PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCELO DE OLIVEIRA

A CONCEPÇÃO DE SUJEITO NA TEORIA LACANIANA.

CURITIBA

2011

MARCELO DE OLIVEIRA

A CONCEPÇÃO DE SUJEITO NA TEORIA LACANIANA.

Dissertação apresentada à Pontifícia Universidade
Católica do Paraná como requisito para conclusão
do curso de Pós-Graduação *stricto sensu* –
Mestrado em filosofia.

Professor Orientador: Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2011

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

O48c
2011 Oliveira, Marcelo de
A concepção de sujeito na teoria lacaniana / Marcelo de Oliveira ; orientador,
Daniel Omar Perez. -- 2011.
97 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 95-97

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Sujeito (Filosofia). 3. Inconsciente.
(Psicologia). 4. Desejo. I. Perez, Daniel Omar. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 150.195

AGRADECIMENTOS

Aos professores Daniel e Francisco pelo conhecimento transmitido e pela presença significativa.

A minha família pela paciência e pelo incentivo, fundamentais para a realização desta obra.

A Mariana e Camila sem as quais o desejo não passaria de mera ilusão.

RESUMO

Jacques Lacan introduziu o conceito de sujeito na psicanálise, conceito este que possui uma vasta tradição na filosofia sendo inclusive um dos fundamentos do pensamento moderno: o sujeito consciente de si, instrumentalizado para o conhecimento dos objetos e da verdade. Entretanto, este conceito adquire outros contornos e outro embasamento dentro da teoria lacaniana. Não se definindo pela consciência e pelo conhecimento é um sujeito que tem suas raízes na linguagem e no desejo. A presente pesquisa tem como objetivo dar uma resposta a questão sobre o que é o sujeito na psicanálise lacaniana. Tendo em vista sua configuração, cuja qual, não é consoante ao sujeito determinado pela *ratio*. Todavia, o sujeito se reconhece através da consciência, não por se identificar a ela, mas, precisamente, pelo equívoco que aí surge e, que vem a colocar em evidência o campo originário do sujeito, isto é, o inconsciente. No limite, o sujeito na psicanálise lacaniana é o efeito da articulação da linguagem que a revela baseada na equivocidade. É feito pela representação não tanto como reprodução de algo que se coloca diante de si (*Vorstellung*), mas entendida como representação (*Darstellung*) que re-apresenta o que antes não era simbolizado, dando-lhe forma como enunciação.

Palavras chave: Sujeito, desejo, objeto *a*, cogito, inconsciente.

SUMMARY

Jacques Lacan introduced the concept of subject in psychoanalysis, a concept that has a long tradition in philosophy is also one of the foundations of modern thought: the subject self-conscious, instrumented for objects and knowledge of the truth. Nevertheless, this concept takes a different shape and contours in Lacanian theory. It is not defined by the awareness and knowledge is a subject that has its roots in the language and desire. This research aims to answer the question of who is the subject in Lacanian psychoanalysis. Because of its setting, in which, depending on the subject is not determined by the relationship. Nevertheless, the issue is recognized by conscience, not to identify it, but precisely for the wrong thing that appears, and that is put in evidence the field originating in the subject, in other words, the unconscious. Ultimately, the subject in Lacanian psychoanalysis is the effect of the articulation of language reveals that it is based on misconceptions. No representation is made by reproducing so much as something that is before you (*Vorstellung*), but understood as a representation (*Darstellung*) that re-presents what before was not symbolized, implying as enunciation.

Key words: subject, desire, object *a*, cogito, unconscious.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
1. O SUJEITO EM DESCARTES	14
1.1. A hiperbolização da dúvida e o fundamento do pensamento.....	17
1.2. A percepção sensível e as representações indistintas.....	25
2. O SUJEITO EM FREUD	32
2.1. Das quantidades de energia às representações.....	35
2.2. Os sonhos, a via régia do inconsciente.....	39
2.3. A parcialidade da pulsão e a irreducibilidade à representação.....	43
3. O SUJEITO EM LACAN	51
3.1. O desejo e a cadeia de significantes.....	57
3.2. O significante e a identificação.....	62
3.3. A angústia na rede dos significantes.....	68
4. O OBJETO LACANIANO	74
4.1. O objeto pequeno <i>a</i> e a topologia lacaniana.....	76
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

INTRODUÇÃO

A presente dissertação aborda o percurso lacaniano em sua fundamentação do conceito de sujeito na psicanálise entre as décadas de 1950 e 1960, período no qual se observa, na teoria lacaniana, maior atenção nos efeitos do significante na constituição da subjetividade. A partir desta fundamentação Jacques Lacan assinala um posicionamento específico tanto do conceito de sujeito quanto do objeto na teoria psicanalítica. O sujeito passa a ser compreendido como efeito na articulação entre significantes e, o objeto situa-se sob o estatuto de causa do desejo. E, ainda, observa-se uma subversão na relação entre estes dois elementos, posto que o objeto (ou mais precisamente sua ausência) é a causa do sujeito. Importante salientar que o sujeito possui uma longa tradição conceitual na filosofia, mas não foi nem de longe um termo ao qual Freud se ocupou na construção de sua teoria, aliás, na formulação de sua hipótese sobre o inconsciente este conceito não recebe nenhum destaque ou qualquer tipo de reflexão mais aprofundada.

A conceitualização lacaniana do sujeito percorre, portanto, um itinerário que tem, por um lado, um vasto e diversificado panorama na filosofia e, por outro, uma notória aridez conceitual no campo da psicanálise. Lacan em face de tal cenário enceta seu projeto de um retorno à descoberta freudiana introduzindo o questionamento e a problemática do sujeito na teoria psicanalítica. Esta questão da introdução do sujeito na psicanálise é contemporânea às vagas de incertezas e esperanças oriundas do pós guerra de 1945, momento em que o mundo se encontrava diante de uma reconstrução, devido à devastação ocasionada pelo conflito mundial. Por sua vez a teoria psicanalítica recebia uma gama de aportes conceituais advindos da psicologia do *ego*.

A psicologia do *ego* se caracteriza como uma vertente teórica embasada em textos freudianos que, fundamentalmente, se resume em reforçar as virtudes do *ego*, ou seja, o seu lado bom, para assim evitar que seu lado sombrio, ou seu lado mau, viesse a ser predominante na personalidade. Para estes teóricos esta era uma atitude, em certa medida, profilática da psicanálise e, que deste modo poderia contribuir para evitar alimentar silenciosamente nos indivíduos o medo e o terror do fantasma de uma nova guerra mundial. Através do reforçamento de um *ego* bom,

saudável e politicamente correto.

Lacan empreende sua crítica a este movimento teórico distinguindo o eu (*moi*) e o sujeito (*Je*). Para ele, o eu (*moi*) é uma instância predominantemente imaginária constituída pela apreensão de idéias e imagens que sustentam, tal como o reflexo em um espelho, a consciência de si próprio como um ser (homem ou mulher). Tributário de uma identificação exacerbadamente narcísica o eu se ilude ao se pretender um indivíduo suficiente em si mesmo, posto que é, basicamente, dependente do reconhecimento de seu semelhante.

O sujeito (*Je*) é, predominantemente, uma instância simbólica¹ e seu processo de identificação se realiza, segundo Lacan, de acordo com a lógica do significante onde cada elemento do conjunto é identificado pela diferença em relação a outro elemento. Segundo esta lógica o significante é, por definição, aquilo que o outro (significante) não é, portanto, não se define por si sendo necessário que haja outro significante para que se produza uma diferença entre os dois e assim identificar um e outro. “O significante, distingue-se do signo por que o signo é o que representa alguma coisa para alguém, ao passo que o significante é o que representa um sujeito para um ser significante.” (LACAN, 2005/1963, p. 73). O sujeito (*Je*) é inconsciente não lhe pertence nenhum conhecimento *a priori*, somente num “só depois” (*nachträglich*) que se pode vir a reconhecê-lo, por um efeito de descontinuidade (corte) da associação entre os elementos da cadeia de significantes. O que se produz com o corte da associação (metonímia) dos significantes é uma enunciação, ou seja, a emergência de um novo significado (metáfora) derivado de uma nova constelação entre os significantes.

O encaminhamento desta pesquisa percorre, por um lado, o desenvolvimento do *cogito* cartesiano e, por outro, as consequências da parcialidade da pulsão no processo de identificação do sujeito. Estas duas balizas teóricas situam o

¹ Para Lacan a realidade humana é composta pela articulação de três registros: o imaginário, o simbólico e o real. O primeiro caracteriza-se pelo fato de que as satisfações do homem são orientadas também por imagens e o deslocam para fora do circuito puramente biológico cuja satisfação poderia ser reduzida a ordem de satisfações de necessidades naturais. O simbólico se refere à dimensão do que é possível ser compartilhado pelo coletivo, assumindo um valor socializado e que serve como referência. “Trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da própria estrutura da linguagem.” (LACAN 2005/1953, p. 23). O real é propriamente o que escapa à possibilidade de representar e socializar, é o aqui e agora que explode nua e cruamente ao sujeito, causa de traumatismo em seu sistema de representações.

desenvolvimento do percurso lacaniano e, assim como as bordas de um rio que estabelece o curso por onde passa, tem em certos trechos seus limites transbordados, alterando o curso e o relevo de sua geografia. Veremos como e em que medida o *cogito* cartesiano e a pulsão freudiana fixam as bases teóricas que possibilitaram a fundamentação do sujeito lacaniano e que se constituíram como pliares sob os quais posteriormente Lacan problematizou e desenvolveu sua teoria sobre o sujeito do inconsciente.

Deste percurso será extraído duas consequências, a primeira delas é que o sujeito lacaniano não é concebido como um substrato sob o qual se assentariam atributos, ele não se sustenta por si e nem é causa de si mesmo. E, a segunda, o sujeito é compreendido como efeito da articulação de significantes decorrente da suspensão do significado, dito de outro modo, a enunciação do sujeito produz uma fratura no enunciado ao qual o eu está identificado.

A importância em se destacar estes dois limites teóricos reside no que eles servem de base epistemológica para a questão do sujeito em Lacan. Mais precisamente, como base teórica para um movimento específico da prática psicanalítica lacaniana, um modo de se lidar com as certezas e os equívocos do analisante. A saber, manejando com a suspensão do significado, passando-se da univocidade à equivocidade, visando a produção de uma enunciação provocada pela fratura na imagem de si mesmo como auto consciência, colocando em ebulição as certezas do eu. Em verdade, a conceitualização do sujeito em Lacan requer um movimento do pensamento que se apresenta como um salto² em relação a estas duas balizas teóricas.

O salto é um movimento do pensamento que visa interrogar a identificação entre homem e ser. Em termos lacanianos, interroga-se a identificação do homem como um ser pensante para colocar em evidência seu estatuto como ser desejante. Ser desejante implica na condição de não ter ou não ser algo que se toma por desejado ou desejável. Isto quer dizer que o estatuto do sujeito em Lacan é pensado

² O salto não é meramente uma figura de linguagem ele faz referência ao que na teoria lacaniana é tributário ao pensamento de Heidegger. Para Heidegger o salto é o movimento do pensamento que abre a possibilidade de interrogar a identificação do homem com o ser, uma vez que sua missão “é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos.” (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 178). Nesta pesquisa não será abordada a questão heideggeriana sobre o ser, serão apenas apontadas, para uma melhor fundamentação, as referências de que se serve Lacan para teorizar sobre a constituição do sujeito a partir da constelação de significantes.

em uma anterioridade lógica em relação ao “eu sou”, poderíamos dizer, pensado em seu aspecto de ainda não nascido, ainda não realizado. Não nascido, não realizado como consciência de si, posto que o sujeito em questão é o sujeito do inconsciente. Diante disso o pensamento como discurso inconsciente necessita que seja desalojado de uma concepção de representação, onde esta seja compreendida exclusivamente no sentido de algo que está no lugar de outro. Ou da representação como correspondência, ou ainda no sentido de colocar diante de si algo que já era disponível.

Hanns (1999) assinala que em Freud se encontra três tipos de representação. O primeiro com o termo *darstellen* se traduz comumente por “representar”, “figurar” ou “configurar”. Trata-se de um termo frequente na teoria dos sonhos e significa produzir uma imagem ainda não constituída, implicando um duplo movimento de dar uma forma captável e mostrar. *“Assim, em certo sentido, toda constituição inicial de uma imagem que será mostrada é uma Darstellung, pois cria imagem onde não existe anteriormente”*. (HANNS, 1999, p. 80).

Um outro sentido de representação está referido ao verbo *vertreten*, significando representar na acepção de “estar no lugar de outro”. *“Freud também utiliza, nesta acepção, o termo de origem latina repräsentieren e o substantivo Repräsentanz (representante) o qual pode ter o sentido de “corresponder”*. (HANNS, 1999, p. 80).

O mesmo autor refere ainda um terceiro tipo de representação que Freud se utiliza e é designado pelo substantivo *Vorstellung* (imagem, idéia, representação, reprodução mental, visualização interna de objetos). *“O verbo vorstellen significa literalmente ‘colocar diante de si’. Trata-se de invocar e montar uma cena ou imagem a partir de elementos já disponíveis”*. (HANNS, 1999, p.80).

Portanto, poderíamos dizer que, o salto proposto pelo pensamento lacaniano sugere a compreensão do conceito de sujeito na acepção de advento a partir de um modo anteriormente não realizado, tal como na acepção da palavra *Darstellung* indicando a criação de uma imagem onde não existia anteriormente. Dito em outras palavras, o sujeito advém da falta (de representação) do objeto e, por esta, condição este objeto faltante se torna causa do sujeito desejante.

Com efeito, o sujeito não é compreendido como o que vem a ocupar o lugar do eu, que atualiza diante de si uma representação já anteriormente disponível. Mas a própria configuração (*Darstellung*) de uma nova constelação de significantes realizada através de uma enunciação. Esta dimensão do sujeito permite compreender com maior clareza as concepções freudianas em relação a prática analítica de tornar consciente o inconsciente, ou de promover onde era o isso o advento do eu.

