violência humana com a industrialização da guerra, e da falta de sentido pessoal (GIDDENS, 1991).

Com o predomínio de sistemas abstratos⁸, torna-se imprescindível a confiança em princípios impessoais e em outros anônimos, e essa confiança impessoalizada é diferente da confiança básica. A confiança pessoal torna-se um projeto a ser “trabalhado”, que requer a abertura do indivíduo para o outro. Daí nossa preocupação com “relacionamentos”, que são laços baseados na confiança. Existe forte necessidade de encontrar outros em quem confiar, mas “nas relações de intimidade do tipo moderno, a confiança é sempre ambivalente, e a possibilidade de rompimento está sempre mais ou menos presente” (GIDDENS, 1991, p. 144).

A partir dessas transformações, Giddens (1991) defende que a construção do eu na Modernidade é um projeto reflexivo, em que cada um deve encontrar sua identidade. O autor trabalha a identidade como projeto, como narrativa particular que cada um consegue fazer e manter, num projeto reflexivo de encontrar sua identidade. Por ser a reflexividade uma das características da Modernidade, o mundo se tornou mais imprevisível, e isso marca nossa identidade, que aparece como projeto sujeito a constante reformulação. Nesse sentido, Giddens (1991) parece ver certa ânsia exagerada por mudanças, conferindo a esse aspecto uma conotação negativa, tanto que chega a se questionar se a busca da auto-identidade não seria “uma forma algo patética de narcisismo” (p. 125).

Tendo apresentado resumidamente as proposições de Giddens (1991), acreditamos encontrar ressonâncias de sua concepção de identidade nas leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011), uma vez que parece perpassar suas leituras uma percepção da sociedade como marcada pela falta de garantias e, mesmo que isso apareça implicitamente, parece haver uma crença na possibilidade de que houvesse uma maior estabilidade. Por trás dessas concepções, parece estar a compreensão original da identidade na filosofia, baseada na integridade e permanência do sujeito no tempo. Embora Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011) não façam referência a Giddens (1991), acreditamos que a formulação deste último autor poderia servir de base teórica para as formulações dos dois primeiros. O reconhecimento, para Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011), ocorre entre indivíduos ou identidades, que permanecem íntegros no tempo.

⁸ O conceito de “sistemas abstratos” se refere a conjuntos de relações em que confiamos e, de alguma maneira, trabalhamos para manter, como, por exemplo, o sistema bancário. A confiança nos sistemas abstratos depende da crença de que as coisas funcionam embora não tenhamos conhecimento sobre como isso ocorre. Por exemplo, ao entrar em um avião acreditamos que vamos chegar ao nosso destino, embora não saibamos como funciona um avião e nem conheçamos o piloto, daí a necessidade de confiança em princípios impessoais e em outros anônimos.

Agora, o que cabe questionar é o próprio pressuposto de identidade como integridade e permanência no tempo. Cunha (2009) coloca a própria ideia de identidade em questão, uma vez que a utilizamos para ter e oferecer uma ideia clara de quem somos, mas é preciso questionar se tal clareza é de fato possível.

O autor trata da identidade como sendo da ordem do mito, que faz com que aquilo que é histórico se naturalize, pois o mito estabelece determinada história como de natureza imutável:

Se a questão identitária se aproxima do mito é inicialmente por estar em jogo, nos dois casos, o problema da significação. No empreendimento identitário, como em todo ato de enunciação de si, ou de apresentação de si, se quisermos nos aproximar do lugar prevalente da imagem no mundo contemporâneo, o que está em jogo é exatamente o modo como se estabelece a significação para si mesmo, para esse domínio da experiência subjetiva que diz respeito sobretudo à relação consigo mesmo; e como essa relação de si a si articula-se a modos de relação com a alteridade, desdobrando-se em formas de estar no mundo. (CUNHA, 2009, p. 124)

Para questionar a categoria da identidade, exploraremos, neste trabalho, duas possibilidades, ambas apontadas por Cunha (2009): uma a partir da psicanálise e outra a partir da desconstrução do binarismo proposta por Butler.

3.3.2 A desconstrução da categoria da identidade

Butler procura desconstruir a noção de identidade, retomando a luta feminista a partir de uma desconstrução das categorias de sexo e gênero (CUNHA, 2009). A autora discute a questão da identidade e a própria categoria de sujeito a partir da referência a Foucault. Por isso, vamos apresentar brevemente as formulações de Foucault sobre o poder, que estão mais diretamente relacionadas às proposições de Butler. É importante destacar que recorreremos às análises de Foucault e Butler relacionadas à sexualidade, mas nosso objetivo neste trabalho não é discutir a questão da homossexualidade ou do transgênero, mas sim recorrer a essas análises para compreender a crítica à categoria da identidade.

Foucault (1996) chama a atenção para o fato de que, em determinado momento histórico, a partir de contextos específicos, surgem determinados discursos e práticas. Essa formulação encontra-se em seu conceito de “dispositivo”:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1996, p. 244)

A sexualidade é produzida e regida pelo “dispositivo da sexualidade”, que se refere a práticas discursivas e não discursivas, saberes e poderes que visam à normatização e controle por meio do estabelecimento de “verdades” sobre o corpo. O dispositivo da sexualidade está associado ao fato de o sexo se tornar possuidor de uma verdade sobre o sujeito, e é no contexto do dispositivo da sexualidade que a ideia de homossexualidade é produzida historicamente (FOUCAULT, 1988).

Discutiremos aqui a homossexualidade não por ser nosso tema de pesquisa, mas porque a questão da identidade está associada à luta política de minorias que reivindicam direitos, e essa tematização aparece quando Foucault aborda a questão da homossexualidade.

Por volta de 1870, iniciou-se, pelos psiquiatras, a constituição da homossexualidade como objeto de análise médica, o que originou intervenções e controles novos, como afirma Foucault (1996):

É o início tanto do internamento dos homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos e às vezes como delinquentes (daí as condenações que podiam ser bastante severas – às vezes o fogo, ainda no século XVIII – mas que eram inevitavelmente raras). A partir de então, *todos* serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual. (p. 233)

Foucault (1981/1994a) acredita que é preciso desconfiar da tendência de levar a questão da homossexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?”, pois seria mais interessante questionar quais relações podem ser inventadas e multiplicadas através da homossexualidade: “O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas é sobretudo utilizar doravante sua sexualidade para alcançar a multiplicidade de relações” (p. 163).

Em relação aos movimentos homossexuais de liberação e de afirmação, Foucault (1996) afirma que: “os movimentos de homossexuais continuam muito presos à reivindicação dos direitos de sua sexualidade, à dimensão do sexológico” (p. 268). Isso significa que Foucault, como explicam Madlener e Dinis (2007), considera necessário transcender a reivindicação pela “especificidade sexual”, fugindo assim das imposições realizadas pelo dispositivo da sexualidade.

A luta pela igualdade de direitos significaria apenas a ampliação a círculos homossexuais das formas de relacionamento dos heterossexuais, ao invés de inventar novas formas de existência. Por exemplo, a reivindicação do direito de casamento entre homossexuais significaria apenas estender aos homossexuais uma prática já institucionalizada entre heterossexuais.

xuais, o que implica não só o não questionamento do dispositivo da sexualidade, como também sua expansão, como apontam Madlener e Dinis (2007):

Dentro desta concepção de modo de vida homossexual, não caberia a luta dos homossexuais por direitos iguais aos dos heterossexuais [...] lutar pelo direito de ter as mesmas formas de vida e de relacionamento que têm os heterossexuais significa institucionalizar e limitar uma forma de vida que pode inventar uma série de possibilidades de existência, que podem ir além do casamento, da família e da monogamia imposta pelo Estado. (p. 57-8)

Foucault (1981/1994a) se questiona então sobre como chegar, por meio das práticas sexuais, a um sistema relacional e sobre a possibilidade de criar um modo de vida homossexual. Um modo de vida pode ser compartilhado por indivíduos de diferentes idades, estatutos e atividades sociais, por isso possibilita relações intensas, diferentes daquelas que são institucionalizadas, de maneira que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética.

O autor aponta alternativas para a construção de um modo de vida homossexual, centrado na amizade alcançada através de uma ascese individual. O autor revaloriza a prática ascética da Antiguidade como atividade de auto-elaboração, diferenciando ascetismo (renúncia ao prazer) de ascese, que é o trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se. Uma ascese homossexual possibilitaria trabalhar sobre nós mesmos e inventar uma maneira de ser, ainda improvável. Através das “práticas de si mesmo” pode-se alcançar essa ascese homossexual porque, para Foucault, a homossexualidade oferece a oportunidade de reabrir possibilidades relacionais e afetivas. Isso se dá não pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas por sua posição de “enviesado”, que pode atuar traçando novas possibilidades no tecido social, como afirma Foucault (1981/1994a):

A homossexualidade é uma ocasião histórica para reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas porque sua posição de ‘enviesado’, de alguma maneira, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social permitem fazer aparecer essas virtualidades. (p. 166)

Dentre as formulações de Foucault, o que nos interessa mais diretamente neste trabalho é a questão da produção histórica de determinadas categorias, por meio de práticas discursivas e não discursivas. O autor aborda a constituição da categoria da homossexualidade, mas podemos pensar também na gênese histórica da categoria da identidade.

Podemos também relacionar a análise da sexualidade à questão da identidade na contemporaneidade. Quando Foucault (1981/1994a) discute a tendência de levar a questão da homossexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?” está apontando que o “ser” homossexual constitui uma referência identitária. Como já indicamos, Sibilía (2008) também afirma que o foco é desviado do ato sexual para o ser, o que

significa que algo que poderia ser um comportamento pontual passa a ser visto como uma característica constitutiva do sujeito. Ou seja, a sexualidade não necessariamente precisaria ser vista como algo que define a identidade. Se algo que não precisaria ser compreendido nos termos da categoria da identidade passa a ser, podemos pensar novamente na identidade como forma hegemônica de enunciação de si.

Podemos pensar ainda que, quando Foucault (1996) trata dos movimentos homossexuais afirmando que: “continuam muito presos à reivindicação dos direitos de sua sexualidade, à dimensão do sexológico” (p. 268), está indicando que tais movimentos estão regidos pelo princípio da identidade. Acreditamos que isso se dá por duas vias: os homossexuais desejam ter sua identidade reconhecida para ter seus direitos assegurados, e também desejam que esses direitos sejam idênticos aos dos heterossexuais. Estamos na lógica da identidade, enquanto Foucault (1981/1994a) propõe a invenção de um modo de vida, que comporta o não-idêntico, a criação de novas possibilidades.

No entanto, isso não significa que se deva prescindir da categoria da identidade nem que os direitos reivindicados não sejam importantes. Foucault (1982/1994b) considera fundamental que o indivíduo tenha a possibilidade e o direito de escolher sua sexualidade, ou seja, os direitos individuais que concernem à sexualidade são importantes.

Nesse movimento, o autor defende que, embora a identidade sexual tenha sido muito útil politicamente, não se deve ficar restrito a ela. Um passo importante é a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na cultura, na arte: “Nós devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidade, mas enquanto força criadora” (FOUCAULT, 1982/1994b, p. 736).

Contudo, o autor parece questionar que esse movimento de criação fique circunscrito à criação de uma cultura associada a uma identidade, como no caso do movimento feminista, que deseja criar sua própria língua e cultura. Foucault questiona (1982/1994b) o que se entende, por exemplo, por “pintura gay”, e considera que isso seria fundar um essencialismo que na verdade deveria ser evitado:

[...] não estou certo de que nós devemos criar nossa *própria* cultura. Nós devemos *criar* uma cultura. Nós devemos realizar criações culturais. Mas nós enfrentamos o problema da identidade. Eu não sei o que faríamos para produzir essas criações, e eu não sei que formas essas criações tomariam. Por exemplo, eu não tenho tanta certeza de que a melhor forma de criação literária que se pode esperar dos homossexuais sejam os romances homossexuais. (p. 737)

O problema da identidade é discutido pelo autor considerando que tal categoria pode ser de grande valia dependendo do uso que dela se faz. Se a identidade se torna a preocupação

central, de maneira que “descobrir” e manter coerente a identidade são imperativos, o recurso à categoria da identidade estaria sendo limitador. Mas se nos situamos em relação à identidade a partir da singularidade e compreendemos que a relação consigo mesmo não é uma relação de identidade em que o sujeito se mantém sempre igual, mas uma relação de criação, novas potencialidades podem se abrir. Nas palavras de Foucault (1982/1994b):

[...] se a identidade é um jogo, se é um processo que favorece relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criarão novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem “descobrir” sua “identidade própria” e que essa identidade deve se tornar lei, o princípio, o código de sua existência, se a pergunta que se colocam perpetuamente é “Essa coisa é coerente com a minha identidade?”, então eu penso que eles retornarão a uma espécie de ética muito próxima à virilidade heterossexual tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser como somos seres únicos. Mas as relações que devemos engajar com nós mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, criação e inovação. É muito tedioso ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a identidade se é pelo ângulo dessa identidade que as pessoas encontram o seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal. (p. 739)

Nesse ponto, a análise de Butler é muito interessante, porque nos permite questionar: existe algo como uma “identidade homossexual” ou uma “identidade feminina”? E, mais do que isso, será que as classificações se reduzem a oposições binárias (homem/mulher, homossexual/heterossexual) ou há espaço para outras possibilidades? Assim como Foucault (1981/1994a) propõe inventar um modo de vida completamente novo, seria possível sermos reconhecidos a partir de categorias ainda não existentes ou inteligíveis?