Decorre que do salto teórico de Lacan, aqui especificamente abordado na questão sobre o conceito de sujeito na psicanálise, extrai-se uma consequência fundamental sobre o entendimento deste método. A práxis analítica não é o escavamento dos estratos do psiquismo até se alcançar um sentido (ou representação/idéia) oculto, ou um sujeito escondido, no inconsciente. Considerando o salto teórico lacaniano a proposta freudiana de tornar consciente o inconsciente não é semelhante a uma busca arqueológica, a qual, através da retirada de material tem-se como objetivo trazer a lume resquícios de civilizações já extintas, sendo valorizadas apenas por seu teor histórico.

O processo analítico é aqui definido como uma operação de extração. Tal como uma operação matemática de extração³ da raiz⁴, ou seja, uma operação não de retirada, mas de desvelamento de uma incógnita. Dito em uma palavra, a análise é a operação de extração do sujeito por intermédio do significante. Esta operação de extração possui algumas características *sui generis*. A primeira delas é o papel predominante da função do corte da cadeia de significantes e, a segunda é que o saldo desta operação é um resto, seu cálculo não é exato.

O corte é uma função simbólica de quebra da cadeia associativa entre significantes, Lacan ressalta esta função da prática analítica, pois, é preciso lembrar que a natureza do significante é de remeter sempre a outro significante. Isto é o funcionamento básico desta estrutura, mas a interrupção da remissão de um significante a outro desta cadeia sugere a emergência de um elemento novo que pode vir a constituir uma nova cadeia de associações. Este novo elemento é o

³ Extração: operação pela qual se conhece ou determina a raiz de uma potência conhecida. (HOUAISS, 2001, p. 1292).

⁴ Raiz: valor da incógnita que satisfaz uma equação. (HOUAISS, 2001, p. 2379).

sujeito. “(...) *Convém reduzir tudo à função do corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se surpreende o sujeito que nos interessa.*” (LACAN 1998/1966, p. 815). É justamente neste intervalo, nesta não continuidade entre os elementos do discurso que se formaliza a condição de possibilidade do sujeito lacaniano, afastando-se da noção de indivíduo, para forjar a noção de um sujeito dividido pelo significante.

O resto é caracterizado na teoria lacaniana por um objeto não representado, ou seja, por um objeto que está no campo do real e, como tal, exterior à representação (*Vorstellung*). Isso que resiste à representação se anuncia através da angústia, atestando a emergência de um objeto cuja característica principal é a de estar exterior à representação, mas que afeta o sujeito, posto que o real também a ele concerne. Este objeto atesta a emergência do real como uma “fratura” no simbólico, como algo estranho (*Unheimliche*) ao sujeito falante e, ao mesmo tempo, familiar (*Heimliche*) uma vez que é elemento fundamental na base de sua estruturação como sujeito.

Este resto não representado é denominado na teoria lacaniana como objeto *a*. Portanto, o problema a ser abordado é a conceitualização de um sujeito que, por definição, está assujeitado à linguagem, entretanto, advém da relação com um objeto que, para Lacan, não se reduz à representação, um objeto que surge como falta no simbólico. Ou seja, a questão aqui situa-se em uma anterioridade lógica em relação a constituição do eu como arauto do conhecimento e da significação do objeto. Toma-se como foco o processo em que, sustentado pela estrutura do significante, um objeto exterior à representação (*Vorstellung*), portanto, sem imagem sem representante (*Repräsentanz*), impulsiona a produção (enunciação) de um sujeito que se faz representação (*Darstellung*).

O ponto principal na abordagem deste problema será o esforço teórico de conceitualizar um sujeito que não é pressuposto na relação com o objeto, mas antes, é o objeto, especificamente este designado pela letra *a* na álgebra lacaniana, que constitui a condição que permite supor um sujeito do inconsciente. A operação lacaniana cuja resultante é a extração do sujeito pode ser caracterizada como efeito do corte no discurso, donde desvela-se uma dimensão irreduzível à simbolização, ou seja, o real, dimensão partícipe da constituição da subjetividade, porém, que não

se apresenta como representação (*Vorstellung*), mas sim, como o que resistindo a apreensão pelo simbólico surge pela repetição, como o que não cessa de não se inscrever, ou de simbolizar, dito em uma palavra a falta⁵.

Esta dimensão da repetição é conceitualizada por Lacan como objeto *a*. Sua emergência convoca à enunciação como efeito na busca de apreender simbolicamente o quê da natureza humana se apresenta e se repete como uma “fratura” da linguagem. O efeito de enunciação tem como resultado o próprio sujeito, derivado da cadeia de significantes na tendência a produzir significado. Esta tendência é posta em marcha em virtude que na cadeia de significantes incide e persiste o real, ou seja, aquilo que insiste em não se representar. Decorre, então, o efeito de simbolização que em outras palavras é a introdução do significante no real. Donde se deriva a conclusão que para Lacan o sujeito, referido à cadeia de significantes, desde onde incide o real, não é um a priori, mas uma consequência lógica com desdobramentos clínicos.

Para o cumprimento desta tarefa, a saber, a de caracterizar o estatuto do sujeito no pensamento de Lacan, serão realizados os seguintes passos nesta pesquisa. No capítulo 1 veremos o estatuto do sujeito de acordo com o entendimento cartesiano, ressaltando-se a dúvida e o engano como aspectos importantes de seu percurso teórico posto que dão maior relevo a questão entre a representação (*Vorstellung*) e a coisa representada, ou entre o simbólico e o real. Em seguida, no capítulo 2, será caracterizado, segundo o pensamento freudiano, o campo que extrapola a consciência, isto é, o inconsciente cujo eixo central é a tensão gerada pelas forças aí presentes que, por não se anularem, pressionam e produzem efeitos na consciência. A tensão presente neste campo retoma, por outro viés, a questão entre o simbólico e o real, pela consideração da representação (*Darstellung*) como fonte de satisfação, isto é, o aspecto pulsional da linguagem.

É no interior deste campo, no inconsciente, que Lacan busca desenvolver seus argumentos para pensar o estatuto do sujeito como um efeito do significante.

⁵ A falta é considerada aqui como a presença que desponta sem ser intermediada por um representante (*Repräsentanz*), ou seja, é o próprio real que por não ter correspondente no simbólico surge como ausência de representação (*Vorstellung*). Importante ressaltar que mesmo sem representante isso afeta o sujeito, pois a dimensão temporal não se reduz ao simbólico. O tempo é precisamente o real que escapa continuamente à representação em sua dimensão de enquadramento, de fixação, de estancamento de seu fluxo contínuo.

Este estatuto será analisado no capítulo 3, sob a luz do conceito de significante que é o elemento originário da constituição do discurso, caracterizando a operação de inscrição do simbólico no real. No capítulo 4, será abordada a articulação entre sujeito e objeto que na psicanálise se ordena menos pelo conhecimento de um sobre o outro, que pelo desejo que o objeto causa na relação com o sujeito. Isto levará a desembocar, forçosamente, em outro aspecto concernente ao desejo, ou seja, a angústia. Que ao final deste percurso poderá ser compreendida como sinal de um processo inevitável de se atravessar, se o que se busca seja a subjetivação do desejo, que em outras palavras é o cerne da ética psicanalítica.

Inicia-se este itinerário situando-se o equívoco como um elemento indispensável na aquisição da certeza. Aliás, a certeza só é pensável em relação ao equívoco, mais especificamente pela ausência de engano. Vejamos como isto se dá primeiramente no pensamento de Descartes em sua fundamentação do sujeito.

1. O SUJEITO EM DESCARTES.

Estabelecer um método pela distinção e clareza das idéias cuja intenção é o conhecimento verdadeiro foi o projeto sob o qual se deteve René Descartes. Diante do panorama entre os séculos XVI e XVII onde o conhecimento estabelecido entrava em crise e estava sendo colocado à prova, o filósofo francês empreende sua crítica no sentido de questionar o conhecimento que era ensinado devido ao caráter dogmático que lhe era característico. *“A decepção de Descartes fora causada pelo próprio conteúdo dos ensinamentos que recebera, que exprimiam uma cultura sem fundamentos racionalmente satisfatórios e vazia de interesse para a vida.”* (PESSANHA, 1996, p. 09).

Em face desta insatisfação é que Descartes lança seu projeto para o conhecimento claro e distinto da verdade e, desta feita, tal encaminhamento não será pautado pelo respeito à tradição ou a dogmas, mas apenas no que se pode conhecer sob a ordem da razão. A razão corrige o encaminhamento do pensar direcionando-o para a verdade. Conduzindo o entendimento de modo a evitar se pautar sobre experiências oriundas dos sentidos e/ou em opiniões pessoais. Pois, estes têm seus laços com a verdade obstruídos pelas preferências e gostos de cada um e, os sentidos são, amiúde, fonte de erro e engano.

Este posicionamento de Descartes deixa para trás o pressuposto que o conhecimento constituído, pautado prioritariamente na sensibilidade derivado dos sentidos, seja o suporte do conhecimento verdadeiro. O problema da constituição deste tipo de conhecimento, segundo o filósofo, é a suscetibilidade e inconstância das sensações diante de mudanças ocasionais e inerentes na natureza e, portanto, não sendo prudente que se busque a verdade em elementos tão efêmeros e mutáveis, o que requer a fundamentação do conhecimento em bases mais firmes e permanentes.

Com Descartes firmam-se as bases do conhecimento que, não se restringindo a observação da natureza e a contemplação, se embasam em evidências claras e distintas ordenadas pela razão. Isto requer inicialmente uma inspeção minuciosa no próprio pensamento, onde será investigado se é possível aí encontrar um fundamento indubitável a partir do qual possa se desenvolver uma cadeia de razões que leve inevitavelmente à verdade.

O fundamento indubitável para Descartes é o sujeito que se aloja no próprio pensamento uma vez que, sem este, aquele tão pouco existiria. Ou seja, o pensamento evidentemente requer que seja pensado e isto só acontece se houver um sujeito que pensa. O sujeito é, para Descartes, o fundamento do pensamento consciente, mais especificamente, o pensamento consciente de si. A consequência é que a partir de então tudo o que o sujeito apreende pela consciência, e que não seja si mesmo, torna-se objeto para ele.

O princípio sob o qual o encaminhamento cartesiano é posto em marcha é o sujeito identificado ao pensamento e, pensamento aqui é exclusivamente consciente. Pensamento e sujeito são idênticos, são uma só e a mesma coisa. Nisto consiste o primado da representação (*Vorstellung*) sobre a percepção sensível. Entre todas as idéias a representação de si como um ser que pensa é a premissa fundamental onde se assenta uma verdade indubitável.

Dado o sujeito autoconsciente como fundamento inequívoco, tudo que lhe for possível conhecer, ou seja, representar clara e distintamente diante de si, tal como a si mesmo, será reconhecidamente verdadeiro e tornar-se-á para ele objeto.

Neste capítulo será abordado o percurso cartesiano da fundamentação do sujeito, e dois pontos deste percurso indicam o ponto de conclusão deste capítulo, a saber, os pensamentos estravagantes à consciência levantado por Descartes em sua primeira meditação. E, as representações que, mesmo sendo indubitavelmente existentes, mas que devido ao seu caráter de obscuridade e indistinção, não servem à razão para o desenvolvimento de uma ciência das coisas extensas.

Com isto, temos já em Descartes os elementos necessários para avançar na pesquisa sobre o sujeito a partir do que o filósofo observou, ou seja, o equívoco e representações indistintas. Estes elementos marcam a pesquisa psicanalítica que por sua vez sustenta que o conceito de verdade abarca também uma dimensão mais dinâmica, ao invés de situá-la apenas como algo que se refere à imutabilidade no transcorrer do tempo, como algo que permanece o mesmo, idêntico, independente de variáveis.

Importante salientar que as representações indistintas e o engano surgem no encaminhamento cartesiano durante a marcha para o alcance de um fundamento indubitável, onde a verdade possa se alicerçar isenta de qualquer dúvida ou equívoco. Descartes estabelece firmes contornos ao conceito de sujeito, não sem que se depare com elementos que não são nem claros e nem distintos, porém, são

evidentemente existentes. E, pelo fato de não poder simplesmente ignorar tais elementos, isto assinala, é o que esta pesquisa pretende, que são também essenciais no debate acerca da fundamentação do sujeito.

1.1. A HIPERBOLIZAÇÃO DA DÚVIDA E O FUNDAMENTO DO PENSAMENTO.

Descartes, no encaminhamento de sua marcha para fundamentar um método em que se utilize a razão de modo a assegurar a isenção de equívocos e erros, entende que esta empresa só obterá êxito se for possível encontrar no pensamento princípios indubitáveis. Se encontrá-los, estará instrumentalizado para orientar corretamente a razão e, conseqüentemente, atingir um conhecimento verdadeiro. Dá curso ao método a fim de eliminar os equívocos presentes no conhecimento comum, na mera opinião, inicialmente aprofundando sua busca duvidando da veracidade de tudo o que há em seu pensamento.

Se detém no fato que é mais certo e evidente: a irreduzível defasagem que se interpõe entre a idéia e as coisas materiais. São duas substâncias heterogêneas entre si, posto que, uma idéia não necessariamente solicita a presença da matéria. Pode-se, por exemplo, representar um unicórnio mesmo que ele não exista. Portanto, conclui-se sobre a precariedade de se estar certo que uma representação (*Vorstellung*) está perfeitamente de acordo com o objeto representado.

O problema é caracterizado na medida em que a realidade material não compartilha a mesma natureza que a realidade representacional. Por conseguinte, a correspondência entre uma representação à coisa representada é intrinsecamente marcada pela incompatibilidade e pela impossibilidade de justapô-las. Os sonhos são um exemplos disso:

Quantas vezes ocorre-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1996/1641, p.259).