Numa perspectiva foucaultiana, Butler (1998) afirma que o sujeito é constituído pelo poder. É importante destacar que, para Foucault (1996), não existe “o” poder, como algo substancializado que alguém poderia deter, mas sim relações de poder:

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. (p. 248)

O fato de ser constituído pelo poder resulta numa contínua produção e reprodução, que indica a dimensão política do sujeito: “Pois se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois esse sujeito nunca está plenamente constituído, mas é sujeitoado e produzido continuamente. [...] E como tal, é totalmente político” (BUTLER, 1998, p. 31).

A autora discute a categoria de sujeito considerando que é preciso interrogar como tal categoria foi construída: “A crítica do sujeito não é uma negação ou repúdio do sujeito, mas um modo de interrogar sua construção” (BUTLER, 1998, p. 24).

Existe uma fantasia de autogênese do sujeito, quando, na verdade, “nenhum sujeito é seu ponto de partida” (BUTLER, 1998, p. 24). Tal fantasia implica o desconhecimento das relações constitutivas do sujeito, como proposto por Foucault na leitura de Butler (1998): “O que Foucault propôs é que esse sujeito é ele mesmo o efeito de uma genealogia que é apagada no momento em que o sujeito se toma como única origem de sua ação” (p. 26).

O sujeito é construído mediante atos de diferenciação que o distinguem de seu exterior. Butler (1998) considera que esse processo de exclusão e diferenciação talvez possa ser aproximado de uma repressão, que é posteriormente “escondida, encoberta, pelo efeito da autonomia” (p. 29). Isso significa que a ilusão de autonomia está ligada à negação da dependência do sujeito relativamente às relações sociais que o constituem: “[...] o sujeito autônomo pode manter a ilusão de sua autonomia desde que encubra o rompimento que a constitui. Essa dependência e esse rompimento já são relações sociais, aquelas que precedem e condicionam a formação do sujeito” (BUTLER, 1998, p. 29).

A questão sobre o que constitui a “identidade pessoal” geralmente se baseia nas características internas que garantem a continuidade ou auto-identidade de alguém ao longo do tempo. Contudo, Butler (2003) questiona o pressuposto de que a identidade está baseada na permanência e persistência no tempo, como algo unificado e internamente coerente: “O que pode então significar ‘identidade’, e o que alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes?” (p. 37).

Para Butler (2003), coerência e continuidade não são características lógicas da personalidade, mas sim normas de inteligibilidade socialmente instituídas. Sendo historicamente construído, o conceito de identidade não designaria uma categoria natural, mas normativa: “Em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?” (p. 38).

Butler trabalha com a questão de gênero, e suas formulações são de grande valia para pensarmos a categoria da identidade, uma vez que a problemática identitária está fortemente presente nos movimentos pela igualdade de gêneros. No feminismo, parece haver uma necessidade política de falar enquanto mulher e pelas mulheres. Butler (1998) afirma que não pretende contestar essa necessidade, mas que acredita que é preciso reconciliá-la com outra. Quando se invoca a categoria mulheres como descrevendo a clientela pela qual o feminismo

fala, coloca-se a discussão sobre o conteúdo descritivo do termo. O esforço para caracterizar uma especificidade feminina, recorrendo por exemplo à maternidade (biológica ou social) implica que, cada vez que essa especificidade é articulada, “há resistência e formação de facções dentro da própria clientela que está supostamente unificada pela articulação de seu elemento comum.” (BUTLER, 1998, p. 35).

Para Butler (1998), não é possível encontrar características que estejam presentes em todas as mulheres. Isso a leva a questionar a própria categoria de identidade, considerando que a identidade não é uma categoria descritiva, mas sim normativa:

Eu diria que qualquer esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida de antemão, produzirá necessariamente facções e que a ‘identidade’ como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas. Isso não quer dizer que o termo ‘mulheres’ não deva ser usado, ou que devemos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que ‘mulheres’ designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e resignificação. (p. 36)

Perelson (2004) indica que no livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler, fundamentada no pensamento de Foucault, critica as categorias de gênero estabelecidas como uma *relação binária homem-mulher*. Cunha (2009) explica que, para Butler, não há no gênero algo de essencial: “há tanto de natural na frase *eu sou homem* quanto em *eu sou brasileiro*” (p. 107). Ao contrário, como indica Perelson (2004), o binarismo é produto de práticas discursivas que funcionam como regimes de poder, e essa produção/construção está baseada no falocentrismo e na heterossexualidade compulsória.

Para Butler (2003), as pessoas são classificadas em gêneros de acordo com critérios de inteligibilidade que definem padrões reconhecíveis. Os gêneros “inteligíveis” são aqueles que garantem alguma coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, como se houvesse alguma “verdade” do sexo, o que é criticado por Foucault ao denunciar as práticas regulatórias que produzem identidades coerentes.

A “heterossexualização” do desejo requer a produção do binarismo masculino/feminino como oposições discretas e assimétricas, o que significa que a matriz cultural pela qual a identidade de gênero se torna inteligível requer que determinados tipos de identidade não possam existir. Por não se conformarem à lógica de inteligibilidade cultural, são vistos como impossibilidades lógicas (BUTLER, 2003).

É preciso compreender essa matriz de inteligibilidade dentro de um sistema de heterossexualidade compulsória e de determinadas categorias discursivas que consideram o sexo

como substância, o que resulta num modelo binário: “modelo substancial do gênero como sendo uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis” (BUTLER, 2003, p. 40). A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade disruptiva do modelo heterossexual e reprodutivo, já que a definição binária serve aos propósitos da reprodução e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2003).

A construção do caráter natural do sexo, como se a natureza sexuada fosse anterior à cultura, assegura a estrutura binária dos gêneros, já que o discurso opõe o sexo natural ao gênero cultural. Ao contrário, Perelson (2004) indica que Butler critica a ideia de um sexo natural, e para isso se baseia na concepção de Foucault de que a distinção entre predisposições primárias naturais e livres e disposições secundárias legitimadas pela lei é uma ilusão. Com isso, a própria noção de identidade será questionada: “A própria noção de uma *identidade* como fundamentada na divisão do gênero e, mais ainda, como fundamento do gênero que será colocada em causa” (p. 158). Como observa Perelson (2004), para Butler não há uma identidade de gênero por trás das expressões do gênero: “os atributos do gênero não são expressivos mas performáticos, isto é, constituintes da identidade que pretensamente revelam” (p. 158).

Diante disso, Butler (1998) propõe um desconstrução das categorias de sujeito e identidade a partir da consideração da dimensão histórica e política envolvidas em sua construção:

Querem as mulheres tornar-se sujeitos com base no modelo que exige e produz uma região anterior de degradação, ou deve o feminismo tornar-se um processo que é autocrítico sobre os processos que produzem e desestabilizam categorias de identidade? Tomar a construção do sujeito como uma problemática política não é a mesma coisa que acabar com o sujeito; desconstruir o sujeito não é negar ou jogar fora o conceito; ao contrário, a desconstrução implica somente que suspendemos todos os compromissos com aquilo a que o termo “o sujeito” se refere, e que examinamos as funções linguísticas a que ele serve na consolidação e ocultamento da autoridade. Desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão e, o que talvez seja mais importante, abrir um termo, como sujeito, a uma reutilização e uma redistribuição que anteriormente não estavam autorizadas. (p. 34)

Butler (2010) trata do reconhecimento e da tendência de recorrer ao já conhecido, mas também da possibilidade de rompimento com esse padrão: “O reconhecimento é uma relação intersubjetiva, e, para um indivíduo reconhecer o outro, ele tem que recorrer a campos existentes de inteligibilidade. Mas o reconhecimento também pode ser o lugar onde os campos existentes de inteligibilidade são transformados” (p. 168). O indivíduo pode dizer “não quero ser reconhecido por meio de nenhum dos termos que você tem”, ou seja, é possível pedir para ser reconhecido de uma maneira que, pelo menos inicialmente, é ininteligível, o que permite revisar e expandir o campo da inteligibilidade, de modo que uma nova forma de reconhecimento seja possível.

Cunha (2009) também afirma que o encontro com a alteridade seria algo além do reconhecimento do outro dentro de nossos padrões de inteligibilidade, algo que envolve a construção de novos inteligíveis. Tanto este autor quanto Butler, ao darem lugar ao ininteligível, ao sem representação, ao estranho, afastam-se do modelo identitário, mesmo ao trabalhar relações intersubjetivas. É possível trabalhar o reconhecimento intersubjetivo restringindo-se à ordem da representação, como, a nosso ver, parece ser o caso das leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011). Mas é possível também articular essas duas ordens de reconhecimento, o que acreditamos que Safatle (2006) também realiza ao abordar o reconhecimento no outro de algo da ordem da opacidade dos objetos, como trabalharemos na seção 3.4. Retomaremos essa questão nas Considerações Finais deste trabalho, na tentativa de pensar possíveis articulações entre essas duas ordens de reconhecimento.

3.3.3 A psicanálise e o descentramento do sujeito

Como já discutimos na seção 2.1, a proposição freudiana do descentramento do sujeito implica, na verdade, três descentramentos: 1) da consciência para o inconsciente, 2) do eu para o outro, 3) da consciência, do eu e do inconsciente para as pulsões. Nos dois primeiros, o descentramento se empreende no campo da representação, enquanto no terceiro o descentramento se funda fora da representação (BIRMAN, 2003). Nesta seção, discutiremos de maneira mais aprofundada os descentramentos, para possibilitar a discussão de suas implicações para a temática da identidade.

Para Birman (2003), Freud colocou em questão os três registros em que o *cogito* se fundava: a consciência, o eu e a representação: “[...] a desconstrução do cogito cartesiano se realizou em três direções diferentes — da consciência ao inconsciente, do eu para outro e da representação à pulsão —, solapando os pressupostos da filosofia do sujeito” (p. 74).

O primeiro descentramento está apresentado desde a primeira tópica, em que o inconsciente é colocado como sistema psíquico em contraposição ao sistema pré-consciente/consciência. Assim, a consciência perdeu seu lugar de destaque no psiquismo e a realidade psíquica - centrada no inconsciente - ganhou autonomia, deixando de ser vista como mero reflexo da realidade material (BIRMAN, 2003).

Esse descentramento inaugural provocou efeitos importantes na filosofia, uma vez que trouxe importantes consequências em termos de crítica da filosofia do sujeito, o que foi percebido posteriormente por Lacan, que destacou a crítica do cogito realizada pela psicanálise (BIRMAN, 2003).

Mas, nesse primeiro descentramento, o registro do eu não foi colocado em questão, mantendo-se como instância soberana no psiquismo e regulado pelo princípio da realidade. As fantasias inconscientes não teriam o poder de perturbar a percepção do eu, o qual “não seria uma instância sexualizada, mantendo-se como pura racionalidade” (BIRMAN, 2003, p. 61). O dualismo pulsional (pulsões sexuais e pulsões de autoconservação) estava associado ao fato de que a autoconservação, representada pelo sistema pré-consciente/consciência e pelo eu, permitiria a proteção em relação à sexualidade perverso-polimorfa, o que se realizaria pelo recalque.

O segundo descentramento está enunciado em “Para introduzir o narcisismo”, quando o eu é colocado em questão por passar a ser concebido também como sexualizado. Portanto, “o eu seria também investido pela libido e deixaria assim de deter qualquer transparência nas suas operações cognitivas, turvado que ficaria pelas suas exigências erógenas, perdendo então qualquer neutralidade na leitura do mundo” (BIRMAN, 2003, p. 66).

O eu, como instância totalizante, não seria originário, mas derivado do investimento do outro, porque a condição inicial seria a da fragmentação, com o autoerotismo e a sexualidade perverso-polimorfa. Seria o outro quem promoveria a unidade do eu e do corpo através de uma imagem, constituindo o narcisismo primário. O eu oscilaria entre se auto-investir e investir os objetos, e o que se coloca em pauta seria quanto o psiquismo deve conceder para si e quanto pode investir no outro. Dessa forma, “a subjetividade estaria sempre polarizada entre o eu e o outro, num reconhecimento difícil deste, pois a onipotência que a fundaria estaria referida sempre ao outro” (BIRMAN, 2003, p. 67). O eu onipotente se enuncia inicialmente como sendo o seu próprio ideal (eu ideal), e para que se constitua o narcisismo secundário é preciso reconhecer um ideal que lhe transcendesse, o que permite reconhecer a alteridade no outro (ideal do eu). Essa transformação implica a experiência da castração.

Apenas com o conceito de pulsão de morte, isto é, uma pulsão sem representação, o descentramento promovido pela psicanálise passou a ter a pulsão como referência, colocando em questão o registro da representação. O conceito de pulsão aparece desde os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, em 1905, referido ao registro psíquico do inconsciente, como fundador dele. A pulsão seria fundamentalmente sexual, e se contraporia à pulsão de autoconservação. Com a introdução do conceito de narcisismo, esta oposição perdeu o sentido, pois todas as pulsões seriam sexuais (BIRMAN, 2003).

Com o enunciado do conceito de pulsão de morte, em “Além do princípio do prazer”, é restabelecido o conflito entre os registros do sexual e do não sexual. No entanto, o não sexual indicava agora o oposto da autoconservação. O conceito de pulsão de morte foi sendo cons-

truído desde 1915, em “As pulsões e seus destinos”, com a proposição da força pulsional como exigência de trabalho imposta ao psiquismo em função de sua inserção no corporal, portanto autônoma em relação ao registro da representação (BIRMAN, 2003).

Até aqui apresentamos os descentramentos como propostos por Birman (2003), e nesse momento apresentaremos as formulações de Cunha (2009), que recorre a eles para problematizar a categoria da identidade como “narrativa do eu” proposta por Giddens (1991). Para o autor, esses três descentramentos colocam em questão a noção de identidade em três níveis.