Vê-se como Descartes faz uma espécie de mergulho no próprio pensamento e analisa as representações que encontra, e suas vicissitudes. Por conseguinte,

sublinha a pregnância das representações que, mesmo durante o sono, se manifestam à consciência, deixando-o impressionado pela dificuldade que há em distinguir o estado onírico do estado de vigília apenas pelas representações em si mesmas. Dada a evidência que elas possuem seja enquanto dorme ou enquanto se está acordado.

Diante da ausência de qualquer indício que ultrapasse a indistinção entre a vigília e o sono, conclui-se que a realidade da representação é por si mesma sustentável, e independe da realidade externa à representação, ou seja, independe do aspecto material que representa, no exemplo de Descartes, seu corpo, suas vestes, a lareira. Conclui-se que, em Descartes, as representações oníricas são menos verdadeiras, porém, não menos reais. O real é entendido como o que inegavelmente existe, para o sujeito, pela representação. A questão cartesiana é se o que existe é verdadeiro ou não, daí decorre o projeto de construção de um método que possa efetivamente realizar esta verificação e, para isso, a fixação do sujeito como consciência e o objeto como cognoscível.

Com estes argumentos Descartes está suficientemente persuadido de que o conhecimento adquirido, até então pela percepção sensível, não satisfaz as exigências de garantir um princípio indubitável. A sensibilidade, dada sua intrínseca ligação dos objetos externos ao pensamento, é amiúde fonte de engano.

O ponto que surge como o divisor de águas entre as representações durante o sonho e a vigília é a própria vontade, o desígnio e o propósito deliberado por aquele que conduz o pensamento.

No estado de vigília a vontade está guiada pela orientação do entendimento, seguindo o propósito e a iniciativa do sujeito consciente. Enquanto que, durante o sono, as representações oníricas amiúde derivam em diversas direções sem haver um prévio acordo com a vontade do sonhante.

Assinalemos este detalhe sobre a “autonomia” das representações oníricas. É possível sonhar com qualquer coisa, o enredo onírico não obedece à lógica temporal, nem leis morais. Isto aponta para o caráter autônomo do encaminhamento das representações durante o sonho que, amiúde, não são consoantes com o encaminhamento e o enquadramento dado ao pensamento em vigília.

Esta “autonomia” referente à independência das representações em relação aos objetos exteriores ao pensamento, como também, em relação ao encadeamento que elas formam indica, poderíamos dizer, uma porta de entrada para a investigação

psicanalítica. Veremos como no capítulo seguinte.

Assinala-se que o conteúdo das representações provindas da percepção sensível pode não corresponder com o que está de fato acontecendo na realidade. Que o filósofo, por exemplo, esteja se vendo diante da lareira não consiste em erro algum, visto que esta cena de fato pode acontecer. A ilusão é denunciada pela “desatualização” entre a imagem que percebe e o estado real dos corpos. De fato o filósofo está deitado em seu leito.

Por um lado este argumento coloca o problema da certeza se a idéia está de acordo com a cena (objeto) que ela representa, por outro, consolida a realidade da representação, o ser da idéia. A partir daí destaca-se sua primazia e independência. Características sobre as quais se consolida a certeza derivada do pensamento como algo que inequivocamente existe. E isto só será possível se houver um sujeito compreendido como o substrato e o comandante do pensamento, sendo este seu predicado e o sujeito seu autor. Portanto, decorre a conclusão que para haver pensamento é necessário que haja um sujeito que o pense.

O fato de que o percurso filosófico cartesiano se faz em boa parte por meio de uma reflexão sobre a idéia em si mesma nos indica que a idéia não apenas representa alguma coisa, como também é, por si mesma, real. Independentemente da vinculação do conteúdo representativo à coisa mesma – realidade exterior à mente –, esse conteúdo, no seu estatuto de idéia, é alguma coisa, é precisamente uma representação. É possível, portanto, em Descartes, falar-se de algo como o ser da idéia: o seu caráter ontológico, diríamos, numa linguagem filosófica mais exata. (SILVA, 2005, p. 57).

O caráter ontológico da idéia garante a existência do sujeito, não em sua realidade material, como corpo, mas em sua realidade ideal, com a idéia de si como um ser que pensa. A representação representa algo para alguém e, este alguém é o sujeito que tem a consciência de algo, ou seja, suas representações. Assinalando que a reflexão cartesiana sobre a idéia em si mesma indica também a função da idéia não apenas como veículo de representação, mas sua efetiva presença como algo que é por si mesma. Ou seja, deixa entrever que ainda que um sujeito não reconheça uma idéia como propriamente sua, independentemente de seu reconhecimento, a idéia se apresenta.

O sujeito ao tomar consciência do pensamento e, principalmente, através do pensamento tem a consciência de si mesmo como indubitavelmente um ser que existe, é um dos fundamentos cruciais da filosofia cartesiana na construção de seu

método para o conhecimento da verdade. Doravante, todas as representações que puderem ser distinguidas com a mesma clareza e evidência tal como a que se reconhece no pronunciamento “eu penso”, serão admitidas certas e indubitáveis. Mais uma vez, destaca-se a condição de possibilidade do reconhecimento da idéia como propriamente sua, condição pela qual se efetiva como indubitável a existência de um sujeito pensante como senhor e autor do pensamento, é o “eu” quem pensa.

“Pensamento e existência do pensamento são indissociáveis. É isso o que significa a descoberta de si mesmo como ser pensante.” (SILVA, 1993, p. 54). Portanto, a realidade objetiva da idéia está sustentada e, ao mesmo tempo, sustenta o sujeito que a ele é identificado. Neste caso a recíproca é necessária. É uma via de mão dupla: determinada a realidade objetiva da representação é determinada a realidade do sujeito; *“verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso.”* (DESCARTES, 1996/1641, p. 269).

A certeza localizada na identificação do sujeito ao pensamento é pontual. Seu alcance está condicionado ao enquadramento do pensamento como consciência. Isto, porém, não fragiliza o fundamento do *cogito*, apenas adverte para a sua condição de possibilidade, isto é, o pensamento ao qual se refere necessariamente se inscreve como ciente, tem que estar sob o domínio e apreensão nítida e consciente do sujeito.

Note-se um outro aspecto da identificação do sujeito ao pensamento. A condição do sujeito consciente de si assinala a especificidade que recai sobre as representações, a saber, que estejam submetidas ao curso que o sujeito imprime a elas. Isto requer que as representações sejam orientáveis pelo sujeito. Em outras palavras, idéias extravagantes ou equivocadas que surjam à consciência mas que não são consoantes com a razão são desprezadas, para que a condição de possibilidade para a identificação e fundamentação do sujeito em Descartes possa se efetivar.

Cottingham (1986) assinala que a certeza do *cogito* não é atemporal, em verdade, se caracteriza melhor a máxima cartesiana utilizando-se a fórmula: estou pensando. Isto se produz na medida em que Descartes chega a este ponto irrefutável através de uma evidência instantânea, direta; evidente pela força com que se impõe diante do sujeito, mas é dependente de sua ação voluntária.

Ou seja, é necessário para a configuração do *cogito* a indubitabilidade da evidência, isso caracteriza seu grau de certeza. Como também é necessário a intencionalidade do sujeito para ordenar as representações e estabelecer graus de certeza entre elas. Estas duas condições estão de acordo com os pressupostos que Descartes estabelece em seu método: que se tenha uma visão clara e direta e, que primeiramente se busque o conhecimento pelas coisas mais simples.

O termo “intuit” poderá induzir em erro o leitor moderno, levando-o a supor que está envolvida alguma facilidade misteriosa e irracional; mas o que Descartes significa com intuição é a cognição intelectual do genero mais simples e direto. Para o leitor instruído do século XVII, a conotação primária do verbo latino *intueri*, que Descartes aqui utiliza, teria o significado bem literal e vulgar de “ver”, “fixar”, ou “olhar sobre”, que o verbo possui na sua semântica clássica. (COTTINGHAM, 1986, p. 43).

Interessante notar que Descartes não se embasa nas sensações devido à inconstância com que elas se configuram, porém, não são inconsistentes, isto é, inegavelmente elas se fazem sentir ao sujeito. O “ver”, “fixar” ou “olhar sobre” não se restringem a uma função do olho ou do aparelho visual, obviamente, indicam a visão como um “olhar do pensamento”, um entendimento, um modo claro e límpido de ver e entender as coisas. Mas, cabe lembrar que representar idéias por imagens, ilustrações e/ou figuras é um recurso que torna mais evidente o que se pretende informar. O olhar é um meio para o entendimento que não raras às vezes dispensa as palavras, bastando ver para entender.

Este detalhe não passa despercebido pelo filósofo que identifica este aspecto indubitável em determinadas formas de pensar e o emprega de modo que seja possível sua apreensão eliminando o caráter de inconstância. Através da formalização do pensamento como representação, sob as condições de clareza e distinção, constitui-se um modo de pensar consistente e evidente. Sentir é também pensar, mas a “imagem” de si como um ser que pensa, visa sintetizar o pensamento num ponto de evidência e de imutabilidade.

Notar-se-á que a frase canônica *cogito ergo sum* “penso, logo existo, não surge aqui; em vez disso, o que é realçado é o meu conhecimento da afirmação pura e simples “Eu existo”. Contudo, a ligação com o pensamento é tornada prontamente evidente: o que garante a certeza de “eu existo” é, sugere Descartes, um processo de pensar; a premissa “Eu existo” é verdadeira *sempre que fôr formulada na mente*.

Refletindo-se sobre a frase acabada de citar conclui-se que para se traduzir corretamente *cogito/je pense*, quando estas palavras ocorrem no debate de Descartes sobre a sua certeza de existir, deverá ser utilizado o chamado gerúndio – “Estou pensando” – em lugar do presente do indicativo “Eu penso”. O que me dá a certeza da minha existência não é um qualquer fato estático e intemporal sobre mim próprio – que sou alguém que pensa; é antes o fato de eu estar neste momento ocupado em pensamentos. (COTTINGHAM, 1986, p. 59).

Importante sublinhar que o *cogito* é uma constatação que se afirma no momento de sua enunciação, “(...) *é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.*” (DESCARTES, 1996/1641, p. 267). Se por um lado esta certeza é irrefutável por outro, ela não se mantém perene através do tempo, está assujeitada a um encadeamento lógico e temporal. Isto sugere afirmar que o sujeito em Descartes, em que pese sua evidência, conserva uma certa mobilidade e, até mesmo um aspecto de solubilidade: *quando* eu penso, eu sou.

A evidência se apresenta circunscrita pelo instante de sua enunciação. Sua permanência carece de perenidade. A temporalidade e o caráter dinâmico do pensamento não diminuem sua objetividade, igualmente, impulsionam o filósofo a examinar mais profundamente a natureza das idéias.

O sujeito em Descartes tem para si, inicialmente, a certeza de se ver como um ser que pensa. Descarta qualquer possibilidade de encontrar um fundamento suficiente através das representações sensíveis, ou seja, da experiência adquirida a partir das qualidades ou dos acidentes da substância. A identidade do sujeito se configura pela autoconsciência de apreender-se como algo inerente ao pensamento, uma idéia isenta de qualidades apreendida pura e simplesmente pelo intelecto como uma substância pensante.

Ressalta-se neste momento do pensamento cartesiano a pujança e o primado da representação que lhe é característico. Pelo entendimento chega-se a conclusão que a existência da idéia se garante pelo “eu”, que é algo que pensa e reconhece o pensamento. E ao “eu”, enquanto pensa, é garantida a sua existência sustentada pela representação.

No entanto, Descartes assinala que o pensamento tem diferentes modos de apresentação, como imaginar, por exemplo. A representação é definida como um modo de apresentação ao intelecto que pode prescindir da matéria. Já para a imaginação é necessária uma substância material, tendo em sua formulação um

componente que advém da sensibilidade, de uma percepção sensível do objeto. “(...) *Imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal*”. (DESCARTES, 1996/1641, p.270).

Note-se que esta é mais uma característica do pensamento destacada pela análise cartesiana e que difere das condições para se fundamentar o “eu” (sujeito) cartesiano. As idéias que não são propriamente reconhecidas pelo “eu”, e o pensamento que está intimamente ligado a uma substância material, como a imaginação, são dois pontos assinalados pelo encaminhamento cartesiano mas, que porém, ficam em paralelo à fundamentação do sujeito no pensamento. Isto porque o sujeito cartesiano é o sujeito da consciência, constituído por pensamentos que se configuram como conscientes e esclarecidos.

O reconhecimento do fundamento da representação, o *cogito*, não se dá pela qualidade da representação, em outras palavras, não é pela percepção de características oriundas da sensibilidade, como quente, frio, liso, etc.; mas antes, pelo princípio de que é uma “*coisa que pensa*” (DESCARTES, 1996/1641, p. 269).

Sua evidência está em ser apenas *uma coisa*, despida de suas qualidades sensíveis, permanecendo apenas, por assim dizer, seu caráter quantitativo, enquanto *uma* idéia. Em outras palavras, baseia-se no entendimento de que é algo que pensa e não nas qualidades disso o que é ou nas qualidades das representações.

Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, visto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (DESCARTES, 1996/1641, p. 271).

Reconhecer-se como ser pensante fundamentado pela representação não se reduz a identificar o “eu” ao conteúdo da representação. O conteúdo da representação se refere ao que da representação surge a partir da sensibilidade, como a imaginação, por exemplo. A representação entendida como uma evidência

do intelecto é separada de seu conteúdo e reconhecida como puro pensamento. O fundamento do reconhecimento de si como uma coisa que pensa – o “eu” – está pautado na realidade objetiva da idéia, em sua apreensão imediata e evidente, prescindindo da qualificação da idéia⁶.

Neste sentido pode-se compreender que o sujeito em Descartes ao ser fundamentado e identificado pelo reflexo de si comporta-se como uma substância, no sentido que se sustenta por si mesma, existindo essencialmente no plano do intelecto. Tratando-se de uma substância sem predicados, sem qualidades, é puro pensamento, uma substância inerente e imanente do intelecto⁷.

É um sujeito puro pensar, sua substancialidade se edifica no momento que toma consciência de si. Ontologicamente fundamentado no pensamento, ou seja, no discurso.

É possível, portanto, em Descartes, falar-se de algo como o *ser da idéia*: o seu caráter ontológico, diríamos, numa linguagem filosófica mais exata. Isso é algo de novo que Descartes introduz na filosofia; a idéia pode ser considerada apenas enquanto idéia, e já aí se pode falar de *ser*. Antes de Descartes, considerava-se que o conteúdo representativo da idéia era a própria coisa ou objeto, pois de onde a idéia poderia tirar este conteúdo senão da própria coisa que ela representa? Para Descartes, isso deixa de ser um dado e passa a ser um problema, que deve ser resolvido através do estabelecimento de condições corretas de aplicação do princípio de causalidade entre a coisa e a idéia, e através da instauração de um novo princípio, o de *correspondência*. (SILVA, 1993, p.64).

A essência do sujeito na filosofia cartesiana é o pensamento, o ser da idéia é evidenciado pelo eu penso, eu sou. A idéia enquanto ser caracteriza o estatuto ontológico do sujeito cartesiano. Em Descartes, a representação ocupa o lugar central no pensamento e, é a partir dela que toda a sua filosofia é construída. As idéias não se resumem em meras formas do pensamento, são, propriamente

⁶ Veremos adiante que a compreensão da representação distinguindo-se de seu conteúdo é um achado valioso para a teoria lacaniana, conforme a entendemos. O estágio do espelho caracterizado por Lacan, parece-nos beneficiar-se desta distinção de Descartes, pois, se é verdade que para o psicanalista importa sim o conteúdo da representação, não é menos importante que há este momento anterior à formação da imagem como uma figura, poderíamos dizer também, como um significado. Em outras palavras, a evidência imediata de Descartes sobre a indubitabilidade da representação (idéia) independentemente de seu conteúdo, é consoante ao pensamento freudiano, bem como ao lacaniano, de que as representações no inconsciente não se reduzem ao significado (conteúdo ideativo), mas constituem-se primordialmente pelo significante em sua modalidade mais elementar, ou seja, como traços mnêmicos.

⁷ Veremos no capítulo III como a natureza do sujeito inerente ao pensamento, para Lacan, é mais solúvel. De tal modo que o caráter ontológico do sujeito é radicalmente evanescente, a ponto de padecer de uma falta em ser. Para Lacan o sujeito é identificado ao significante e, tal como ocorre com os fogos de artifício, num instante aparece – instante da enunciação – para em seguida apagar-se.

falando, a base de todo e qualquer conhecimento. O pensamento, de acordo com o método cartesiano, é posto na via sob a qual será levado a conhecer a verdade, ou seja, pelo intelecto.

De tal modo que para Descartes não é possível admitir que um conhecimento verdadeiro, ou seja, claro e distinto, possa manter algum vínculo de causalidade com o que está fora do intelecto. Tornando-se, então, necessário investigar qual é causa das representações, tendo em vista que, entre elas encontram-se algumas que mesmo para o sujeito que as representa lhe surgem como estranhas ou obscuras. Isto parece contradizer o argumento de que o conhecimento de si é o mais imediato e evidente. Haveria, pois, alguma outra causa para as representações que não fosse o próprio sujeito? Esta questão nos leva aos desenvolvimentos do capítulo a seguir.

1.2. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E AS REPRESENTAÇÕES INDISTINTAS.

O sujeito para Descartes é definido como uma coisa pensante, uma substância desvincilhada de qualquer atributo material, apenas sustentada a sua realidade ontológica pelo entendimento. Nesse sentido o eu é o puro pensamento, sua essência está adstrita às representações enquanto evidências absolutas, não necessitando estar relacionado a qualquer outra coisa. Prescindindo de todo e qualquer suporte material.

Todavia, entre as idéias que compõe o pensamento algumas parecem ao filósofo serem inatas, outras criadas por ele próprio e outras parecem estranhamente vir de fora, levantando a suspeita de que talvez exista algo além do pensamento do sujeito. O que elas têm em comum é que são todas idéias e, como tais, possuem um alto grau de realidade objetiva, ou seja, são por si mesmas evidentes. “O termo *‘objetivo’*, aqui, significa não o que está frente ao sujeito no sentido de exterior à ele, mas o que está na mente do sujeito e lhe é primeiramente acessível”. (SILVA, 1993, p. 66). O problema que se segue é verificar o grau de certeza que se pode ter em relação ao conteúdo que representam.

Mais uma vez é oportuno ressaltar a preocupação de Descartes em relação ao conhecimento. Decorre desta preocupação a interrogação a respeito da possibilidade de haver outra causa para as representações que não apenas o próprio sujeito. Isso anima sua filosofia e evita que, apesar de fundamentar o sujeito

em uma identificação que se dobra sobre si mesmo, uma re-flexão, se isole em relação ao que está fora de si, não podendo, portanto, ser caracterizada como uma doutrina solipsista. Mas, é verdade que traça uma tal distinção entre o dentro e o fora de si que lhe levanta uma série de problemas, entre os quais conhecer clara e distintamente a realidade externa.

Com a inspeção realizada no pensamento levantou-se a distinção que há entre seus modos de apresentação e a consideração de que se entre estes diferentes modos encontra-se verdade ou erro. As idéias são propriamente como imagens das coisas, *“como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus.”* (DESCARTES, 1996/1647, p. 280). Mesmo que se imagine, ou se tenha uma idéia de coisas falsas, não é menos verdadeiro que se imagine.

O que ocorre é que há também outros gêneros de pensamento que são acrescentados às idéias: as vontades ou afecções e os juízos. Entre as primeiras aplica-se o mesmo argumento em relação as idéias. Mesmo que se deseje coisas más, ou coisas que jamais existiram não é, entretanto, menos verdadeiro que se deseje.

Os juízos trazem uma complexidade maior, pois se não fosse preciso relacioná-los a nada externo ao pensamento não haveria erro. Mas, este não é o caso do juízo cuja atribuição é justamente julgar o que é representado e, no caso, julgar se é verdadeiro ou falso.

Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois certamente, se eu considerasse as idéias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar. (DESCARTES, 1996/1641, p. 280).

Descartes apresenta uma graduação das idéias em relação ao grau de ser. Isto em decorrência do julgamento lançado sobre elas, segundo o qual verifica que algumas são representadas como imagens dos objetos externos e, outras representadas apenas pelo entendimento.

As que representam através de imagens, por exemplo, (o exemplo é de Descartes) a representação do sol parece muito menor em relação à terra. Esta é uma idéia que se apresenta como uma imagem que vem de fora, formulada a partir

das impressões visuais que se pode ter do sol. Mas, se considerar o entendimento que se pode ter, a partir de algumas noções de astronomia, verificar-se-á que o sol é justamente maior que a terra. Tal entendimento é elaborado pelo próprio sujeito pelo uso correto de sua razão. São consideradas pelo filósofo como idéias inatas posto que derivadas da razão, que para Descartes é uma propriedade inata. São assim, portanto, formuladas exclusivamente por sua aplicação.

A graduação estabelecida por Descartes afirma que a primeira idéia sobre o sol, no exemplo acima, possui em relação a segunda um menor grau de ser. Precisamente por que se apóia em elementos exteriores ao pensamento (sensibilidade visual) enquanto intelecção. Isto quer dizer que são idéias com maior probabilidade de apresentarem erros quando julgadas sobre sua veracidade.

Por estas idéias não se pode afirmar que se tenha um julgamento fiel a respeito da realidade dos objetos exteriores ao pensamento. No entanto, considera-se que entre as idéias há aquelas que representam apenas acidentes das substâncias (a grandeza do sol) e outras que representam substâncias em si mesmas (o sol) e por isso apresentam maior grau de ser do que as primeiras;

aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (DESCARTES, 1996/1647, p. 283).

Neste argumento Descartes se utiliza do que Gombay (2009) chama de axioma da fabricação, que afirma que *“quanto mais sofisticada a idéia, tanto mais sofisticada sua causa.”* (GOMBAY, 2009, p. 82). Neste ponto Descartes faz um liame entre o conteúdo da representação e a representação em si. Até aqui as idéias em si mesmas não garantiam nenhuma certeza em relação ao seu conteúdo.

Ocorria que quanto mais restringia-se o fundamento da sua certeza exclusivamente no próprio pensamento, menos poderia afirmar sem equívoco que não estava sozinho no mundo. Nem afirmar que existiria um mundo externo ao pensamento. A realidade objetiva das idéias⁸ não lhe possibilitava confirmar a

⁸ “O princípio de causalidade vale tanto no caso de uma ‘realidade atual ou formal’ quanto no caso de uma ‘realidade objetiva’. Traduzamos. Seja uma substância existente em ato: uma pedra, um homem. É evidente que há na causa que a produziu pelo menos tanta realidade quanto nesta substância mesma. Seja agora a idéia que eu tenho desta substância (isto é, uma ‘realidade objetiva’ e não mais uma ‘realidade atual ou formal’). É igualmente evidente que há no ser existente (‘atual ou formalmente’) que é a causa desta idéia (ou desta

realidade formal das coisas representadas com o mesmo grau de certeza.

Recorrendo-se ao princípio de causalidade, o axioma da fabricação, que afirma que o efeito não pode ser maior que a sua causa, Descartes evita cair na impossibilidade de reconhecer que não está só no mundo e que há mundo. Apesar de não ter acesso ao conhecimento claro e distinto da realidade formal da idéia de Deus, tem, ao contrário, a certeza da realidade objetiva de sua idéia.

Ora, se a realidade objetiva da idéia de Deus possui um alto grau de certeza (posto que esta idéia representa a perfeição, a verdade, o infinito) a causa desta idéia não pode ser menos perfeita. Seria uma contradição afirmar que o conteúdo da idéia de perfeição não é perfeito, se assim o fosse não se poderia haver idéia da perfeição. Deduz-se, então, que a sua realidade formal, o que ela representa, possui também tanta perfeição quanto seu efeito (sua realidade objetiva).

A fundamentação do que é um outro pilar de sua filosofia, a existência de Deus, garante a Descartes afirmar que há a perfeição, há a verdade. E, mesmo que se apresentem muitos equívocos e imperfeições em si próprio, e em seu pensamento, em Deus repousa a garantia de verdades que são imutáveis e eternas. Isso robustece ainda mais seu método, tornando-o sumamente necessário para garantir o uso correto da razão na condução ao conhecimento verdadeiro.

O problema recai e permanece sobre o conhecimento a respeito das idéias que representam coisas imperfeitas, finitas. O princípio de causalidade sobre estas não é suficiente para conhecer a realidade formal sem erro, uma vez que participam de sua natureza a imperfeição. E, neste caso sempre haverá, em maior ou menor grau, a participação do equívoco.

Basicamente, estas idéias são as que se associam à percepção sensível, o conhecimento dos objetos que estão ligados a ela é revestido de confusão e indeterminação.

As idéias sensíveis, provenientes da percepção, são por natureza obscuras e confusas e, portanto, à consciência do mundo externo não corresponde uma ciência rigorosa das coisas extensas, pelo menos naquilo em que elas se relacionam com a percepção. Isso significa que o propriamente sensível não pode ser objeto de conhecimento. Essa será uma das dificuldades insuperáveis da filosofia cartesiana. (SILVA, 1993, p. 75).

Acrescenta-se a esta dificuldade insuperável da filosofia cartesiana sobre o conhecimento dos objetos oriundos das idéias sensíveis, a negação que está na primeira meditação cartesiana. Por esta, o questionamento recai sobre a identificação do sujeito ao pensamento. Descartes nega que os pensamentos extravagantes, como os que se pode encontrar na loucura, possam servir para o encaminhamento de seu método. Isso porque são idéias cujo entendimento, a razão, não reconhece como idéias organizadas pelo “eu”. Justamente por que,

encontramos talvez muitas outras (coisas), das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles (dos sentidos): por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. (DESCARTES, 1996/1647, p. 258).

Ora, justamente os sentidos não favorecem a certeza do conhecimento devido ao vínculo que mantêm com a percepção sensível. Nesta, as coisas exteriores à representação, seu conteúdo, possuem uma natureza estranha ao pensamento. São coisas extensas e, as idéias pertencem ao pensamento, à *res cogitans*.

“*E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?*” (DESCARTES, 1996/1647, p. 258). Poderia negar, ou duvidar que fossem seus considerando que são coisas extensas (*res extensa*) e, não ideais (*res cogitans*). Porém, o filósofo descarta a possibilidade de negá-las, pois, isto seria assemelhar-se aos loucos, “*que asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro.*” (DESCARTES, 1996/1647, p. 258).

Interessante notar que logo em seguida Descartes afirma que nos sonhos é possível ocorrer idéias tão extravagantes como estas dos loucos, ou ainda mais extravagantes. Apesar disso as idéias durante o sonho não são tratadas da mesma maneira. Elas são claramente duvidosas. Mas porque o pensamento na loucura não pode ser inspecionado pelo método cartesiano? Foucault explica:

Descartes, mesmo afirmando a grande potência do sonho, não pode dar outros exemplos senão o que vem redobrar exatamente a situação atual do sujeito meditando e falando; e isso de modo que a experiência do sonho simulado pudesse vir alojar-se precisamente nas balizas do aqui e do agora. Em contrapartida, os insensatos são caracterizados como aqueles que se tomam por reis, como os que se

crêem vestidos de ouro ou que se imaginam ter um corpo de vidro ou ser uma moringa. Mais ou menos extravagantes do que o sonho, pouco importa, as imagens da loucura escolhidas por Descartes como exemplo são, à diferença daquelas do sonho, incompatíveis com o sistema de atualidade que o indivíduo por si mesmo assinala falando. O louco está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. Ele está em uma outra cena. (FOUCAULT, 2006/1972 p. 278).