O primeiro movimento, de descoberta do inconsciente, abalou a crença no poder absoluto da consciência e razão, fundada no *cogito* cartesiano. Com a formulação da realidade psíquica, a verdade sobre o sujeito já não se encontra na realidade material, acessível ao eu e à consciência. O reconhecimento dessa realidade psíquica coloca em questão o “poder instrumental do eu, o qual seria capaz de, através do ordenamento narrativo baseado no pensamento racional, dar conta da integração de toda a experiência subjetiva” (CUNHA, 2009, p. 67).

O modo de enunciação de si inteiramente sob controle do eu é colocado em xeque pelo primeiro descentramento, uma vez que o inconsciente traz a possibilidade de produção de sentidos e modos singulares de subjetivação em que “o inesperado, o falho e o disruptor atuam no centro da cena psíquica e da experiência subjetiva” (CUNHA, 2009, p. 68).

Com o deslocamento do eu para o outro, o sujeito é colocado fora-de-si, já que é constituído pelo outro. Com a formulação do narcisismo, o eu deixa de ser originário e perde a autonomia e soberania sobre o psiquismo, devido à sua dependência em relação aos investimentos libidinais. Por passar a ser sexualizado, fica submetido à força da pulsão, disperso e fragmentário. Com isso, “A ideia de um inconsciente que pudesse ser ordenado em uma narrativa racional, obedecendo aos padrões vigentes de inteligibilidade a partir do trabalho de deciframento operado pelo eu soberano também se torna cada vez menos viável” (CUNHA, 2009, p. 69).

A noção de pulsão de morte implica que o eixo da representação não pode integrar a experiência do sujeito na relação consigo mesmo e com o outro. Com isso, são questionados os ideais iluministas de sujeito, verdade e representação e, a partir dessa perspectiva, Cunha (2009) afirma que se pode questionar a concepção de uma narrativa do eu construída integralmente a partir da consciência, como propõe Giddens. Com a noção de inconsciente, “tal narrativa só seria possível a partir de uma permanente operação de exclusão dos conteúdos inaceitáveis pelo eu, supressão de afetos e produção de angústia” (CUNHA, 2009, p. 67). Com a introdução da pulsão de morte, é problematizada a noção de representação e, consequentemente, a ideia de uma narrativa que poderia “representar” o eu.

Dessa maneira, a perspectiva do descentramento do sujeito coloca em questão os ideais de integridade e permanência, que fundamentam a concepção de identidade, como afirma Cunha (2009): “Os ideais de unicidade, integridade e permanência implicados na noção de identidade, seja ela originária ou a ser construída, tornam-se cada vez mais distantes” (p. 69).

Assim, a autoidentidade como narrativa construída pelo eu para garantir sua integridade e permanência pode ser desconstruída a partir dos três descentramentos: com o primeiro, tal narrativa não seria possível senão pelo recalque das fantasias inconscientes; com o segundo, a noção de um eu íntegro e contínuo, fundado na razão e consciência, perde o sentido; e com o terceiro a própria ideia de narrativa é colocada em questão, pois com a pulsão de morte o eixo da representação deixa de ser capaz de integrar a experiência do sujeito. Nas palavras de Cunha (2009):

Pensar o psiquismo como um confronto interminável de forças, ao qual só um trabalho posterior e permanente de ligação, conduzido pelo investimento erótico do outro, pode dar forma, implica inviabilizar qualquer submissão da experiência subjetiva a categorias como previsibilidade, controle e inteligibilidade. (p. 70)

Com isso, fica evidente que a categoria de identidade, baseada na integridade e permanência, fica abalada a partir da perspectiva lançada pela psicanálise. Nesse ponto, podemos retomar o que apresentamos no capítulo 1 ao trabalhar a experiência do *estranho*: o conceito de pulsão impõe uma inflexão ao discurso freudiano, com o deslocamento de formações psíquicas inseridas na representação (a consciência, o inconsciente e o eu) para a pulsão (BIRMAN, 1997).

O terceiro descentramento proposto por Birman (1997) coloca em questão justamente o registro da representação, e esse deslocamento está presente na releitura promovida por Lacan (1959-1960/1997) do *estranho* como o não representado, por meio do conceito de *das Ding*. Na experiência do *Nebenmensch*, temos o encontro com a alteridade não como a unidade imaginária na qual o sujeito reconhece seu semelhante, mas sim ao encontro com *das Ding*. Podemos pensar, então, em uma relação com o outro em que este não se esgota na imagem especular, mas traz consigo um resto que não é passível de representação e, por isso, causa estranheza. Esse resto não passível de representação se faz presente tanto no eu quanto no outro, e, com isso, podemos problematizar a ideia de um eu íntegro.

Nesse mesmo sentido apontamos no capítulo 2, ao indicar que as noções de narcisismo e estágio do espelho implicam uma concepção de eu não como uma instância dotada de funções de síntese, mas sim como uma desordem de identificações imaginárias. Constituído pela imagem do outro, o eu está alienado a seu outro-ideal (QUINET, 2012). Essas formulações

sobre identificação e alienação, discutidas no capítulo 2, correspondem ao segundo descentramento apontado por Birman (1997), ou, seja, do eu para o outro. Se o eu é constituído por identificações imaginárias e destituído de função de síntese, temos novamente que os ideais de integridade e permanência ficam abalados.

Por fim, desde a formulação do inconsciente até a da pulsão de morte, podemos pensar que foi sendo questionada a possibilidade de previsibilidade, controle e inteligibilidade da experiência subjetiva, que são categorias implicadas na concepção de identidade pautada pela integridade e permanência. Isso nos permite retomar a proposição de que o sujeito se define pelo valor do desamparo, apresentada no capítulo 1. Como afirma Birman (1997), a existência da pulsão sem representação implica que não há um sistema de representações e de objetos que poderia conferir unidade e constância às formas estabelecidas de subjetivação, o que coloca a questão da singularidade e a necessidade de busca pela constituição de possibilidades de subjetivação.

3.4 O reconhecimento do estranho

A partir da crítica da categoria da identidade, realizada na seção anterior, procuraremos agora discutir a segunda ordem de reconhecimento, que não está circunscrita ao reconhecimento entre indivíduos. Para isso, apresentaremos as leituras de Cunha (2009) e Safatle (2012), ambas baseadas em uma crítica da noção de identidade.

Cunha (2009) considera que os movimentos de afirmação identitária tratam da diferença, e a categoria da identidade aparece delimitando fronteiras na relação com o outro. Embora o autor utilize o termo “diferença”, acreditamos que se refere ao que estamos compreendendo como “diversidade” neste trabalho. Do mesmo modo, o termo “diferente” parece se referir a “diverso”, pois na luta por direitos civis de minorias, a referência é ao direito de um outro que é diverso de mim, aos direitos que os diversos têm. Como definimos no capítulo 1, na perspectiva deste trabalho estamos compreendendo “diversidade” como aquilo que não é idêntico dentro do campo da representação, e “diferença” à alteridade no campo daquilo que não é passível de representação.

O esforço identitário se articula à exclusão do diferente (diverso) porque “os modos de produção das narrativas identitárias estão submetidos a essa forma de racionalidade baseada em domínio e controle do mundo e do outro” (CUNHA, 2009, p. 100) pela qual a condição para que qualquer elemento seja incluído como possibilidade é que possa ser compreendido pelo conhecimento já adquirido e obedeça a regras já discriminadas. O que ainda não é co-

nhecido é excluído, como afirma Cunha (2009): “[...] o que não pode ser assim apreendido, articulado ao já conhecido, e conseqüentemente tornado previsível e passível de controle, deve ser domesticado, quando não excluído, para não dizer eliminado” (p. 100).

Por isso, “qualquer luta identitária se dará sempre no limite da produção de novas formas de racismo, legitimação de hierarquias e segregação, já que submetidas, em sua lógica primária, à mesma racionalidade da exclusão da diferença e de proteção contra o outro” (CUNHA, 2009, p. 82).

A ideia de segurança está ligada ao conhecido, previsível e passível de controle, enquanto o perigo está associado ao estranho e a tudo que coloca o conhecimento já instituído em questão. Trata-se de uma lógica defensiva, baseada em limites entre conhecido e desconhecido, separando aquilo que pode ser compreendido, incorporado e aceito, e aquilo que, não sendo entendido, deve ficar excluído. Cunha (2009) traça um paralelo entre esse medo do desconhecido e a experiência do estranho, como proposta por Freud e apresentada na seção 1.2 deste trabalho, afirmando que essa lógica se funda na ininteligibilidade do estranho:

[...] ininteligibilidade do diferente, do estrangeiro, do estranho, e em especial nas circunstâncias em que o estranho possa revelar uma inquietante intimidade com o que inicialmente está dentro do campo do inteligível, fazendo despertar, no que é em princípio familiar e está aparentemente sob controle, seu poder de desobedecer, de surpreender, de revelar-se, enfim, fora-de-si. (p. 100-1)

Além disso, Cunha (2009) considera que há uma dimensão política na problemática identitária. Para ser representado politicamente e entrar na luta emancipatória, é preciso se enunciar, isto é, “encontrar as palavras que possam dar conta da sua diferença” (p. 113). Para se afirmar e ter sua existência reconhecida, é preciso que o sujeito diga quem é, e para isso é preciso utilizar a língua que o outro conhece. Só assim é possível se tornar inteligível de maneira que aquele que a princípio não o reconhece possa fazê-lo.

Constitui-se assim a “armadilha identitária”, que acaba colocando limites para a aceitação da diferença, como afirma Cunha (2009): “[...] o código de inteligibilidade, atuando como parâmetro do reconhecimento, define como cada um pode compreender a si mesmo como particular, posicionando-se frente à norma” (p. 114). Esse código fornece a base para a construção da narrativa reflexiva do eu, como proposto por Giddens, de um sujeito que se enuncia para se fazer compreender.

Tanto na exclusão do diferente quanto na necessidade de enunciação a partir de um código já conhecido, Cunha (2009) observa uma lógica que se aproxima do primeiro modelo de psiquismo pensado por Freud - centrado no eu e suas operações de defesa - e da formulação de Giddens sobre a identidade. Em seguida, critica essa concepção afirmando que existe

uma ilusão que nos leva a pensar categorias (como eu, indivíduo, pessoa) como entes permanentes, integrados e iguais a si mesmo, atributos que são o fundamento da identidade na filosofia.

Para isso, Cunha (2009) retoma Butler, destacando que a temática identitária revela seu caráter político, uma vez que o sujeito jurídico ocupa o centro das lutas emancipatórias, em busca de representação política e reconhecimento de direitos. Porém, tal construção se dá por meio de “operações de legitimação e exclusão que consolidam as mesmas posições de dominação que a luta emancipatória pretende derrubar” (p. 106). Reencontramos aqui a “armadilha identitária”, como afirma Cunha (2009): “[...] o reconhecimento da identidade, na forma de reconhecimento jurídico, de direitos, por exemplo, opera não necessariamente como inclusão, mas como legitimação de uma exclusão prévia e fundadora” (p. 106).

O binarismo implica uma política de pertencimento ou exclusão, que restringe outras possibilidades e determina que a maior transformação possível seja a troca de posição. Por isso, a tarefa emancipatória deve se iniciar com a desconstrução do binarismo, criando espaços “entre”, zonas de fronteira. Sem colocar em questão a própria categoria de identidade, o esforço de afirmação identitária empreendido pelas minorias é contraproducente, uma vez que promove a estabilização das categorias e modos de pensar, como afirma Cunha (2009):

[...] toda proposição identitária, apesar de pretensamente afirmativa, estará desde sempre submetida a uma lógica excludente e defensiva e aprisionada à racionalidade que a fundou no mesmo instante em que legitimava a situação de dominação da qual agora pretendemos nos libertar. (p. 111)

Cunha (2009) considera que pode haver um valor estratégico ou tático da categoria da identidade para as lutas por direitos, uma vez que, como já discutimos, para ser representado politicamente e entrar na luta emancipatória, é preciso se enunciar. Além disso, o modelo identitário tem um papel estabilizador, que fornece um ponto de ancoragem para os indivíduos. Mas, por outro lado, esse modelo reduz a experiência subjetiva por meio do apagamento das diferenças e singularidades, por isso, Cunha (2009) procura discutir outras possibilidades para a experiência subjetiva:

[...] mesmo que sejamos obrigados a reconhecer o valor estratégico – ou tático – da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados, ou mesmo seu uso cotidiano na simples tarefa de impor um mínimo de estabilidade à nossa existência, perpassando necessariamente a relação com o outro – no que a partir da psicanálise poderíamos chamar de vida afetiva -, o que nos interessa finalmente é indicar ao menos a possibilidade de outros caminhos para a experiência subjetiva. Caminhos não identitários, através dos quais a experiência de si mesmo e de encontro com a alteridade possa ser significada e vivida a partir de outra perspectiva. (p. 21-2)

Por isso, Cunha (2009) se propõe a pensar outra possibilidade da experiência da relação consigo mesmo e com a alteridade, a partir de um modo de relação que não esteja circunscrito à ideia de identidade, mas de *singularidade*. Isso depende de possibilidades de enunciação subjetivas que não se limitem às exigências de controle implícitas no esforço identitário, ou seja, que estejam fundadas não na exclusão do ininteligível, mas na abertura a novas inteligibilidades, como afirma Cunha (2009):

Reconhecer-se como diferente pode ser, então, nossa única possibilidade de estar no mundo, incluído em suas engrenagens, marcações de lugar, sem se sujeitar a identidades pré-formadas, disponíveis em catálogo. Ser simplesmente diferente, sem cair em nenhuma tentação hierárquica, nem se submeter à regra banal das oposições binárias que interdita qualquer possibilidade de negociação ou a construção de entrelugares [...] Afirmação da diferença que se materializa simplesmente na enunciação da singularidade, de um modo singular de estar no mundo e tornar-se presente para o outro, a cada momento, de um outro modo. (p. 146)

Dessa maneira, Cunha (2009) considera que a afirmação da diferença depende da transformação dos padrões de inteligibilidade e da abertura para outros modos de enunciação de si. O encontro com a alteridade seria, então, algo além do reconhecimento do outro dentro de nossos padrões de inteligibilidade, mas a construção de novos inteligíveis, de visões singulares de si mesmo e do outro sem o estabelecimento automático de relações de pertencimento ou exclusão. Isso exige uma abertura para o imprevisível.