Para que se possa realizar o encaminhamento da meditação cartesiana é necessário que se remeta ao aqui e agora. De um certo modo isso evita que o pensamento se descole do pensador e, que assim decole para alhures, para uma outra cena. Conservando a condição de possibilidade para a identificação do sujeito ao pensamento: o pensamento reflete clara e distintamente aquele que pensa, no instante em que pensa. E mais, fixa uma instância, o eu, que apesar de submetida ao tempo (de sua enunciação), pretende-se como perene através dele. Ou seja, se estabelece como âncora, fundamento objetivo da subjetividade.

Não exatamente como imagem, que seria recair no problema da correspondência entre a idéia e seu conteúdo. Mas reflete o pensador como quem é o agente do pensamento, quem o tem nas mãos e que o mantém com os pés no chão. Ou seja, sem cair no desvario, sem deixar que o pensamento produza associações livremente, sem que se extravie do comando de um sujeito consciente.

A negação da loucura, por outro lado, vem afirmar negativamente algo que se tenta rechaçar, ou seja, a marcha do pensamento irreduzível às rédeas da consciência. Descartes é firme em seu propósito e completamente rigoroso quanto aos argumentos e, na busca por um conhecimento embasado na certeza, afastando de uma vez por todas dogmas ou credices, se depara com o engano, com o sonho e com a loucura. Para o filósofo são os pólos opostos do uso correto da razão, mas também, pode-se afirmar que, são manifestações inerentes ao pensamento e como tais com tanta realidade objetiva quanto a certeza oriunda do pensamento claro e distinto.

Portanto, com Descartes temos um método que encaminha o pensamento para o conhecimento dos objetos de forma clara e certa. Um método que através do pensamento compreendido como *ratio*, encaminha para o estabelecimento da verdade, cuja propriedade, neste caso, é de ser eterna e universal. Porém, também com Descartes vislumbra-se que o pensamento para além de fonte de conhecimento pode ser fonte de regozijo. Pode e é instrumento de produção de uma realidade cuja

objetividade não se assenta sobre a certeza, mas sim sobre a criação de imagens e idéias que são formuladas a partir das sensações, e assim formando um cenário onde o sujeito se depara com uma realidade ficcional, uma realidade produzida por sua própria experiência. Esta realidade que não serve para se fundamentar um princípio indubitável para o estabelecimento de um método para o conhecimento da verdade, pode servir para revelar que tão pujante e certo quanto é uma verdade é também o engano. E isto pode nos colocar no caminho para a interrogação sobre esta realidade pautada na experiência singular produtora de um saber cuja estrutura é universal a todo o ser pensante.

Para concluir este capítulo e avançarmos para o próximo, apenas uma nota sobre o que Freud escreve em relação a negação.

Nota-se, portanto, que o conteúdo recalçado de uma idéia ou pensamento pode penetrar na consciência, desde que seja negado. Isso porque a negativa é uma maneira de tomar conhecimento do recalçado em um plano apenas intelectual. (FREUD, 2007/1925, p.147).

E, apenas quatro anos mais tarde que este texto freudiano datado de 1925, Heidegger reflete também a respeito da negação. *“O ‘não’ não surge pela negação, mas a negação se funda no ‘não’ que, por sua vez, se origina do nadificar do nada”*. (HEIDEGGER, 2005/1929, p. 59).

Descartes fundamenta o sujeito em sua identificação ao pensamento consciente. Freud examina a negação e encontra em outras bases, que não a de Descartes, um modo de pensar estranho à consciência, ou mais precisamente um modo de afirmar algo que de outro modo a consciência não admitiria. Heidegger em sua pesquisa problematiza a intrínseca ligação entre o ser e o que não se reduz à representação como um modo de apresentação à consciência. Lacan colhe os ensinamentos daqueles que o precederam e afirmará o estatuto do sujeito do inconsciente como falta-a-ser e isto coloca a estrutura da linguagem em marcha para a produção de satisfação. Esta será a linha de raciocínio dos capítulos seguintes.

2. O SUJEITO EM FREUD.

O conceito de sujeito, compreendido como uma unidade íntegra e deliberativa essencial aos atos e pensamentos, não constituiu a concepção de homem para Freud. Ainda que o pensador vienense tivesse se debruçado sobre o problema da vida psíquica e suas vicissitudes. Contudo, teorizou e formulou hipóteses acerca dos fenômenos psíquicos e sua relação com os estímulos gerados no organismo, bem como a consciência envolvida neste processo. E, principalmente, a hipótese de uma cadeia de pensamentos irredutível à consciência, ou seja, o inconsciente.

Freud desenvolve suas pesquisas se servindo do instrumental biológico, físico e mecânico disponível em sua época, admitindo o neurônio e as quantidades de energia como elementos do psiquismo. *“A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural, isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis”*. (FREUD, 1996/1895, p. 347). Dedicou pouca atenção à discussão do conceito de sujeito que, na filosofia já se inseria em uma longa tradição do pensamento sobre o homem.

Entretanto, Freud se depara com importantes barreiras para avançar em sua hipótese explicativa sobre o funcionamento do psiquismo desde um ponto de vista mecânico e energético. O problema da passagem da quantidade de energia para a constituição da qualidade da experiência, a elaboração de uma representação (*Vorstellung*) consciente permanece uma incógnita, um elo perdido na sequência das argumentações. Ainda que possa ser inferida uma associação entre ambas, quantidade e qualidade, a explicação clara e sem contradições não vem a lume e fica a ser formulada.

Só mediante essas hipóteses tão complicadas e pouco óbvias é que pude até agora introduzir os fenômenos da consciência na estrutura da psicologia quantitativa. Naturalmente, não se pode tentar explicar como é que os processos excitatórios dos neurônios ω levam à consciência. É apenas uma questão de estabelecer uma coincidência entre as características da consciência que conhecemos e os processos nos neurônios ω que variam paralelamente a elas. (FREUD, 1996/1895, p. 363).

Passa em seguida a abordar elementos presentes no psiquismo, as chamadas representações (*Vorstellung*), como núcleos animados de desejo, ou seja, de significados que caracterizam a vida anímica como um condensado de imagens e

palavras. Estas representações conservam uma ligação com as excitações que são captadas e/ou recebidas pelo organismo. Freud se dedica com maior afinco às hipóteses psicológicas sobre o funcionamento do aparelho psíquico. Importante observar que nunca abandonou completamente a base biológica, acalentando inclusive a esperança que algum método mais eficaz no tratamento das neuroses pudesse algum dia vir a substituir o método psicanalítico através da descoberta de novos fármacos.

Prescindindo do conceito de sujeito, Freud privilegiou o constructo de um aparelho psíquico composto pelos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente, sob os expedientes da economia, da dinâmica e da tópica que lhe caracteriza. Estabelecendo o jogo entre as forças que nele atua e que tomam o centro do escopo da pesquisa psicanalítica.

O objeto de estudo de Sigmund Freud se demarcou pelo exame dos investimentos de energia (catexias) que exercem pressão no aparelho, os elementos componíveis do aparelho, as reações da aparelhagem psíquica frente aos estímulos externos e as excitações internas, os destinos do fluxo energético que percorriam o circuito psíquico e as variações nos modos de descarga e de acúmulo da energia; as qualidades que lhe eram predicadas e a correspondência, ou não, que se estabelecia entre os diferentes sistemas que compunham este aparelho.

Importante frisar que de uma estrutura composta de neurônios interligados (como em um sistema de vasos comunicantes) sob uma dinâmica de acúmulo e descarga de quantidades de energia (excitação), a teoria freudiana através da análise dos sonhos e dos mecanismos patológicos do psiquismo, agrega a linguagem como um veículo capaz de encaminhar o fluxo energético endógeno ao mundo externo. Para a realização de uma ação específica, a saber, a satisfação da necessidade inerente ao organismo.

Para Freud a capacidade do homem de representar está originalmente atrelada a uma tendência básica do sistema nervoso de acumular a menor quantidade possível de excitação. Os traços de memória, associados à percepção e a consciência estariam em função de evitar, por um lado, a experiência de dor e, por outro, dar encaminhamento ao fluxo energético até a redução da quantidade acumulada através da ação motora.

Com o aprofundamento da pesquisa freudiana, o fluxo de energia toma cada vez mais um importante papel no funcionamento psíquico e, passa a ser

caracterizado pela pulsão. A partir de então a pulsão, que sempre tem sua origem no corpo, dá encaminhamento ao processo de satisfação e toma por seu objeto qualquer coisa que possa contornar e retornar ao corpo, resultando em um alívio da tensão e, conseqüentemente, a satisfação.

Neste capítulo a meta será o ponto em que a pesquisa freudiana se depara com um obstáculo no circuito pulsional que não se adequa ao princípio do prazer. Ou seja, por vezes se verifica entre os objetos que a pulsão contorna, representações que figuram experiências traumáticas, experiências que não produzem uma sensação de prazer, nem de atenuação do sofrimento. Mas justo ao contrário, remontam a situações de vivência de desprazer e, não raro, desprazer em alto grau.

São precisamente experiências que explicitam o limite que se impõe ao aparelho. Tanto quanto este é finito as representações também o são, mesmo as vivências que representam o fim do ser vivo, como a iminência da morte, por exemplo, podem e são geradoras de grande tensão para o aparelho. O detalhe é que isso produz uma espécie de convulsão, ou traumatismo no sistema de representações, pois entre estas não se encontra nenhuma que possa dar conta de tornar-se consciente sem que se produza angústia, face à idéia de aniquilamento.

Neste ponto limítrofe do encaminhamento freudiano que se enseja a entrada do sujeito do inconsciente na teoria psicanalítica de Jacques Lacan. Precisamente, na margem onde se tangencia o simbólico e o real é onde poderá advir um efeito produtor de uma nova constelação representacional.

2.1. DAS QUANTIDADES DE ENERGIA ÀS REPRESENTAÇÕES.

Freud inicia com a pesquisa neurológica buscando compreender os estímulos nervosos e suas relações com o psiquismo. Nesta perspectiva, os conteúdos psíquicos, ou idéias, são representações (*Vorstellung*) investidas de maior ou menor quantidade de energia, ou seja, de investimento psíquico. Esta variação quantitativa é o determinante para que uma idéia seja formada, ou não, na consciência.

Admite duas premissas básicas para a constituição da hipótese do aparelho: uma considerando a diferença entre a atividade e o repouso como uma questão de quantidade de energia; e a outra situa o neurônio como a partícula material do aparelho. A resultante deste jogo de forças consistia sempre, segundo o entendimento freudiano, na descarga da energia acumulada no neurônio. A noção de descarga de energia associava o investimento energético de uma idéia à ação motora relacionada a esta, por exemplo, se uma idéia de perigo surgia à consciência a ação motora correspondente poderia ser a mobilização de músculos que empreenderiam a ação de fuga em relação a ameaça que se apresentava à percepção do aparelho.

Segundo o “*Projeto para uma psicologia científica*” (1895)⁹ há três tipos de neurônios: 1) aqueles que tem livre escoamento de energia e estão nas partes mais periféricas do aparelho, constituindo a percepção, chamados de neurônios Φ ; 2) outros que conservam uma porção da energia e que serão responsáveis pela memória, chamados de neurônios Ψ ; 3) e os neurônios ω que guiam a descarga livre dos neurônios Ψ , e que estão relacionados com a atribuição às sensações a qualificação de prazer ou desprazer.

Percebe-se que Freud atribui características aos neurônios que desenvolvem funções diferentes, há os neurônios que são permeáveis e outros que não o são. Isto devido a hipótese freudiana de que há barreiras de contato que impedem o livre escoamento da energia.

Com esta estrutura neuronal Freud busca formalizar um modelo hipotético do aparelho. Os estímulos que escoam de um sistema neuronal a outro marcam

⁹ Embora seja o Projeto para uma psicologia científica (1895) um texto importante onde Freud considera o aparelho psíquico do ponto de vista neurológico, este não será examinado na presente pesquisa. Partiremos das observações presentes no texto A interpretação dos sonhos (1900) que apesar de conservar alguns elementos do Projeto, marca um giro na pesquisa freudiana. Anteriormente considerada sob a perspectiva neurológica passa a dar lugar a uma perspectiva simbólica onde o psíquico relaciona o desejo à linguagem na produção de sentidos e, da finalidade de descarga de energia à interpretação dos sentidos.

“caminhos” que facilitam a passagem da energia. Os resíduos destes estímulos que permanecem nos neurônios responsáveis pelo armazenamento de uma porção de quantidade de energia, forjam as marcas da experiência ocorrida, sejam elas sensações de prazer ou desprazer. Estes resíduos serão os constituintes dos afetos e dos estados de desejo no aparelho.

Freud destaca ainda que há um tipo de escoamento livre e direto da energia investida no neurônio denominado como processo primário e, outro tipo em que a descarga é controlada ou retardada. Esta diferenciação ocorre devido a um desenvolvimento do aparelho que consiste, basicamente, em que os neurônios conservadores dos resíduos das experiências de satisfação, quando reinvestidos de energia, atualizam as representações (*Vorstellung*) associadas a estas experiências. Ou seja, estas representações retornam à consciência.

Promovendo assim uma alucinação do objeto que foi, anteriormente, o alvo da descarga que culminou em prazer. No entanto, por se tratar de uma alucinação a frustração advirá tão logo seja percebida a falta de objeto real, promovendo uma mudança no processo de descarga retardando-o ou controlando-o. Até que o aparelho encontre realmente o objeto adequado para o escoamento da excitação e, conseqüentemente, a satisfação.