Safatle (2012) se aproxima de Cunha (2009) ao afirmar que a categoria de sujeito, como autoidêntico e substancialmente determinado é a “figura maior das ilusões do pensamento da identidade” (p. 1). A maneira com que o sujeito funda suas relações de unidade e autoidentidade implica um regime de determinação da experiência, de constituição dos objetos a conhecer, das experiências possíveis. Por isso, Safatle (2012) propõe uma crítica da própria categoria de sujeito, o que implica criticar uma antropologia, uma vez que os fundamentos de nosso saber, nossos modos de agir, julgar, desejar e conhecer derivam de uma antropologia.

No livro *Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, Safatle (2012) afirma que tem dois grandes objetivos. O primeiro é promover uma leitura alternativa do sujeito moderno, baseada em Hegel, que permite compreender “sujeito” como:

[...] processo de síntese reflexiva entre modos de determinação socialmente reconhecidos e acontecimentos indeterminados, ou, para falar como o filósofo alemão, marcados pela negatividade. Há um movimento tenso de reconhecimento da indeterminação e da negatividade que só ocorre lá onde encontramos um sujeito. Por isso, os atributos essenciais desse conceito de sujeito não podem ser a autoidentidade imediata e a unidade. (SAFATLE, 2012, p. 3)

O segundo objetivo é buscar uma reconstrução da teoria do reconhecimento. Nos últimos 20 anos ganhou destaque na discussão filosófica a temática do reconhecimento. Uma

antropologia aparece de maneira implícita, baseada na psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e na teoria da maturação de Winnicott para fundamentar o processo de aquisição das capacidades cognitivas, judicativas e desejantes. Trata-se de uma antropologia normativa, pois a psicologia do desenvolvimento está associada a uma teoria do progresso, das “condições que asseguram o homem em sua humanidade” (SAFATLE, 2012, p. 4).

Com isso ficaria definido, de maneira normativa, o que seria um reconhecimento bem-sucedido, assim como o fracasso e sofrimento nos déficits de reconhecimento, a partir do que Safatle (2012) considera uma “redução egológica do sujeito” (p. 5). Ao contrário, Safatle (2012) propõe uma figura do sujeito “não redutível a uma antropologia cujo resultado maior é a entificação de toda atividade subjetiva à figura do Eu individual” (p. 4).

Safatle (2012) afirma que é comum admitir que o sofrimento psíquico está relacionado ao fracasso no processo de individualização, de constituição do eu. Sem negar essa matriz de sofrimento, interessa ao autor apontar que também pode haver sofrimento por uma espécie de “adesão” excessiva ao eu e à identidade, o que talvez nos permita traçar um paralelo com a experiência de alienação proposta por Lacan e discutida no capítulo 2:

[...] podemos também sofrer por sermos apenas um Eu, por estarmos muito presos à entificação da estrutura identitária do indivíduo. [...] Tal sofrimento pode ganhar a forma, por exemplo, da incapacidade de vivenciar experiências de não identidade e indeterminação (o que leva, pura e simplesmente, à incapacidade de vivenciar experiências como acontecimentos), ou ainda do isolamento de quem não encontra mais traços de outros em sua própria experiência temporal (perda da historicidade). (p. 6)

A partir de Hegel, Safatle (2012) procura pensar uma experiência de outra ordem, que busca sustentar o princípio da subjetividade sem um pensamento da identidade. “Sujeito” não deve ser compreendido como entidade substancial, idêntica a si mesmo e capaz de se autodeterminar, mas, ao contrário, deve ser visto a partir da não-identidade e da clivagem. Nesse ponto, observamos um paralelo entre as formulações deste autor e a questão do descentramento do sujeito apontada por Birman (2003) e discutida na seção 3.3.3.

Para Safatle (2012), a não identidade, como negatividade fundamental para a estruturação da subjetividade, “encontra seu espaço privilegiado na confrontação com experiências de despersonalização que se manifestam, principalmente, nas dimensões do desejo, do corpo e da sexualidade” (p. 13).

Para discutir essa questão, Safatle (2012) recorre a Hegel em sua dialética do senhor e do escravo. Hegel, na leitura de Safatle (2012), desenvolve o conceito de individualidade a partir da noção de consciência-de-si, que não se refere à reflexividade de uma subjetividade delimitada em relação ao que lhe é exterior, mas sim um conceito relacional que descreve

“modos de imbricação entre sujeito e outro que têm valor constitutivo para a experiência de si mesmo” (p. 23). Isso implica abandonar a crença de que a experiência de ipseidade está fundada na identidade e unidade. “[...] a consciência-de-si hegeliana é o locus de uma experiência fundamental de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito com o outro. Relações essas que são pensadas a partir das figuras do trabalho, do desejo e da linguagem” (p. 23).

No entanto, quando Safatle (2012) trata desse “conceito relacional”, não se refere apenas ao fato de que toda subjetividade é dependente de uma estrutura intersubjetiva de relações que a precede e constitui. Acreditamos que a leitura de Honneth (2003), conforme apresentado na seção 3.2, restringe-se a essa dimensão da estrutura intersubjetiva de relações que precede e constitui o sujeito, tanto que o autor trabalha com as dimensões do reconhecimento a partir da intersubjetividade.

A leitura de Safatle (2012) vai além desse aspecto, o que acreditamos ser possível porque Safatle (2012) não considera a alteridade referida apenas a outro indivíduo, como nos parece ser a leitura de Honneth (2003), mas considera também uma outra dimensão da alteridade, que se aproxima da experiência do estranho em Freud. Vejamos o questionamento de Safatle (2012) sobre esse ponto:

[é preciso] compreender melhor quem é esse outro com o qual me relaciono em experiências constitutivas que se dão no campo do trabalho, da linguagem e do desejo. Trata-se apenas de uma outra consciência-de-si ou de uma alteridade mais profunda, que está para além do que determina uma individualidade como objeto de representação mental, um para além que me coloca em confrontação com algo que, do ponto de vista da consciência, é indeterminado? (p. 23)

Para Hegel, na leitura de Safatle (2012), a “individualidade livre”, que realizou seu processo de formação, é a que se confronta com o indeterminado, com toda sua força disruptiva. O eu é a passagem da indiferenciação indeterminada para a distinção determinada, e, por ser passagem, não deixa de conservar algo do que ainda não é um Eu. Experiências-limite, como a morte e a angústia, indicam o processo de abertura necessário ao que é desprovido de determinação, e essa confrontação com o indeterminado é fundamental para a constituição da individualidade.

A valorização da confrontação com o indeterminado possibilita a Safatle (2012) empreender uma crítica à categoria da identidade a partir de uma crítica ao eu. Mas o que seria o eu? Como já desenvolvemos no capítulo 2, Lacan desenvolveu a teoria de constituição dos objetos sobre a centralidade do narcisismo, de maneira que os objetos e os outros indivíduos empíricos seriam projeções narcísicas do eu.

Para Safatle (2012), a crítica ao primado do objeto aparece em Lacan como “crítica às relações reduzidas à dimensão do Imaginário, já que o Imaginário lacaniano designa, na sua maior parte, a esfera das relações que compõem a lógica do narcisismo com suas projeções e introjeções” (p. 143). O Imaginário promove a subsunção do diverso do sensível à imagem, que “unifica o diverso a partir de um princípio de ligação e de identidade derivado do próprio Eu como unidade sintética e autoidêntica” (p. 143).

O Eu não sustenta o reconhecimento da não-identidade, mas, ao contrário, constitui “um princípio rígido de conformação da experiência à forma geral da identidade” (SAFATLE, 2012, p. 171). Por isso Adorno, na leitura de Safatle (2012), critica a concepção moderna de individualidade, pois os processos de socialização visam à constituição do Eu como instância de autorreferência. Como representante do princípio de realidade, o Eu é responsável pela resistência e recalçamento, e o “fortalecimento do eu”, apregoado pela psicologia do ego, perpetuaria uma forma de alienação.

Para Safatle (2012), essa visão de Adorno encontra respaldo nas teorias de Lacan sobre o estágio do espelho, uma vez que o Eu se forma através do reconhecimento de si na imagem especular, a formação do Eu se dá por identificações pelas quais o bebê introjeta uma imagem que vem de fora, oferecida por um outro. Para se orientar, aprender a desejar, ter lugar na estrutura familiar, o bebê precisa raciocinar por analogia, imitar uma imagem na posição de tipo ideal.

Acreditamos que o Eu é o centro de nossa autonomia e autoidentidade, mas, na verdade, o eu é um outro. A agressividade e rivalidade indicam a impossibilidade do Eu de assumir o papel constitutivo do outro em sua identidade, pois tudo que não se submete a autoidentidade aparece de forma conflitiva. Essa crítica do Eu serve de base para a crítica da identidade (SAFATLE, 2012).

Na visão de Safatle (2012), Lacan reorienta a clínica psicanalítica recorrendo à centralidade da noção de pulsão de morte para indicar que o problema clínico não seria limitar o impulso de destruição da pulsão de morte, mas, ao contrário, produzir inicialmente uma ruptura da unidade almejada por Eros, já que esta é fundamentalmente narcísica e imaginária por ser vinculada à projeção e introjeção da imagem do Eu. Assim, Lacan pôde compreender a pulsão de morte para além da repetição compulsiva do instinto de destruição, abrindo a possibilidade de reflexão sobre as figuras do negativo na clínica.

A formulação lacaniana sobre as pulsões é compreensível apenas a partir do estatuto do desejo, que é “desprovido de todo procedimento natural de objetificação. Ele é fundamentalmente sem objeto. Um estranho desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos e

arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal” (SAFATLE, 2012, p. 142). É interessante notar a influência de Hegel nessa formulação lacaniana do desejo, como indicamos na seção 3.1.

Nos primeiros seminários, Lacan compreende a unidade produzida pela pulsão de vida como submissão do outro à lógica do narcisismo: “potência unificadora do Imaginário que consistiria em vincular o sujeito a um outro que é essencialmente imagem do Eu” (SAFATLE, 2012, p. 144). A pulsão de morte iria no sentido contrário à coerência imaginária do Eu e suas relações imaginárias de objeto, e o gozo para além do princípio do prazer seria “para além do princípio de submissão a representações” (SAFATLE, 2012, p. 144).

A transformação da pulsão de morte em conceito central para o progresso analítico poderia indicar que Lacan “[...] estaria se deixando seduzir por uma espécie de implementação clínica de expectativas estetizantes de experiências-limite pensadas através das temáticas da infirmitude e da heterologia” (SAFATLE, 2012, p. 145). Safatle considera que esse risco sempre esteve presente, mas “Lacan nunca chegou ao ponto de defender alguma forma de desagregação dos procedimentos de síntese ou de supressão do sujeito, mas apenas de crítica de sua entificação na figura autoidêntica do Eu” (SAFATLE, 2012, p. 145).

Diferentemente de Freud, Lacan afirma que a angústia não é sem objeto: “é o modo de manifestação de objetos não mais submetidos às estruturas de categorização espaçotemporal próprias do Imaginário” (SAFATLE, 2012, p. 151). No Seminário 10, Lacan, na leitura de Safatle (2012), afirma que há momentos de aparição do objeto que nos lançam à dimensão do estranho. Essa dimensão é a que Freud tratou com o termo *Unheimliche*, referindo-se a fenômenos angustiantes em que “situações e objetos familiares apareciam, de maneira inesperada, fora de seus protocolos naturais de identidade e identificação” (p. 151-2). Por exemplo, a imagem no espelho que aparece como imagem de um duplo, situações em que a distinção entre sujeito e objeto é colocada em questão, como se houvesse algo da ordem do sujeito onde esperamos encontrar apenas um objeto ou vice-versa.

Esses modos de aparição de objeto “não se submetem mais a protocolos naturalizados de identidade, diferença e oposição, e, por isso, embaralham as distinções seguras entre sujeito e objeto, si mesmo e outro, identidade e diferença” (SAFATLE, 2012, p. 152). Ao afirmar que fazem vacilar a relação do sujeito às estruturas do conhecimento, Lacan indica que tais aparições colocam em questão os princípios de identidade e diferenciação.

Nessa perspectiva, Safatle (2012) propõe uma releitura do problema do reconhecimento não a partir do reconhecimento entre indivíduos ou identidades, mas sim da não-identidade, do estranho:

[...] não através da possibilidade de reconhecer outro sistema de desejos e aspirações individuais, mas através da capacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura de um outro indivíduo, de uma outra identidade individual com seu sistema de interesses. Daí porque Lacan deve indicá-lo com uma palavra como *das Ding* – maneira de lembrar que se trata de algo que não se submete imediatamente à figura do indivíduo. Uma alteridade que não é exatamente presença do outro, mas a-normatividade, resistência de submissão à gramática da norma. (p. 240)

Como discutimos na seção 1.1, quando a criança está diante de um semelhante, o eu inscreve no sistema psíquico aquilo que é familiar, mas algo permanece inassimilável à representação. Safatle (2006) associa essa ausência de representação ao *estranho*, ou seja, o que permanece inassimilável à representação corresponde ao conceito de *estranho*. Já havíamos apontado que a temática do estranho e de *das Ding* está relacionada ao problema do reconhecimento, como afirma Safatle (2006), uma vez que trata da manifestação da negatividade própria à alteridade.