Do “*Projeto para uma psicologia científica*” (1895) à “*Interpretação dos sonhos*” (1900) é observado um reposicionamento teórico. Freud deixa as explicações neurológicas e concentra suas investigações nas relações da linguagem com o desejo que se estabelecem no psiquismo. “*O que temos aqui não são mais neurônios catexizados, mas sentidos a serem interpretados*”. (GARCIA-ROZA, 1997, p. 63).

É através dos sonhos que Freud dá encaminhamento às suas pesquisas, entendendo que os sonhos são a via privilegiada de acesso aos conteúdos que estão no inconsciente. Isso porque são manifestações do conteúdo psíquico que “driblam” a censura do estado de vigília, deste modo tendo acesso à consciência o que é formulado pelo inconsciente.

Os sonhos são atos psíquicos tão importantes quanto quaisquer outros; sua força propulsora é, na totalidade dos casos, um desejo que busca realizar-se; o fato de não serem reconhecíveis como desejos, bem como suas múltiplas peculiaridades e absurdos, devem-se à influência da censura psíquica a que foram submetidos durante o processo de sua formação; à parte a necessidade de fugir a

essa censura, outros fatores que contribuíram para sua formação foram a exigência de condensação de seu material psíquico, a consideração a sua representabilidade em imagens sensoriais e – embora não invariavelmente – a demanda de que a estrutura do sonho possua uma fachada racional e inteligível. (FREUD, 1996/1900, p. 564).

Encontra-se nos sonhos mecanismos que favorecem as representações inconscientes virem a se manifestar na consciência. A lógica do inconsciente está submetida a realização de um desejo. Este por ferir as regras estabelecidas pela consciência é alvo da censura, entretanto, neste conflito de forças se formula uma formação de compromisso entre estes dois sistemas que visa submeter-se a ambos. Esta formação é propriamente o sonho.

Pensadores como Descartes em suas investigações também se detiveram sobre os sonhos, assinalando a força persuasiva presente nas representações oníricas. A tal ponto que levantava a questão se o que surgia no sonho eram meras construções imaginativas dos pensamentos ou, se eram representações compatíveis com objetos exteriores ao pensamento, que se faziam representar na consciência pelo sonho.

Freud também considera a pujança das representações oníricas, no entanto, toma um encaminhamento assaz diverso em relação ao filósofo. Se debruça sobre a análise dos sonhos, pois encontra neles de modo claro a efetividade de uma das funções primordiais do aparelho: a descarga das tensões, em outras palavras, a realização do desejo. Este é o foco da pesquisa psicanalítica, compreender as representações (*Vorstellung*) como plataformas onde são produzidos estados de satisfação simbólica. No entanto, estes estados de satisfação extrapolam o campo simbólico constitutivo da subjetividade e, por isso tangenciam também um outro campo da subjetividade, a saber, o real. Deste modo as representações além de cumprir uma função, por assim dizer, meramente ilustrativa, são tomadas como peças chave para a composição de um realidade fundamentada em experiências de satisfação, ou seja, a fantasia.

Desde já é possível afirmar que a consciência para Freud, se distingue como o campo do psiquismo onde o juízo de realidade, juízo que arbitra a respeito da existência ou não no real de uma representação, tem seu domínio. Para Descartes a consciência é a visão clara e distinta. Quanto a consciência estes dois pensadores se aproximam teoricamente, no ponto em que admitem na consciência uma função

de conhecer e, um dos primeiros e dos mais importantes movimentos da consciência é o conhecimento de si mesmo, ou seja, o reconhecimento de um eu. Por outro lado, o inconsciente é o campo do psiquismo que se distingue por uma realidade cujo juízo preponderante é o juízo de valor, e não o de realidade. O juízo de valor define a importância de uma representação em relação ao desejo, isto é, se uma representação figura ou não um cenário de realização de um desejo. Em uma palavra, a realidade da consciência se define pela função do conhecimento, enquanto que a realidade do inconsciente, pode-se dizer, se define pela função do desejo.

Aprofundando suas pesquisas, diferencia duas espécies de estímulos que excitam o aparelho: aqueles que vem do exterior e, outros que originam-se do interior do próprio organismo¹⁰. Os estímulos se apresentam à consciência sob a forma de imagens sensoriais. O esquema simplificado do arco reflexo é aprimorado com as observações de que a força das representações está, para o psicanalista, no fato de que são geradas por estímulos nervosos receptados pelo aparelho. Ligam-se aos traços da memória que o compõe e preservam marcas das experiências de satisfação, que são também a base sob a qual os pensamentos são formados.

O psicanalista entendendo que as representações são modos de investimento produzidos pelo aparelho, vai direcionar suas pesquisas em esclarecer o porque algumas representações são superinvestidas, às vezes, a tal ponto que se sobrepõe à própria realidade factual demonstrando a virulência da realidade ficcional. A consequência que se extrai do encaminhamento freudiano é o entendimento que na fantasia, no campo do inconsciente, as representações (*Vorstellung*) tratam de invocar e constituir um cenário de acordo com o objetivo de realização do desejo. O que é diferente quando se trata de representações (*Vorstellung*) na consciência, que tratam de invocar as idéias movidas pelo objetivo do conhecimento, da verificação da existência efetiva do que é representado na realidade exterior ao aparelho.

Com Freud não é mais possível admitir que o conhecimento se forma apenas pelo encaminhamento correto da razão, pois sofre também a incidência do imperativo da realização do desejo. Desconsiderar esta relação que se apresenta

¹⁰ Diferenciação que introduzimos a título de comparação com a realizada por Descartes entre as representações que são formadas pelo entendimento sem a necessidade de um objeto externo, e aquelas que são formadas a partir de um objeto externo. Ambos pensadores introduzem um limite muito bem definido e (quase) intransponível entre o dentro e o fora.

pela representação é desconsiderar o motor principal que mobiliza a razão, a saber, que antes de tudo não é o conhecimento da verdade, mas sim a satisfação que envolve a verdade, ou seja, o encontro no real com o objeto da representação.

2.2. OS SONHOS, A VIA RÉGIA DO INCONSCIENTE.

No capítulo VII da *“Interpretação dos sonhos”* (1900) Freud apresenta certas especificações em sua elaboração sobre o aparelho. Considerando que em geral todos os processos psíquicos transcorrem da extremidade perceptual para a extremidade motora, introduz uma diferenciação em relação ao sistema que recebe os estímulos.

Em nosso aparelho psíquico, permanece um traço das percepções que incidem sobre ele. A este podemos descrever como “traços mnêmicos”, e à função que com ele se relaciona damos o nome de “memória”. Se levamos a sério nosso projeto de ligar os processos psíquicos a sistemas, os traços mnêmicos só podem consistir em modificações permanentes dos elementos dos sistemas. (FREUD, 1996/1900, p. 568).

O sistema que recebe os estímulos, cuja função é a percepção, no entendimento de Freud necessariamente desenvolve a possibilidade de fixação de traços dos estímulos captados. Isto está de acordo com a premissa básica regente do aparelho em desviar-se do desprazer e direcionar-se ao prazer.

Uma vez que se tenha registrado traços dos estímulos será possível distinguir a cada nova estimulação se é um estímulo que acarretará em prazer ou desprazer. A memória conserva no aparelho traços que identificam a natureza dos estímulos, e lhe serve em correspondência aos princípios de prazer e desprazer. Outra parte do aparelho se mantém livre para a recepção de novos estímulos, sem fixar traço nenhum dos estímulos. Esta é a percepção propriamente dita.

Este encaminhamento que recebe no interior do aparelho os traços identificatórios dos estímulos que o excitam é denominado por Freud como regressão. O aparelho não está apenas direcionado para fora, mas mantém contato permanente com os elementos que lhe são internos.

E, isto não se refere somente às excitações que porventura advenham do interior do próprio aparelho. Pela via da regressão o aparelho poderá identificar um estímulo que se apresenta à percepção como associado às experiências de

satisfação, ou não; bem como poderá evocar os traços fixados na memória, sem necessariamente haver estímulos novos chegando do exterior, para atualizar experiências de satisfação.

Este é o mecanismo mais elementar que originará a fantasia, a realidade inerente ao inconsciente. Construída a partir das experiências de satisfação, a fantasia é a atualização de investimentos nos traços. Uma vez que recebem nova carga de investimento, os traços residuais que compuseram uma experiência de satisfação pressionam o sistema consciente a serem novamente admitidos como representações e, a partir de então reconhecidas pelo aparelho. Culminando com a descarga motora, ou seja, a efetivação da realização do desejo.

Os sonhos são demonstrações do funcionamento deste mecanismo. Tomam a forma de imagens e pensamentos que representam experiências de satisfação vividas no interior do aparelho e pressionam em direção à sua conclusão como ação motora. Se manifestam no estado em que o aparelho diminui o investimento energético no sistema consciente e por conseguinte, a censura se torna mais permeável.

No entanto, como as atualizações destas experiências de satisfação podem representar algum desprazer para a consciência, elas sofrem a ação de mecanismos inerentes ao sistema inconsciente. Mecanismos originais de um sistema em que predomina o livre escoamento da energia por entre as representações.

A este livre escoamento do fluxo energético pelas representações Freud chama de processo primário. Os mecanismos relacionados a formação e a dinâmica das representações no inconsciente o psicanalista identifica como condensação e deslocamento.

Os traços mnêmicos são agrupados de acordo com a semelhança ou proximidade que marcaram determinada experiência como a de uma satisfação e, uma vez que são novamente investidos, o núcleo deste agrupamento que acumula maior carga de energia é também o alvo maior da censura da consciência.

A energia que está acumulada neste agrupamento de traços, que formam uma representação, é transmitida para representações associadas que não estão enfaticamente sob a mira da censura. Este escoamento de energia de uma representação para outra é caracterizado como o mecanismo do deslocamento.

A condensação é o aglomerado dos traços mnêmicos vinculados pelo investimento psíquico. É justamente através das palavras que se observa melhor a

ação deste mecanismo. Uma palavra, ou seja, uma representação, condensando-se à outra formará uma nova representação que poderá fazer adentrar no sistema consciente uma parcela do conteúdo das representações de origem. A este conteúdo que se manifesta no sonho Freud nomina como conteúdo manifesto e, conteúdo latente ao conteúdo das representações que fomentaram o mecanismo da condensação.

... para Freud, a linguagem, longe de ser o lugar transparente da verdade, é o lugar do ocultamento. O sentido que se apreende oculta um outro sentido mais importante, e essa importância será tanto maior quanto maior for a articulação entre a linguagem e o desejo. Enquanto o discurso chamado racionalista procurava afastar o desejo para que a verdade pudesse aparecer na sua pureza essencial, a psicanálise vai procurar exatamente a verdade do desejo. Sua função é fazer aparecer o desejo que o discurso oculta, e esse desejo é o da nossa infância, com toda carga de interdições a que é submetido. O único modo desse desejo aparecer, de transpor a barreira imposta continuamente pela censura, é de uma forma distorcida, cujo exemplo privilegiado é o sonho manifesto. O sonho manifesto, assim como os sintomas, são o efeito de uma distorção cuja causa é a censura. É a esse trabalho de distorção que Freud dá o nome de “elaboração onírica” ou “trabalho do sonho” (GARCIA-ROZA, 1997, p.66)

Para Freud o desejo não é predicado do sujeito, mas se caracteriza como representações investidas de energia psíquica que tendem a tomar expressão na percepção. Os traços mnêmicos que são registrados no aparelho devido à experiência de satisfação que representaram, quando novamente são alvos de investimento retornam à surgir na consciência. A este processo Freud chama de realização do desejo.

Os sonhos são também a evidência do funcionamento de outro sistema no aparelho que não se resume apenas aos sistemas perceptivo, consciente e memória. A linguagem que através de imagens e palavras veicula estímulos endógenos representa uma força presente no psiquismo e que funciona sem parada, animando as representações, originalmente, pelas excitações oriundas do próprio organismo, ou seja, as pulsões.

A atividade onírica vem possibilitar a demonstração de que os escoamentos que foram retardados durante o estado de vigília, podem vir à tona durante o sono. Promovendo uma nova interpretação do conflito de base, constitucional do aparelho psíquico.

Há representações que tendem a ocupar a consciência, mas que por esta são

impedidas de a ocuparem, posto que trazem um sentido que é recusado neste sistema devido ao conflito que se estabelece com as representações permitidas pela consciência.

Isto por que é através da análise dos sonhos que se revela que há pensamentos para além da consciência. Para Freud “(...) *o sonho é uma estrutura provida de sentido*” (FREUD, 1996/1900, p. 556), e através deles é possível ter acesso ao sentido que não vem a ser representado no consciente.

O conflito basal originário do psiquismo entre as forças que por um lado tendem ao repouso e, por outro ao movimento, é compreendido de modo mais sofisticado. Há pensamentos no inconsciente que, devido ao acúmulo de investimento psíquico tendem à tomar expressão no consciente, porém, a expressão destes pensamentos representa um desprazer à consciência que, através da censura, impede que estes venham a lume.

Importante destacar a necessidade que há, segundo o entendimento freudiano, para o desejo em se fazer representar por imagens sensoriais e ser reconhecido pela consciência. Mantendo a concepção de compreensão do aparelho psíquico como arco-reflexo, Freud se vê impelido a considerar que não somente a consciência é capacitada à representação e construção de pensamentos. É necessário supor que há também no aparelho algo como um reservatório das marcas do estímulos que o impressionaram, uma memória.

Esta memória é ativada não apenas pelos estímulos que podem vir da consciência, através das percepções, mas também com igual intensidade pode vir a ser estimulada pelas exigências de satisfação internas ao organismo.

Devido a isso é que Freud direciona suas pesquisas para os lapsos na fala, esquecimentos e os sonhos; atos que irrompem à consciência por terem logrado contornar a barreira da censura. A consciência é, logicamente, um sistema no aparelho com uma importante missão, ela é o receptáculo dos estímulos, orienta o organismo na busca de satisfação tentando atender as exigências que lhe são imperiosas e a necessidade de preservação do aparelho.