O encontro com o estranho estaria ligado a experiências da ordem da não-identidade, entendida aqui como proposto por Safatle (2006) e referida à experiência do sujeito como “[...] espaço de tensão entre exigências de socialização (submetidas a protocolos de alienação) e reconhecimento da irredutibilidade da opacidade de objetos pulsionais que não se conformam à imagem de si” (p. 317). O que “não se conforma à imagem de si” é aquilo que não é idêntico ao eu, e que aparece na experiência do estranho por meio do estranho que parece familiar, ou do familiar que aparece como estranho.

Um exemplo que facilita a compreensão desse ponto é a análise que Safatle (2012) faz do amor. Em *Grande hotel abismo*, Safatle (2012) menciona o “[...] amor do que, no outro, não é constituído a partir da imagem de um Eu” (p. 191), que permitiria “[...] reconhecer algo de impessoal e de despersonalizado que se encontra no outro. Algo que leva o desejo a se vincular com o que não se submete diretamente ao *principium individuationis*” (p. 191). Após essa passagem, Safatle (2012), em uma nota de rodapé, remete à seção “A destituição subjetiva como protocolo de amor”, de seu livro *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*.

É interessante notar que várias formulações de *Grande hotel abismo* já estão anunciadas em *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. Na seção “A destituição subjetiva como protocolo de amor”, Safatle (2006) já recorria a Honneth, afirmando que esse autor apresenta uma teoria do amor articulada ao processo de reconhecimento social. Para Honneth, na leitura de Safatle (2006), o amor representaria o reconhecimento recíproco entre sujeitos que se confirmam mutuamente tendo em vista suas necessidades.

Para Safatle (2006), o amor é geralmente visto como espaço de reconhecimento intersubjetivo, mas a leitura lacaniana insiste em outro ponto. A possibilidade do amor não circunscrito à lógica fantasmática do narcisismo dependeria do reconhecimento de algo da ordem da opacidade dos objetos, o que implica o “reconhecimento do outro no limite da despersonalização” (SAFATLE, 2006, p. 217).

Lacan indica que o movimento do desejo se refere ao reencontro da relação entre o sujeito e os objetos parciais. Esse tipo de relação é formalizado no matema $\$ \diamond a$, e o que causa o amor por alguém em particular é a identificação do objeto a no corpo e estilo dessa pessoa (SAFATLE, 2006).

Considerar o amor por alguém particular como causado pela identificação do objeto a nessa pessoa implica que o sujeito aparece para mim como tela de projeção de meus próprios fantasmas: “uma montagem de objetos a projetados no corpo do outro” (SAFATLE, 2007, p. 65). Ou seja, buscamos em nossos próximos a satisfação, mas apenas giramos em torno do fantasma. Isso nos leva à inexistência da relação sexual, uma vez que só podemos gozar de uma parte do corpo do Outro, porque ele aparece justamente como conjunto de objetos parciais. Nesse sentido, o fantasma aparece enquanto bloqueio da relação intersubjetiva. Contudo, o objeto do fantasma pode oferecer ao sujeito uma experiência da ordem da não-identidade, própria ao Real, e a articulação entre fantasma e real se faz pelo objeto a (SAFATLE, 2006).

A experiência de resistência do objeto à conformação ao fantasma é importante para a formulação lacaniana de que há um amor que visa o ser, para além do amor narcísico, pois o “objeto tem uma essência, o que equivale a dizer que ele tem uma consistência ontológica para além da sua condição de polo de projeções narcísicas” (SAFATLE, 2005, p. 139). Esse real ontológico é marcado pela negação, devido à inadequação do objeto da experiência à sua apreensão pelo pensamento conceitual (SAFATLE, 2005).

A resistência do objeto ao pensamento fantasmático pode abrir a possibilidade de acesso a um gozo do sensível. O amor que visa o ser depende da capacidade de sustentar o olhar diante do estranhamento do corpo não submetido à imagem fantasmática. Na opacidade do corpo do outro é possível ver a opacidade do meu desejo (SAFATLE, 2005).

Safatle destaca a afirmação lacaniana “A mulher não ex-siste” e aponta que a realização do ato sexual é alcançada por meio do fracasso da adequação do corpo de uma mulher às representações fantasmáticas da mulher. Esse corpo é radicalmente não idêntico, aparece na opacidade do sensível, possível somente pelo desgaste do fantasma (SAFATLE, 2005).

O reconhecimento no outro de algo da ordem da opacidade dos objetos e a confrontação com o desejo vinculado a um objeto que não se submete às coordenadas do fantasma im-

plica uma outra ordem de reconhecimento. Em *A paixão do negativo*, Safatle (2006) já havia apontado para essa outra ordem de reconhecimento, que desenvolve em *Grande hotel abismo*, afirmando “[...] se tratar aqui de um reconhecimento reflexivo do sujeito no que aparece no outro como não submetido ao fantasma [...] algo de informe, de impessoal, de opaco às determinações da identidade” (p. 218-9).

Por isso, Safatle (2006) traça um paralelo entre tal experiência e a destituição subjetiva⁹. Para o autor, tal experiência está associada ao objeto *a* e apontaria para a não identidade:

[a destituição subjetiva] ocorre quando o sujeito se reconhece na opacidade de um objeto pulsional que o constitui ao mesmo tempo em que lhe escapa, opacidade que Lacan indica toda vez que fala do advento do objeto *a* em sua condição de resto, ou seja, na condição daquilo que é desprovido de valor do ponto de vista da sua conformação com o fantasma. (p. 217)

Para nosso trabalho, interessa aqui pensar essas formulações sobre a destituição subjetiva no contexto da relação com o outro no amor. Quando Safatle (2006) fala do reconhecimento do sujeito na opacidade de um objeto pulsional que o constitui ao mesmo tempo em que lhe escapa, podemos pensar no encontro com a alteridade, a diferença, a não-identidade. Safatle (2006) continua afirmando que essa opacidade é indicada por Lacan quando fala do advento do objeto *a*, o que nos permite traçar um paralelo com a operação da separação, que discutimos no capítulo 2, já que tal operação trata do recobrimento de duas faltas, e o objeto que falta é o objeto *a*.

É importante destacar que Safatle (2006) não defende o abandono da categoria de sujeito, mas sim a possibilidade de pensar “um sujeito capaz de formalizar experiências de não-identidade” (SAFATLE, 2006, p. 219). O autor finaliza a referida seção com uma passagem que reproduziremos aqui porque sintetiza muito bem os principais pontos e antecipa formulações de *Grande hotel abismo*:

Os homens só são humanos quando eles se reconhecem naquilo que não tem os contornos auto-idênticos de um eu. Pois só há sujeito lá onde há a possibilidade de reconhecer uma experiência interna de não-identidade. Uma experiência cujo espaço privilegiado não parece mais ser a relação intersubjetiva da consciência de si, mas a confrontação traumática entre sujeito e objeto. (SAFATLE, 2006, p. 220)

Nessa passagem, acreditamos que fica evidente o confronto entre as duas ordens de reconhecimento que trabalhamos em nossa dissertação: a ordem do reconhecimento intersubje-

⁹ A noção de “destituição subjetiva” se refere à resolução do amor de transferência, com a queda do sujeito suposto saber e o aparecimento do objeto *a*. Porém, a discussão de tal conceito escaparia ao escopo deste trabalho, e o que nos interessa é fazer uso das formulações de Safatle (2006) sobre esse tema para discutir a questão da não-identidade.

tivo, entre indivíduos ou identidades, e a ordem de reconhecimento da não-identidade, que depende do reconhecimento daquilo que é não idêntico ao eu.

Ao tratar da experiência associada a essa outra ordem de reconhecimento, seja no amor ou no processo analítico (destituição subjetiva), Safatle (2006) trata do objeto *a*, que, como apontamos na seção 2.3, do capítulo 2, está associado à operação da separação. Assim, será que poderíamos associar a separação, como proposto por Lacan, à experiência de encontro com a não-identidade?

Ao tratar da não-identidade, Safatle (2006) fala do informe, da opacidade dos objetos. Em *Grande hotel abismo*, Safatle (2012) trata da abertura à experiência de não identidade por meio da passagem “[...] da fantasia como defesa narcísica contra a angústia à fantasia como modo de abertura à experiência de desidentidade. Com isso, a economia narcísica suportada pela fantasia pode ser desativada devido à produção de uma posição *unheimliche*” (p. 213). Em seguida, Safatle (2012) se questiona: “Por trás da alienação não haveria a espera de uma separação na qual eu encontraria, no outro, a mesma informidade que me constitui?” (p. 213). Assim, acreditamos ser possível traçar um paralelo entre a operação da separação e o encontro com a não-identidade, e pretendemos trabalhar futuramente essa questão.

Para finalizar esse capítulo, gostaríamos de traçar alguns paralelos entre as leituras aqui apresentadas como representativas de uma outra ordem de reconhecimento, bem como relacioná-las às proposições de Butler (1998; 2003; 2010) e Birman (2003) discutidas na seção anterior.

As leituras de Cunha (2009) e Safatle (2006; 2012) se afastam do modelo identitário que toma “o reconhecimento na forma do $A=A$; ou seja, de que algo é idêntico a si mesmo e apenas a si mesmo” (CUNHA, 2009, p. 156). O registro de permanência e integridade implica dizer que um sujeito é idêntico a si mesmo em diferentes momentos de sua existência, apesar das mudanças (ou seja, apesar das transformações, mantém-se sua identidade), e implica também a impossibilidade de pensar a não-identidade de um ente consigo mesmo (CUNHA, 2009). A psicanálise, por meio do descentramento do sujeito, coloca em questão essas duas proposições.

Embora a crítica à categoria da identidade empreendida por Butler e pela psicanálise sejam diferentes, acreditamos que esse é o ponto que as une: ambas se afastam do modelo identitário que toma o reconhecimento como $A=A$. Os questionamentos trazidos por esses autores são bastante inquietantes, pois deslocam lugares fixos e concepções que para nós parecem naturais. Embora Butler não se refira à noção psicanalítica do estranho, parece que po-

demos encontrar ressonâncias dessa formulação quando a autora trata dos novos inteligíveis, daquilo que, pelo menos a princípio, não tem representação.

De fato, parece-nos que a questão da representação é o principal ponto que diferencia as duas ordens de reconhecimento. A primeira está circunscrita ao âmbito daquilo que tem representação, e a segunda considera também o que não pode ser representado e permanece como estranho. A partir da não-representação, podemos articular a experiência do estranho e sua releitura com *das Ding*, que trabalhamos no capítulo 1, a experiência da separação como encontro com a falta do desejo, e a segunda ordem de reconhecimento como o reconhecimento da diferença, do estranho. Tais articulações estão apenas indicadas nesta dissertação, e pretendemos desenvolvê-las em uma pesquisa posterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de toda a dissertação, trabalhamos com a oposição entre duas ordens de reconhecimento, que desenvolvemos mais detalhadamente no capítulo 3. Porém, essa contraposição já estava em questão nos capítulos 1 e 2, quando apresentamos a formulação do estranho, discutimos sobre diversidade e diferença e apontamos que a relação com a alteridade não se esgota no relacionamento com uma imagem.

Na Introdução deste trabalho, explicitamos que nossa dissertação teve o caráter de uma primeira aproximação em relação ao tema. Consideramos que os autores trabalhados merecem uma leitura mais aprofundada, por isso indicaremos alguns pontos que consideramos importantes dentre os que trabalhamos ao longo dos três capítulos, e que pretendemos desenvolver em um momento posterior.

Como indicamos desde o capítulo 1, a temática de *das Ding* está relacionada ao problema do reconhecimento, como afirma Safatle (2006), “como o limite ao reconhecimento do outro, já que se trata da manifestação da negatividade própria à alteridade” (p. 158). A *coisa* (*das Ding*) refere-se ao que no Outro aparece para o sujeito como pura presença, não como representação. Enquanto os atributos possibilitam o estabelecimento de semelhanças e diferenças, *das Ding* se refere àquilo que o sujeito não sabe se é semelhante ou diferente, não consegue associar nem dissociar com nada, e, por isso, aparece como *estranho*.

Consideramos, no capítulo 1, que a primeira constituição da diferença se dá na experiência do *Nebenmensch*, e Leal (2011) afirma que no “Projeto”, nada permitiria identificar essa alteridade com a unidade imaginária na qual o sujeito reconhece seu semelhante. Ao contrário, no complexo do *Nebenmensch*, a criança se depara com *das Ding*, a partir do qual se constitui o encaminhamento desejante do sujeito. Como já indicamos, essa discussão permite pensar que o reconhecimento da alteridade, em termos psicanalíticos, não seria o reconhecimento de outra identidade, outra individualidade, mas sim da não-identidade, do *estranho*.

Porém, lidar com a não-identidade não é tarefa fácil, já que, conforme apresentado no capítulo 2, justamente por não ter identidade, o sujeito tende a identificar-se com algo (LAURENT, 1997b). Essa formulação foi retomada no capítulo 3, quando indicamos que o Eu não sustenta o reconhecimento da não-identidade, mas, ao contrário, constitui “um princípio rígido de conformação da experiência à forma geral da identidade” (SAFATLE, 2012, p. 171).

Alguns significantes se impõem, com os quais o sujeito se identifica, mortificando-se, o que constitui a operação lacaniana da alienação. Enquanto o sujeito insistir em convocar um

segundo significante que possa garantir uma identidade, permanecerá no impasse da alienação. A separação, por sua vez, é o encontro com a falta do desejo quando se dá lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa. Trata-se do recobrimento de duas faltas, e o objeto que falta a ambos é o objeto *a*. O sujeito, na análise, pode colocar em questão suas identificações, modificar sua relação com seus significantes mestres, o que não significa afirmar que pode livrar-se deles (LIMA, 2008).

Deparamo-nos aqui novamente com o que apresentamos no capítulo 1: a relação com a alteridade não se esgota no relacionamento com uma imagem. A separação, enquanto encontro com a falta do desejo, faz com que sejamos confrontados com um resto que não conhecemos no Outro, que não é passível de representação.

Finalmente, no capítulo 3 procuramos discutir duas ordens de reconhecimento: o reconhecimento do outro indivíduo ou identidade e o reconhecimento do estranho, da não-identidade, num registro que não pode ser reduzido ao princípio da identidade. O que pretendemos aprofundar nestas considerações finais é uma primeira tentativa de articulação entre essas duas ordens. Trata-se de um assunto bastante complexo e não temos a pretensão de esgotá-lo. Nosso objetivo é muito mais trazer à tona essa questão do que propriamente respondê-la. Pretendemos aprofundar a leitura dos autores com que trabalhamos aqui, para retomar essa questão em futuras pesquisas.

Na tentativa de articular as duas ordens de reconhecimento, um primeiro ponto que consideramos importante destacar é que, quando apontamos as limitações de leituras que compreendem o reconhecimento da alteridade nos termos do reconhecimento entre indivíduos, não significa uma contestação, mas sim apenas um apontamento de limites, indicando que talvez exista uma outra ordem de reconhecimento que não está sendo considerada. Concordamos com Safatle (2012) quando afirma que não nega a matriz de sofrimento psíquico relacionada ao fracasso no processo de individualização, de constituição do eu, mas que procura também apontar a possibilidade de sofrimento por uma espécie de “adesão” excessiva ao eu e à identidade.

Quando tratamos do sofrimento psíquico relacionado ao fracasso no processo de individualização, acreditamos que as análises de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011) oferecem contribuições importantes. Ao tratar da primeira esfera de reconhecimento intersubjetivo, que se dá no âmbito da família, Honneth (2003) recorre às formulações da teoria psicanalítica das relações de objeto. O autor parte da concepção de Winnicott sobre a relação entre mãe e filho e sobre o processo de desilusão, iniciado quando a mãe já não pode estar à disposição. Quando isso ocorre, a pessoa fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo escapa gradativamente.

tivamente de seu controle onipotente, o que obriga um reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio.

Essa formulação de Honneth (2003) é bastante próxima do que trabalhamos no capítulo 1 sobre a constituição da diferença. Se Honneth (2003) trata da importância do reconhecimento nas relações primárias, Lacan (1956-57/1995) afirma que é importante que, em um momento inicial, a mãe se ajuste às necessidades do bebê. Os dois autores recorrem a Winnicott para trabalhar a relação mãe-bebê, e, como já destacamos no capítulo 1, Lacan (1956-57/1995) afirma que: “O sr. Winnicott observa, com muita justeza, sob que condições tudo corre bem [...] ou seja, para que a criança não seja traumatizada, é preciso que a mãe opere estando sempre ali no momento necessário” (p. 34).

Os dois autores também se aproximam quando se referem à desilusão. Honneth (2003) afirma, a partir de Winnicott, que quando a pessoa fantasiada como parte do mundo subjetivo escapa do controle onipotente, é reconhecida como um ser com direito próprio, ou seja, como um outro, diferente do eu. No capítulo 1, também trabalhamos a constituição da diferença a partir da desilusão, indicando que se a relação dual entre mãe e bebê se mantivesse e a mãe sempre oferecesse o seio no momento em que o bebê o alucinasse, não seria possível estabelecer a diferença entre o seio alucinado e o seio real. Por isso Lacan (1956-57/1995) afirma que o princípio do prazer pode ser relacionado a um tipo específico de relação de objeto - a relação com o seio materno - e o princípio de realidade ao fato de que é preciso aprender a se abster dele.

Não se trata de reduzir as formulações desses autores procurando traçar comparações no sentido de aproximá-las a ponto de negligenciar as diferenças. Safatle (2012) nos lembra que os fundamentos de nosso saber derivam de uma antropologia. É fundamental não perder de vista que autores como Lacan, Winnicott e Honneth partem de pressupostos teóricos diferentes, por isso é preciso cuidado ao traçar aproximações.

Uma diferença que parece marcada é justamente em relação à concepção de eu. Como indicamos no capítulo 2, para Miller (1987), a psicanálise inglesa e norte-americana reinterpretou Freud, a partir da segunda tópica, e fez do eu (moi) a instância central da personalidade, dotada de função de síntese, tanto que o trabalho do psicanalista seria reforçar o eu. Já a abordagem lacaniana do eu a partir do estágio do espelho leva a algo diferente.

Nesta dissertação, não nos dedicamos ao estudo de Winnicott, por isso não consideramos ter condições de discutir sua formulação sobre o eu. O que pretendemos destacar com esse apontamento de Miller (1987) é a transposição dessa comparação para as duas ordens de reconhecimento que trabalhamos no capítulo 3. Quando o autor trata do eu como instância

central da personalidade, dotada de função de síntese, parece evidente o paralelo entre tal formulação e a concepção de identidade na filosofia, que se baseia na integridade e permanência do sujeito no tempo, como afirma Cunha (2009).

Consideramos que as leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011) estão baseadas nessa concepção de identidade. Assim como em Giddens (1991), acreditamos encontrar nas leituras de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011) uma percepção da contemporaneidade como marcada pela falta de garantias e, mesmo que isso apareça implicitamente, parece haver uma crença na possibilidade de que houvesse uma maior estabilidade. Por trás dessas concepções, parece estar a compreensão original da identidade na filosofia, baseada na integridade e permanência do sujeito no tempo. Ou seja, talvez tenhamos aí, implicitamente, uma concepção de eu dotado de função de síntese.

Talvez essas concepções de eu e de identidade, que parecem fundamentar implicitamente as proposições de Honneth (2003) e Szpacenkopf (2011), justifiquem por quê suas leituras ficam circunscritas ao reconhecimento intersubjetivo, entre indivíduos. Para tratar de uma outra ordem de reconhecimento, é necessária uma outra concepção de eu e de identidade. Afinal, para abordar o reconhecimento do *estranho* é preciso considerar que o eu não é tão íntegro assim, que existe um “desconhecido que me habita e a cada amanhecer me dá um soco”, como nos lembra Carlos Drummond de Andrade (1984).

Nesse ponto reencontramos as importantes contribuições de Birman (2003) sobre o descentramento do sujeito, uma vez que a partir delas os ideais de unicidade, integridade e permanência implicados na noção de identidade são colocados em questão, como afirma Cunha (2009).

No capítulo 3, trouxemos o questionamento da categoria de identidade a partir da psicanálise e das formulações de Butler. Neste momento, pretendemos introduzir mais um ponto em nossa discussão: a não integridade e permanência do eu ou da identidade seria algo ontológico ou uma característica dos nossos tempos? A partir da psicanálise, parece-nos que o ideal de um eu íntegro não existe. Também a partir das análises de Butler, acreditamos que a noção de identidade não passa de uma ilusão. Por outro lado, a partir de outras leituras, como a de Giddens (1991), parece que a “fragmentação” da identidade seria uma característica específica de determinado momento histórico.

Trata-se de uma questão bastante complexa e não temos a pretensão de esgotá-la, mas consideramos interessante refletir sobre ela a partir da pontuação de Cunha (2009) de que “não há espaço na teoria psicanalítica, e muito menos no mundo contemporâneo, para um sujeito uno” (p. 157). Podemos pensar a partir dessa proposição que a não-identidade é postu-

lada pela psicanálise como uma característica do sujeito, mas também é uma marca da contemporaneidade.

No entanto, de que sujeito se trata? Para a psicanálise, haveria algo de ontológico no sujeito? O que pretendemos indicar a partir de Figueiredo (1992) e Birman (1997; 2005; 2012) é que o sujeito da psicanálise é o sujeito moderno, não há nada de ontológico nele. Sobre o caráter histórico do sujeito, Lacan (1953/1998d) já nos dizia, ao tratar do exercício da psicanálise: “Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322).

Figueiredo (1992) discorre sobre esse tema em um capítulo de seu livro *A Invenção do Psicológico - Quatro Séculos de Subjetivação* cujo título é bastante representativo: “A desnatura humana ou o não no centro do mundo”. A “desnatura” humana se refere ao fato de que o que caracteriza o homem não é ter uma natureza, ainda que complexa, mas, ao contrário, não ter nenhuma natureza.

A análise de Figueiredo (1992) privilegia o aspecto histórico ao apontar as características da modernidade. Em contraste com as “civilizações fechadas”, a modernidade é caracterizada pela abertura do mundo, expansão das possibilidades, desorientação e caos: “[...] o centro é agora o lugar daquele que tudo pode mas nada é, o lugar privilegiado do não-ser. O centro está, assim, ocupado pelo não” (p. 23).

Enquanto os outros seres estão submetidos a leis que determinam sua natureza bem definida, o homem é uma criatura de “natureza indeterminada”, pois não tem um lugar determinado, um aspecto que seja próprio ou uma tarefa específica: “O homem, como pura negatividade e possibilidade de escolha, que nasce sem natureza certa e habita um mundo infinitamente aberto ao seu engenho e arte, deve se preocupar, desde o momento em que nasce, sobretudo com isso: sua liberdade e sua destinação” (FIGUEIREDO, 1992, p. 24).

Nesse mesmo sentido aponta Birman (2012), ao considerar que “as marcas antropológicas da subjetividade são eminentemente históricas” (p. 139). Não existe uma natureza humana como invariante a-histórica, o que foi demonstrado por Foucault ao propor uma arqueologia e genealogia de categorias usualmente consideradas invariantes históricos, como a loucura e a sexualidade.

Essas proposições nos levam a considerar que, na psicanálise, não se pode pensar o sujeito na exterioridade do campo da cultura, pois “[...] a cultura é o outro do sujeito, sem a qual é impossível pensar nas condições de possibilidade para a constituição do sujeito” (BIRMAN, 1997, p. 9).

No discurso freudiano, a categoria de sujeito se constitui entre os polos da pulsão e da cultura, e a relação entre sujeito e cultura é marcada pelo mal-estar. No entanto, para Birman (1997), é preciso circunscrever que as proposições de Freud se referem à tradição histórica ocidental e o “mal-estar” se refere aos impasses do sujeito na modernidade.

É interessante notar que, ao tratar do mal-estar, Birman (1997) faz uma afirmação que pode parecer paradoxal: “Assim, é no contexto da cultura que o mal-estar do sujeito se impõe como estrutural, onde as oposições e os impasses entre a pulsão e a cultura atingem seu cume” (p. 12). Estamos habituados a pensar estrutura em contraposição a cultura, e Birman (1997) nos chama a atenção para o fato de que entre esses dois termos não há contradição.

O intervalo entre as exigências incontornáveis da pulsão e os instrumentos de simbolização insuficientes delimita o desamparo, como afirma Birman (1997): “A existência de um mal-estar na civilização está fundada nesse intervalo estrutural constitutivo do sujeito, posicionado entre a pressão contínua da força pulsional e a insuficiência do sistema simbólico” (p. 67).

Por isso, Birman (2005) afirma que: “[...] os discursos forjados por Freud para enunci- ar a questão da subjetividade no campo da civilização, no sentido universalista desta última, foram na verdade comentários tecidos sobre a condição do sujeito na modernidade” (p. 204). Considerar essa especificidade na leitura freudiana implica reconhecer sua relatividade histó- rica, ao invés de sustentar a pretensão de totalizações inconsistentes e abstratas. As interpreta- ções de Freud sobre os impasses do sujeito na civilização constituem, na verdade, comentários sobre a inscrição do sujeito na modernidade.

Assim, a partir da consideração de que o sujeito da psicanálise é o sujeito moderno e dos descentramentos propostos por Birman (2003), conforme discutido na seção 3.3.3, pode- mos pensar no caráter ilusório dos ideais de integridade e permanência.

Uma segunda questão que gostaríamos de indicar nestas Considerações Finais, com vistas a um aprofundamento posterior, é a de um paralelo entre a experiência da alteridade como não-identidade e a operação da separação. Uma possível via que encontramos para de- senvolver esse ponto foi a questão do desejo.

Como já indicamos, em *Grande hotel abismo*, Safatle (2012) trata da abertura à experi- ência de não identidade e se questiona: “Por trás da alienação não haveria a espera de uma separação na qual eu encontraria, no outro, a mesma informidade que me constitui?” (p. 213). Acreditamos ser possível traçar um paralelo entre a operação da separação, que discutimos no capítulo 2, e o encontro com a não-identidade. Entretanto, essa é uma questão bastante delica- da, é preciso cuidado para não estabelecer aproximações apressadamente. Pretendemos aqui

discutir uma possível articulação, novamente como uma primeira aproximação ao tema que aprofundaremos futuramente.

Encontramos um possível caminho para isso pela via do desejo. Como afirma Cunha (2009), o desejo está no campo do movimento e da abertura, contra qualquer fixidez: “[...] o que aparece como destino e possibilidade para o sujeito não é a submissão inexorável à lei como condição única de afirmação de si, ao preço da sujeição e da renúncia, mas sim a busca e presentificação permanente de uma singularidade que se movimenta em sua própria insuficiência” (CUNHA, 2009, p. 153).