Todavia, os equívocos, os lapsos, os esquecimentos e os sonhos são atos tão importantes quanto aqueles providos de consciência. São atos que revelam a verdadeira natureza do aparelho psíquico: um sistema de forças que, operando sincronicamente, não está de acordo com a realização do desejo. Em outras palavras, há impulsos no interior do aparelho de onde brotam os desejos que

impõem a consciência à resistir contra sua própria natureza.

Não é necessário supor nenhum gênio maligno ou um deus enganador, o equívoco é função do próprio aparelho que simultaneamente trabalha em favor da realização do desejo e contra a sua realização. Esta será uma das descobertas que permanecerá ao longo de toda a obra de Freud e, marcará indelévelmente a concepção de sujeito cindido explorada mais profundamente na teoria de Jacques Lacan.

2.3. A PARCIALIDADE DA PULSÃO E A IRREDUTIBILIDADE À REPRESENTAÇÃO.

O aparelho foi desenvolvido com base na hipótese da comunicação entre os sistemas de neurônios que transmitiam entre si os estímulos recebidos. Com os sonhos Freud observou que além dos estímulos nervosos o aparelho sofre também alterações proveniente não apenas da captação de estímulos externos. Também há excitações oriundas do interior do organismo. A estas Freud chamou de pulsões.

As pulsões são, de acordo com Freud, responsáveis por grande parte do desenvolvimento do aparelho. Pois, a resposta de fuga motora diante dos estímulos desprazerosos só é efetiva em relação àqueles que provêm do exterior. Em relação às pulsões a fuga não é eficiente, portanto, impele ao aparelho o desenvolvimento de outros mecanismos mais sofisticados para a efetivação do encontro do prazer e do afastamento do desprazer.

A pulsão é um conceito-limite da obra freudiana e, também problemático, pois, é a tentativa de relacionar o que no pensamento cartesiano, por exemplo, aparece como duas coisas de naturezas distintas e como tais impossível de correlacioná-las. Para Descartes a *res cogitans* pertence ao mundo das idéias e a *res extensa* ao mundo material, não são intercambiáveis não há nada que faça uma depender da outra.

Para Freud as excitações que atingem o organismo e chegam à percepção não estão dissociadas dos efeitos no psiquismo, haja vista que a própria percepção já é um sistema do aparelho psíquico. As excitações somente são percebidas como tais devido à sua apresentação ao psiquismo que, em verdade é uma representação proveniente das partes periféricas do organismo e que alcançam a consciência.

Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a “pulsão” nos aparecerá como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo. (FREUD, 2004/1915, p.148)

O trânsito dos estímulos pelo psíquico e pelo somático é viabilizado pela pulsão que, enquanto uma força constante e vital, vem a representar no psíquico os estímulos endógenos ao aparelho. Enceta também o imbricamento entre o corpo como agente de excitações e o psiquismo como pólo onde estas excitações se apresentam como imagens sensoriais desencadeando o processo de busca pela satisfação das excitações geradas.

As pulsões são inicialmente divididas por Freud¹¹ em dois grandes grupos, a saber, as pulsões de autoconservação ou do Eu e, as pulsões sexuais. As primeiras referem-se às necessidades inerentes ao organismo vivo como a fome, a sede, o frio, etc. As segundas estão diretamente relacionadas à sexualidade enquanto uma força que impele o indivíduo para além dele próprio e *“tem por conteúdo a produção de novos indivíduos, portanto, a conservação da espécie”* (FREUD, 2004/1915, p. 151).

Freud se baseia nos estudos da biologia para afirmar que as pulsões do Eu e as pulsões sexuais coexistem no indivíduo com igual intensidade e, considera que a observação psicanalítica sobre as perturbações da vida psíquica é que pode trazer novas contribuições na investigação sobre as pulsões sexuais.

Quando Freud emprega o termo *trieb*, não está se referindo a uma dimensão de manifestação da pulsão, mas a várias. Freud, desde o início, procurou dar conta de três tarefas: 1) formular um modelo de funcionamento psíquico, 2) estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo e 3) situar os fatores biológicos de nosso comportamento. (...) Ao modelo do funcionamento psíquico cabe captar as filigranas da arquitetura psíquica e descrever seus mecanismos. Trata do mundo interno, abarca a esfera onde a pulsão se manifesta como fenômeno psíquico (isto é, tal qual aparece *para* o sujeito). Se Freud ficasse restrito a essa esfera, não teria formulado propriamente uma teoria pulsional, mas uma teoria do mundo mental, dos afetos, impulsos, pensamentos (imagens, linguagem e relações).

¹¹ Em 1915 Freud distingue as pulsões entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, este desenvolvimento teórico encontra-se em seu texto chamado “A pulsão e seus destinos”. Mas, em 1920 Freud escreve outro texto sobre as pulsões e as distingue agora entre pulsão de morte e pulsão de vida; texto intitulado “Para além do princípio do prazer”.

Todavia, conforme mencionado, Freud procurava estabelecer uma correspondência entre o mundo psíquico (idéias, afetos) e a fisiologia pulsional (os processos neuroanatômicos e energético-econômicos). (HANS, 1999, p. 37).

De acordo com Hans (1999) Freud sempre buscou na fisiologia as bases do psiquismo, mas não sem fazer uma correspondência com as expressões da vida mental, ou seja, as representações e os afetos. Acabou por esbarrar em dificuldades metodológicas e limites científicos e, no entanto, manteve um modelo energético-econômico onde conservou o pressuposto de que há uma inter-relação entre o sistema nervoso e a percepção psíquica.

Inter-relação que é a essência mesma da pulsão enquanto representante das excitações internas. Freud considera que a organização de um mundo interno e um mundo externo ao eu, acontece via pulsão. Os estímulos externos que chegando à percepção provocam algum tipo de excitação, como de dor por exemplo, exigem a busca do organismo pelo estado anterior de repouso através da atividade muscular da fuga.

Já as excitações provenientes do próprio organismo exigem outro tipo de resposta, a fuga neste caso não extingue a excitação. Ou bem o aparelho se dirige para o mundo exterior em busca de obter um objeto que propicie satisfação, ou bem, investe sobre si mesmo encontrando numa atividade auto-erótica a satisfação da pulsão.

Portanto, a diferenciação entre interior e exterior acontece devido a diferenciação da natureza dos estímulos e nos efeitos produzidos no aparelho em direção a diminuição da excitação.

Importante ressaltar que, no caso da excitação sendo interna e impelindo o aparelho para a busca de um objeto no mundo externo, ainda assim, o investimento inicial ocorre no interior do aparelho. Nos traços que permanecem na memória como imagens-sensoriais e que estão associadas à satisfação.

Através delas que se direcionará a busca pelo re-encontro do objeto da experiência de satisfação. Assim, é esboçada uma primeira diferenciação entre o interior do aparelho e seu exterior. Terreno sob o qual se efetivará na concepção freudiana a diferença entre o eu e o não-eu.

Esta dualidade que se apresenta primeiro entre estímulos externos e excitações internas será complexificada na medida em que os sistemas do aparelho

vão também se tornando mais sofisticados. Os destinos da pulsão, de acordo com Freud (1915), estão submetidos à três grandes polaridades que dominam a vida psíquica, a saber, “*a atividade – passividade como a biológica, a do Eu – mundo exterior, como a real e, por fim, a de prazer – desprazer como a econômica*”. (FREUD, 2004/1915, p. 162).

Face à dualidade freudiana recorda-se neste ponto a dualidade cartesiana. Descartes, através de seu encaminhamento, estabelece o eu como o pilar fundante do pensamento moderno e, por conseguinte, se caracteriza uma dualidade essencial entre duas substâncias deduzidas da experiência humana a *res cogitans* e a *res extensa*, entre o mundo das idéias e o mundo material.

Duas substâncias de naturezas diferentes que não se sobrepõe nem estão relacionadas naturalmente entre si e, justamente por este motivo Descartes é impelido a constituir um método que permita conhecer a verdade. Considerando a dicotomia entre as substâncias constituintes da subjetividade humana.

A condição para que isso seja possível é o pressuposto de que há um mediador que garanta a veracidade da correspondência entre uma substância e outra. Correspondência que pode-se compreender como a adequação entre uma representação (ideal) com o objeto representado (material). Isto é, o método cartesiano pressupõe que a garantia da correspondência adequada entre uma idéia e uma coisa (*die sache*) é signo da verdade, ou seja, da perfeição (Deus). Possibilita que mesmo tratando-se de substância essencialmente diferente, o eu (*res cogitans*) poderá alcançar um conhecimento universal sobre as coisas (*res extensa*) e, não apenas um conhecimento da experiência particular e interior, aquela mesma sob as quais se fundaram as bases do sujeito moderno.

Para Freud, a dualidade se apresenta a partir de uma mesma natureza – a pulsão – que deriva seus destinos conforme esta age sobre o aparelho (de dentro para fora ou de fora para dentro). A dualidade freudiana não é derivada, a priori, de duas substâncias distintas, ainda que o conceito de pulsão faça a função de amálgama entre dois tipos de manifestações do ser.

Freud considera a partir de seu constructo do aparelho psíquico que as causas materiais (estímulos) estão inextricavelmente associadas pelo aparelho à formação de representações ou imagens sensoriais. Esta é a propriedade essencial do aparelho psíquico, construído sobre bases mecânicas e biológicas e, que sustenta a possibilidade da formação do discurso. Ou seja, do encadeamento das

marcas mnemônicas, das experiências sensoriais, serão produzidas expressões mecânicas e simbólicas que constituem a vida psíquica do sujeito freudiano.

Conforme já mencionado, a oposição Eu – não-Eu (exterior) (sujeito – objeto) impõe-se ao indivíduo já desde o início da vida. Isso ocorre a partir da experiência de que, se por um lado por meio de sua ação muscular ele pode fazer cessar o afluxo dos estímulos externos, por outro ele não tem defesa contra o afluxo dos estímulos pulsionais. Essa oposição Eu – não-Eu continuará preponderante sobretudo na atividade intelectual, e é essa polaridade que gera a situação básica para a atividade de pesquisar, situação essa que não pode ser alterada, não importa o esforço que se faça para tal. (FREUD, 2004/1915, p. 157).

De acordo com essa hipótese da polaridade da vida psíquica e a dominância que exerce, Freud considera que há uma situação psíquica inicial em que o eu inundado pelas pulsões tem a capacidade de encontrar satisfação em si próprio, sem que seja necessário recorrer ao mundo externo.

Esta situação de auto-erotismo, ou de auto-satisfação, é a premissa básica para a constituição do narcisismo, um estado de investimento pulsional fundamental para a consolidação da instância psíquica denominada eu. Este estado de investimento pulsional auto-erótico é, em parte, modificado devido às pulsões de conservação que impelem o aparelho na busca da satisfação direcionada ao mundo externo. Com o intuito de saciar a fome, a sede, o frio, entre outras pulsões dessa mesma natureza.

E, ao mesmo tempo em que se direciona para o exterior, o aparelho não pode evitar de perceber as moções internas como desprazerosas. Desta forma Freud caracteriza a cisão dominante na vida psíquica entre o primado do prazer frente ao desprazer, com a introjeção, pelo eu, de objetos externos tidos como fonte de prazer e o movimento de expelir de si tudo o que lhe seja fonte de desprazer.

Esta modificação ocorrida no eu também ocorre em relação ao exterior, “o mundo externo é decomposto agora em uma parcela prazerosa, que ele incorpora em si, e em um resto, que lhe parece estranho.” (FREUD, 2004/1915, p. 159). Assim, sob o primado do narcisismo o eu é ligado ao prazer e o não-eu ao desprazer. A decomposição que fora realizada com o mundo exterior também se realiza no mundo interno que, “de seu próprio eu ele extraiu uma parte que expeliu para o mundo externo e que passa a sentir como hostil.” (FREUD, 2004/1915, p. 159).

Assinala-se como para Freud se constitui a noção de eu e objeto partindo do aparelho psíquico que está sob a regência do princípio do prazer. O prazer está associado à satisfação pulsional e tudo o que possa ser o suporte desta satisfação o eu o toma para si como um objeto possível de ser desejado. Em contrapartida, tudo o que lhe provoque desprazer é potencialmente um objeto a ser evitado.

Freud destaca que as pulsões podem se manifestar ao mesmo tempo, em diferentes órgãos podendo produzir uma turbulência de excitações, característica da parcialidade das pulsões. Pode acontecer de que algumas delas atinjam a satisfação mais prontamente, enquanto que outras permanecerão fazendo pressão no aparelho até que atinjam a satisfação requerida.

Para uma caracterização geral das pulsões sexuais, pode-se afirmar então o seguinte: são numerosas, provêm de múltiplas fontes orgânicas, exercem de início sua atividade independentemente umas das outras e só bem mais tarde são amalgamadas em uma síntese mais ou menos completa. A meta que cada uma delas persegue é obter o prazer do órgão. (FREUD, 2004/1915, p. 151).

A meta é um dos quatro conceitos conectados ao conceito de pulsão, os outros são a pressão, o objeto, e a fonte. Esta última compreende o processo somático que caracteriza a pulsão, está ligada à estimulação que ocorre no próprio órgão seja ele situado mais no interior do organismo, ou nas periferias deste; origina um estímulo que se faz representar na vida psíquica. A pressão é a essência da pulsão, é seu caráter de urgência, constituída pela soma das forças que exerce em direção à sua meta, que é invariavelmente a satisfação. A satisfação de uma pulsão é obtida quando a urgência pulsional é atenuada, a pressão exercida é suspensa. O objeto da pulsão é o que há de mais variável na pulsão, podendo ser um objeto externo a ela, ou até mesmo uma parte do próprio corpo. É através do objeto que uma pulsão poderá atingir a sua meta.