Lacan (1959-1960/1997) afirma que todo o encaminhamento do sujeito em relação ao mundo do desejo se orienta em torno de *das Ding*, porque este é o primeiro exterior, o não-representável em torno do qual se organizam as representações. Enquanto a demanda se articula em significantes, o desejo “é o que fica nas entrelinhas, no inter-dito” (BERNARDES, 2003, p. 136). A condição para a separação seria o encontro com a falta do desejo, pois se trata do recobrimento de duas faltas, e o objeto que falta a ambos é o objeto *a*. Como indica Quinet (2012), é por existir essa falta que é possível a emergência do desejo.

Para Birman (1997), “A singularidade do desejo não admite a possibilidade de qualquer solução normativa para o sujeito” (p. 86). Tal formulação tem como implicação que o que é possível é que o sujeito se defronte com sua condição de desamparo e possa inventar um destino condizente com sua singularidade, sendo que, para isso, não há nada determinado. A experiência psicanalítica se desenvolve no sentido de possibilitar ao sujeito a produção de um estilo para sua existência, de maneira a dar um lugar para a singularidade do seu desejo. Isso não significa dizer que a psicanálise não transforme o funcionamento psíquico, mas sim que as transformações não são da ordem da cura e da terapêutica.

Mas o que seria uma terapêutica, e em que medida tal procedimento se diferencia da psicanálise? Safatle (2012) designa como “terapia” um “conjunto de procedimentos que visam tanto impor certa normalidade como padrão de normatividade da vida quanto fortalecer a vida, assim normatizada, contra tudo o que possa adoecê-la, tirá-la da sua norma” (p. 228). Dessa maneira, a noção de terapia está associada a livrar-se de um estado anterior de sofrimento.

Tal concepção está relacionada a um ideal normativo, que define um padrão de “normalidade” que se deve restaurar. Mas se a psicanálise considera que o desejo se caracteriza pela abertura e cada sujeito deve dar lugar à singularidade de seu desejo, não caberia colocar qualquer ideal em relação à “cura”.

Por isso, são apontadas as limitações das concepções humanistas, que colocam o humano como ideal normativo. Safatle (2012) associa esse ideal humanista àquilo que denomina

terapia: “[...] o homem como entificação de certo regime de pensar é, além de um projeto teológico-político, um projeto eminentemente terapêutico” (p. 228).

No Seminário 7, “A ética da Psicanálise”, Lacan inscreve a ética da psicanálise visando à relação do sujeito com seu desejo. Para Safatle (2006), isso implica que a psicanálise é da ordem de uma ética, e não de uma terapêutica:

[...] a partir de Kant com Sade, Lacan verá a psicanálise não exatamente como uma terapêutica, mas como uma *ética com consequências clínicas*. Contudo, no caso de Lacan, fundar uma clínica da subjetividade com base em considerações de ordem ética só é uma operação viável se admitirmos a possibilidade de julgar nossas ações a partir da Lei da ética do desejo, esta Lei que nos manda não ceder em nosso desejo. Trata-se pois de saber se é possível avaliar nossas ações do julgamento: “Agistes em conformidade ao desejo que vos habita?” (p. 166)

Pela via do desejo, podemos pensar em possíveis articulações entre as duas ordens de reconhecimento, como indica Cunha (2009): “O desejo é plural e é em sua pluralidade, como em seu movimento, que vamos localizar o registro desse modo de relação consigo mesmo para além do esforço identitário que aqui estamos chamando de singularidade” (p. 157-8).

Finalmente, a terceira questão que trabalharemos nesta seção foi a que mais nos intrigou, por tratar da possibilidade de compatibilizar as duas ordens de reconhecimento, o que parece bastante difícil, principalmente no campo sócio-político.

A primeira perspectiva, de reconhecimento entre indivíduos, está muito associada à luta por direitos, uma vez que a categoria da identidade fundamenta os movimentos pelos direitos das “minorias”. Falar em reconhecimento nessa ordem implica sustentar uma espécie de ética da tolerância, do respeito. Entretanto, a partir da perspectiva da psicanálise, tratar do reconhecimento entre indivíduos significa tratar a questão da alteridade pela via do imaginário. Isso implica alguns riscos, uma vez que a relação imaginária ao outro é uma relação narcísica, segundo Lacan, como trabalhamos no capítulo 2. A agressividade é constitutiva da relação eu-outro, e resulta disso a negação da diferença.

A segunda perspectiva parte do questionamento da própria categoria da identidade, e propõe o reconhecimento do estranho, a possibilidade de funcionar no mundo a partir de outro princípio que não o da identidade. Essa perspectiva encontra ressonância na psicanálise, como procuramos trabalhar ao longo de toda a dissertação.

No entanto, como discutimos na seção 3.3.2, Foucault (1982/1994b) considera que os direitos individuais concernentes à sexualidade são importantes, de maneira que questionar a categoria da identidade não significa recusar seu uso nem negar a importância das reivindicações de direitos. Colocar a ênfase apenas no reconhecimento do estranho também implica o risco de negar a essa ordem de reconhecimento, do indivíduo e seus direitos. Como exemplo,

temos uma discussão bastante presente hoje sobre os direitos dos transexuais de realizarem a operação de mudança de sexo. Sobre esse ponto, podemos recorrer a um questionamento levantado por Butler (2010):

[...] fui conversar com alguns lacanianos outra noite e um deles disse: “Bem, mesmo se pensarmos na transexualidade como uma espécie de psicose, isso não é uma categoria patologizante, pois, quando uma pessoa fala sua psicose, ela está nos dando a estrutura da psique humana, portanto está falando uma verdade universal”. Achei aquilo um argumento bastante espantoso, porque, mesmo que o psicótico esteja falando uma verdade universal de algum modo, o fato é que está falando essa verdade a partir de uma posição psicótica e chamá-la de psicótica é invariavelmente patologizante nesse sentido. (p. 163)

O que nos interessa destacar a partir dessa fala é que há uma corrente na psicanálise que vê o transexualismo como referido apenas à questão do sujeito com seu desejo. Estaríamos próximos, então, de uma lógica do reconhecimento do estranho que deixa de reconhecer o indivíduo como dotado do direito de se apropriar de seu corpo.

Além disso, não nos parece que a desconstrução da categoria da identidade implique em sua recusa. Cunha (2009) afirma o valor estratégico ou tático da noção de identidade, em especial nas lutas afirmativas pelos direitos de grupos marginalizados. Butler (2010) critica o binarismo e a própria categoria de identidade, mas considera que em determinadas situações é importante recorrer a tal categoria:

[...] dado esse esforço em me situar numa espécie de quadro pós-feminista, eu resisti à linguagem da identidade. Mas certamente há outras ocasiões em que uso a linguagem da identidade – quando sinto que é extremamente importante marcar certo tipo de posição a esse respeito junto a outra pessoa. Depende do contexto do discurso no qual estou operando. (p. 162)

Foucault (1982/1994b) também considera que o recurso à categoria da identidade pode ser de grande valia dependendo do uso que dela se faz, como apresentamos na seção 3.3.2. O discurso da identidade pode tanto fechar possibilidades ao colocar a “descoberta” e manutenção da identidade coerente como imperativos, quanto abrir novas potencialidades, se nos situamos em relação à identidade a partir da singularidade e compreendemos a relação consigo mesmo não como uma relação de identidade em que o sujeito se mantém sempre igual, mas como uma relação de criação.

Assim, é importante colocar a questão sobre como conciliar essas duas ordens de reconhecimento. Não temos a pretensão de responder essa questão, mas procuraremos traçar algumas considerações a partir de Hardt e Negri, que são autores importantes na reflexão atual sobre questões sociais. Os autores não falam sobre essas duas ordens de reconhecimento, mas acreditamos que é possível observá-las em suas proposições, o que nos interessa principal-

mente porque eles fazem sua análise no âmbito social e político, em que parece particularmente difícil conciliar as duas ordens de reconhecimento.

A ordem global contemporânea é denominada “Império” por Hardt e Negri (2005), termo que se refere a um “poder em rede” baseado nos Estados-Nação dominantes, instituições supranacionais, grandes corporações e outros poderes. Esse poder é “imperial”, e não “imperialista”, o que significa que a distribuição de poder é desigual, mas, apesar da desigualdade, coloca-se a necessidade de cooperação para preservar a ordem atual, com suas hierarquias e divisões. Nem o mais poderoso Estado-nação pode desconsiderar os demais, mas também não há uma participação igualitária de todos.

O exemplo dos Estados Unidos no Vietnã indica que mesmo uma superpotência militar pode estar em desvantagem em conflitos assimétricos, pois as forças guerrilheiras levam vantagem devido ao conhecimento do terreno físico e social e ao apoio da população. O poder militar por si só não é suficiente, o que levou à associação do poder militar ao controle econômico, político e social, ou seja, à descoberta do conceito de biopoder. No entanto, o biopoder apresenta um limite: depende da submissão ou do consentimento dos dominados, o que abre espaço para formas de resistência, pontos de vulnerabilidade e ameaças (HARDT e NEGRI, 2005).

Um outro exemplo foi o 11 de setembro, uma vez que os inimigos não eram um Estado-nação, mas uma rede disseminada, distribuída de maneira indefinida, de maneira que tanto sua presença quanto sua ausência são indeterminadas. Os inimigos não possuem fronteiras estáveis e podem surgir em qualquer local sob qualquer aparência, o que leva a um estado de paranoia (HARDT e NEGRI, 2005).

Nos dois casos trata-se do modelo em rede, como indicam Hardt e Negri (2005): existência de várias unidades relativamente autônomas, que se comunicam com outras, e todos os nodos podem se comunicar diretamente com todos os demais, o que permite se dispersar e tornar-se praticamente invisível.

Diante disso, é necessário levar em conta não apenas os termos nacionais, mas também os do resto do planeta. Para fazer frente a esses conflitos, os Estados Unidos e os demais Estados dominantes tornam-se redes, com estruturas descentralizadas e disseminadas, como afirmam Hardt e Negri (2005):

Para combater e controlar inimigos em rede, ou seja, para que as próprias estruturas soberanas tradicionais se transformem em redes [...] a estratégia militar terá de ser transferida de estruturas centralizadas para formas disseminadas em rede. [...] A forma em rede impõem-se a todas as facetas do poder, estritamente da perspectiva da eficácia do governo. (p. 94-5)

Diante do poder do Império, Hardt e Negri (2005) consideram que o que pode fazer frente a tal poder é o projeto da multidão: “O projeto da multidão não só expressa o desejo de um mundo de igualdade e liberdade, não apenas exige uma sociedade global democrática que seja aberta e inclusiva, como proporciona os meios para alcançá-la” (p. 9).

Essa possibilidade existe porque a globalização tem duas faces: por um lado o Império mantém as hierarquias e divisões, mas, por outro, a globalização cria circuitos de cooperação, numa quantidade infinita de encontros. Mesmo nos mantendo diferentes, é possível encontrarmos pontos comuns para agir conjuntamente, o que leva ao conceito de multidão como rede: “[...] a multidão pode ser encarada como uma rede: uma rede aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualitariamente” (HARDT e NEGRI, 2005, p. 12).

É preciso compreender, então, o que Hardt e Negri (2005) compreendem por “multidão”. A noção de “povo” implica uma concepção unitária, uma vez que a “população” é caracterizada por diferenças, mas o “povo” reduz a diversidade à unidade, transformando a população numa identidade única. A multidão, ao contrário, é múltipla e composta por variadas “diferenças¹⁰ singulares”, como culturas, raças, etnias, gêneros, etc: “composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única [...] A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares” (HARDT e NEGRI, 2005, p. 12).

A multidão também se diferencia da massa, pois neste último caso a característica central é a indiferença, como afirmam Hardt e Negri (2005):

As massas certamente são compostas de todos os tipos e espécies, mas não se pode realmente afirmar que diferentes sujeitos sociais formam as massas. A essência das massas é a indiferença: todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas. Todas as cores da população reduzem-se ao cinza. Essas massas só são capazes de mover-se em uníssono porque constituem um conglomerado indistinto e uniforme. (p. 13)

Ao contrário, o conceito de multidão é aberto e expansivo, baseado nas condições de possibilidade: “na multidão, as diferenças sociais mantêm-se diferentes, a multidão é multicolorida” (HARDT e NEGRI, 2005, p. 13). A multidão se diferencia, então, tanto do povo quanto da massa, como afirmam Hardt e Negri (2005): “Na medida em que a multidão não é uma

¹⁰ Embora Hardt e Negri (2005) utilizem o termo “diferença”, novamente acreditamos se tratar aqui de “diversidade”. Os autores se referem a culturas, raças, etnias, gêneros, etc, o que se refere ao âmbito da representação. Na perspectiva deste trabalho, de acordo com o que definimos no capítulo 1, acreditamos que os autores se referem ao que compreendemos por “diversidade”.

identidade (como o povo) nem é uniforme (como as massas), suas diferenças internas devem descobrir o comum que lhe permite comunicar-se e agir em conjunto” (p. 14, grifo nosso).

Retomando o que já dissemos, Hardt e Negri (2005) consideram que o que pode fazer frente ao poder do Império é o projeto da multidão. Consideram necessária uma radical mudança do mundo para que as singularidades se expressem livremente, e a multidão é importante nesse sentido justamente porque é composta por distinções e peculiaridades que não podem ser sintetizadas em uma única identidade.

O novo modelo em rede da multidão possibilita que cada luta se mantenha singular e vinculada às suas condições locais, ao mesmo tempo em que permanece na rede comum. A extensão global do comum não nega a singularidade dos que participam da rede, o que é possível devido às características da multidão:

Uma multidão é uma multiplicidade irreduzível; as diferenças sociais singulares que constituem a multidão devem sempre ser expressas, não podendo ser aplainadas na uniformidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa. (HARDT e NEGRI, 2005, p. 145)

Assim, o conceito de multidão parece interessante para pensar possibilidades de articulação entre as duas ordens de reconhecimento. Hardt e Negri (2005) consideram a não-identidade, tanto que recorrem a Butler, destacando que a autora denuncia a concepção natural de diferença sexual, como já discutimos na seção 3.3.2, indicando que nem o sexo nem o corpo sexuado da mulher são naturais. Fundamentados em suas proposições, Hardt e Negri (2005) também apontam a crítica à categoria da identidade.

Hardt e Negri (2005) consideram que a multidão é composta de inúmeras “diferenças singulares” que não podem ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Como já indicamos, acreditamos que aquilo que os autores denominam “diferença” corresponde ao que neste trabalho entendemos como “diversidade”. Assim, a multidão seria composta por inúmeras “diversidades singulares” como culturas, raças, etnias, gêneros, etc, e não existe a pretensão de uma identidade única. Tal movimento difere do modelo tradicional de luta, que é a luta de classes, em que se trata dos direitos de uma identidade. Na luta de classes, temos, por exemplo, a identidade “operária”, que apaga toda a diversidade que existe entre seus membros ao definir a todos como “operários”. O modelo da multidão, ao contrário, não implica a noção de uma classe ou identidade que reivindica direitos.

Para compreender melhor esse ponto, recorreremos novamente a Butler (2003). A noção de uma classe ou identidade que reivindica direitos estava presente na luta feminista como afirma Butler (2003): “a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida,

compreendida pela categoria de mulheres” (p. 17). Por considerar que a vida das mulheres era mal representada ou não representada, a teoria feminista considerou necessário desenvolver uma linguagem capaz de representá-las. Isso porque a representação é o meio pelo qual opera o processo político de busca de visibilidade e legitimidade.

Nesse movimento, busca-se um fundamento universal para o feminismo, com base na suposição de que o termo “mulheres” denote uma identidade comum e na presunção que haveria uma identidade supostamente existente em diferentes culturas (BUTLER, 2003).

Recentemente, essa concepção passou a ser questionada, tanto porque se questiona a “viabilidade do sujeito como candidato último à representação” (BUTLER, 2003, p. 18), quanto porque foi colocado em questão o que constituiria – ou deveria constituir – a categoria “mulheres”.

Para Butler (2003) não existe a categoria “as mulheres” que reivindicam seus direitos, o que fica evidente em seu questionamento: “Existe uma região do ‘especificamente feminino’, diferenciado do masculino como tal e reconhecível em sua diferença por uma universalidade indistinta e conseqüentemente presumida das ‘mulheres’?” (p. 21). Retomando o que trabalhamos na seção 3.3.2, para Butler (1998), não é possível encontrar características que estejam presentes em todas as mulheres, o que a leva a questionar a própria categoria de identidade.

Butler (2003) considera importante ir além do pensamento de como se fazer representar mais plenamente e questiona a suposição de que seria necessário existir previamente uma identidade para que os interesses políticos possam ser elaborados e então possa ser empreendida a ação política. Nesse ponto, podemos observar a aproximação com o conceito de multidão de Hardt e Negri (2005), pois trata-se justamente de um modelo de luta que não parte da necessidade de aplainar a diversidade na identidade para que a luta política seja realizada.

Assim, esse novo modelo de luta parece implicitamente contemplar essas duas ordens de reconhecimento, uma vez que, na multidão, as “diferenças (diversidades) singulares” não são aplainadas na identidade. Poderíamos pensar então, possibilidades de análises do âmbito político-social que contemplam o reconhecimento de indivíduos e seus direitos sem deixar de contemplar a não-identidade, o estranho.

Essas formulações nos remeteram a um exemplo fornecido por Preciado (2007) ao tratar de um caso de resistência à proibição do véu islâmico em colégios franceses. Frente à dupla proibição religiosa (a proibição do Corão se refere a exibir os cabelos em público, daí a necessidade do véu) e republicana (proibição de entrar com véu em colégios franceses), uma jovem alsaciana de quinze anos decidiu raspar a cabeça, o que causa um estranhamento. Nes-

se caso, fica evidente o valor estratégico ou tático da noção de identidade, ao mesmo tempo em que se coloca uma outra dimensão do reconhecimento, uma vez que é pela produção do estranho que a jovem reivindica direitos.

Ao raspar os cabelos, a jovem produz uma imagem corporal discordante que a coloca em relação a outras minorias na história do feminismo. Preciado (2007) lembra de um acontecimento histórico ocorrido na França após o final da Segunda Guerra Mundial, quando as francesas que foram acusadas de ter contribuído com os inimigos alemães tiveram seus cabelos raspados em público. Além deste fato, a autora se refere também às lésbicas que raspam os cabelos como símbolo de dissidência sexual e às mulheres que perdem os cabelos por conta da quimioterapia.

Assim, a imagem da jovem de cabelos raspados nos remete a histórias de outras mulheres, de maneira que podemos pensar que, por meio dessa estratégia de ação, a jovem coloca em cena a multidão. Ela não se refere a essas outras mulheres, não busca estabelecer uma identidade com elas, mas justamente pelo estranhamento que produz, a imagem da jovem de cabelos raspados nos remete a essa multiplicidade de mulheres, com histórias tão diversas. Podemos pensar que essa jovem coloca em cena diversas lutas, como no modelo em rede da multidão, que possibilita que cada luta se mantenha singular, sem que as diferenças sejam aplainadas na identidade. Além disso, é pela produção do estranhamento que a jovem reivindica direitos, o que nos permite pensar que ela coloca em cena justamente a possibilidade de articulação entre as duas ordens de reconhecimento com que trabalhamos.

Temos neste exemplo uma forma de resistência bastante diferente das usuais, e aqui nos remetemos a Foucault (1982/1994b) e à importância que este autor confere à força criadora nos movimentos de reivindicação de direitos. Como apontamos na seção 3.3.2, o autor afirma que “Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser como somos seres únicos. Mas as relações que devemos engajar com nós mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, criação e inovação” (p. 739). Ao raspar os cabelos, a jovem se situou diante da proibição a partir de sua singularidade, numa forma de resistência que acreditamos que, por provocar estranhamento, possibilita a abertura de novas potencialidades, como também afirma Foucault (1981/1994a).

Por isso acreditamos que, embora se situe no âmbito da reivindicação de direitos, a jovem, ao raspar os cabelos, não fica restrita ao âmbito daquilo que tem representação, e abre a possibilidade de pensarmos a segunda ordem de reconhecimento, que considera também o que não pode ser representado e permanece como estranho. A partir da não representação, podemos articular a experiência do estranho.

Para finalizar, gostaríamos de destacar que é justamente por haver essa falta, esse resto não passível de representação, que se coloca a possibilidade do desejo e de outras possibilidades para a experiência subjetiva. Esse é o território por excelência da psicanálise, que não se constitui como uma terapia, mas como uma ética que comporta o novo, o aberto, o sem solução.

Referências

- BERNARDES, A. C. **Tratar o impossível: a função da fala na psicanálise**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003
- BIRMAN, J. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997
- _____. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999
- _____. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
- _____. O Mal-Estar na Modernidade e a Psicanálise: a Psicanálise à Prova do Social. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 15 (Suplemento), p. 203- 224, 2005
- _____. Arquivo da agressividade em psicanálise. **Natureza Humana**, v 8, n. 2, p. 357-379, jul-dez. 2006
- _____. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “Pós-Modernismo”. **Cadernos pagu**. Campinas, n. 11, p.11-42, 1998
- _____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- _____. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. Entrevista concedida a Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 18 n. 1, p. 161-170, janeiro-abril/2010
- CALLIGARIS, C. A sedução totalitária. In ARAGÃO, L. T., CALLIGARIS, C. COSTA, J. F. e SOUZA, O. **Clínica do social: ensaios**. São Paulo: Escuta, 1991
- COELHO JUNIOR, N. E. Alteridade e ética no diálogo entre as filosofias de Merleau-Ponty e Levinas: contribuições para a psicanálise. In: SAFATLE, V. e MANZI, R. (orgs). **A filosofia após Freud**. São Paulo: Iluminuras, p. 157 – 180, 2008
- CUNHA, E. L. **Indivíduo singular plural: a identidade em questão**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009
- DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan – o inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992
- DUNKER, C. I. L. e ASSADI, T. C. Alienação e separação nos processos interpretativos em psicanálise. **Psychê**. São Paulo, Ano VIII, n. 13, p. 85-100, jan-jun/2004
- FIGUEIREDO, L. C. **A Invenção do Psicológico - Quatro Séculos de Subjetivação**. São Paulo: Educ, 1992
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1996
- _____. De l’amitié comme mode de vie. Entrevista com R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux. *Gai pied*, n. 25, abril de 1981. In **Dits et écrits, 1954-1988, Tome IV**. Paris: Gallimard, p. 163-167, 1981/1994a

_____. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982. In **Dits et écrits, 1954-1988, Tome IV**. Paris: Gallimard, p. 735-746, 1982/1994b

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. I, p. 335-443, 1895/1996

_____. A interpretação dos sonhos. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. IV e V, p. 15-650, 1900/1996

_____. Fragmento da análise de um caso de histeria. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. VII, p. 15-126, 1905/1996

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIV, p. 77-108, 1914/1996

_____. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVII, p. 145-153, 1917/1996

_____. O estranho. In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVII, p. 235-276, 1919/1996

_____. Psicologia de massas e análise do eu, In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVIII, p. 79-154, 1921/1996

_____. Mal-estar na civilização, In _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XXI, p. 67-148, 1930/1996

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana 1**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

_____. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009

GIDDENS, A. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991

GUIRADO, M. Diferença e Alteridade: dos Equívocos Inevitáveis. In: AQUINO, J. G. (Org.). **Diferenças e Preconceito na Escola - Alternativas Teóricas e Práticas**. São Paulo: Summus Editorial, p. 183-202, 1998

HARDT, M. e NEGRI, A. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005

HEGEL, Q. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 1: As bases conceituais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 6 ed, 2011

KOJÈVE, A. À guisa de introdução. In KOJÈVE, A., **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In ____: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 96-103, 1949/1998a

____. A agressividade em psicanálise. In ____: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 104-126, 1948/1998b

____. Intervenções sobre a transferência. In **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 214-225, 1951/1998c

____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In ____: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 238-324, 1953/1998d

____. **O Seminário – Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1954-55/1985

____. **O Seminário – Livro 4: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956-57/1995

____. **O Seminário – Livro 7: A ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-60/1997

____. **O Seminário – Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964/2008 a

____. **O Ato Psicanalítico**. Seminário 1967-68. Livro 15. Notas de curso. [S.l.: s.n. S.d]

____. **O Seminário – Livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968-1969/2008 b

____. **O Seminário - Livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969-1970/1992

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução Pedro Tamen, 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001

LASCH, C. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago, 1983

LAURENT, E. Alienação e separação I. In FELDSTEIN,R., FINK, B., JAANUS, M. (orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a

____. Alienação e separação II. In FELDSTEIN,R., FINK, B., JAANUS, M. (orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1997b

LEAL, C. M. C. **Da determinação simbólica ao encontro com o real: como se produz a diferença a partir da repetição na experiência de uma análise?** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011

LIMA, M. A. C. **Da interpretação ao ato analítico**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008

MADLENER, F. e DINIS, N. F. A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Niterói, v. 19 n. 1, p. 49-60, jan.-jun. 2007

- MELMAN, C. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun.** Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003
- MILLER, J.-A. **Percursos de Lacan: uma introdução.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987
- NOBRE, M. Apresentação. In HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003
- PERELSON, S. **A dimensão trágica do desejo.** Rio de Janeiro: Revinter, 1994
- _____. **La loi du desir et l'ethique de la psychanalyse: entre démocratie et totalitarisme.** Tese de doutorado. Universidade Paris 7, 1999
- _____. Da subversão do gênero à reinvenção da política. Resenha do livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” de Judith Butler. **Ágora.** Rio de Janeiro, v. VII, n. 1, p. 155-159, jan/jun 2004
- PRECIADO, B. Entrevista com Beatriz Preciado. Entrevista concedida a Jesús Carrillo. **Cadernos Pagu**, v. 28, p. 375-405, janeiro-junho de 2007
- QUINET, A. **As 4+1 condições da análise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000
- _____. **Os outros em Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012
- QUINODOZ, J.-M. **Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud.** Porto Alegre: Artmed, 2007
- SAFATLE, V. Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto. **Interações.** São Paulo: Universidade São Marcos, v. 10, n. 19, p. 123-150, jun. 2005
- _____. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética.** São Paulo: Editora UNESP, 2006
- _____. **Lacan.** São Paulo: Publifolha, 2007
- _____. **Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2012
- SENNET, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.** Tradução Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- SIBILIA, P. **O show do eu: a intimidade como espetáculo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008
- SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana: os anos de formação.** São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002
- SOLER, C. O sujeito e o Outro I. In FELDSTEIN, R., FINK, B., JANUS, M. (orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a
- _____. O sujeito e o Outro II. In FELDSTEIN, R., FINK, B., JANUS, M. (orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b
- SOUZA, M. R. **Experiência do outro, estranhamento de si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise.** Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007
- _____. A psicanálise diante do outro (ou o “inquietante” divã de Procusto). **Psychê**, São Paulo, v.12, n.23, dez. 2008
- SZPACENKOPF, M. I. O. **Perversão social e reconhecimento na atualidade.** Rio de Janeiro: Garamond, 2011

VENTURINI, S. O sintoma e os impasses na análise. **Psychê**. São Paulo, Ano XI, n. 20, p. 165-182, jan-jun/2007

VILLA, F. Mal-estar na civilização e desastre totalitário. **Ágora**. Rio de Janeiro, v. XV, n. 3, p. 493-512, dez 2012

ZIZEK, S. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010