Uma pulsão se apresenta ao aparelho através de um representante (*Repräsentanz*) psíquico, como uma idéia por exemplo. Este representante faz justamente a função de apresentar ao aparelho a idéia/palavra (ou se preferirmos a imagem) do objeto que será o alvo a ser contornado por determinada pulsão. A meta da pulsão é invariável, ou seja, é sempre a busca de satisfação. Entretanto, esta meta pode ser compatível com um sistema do aparelho psíquico, mas incompatível com outro sistema. Diante da urgência de satisfação de uma pulsão sexual isto pode

representar para a consciência uma situação de desprazer, por exemplo, se masturbar em local público certamente acarretará em sérios problemas para o praticante. Por este motivo que o aparelho pode vir a colocar em funcionamento o recalque sobre o representante de uma determinada pulsão.

A pulsão que está submetida ao recalque poderia ter sido satisfeita e que tal satisfação seria, em si, sempre prazerosa; porém, ela seria incompatível com outras exigências e propósitos, e, desse modo, acabaria por gerar prazer em um lugar e desprazer em outro. Então, uma condição para que ocorra o recalque é que a força que causa o desprazer se torne mais poderosa do que aquela que produz, a partir da satisfação pulsional, o prazer. (FREUD, 2004/1915, p. 178).

Vemos que se trata de um jogo de forças que está em ação no recalque, submetendo-se a uma verificação a respeito da quantidade de desprazer e de prazer que a satisfação de uma pulsão acarretará, o recalque entrará ou não em funcionamento. Tendo em vista este jogo de forças Freud se vê levado a discernir outro elemento que também representa a pulsão em paralelo à representação e, cujo recalque pode ter um destino diferente do recalque da representação. Esta diferenciação lhe ocorre por observar que há casos em que ainda que a consciência se esforce para recalcar determinado representante de uma pulsão, ela não consegue sucesso por completo, pois uma quantidade de afeto se faz presente na consciência. O afeto é o outro elemento que Freud distingue da representação e que também representa uma pulsão, porém, de um modo mais quantitativo do que qualitativo.

O destino do afeto é para Freud o aspecto mais importante em relação ao destino da representação, posto que, o recalque é muito melhor sucedido em evitar alcançar a consciência uma representação do que evitar a expressão do afeto. O afeto inclusive pode chegar a surgir na consciência sem estar aparentemente ligado a uma representação, o afeto mais frequente, segundo Freud, neste tipo de situação é o medo (*Angst*).

Constata-se, portanto, que o afeto é o representante (*Repräsentanz*) da pulsão irreduzível à representação (*Vorstellung*) e, que no jogo de forças com a consciência sai, amiúde, vitorioso. Diante desta constatação freudiana que Lacan define a angústia como o afeto que não engana. Posto que não se submetendo ao recalque é sinal de um campo de forças mais pujante que a consciência, atestando a

premência da pulsão para além de seu aspecto de representação (*Vorstellung*).

3. O SUJEITO EM LACAN.

O encaminhamento teórico de Lacan no período que compreende as décadas de 1950 e 1960 abordou, prioritariamente, a questão da “*determinação do desejo pelos efeitos, no sujeito, do significante*”. (LACAN, 1998/1960, p. 660).

Para Lacan, através da articulação do significante¹², elemento constituinte do signo linguístico, em conjunto com o significado, o desejo imprime um modo de orientação e, mais fundamentalmente, um modo de constituição do sujeito. Isto significa que o desejo articulado como uma cadeia de significantes é a condição de possibilidade para se compreender o conceito de sujeito em Lacan.

No período abordado Lacan está em um momento de transição. Ao final de seu décimo seminário, no ano de 1963, é expulso da instituição de psicanálise que Freud e seus contemporâneos haviam fundado. A justificativa anunciava que sua prática clínica e seu ensino não estavam consoantes com aqueles aceitos pela IPA (International Psychoanalysis Association). Entre os pontos principais desta divergência está a primazia do significante sobre o significado na prática e na teoria psicanalítica lacaniana. Com isso o mestre francês não buscava encontrar significados ocultos, recalçados, os quais o praticante da análise relutava em reconhecer. Ficava atento sim aos jogos do significante, a articulação entre um significante e outro na produção de um novo sentido. E, a partir daí uma nova possibilidade se abria para o analisante no modo de se posicionar em relação à sua própria fala, ao seu próprio discurso.

Com isso outras especificidades da prática analítica lacaniana foram se evidenciando. As sessões não eram determinadas pelo tempo cronológico de 45, 50 minutos, mas eram interrompidas de acordo com um tempo lógico intimamente ligado a concatenação dos significantes. A interrupção da sessão era uma das intervenções do analista que, deste modo, operava no discurso do analisante. Buscando com isso interromper a cadeia de significantes para propiciar a escuta e a emergência de um novo significado. Uma outra consequência, mais sutil, porém, não

¹² Os traços de percepção (*Wahrnehmungszeichen*) que Freud destacou como os elementos mais primários na inscrição no aparelho psíquico das excitações que lhe afetam, Lacan os nomina como significantes. “*Freud deduz de sua experiência a necessidade de separar absolutamente percepção e consciência; para que isso passe para a memória, é preciso primeiro que seja apagado na percepção, e reciprocamente. Ele nos designa agora um tempo em que esses Wahrnehmungszeichen devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto se não é a sincronia significante? (...) Nós podemos de imediato lhes dar, a esses Wahrnehmungszeichen, seu verdadeiro nome de significante*” (LACAN, 1985/1964, p. 48).

menos importante, era que com o foco da intervenção no significante o analista é descentralizado, no processo da análise, do papel de detentor do conhecimento dos significados que porventura se imiscuíam nos complexos e nos sintomas do analisante. O conhecimento do analista tinha pouco valor no processo da análise, face ao saber do analisante.

Aliás, busca-se na prática analítica lacaniana evitar ao máximo que o conhecimento que o analista tem impeça o trabalho do analisante em produzir um saber. Saber que se produz a partir dos significantes que constituem o universo simbólico do próprio analisante e, a função do analista é de servir-lhe como uma tela projetiva, como um Outro, para que se possa observar a constelação dos significantes do analisante.

O encadeamento que se efetua na remissão de um significante a outro significante e, os significados que deste encadeamento virão a ser formulados, constituem a constelação que Lacan nominará como o Outro. Este é um dos modos como o psicanalista aborda o inconsciente neste período. O Outro (iniciado com maiúscula) indica o conjunto de significantes que compõem o universo simbólico e que são forjados na relação com o outro (iniciado com minúscula), representando o semelhante da mesma espécie. De um modo particular indica a relação primordial com o outro materno que, também submetido ao significante, é uma das primeiras fontes de satisfação das necessidades vitais para o *infans*. Importante destacar que esta relação é como o protótipo do modo de constituição do sujeito enquanto desejante, pois, articula o outro materno como fonte de satisfação (real) para o infans e, o infans como fonte de satisfação (simbólica) para o outro materno, isto através da linguagem. Nesta dialética um e outro se alternam na ocupação do lugar como objeto causa do desejo, devido a satisfação que neste jogo se extrai. Representa-se assim a experiência inaugural da natureza humana constituída pelo desejo.

O inconsciente é uma rede de significantes que dá sustentação e formata as exigências da natureza humana no universo simbólico, em outras palavras, acrescenta algo a mais (um “*plus*”) na vida ordinária de cada vivente. Desde onde as necessidades vitais (fisiológicas) entram em funcionamento e tomam expressão através da fala, concretizando-se como discurso, passando a funcionar em um regime onde se acrescenta uma satisfação simbólica. Para que as necessidades sejam reconhecidas no universo do humano é imprescindível que venham se

acoplar ao significante. Assim, poderão ser endereçadas ao outro que ao acolhê-las imputa-lhe uma significação e as reconhece sob o estatuto de uma demanda. Diante destas circunstâncias é que o sujeito lacaniano poderá advir, ressaltando-se que a assimilação da necessidade pelo significante não será nunca suficiente, não é traduzível completamente o real pelo simbólico, será sempre uma assimilação deficitária. O déficit em questão é justamente o desejo.

O significante, para Lacan, situa-se numa anterioridade lógica em relação ao sujeito. É pelo significante que o sujeito poderá constituir-se. O homem como um ser da espécie humana não é sinônimo de sujeito, tem em si a possibilidade de devir como sujeito por sua introdução no campo da linguagem. Mas o sujeito faz referência a uma operação que excede, por impulso do desejo, o significado e força um novo ordenamento na constelação do universo simbólico. Um exemplo disso quem nos dá é Descartes que faz um corte no discurso filosófico vigente em sua época e produz através de sua enunciação, “penso, logo sou”, uma nova constelação discursiva do pensamento filosófico.

Neste sentido é que se estabelece o conjunto dos significantes como o Outro, como alteridade em relação ao homem. Este no encaminhamento para sua assunção ao estatuto de falante deve se submeter à fala de um outro, mas o que a teoria lacaniana assinala aí é que se transmite algo acoplado ao significante. Associada à representação que o significante designa, ao mesmo tempo, demarca-se também o não representado. Se transmite a falta inerente ao universo simbólico. *“A ruptura, a fenda, o traço, da abertura faz surgir a ausência; como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.”* (LACAN, 1985/1964, p.31). É justamente esta transmissão e a assimilação desta falta que conduz o ser falante ao estatuto de ser desejante, ou seja, o estatuto de ser faltante.

Com efeito, é muito simplesmente – e diremos em que sentido – como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma, porém, antes de mais nada, somente guardando uma opacidade subjetiva, para representar nele a necessidade. Opacidade que diremos de que maneira constitui como que a substância do desejo. O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal (o que é chamado de angústia). (...) E é a isso que corresponde nossa formulação de que o inconsciente é discurso do Outro, (...). Mas acrescentando também que o desejo do homem é

o desejo do Outro, onde o “de” fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana). (LACAN, 1998/1960, p.829).

O desejo encontra-se entre a necessidade e a demanda. A necessidade refere-se à origem natural do organismo humano, a premência de suas necessidades vitais; a demanda constitui-se como uma mensagem que faz referência à necessidade no e pelo sistema da linguagem.

Em outras palavras, pode-se dizer que a demanda articula elementos do código (a fala) impulsionados pela necessidade, tendo como efeito a evocação do sujeito. Porém, a resposta diante desta evocação é deficitária, pois, as condições de seu apelo não se resumem à demanda. A demanda é um componente que compõe a fala, o outro é a necessidade. Entretanto, estes componentes não se encaixam perfeitamente, não estão associados por uma relação de complementaridade. Tratando-se de dois aspectos que configuram o discurso de um sujeito que emanam de campos diferentes articulando-se no momento da enunciação. Articulam-se pelo funcionamento do significante como *articulus*.

A criança do ponto de vista biológico nasce prematura, seu organismo precisa se desenvolver para conseguir adaptar-se ao meio em que está. E mesmo depois de atingir um certo grau de maturidade biológica sempre fará parte deste organismo necessidades que lhe são vitais para que se mantenha vivo. Um dos recursos para adaptação ao meio em que se encontra e, para evoluir dentro de uma linha maturacional é demandar ao outro que lhe preste auxílio nesta tarefa. Ao dirigir-se ao outro não apenas os aspectos biológicos são considerados, mas o próprio outro torna-se uma coisa a ser demandada. Solicitando para além da saciação da necessidade biológica uma satisfação a mais (aprovação, reconhecimento, carinho, etc.)

Para exemplificar, a necessidade está para o aparelho fonador assim como a demanda está para a aparelhagem da língua. A primeira se refere ao anátomo-fisiológico, a segunda à semântica e a sintaxe. Pela relação ambivalente de conjunção e disjunção entre uma e outra abre-se o intervalo do desejo¹³.

¹³ Esta relação de conjunção e disjunção é fundamental na teoria lacaniana sobre o sujeito e sua ligação ao objeto na formatação do fantasma ou o matema da fantasia: \$◊a. O losango indica o sentido de duas flechas, a de baixo que vai no sentido da esquerda para direita e a de cima no sentido inverso. Lacan se serve deste símbolo para indicar o caráter dinâmico que constitui a fantasia, enquanto uma tentativa de obliterar a falta de um objeto

Esta operação entre demanda, necessidade e desejo não é uma adição cuja resultante seria o desejo. Talvez, possa-se melhor definí-la como uma somatória de subtrações, ou de diferenças. No interior desta operação, da necessidade é subtraída sua “pureza” biológica, isto é, não é mais possível, uma vez que se vincula à linguagem, pensar a necessidade apenas no registro biológico. Enquanto que da demanda é subtraída sua “pureza” simbólica, a partir de então, não mais apenas remetendo a signos que se articulam, mas entrelaçando-se às necessidades vitais do organismo para a sua manutenção.

Acontece que a perda da “pureza” destes dois registros não é resgatada por nada, nem pelo desejo. Não há satisfação universal. Resta como perda, como insatisfação. Ainda que se responda à demanda resta ainda algo de insatisfeito, o mesmo acontece com a necessidade. Assim, o desejo delimita a condição de perda que se conserva como a essência do sujeito em Lacan, perda a ser compreendida como falta, como indício de que algo ali estava e agora apresenta-se como ausência.

É com base nestes elementos que se verifica, no interior da teoria lacaniana, o salto a ser dado. O pensamento como salto implica que no limite da representação (*Vorstellung*), no momento em que o encadeamento entre os significantes é clivado, e se revela a impossibilidade de garantir um substrato seguro ao sujeito, um golpe marca de maneira original o vazio que se abre. Entalha-se um traço unário, no intervalo em que surge o ainda não representado perfaz-se um significante (chamado de S1) que dá início a uma nova cadeia. Nem um substrato orgânico, nem um substrato discursivo. Não há nada que garanta a perenidade do sujeito, apenas a falta é o que perdura. E contornando esta falta um traço único e original é entalhado e, como um salto, viabiliza a travessia e o trânsito pelo hiato entre um elemento e outro inaugurando um novo encadeamento de significantes, em outras palavras, um discurso original. Esta operação resume e ilustra a propriedade da subjetivação, que é um outro modo de conceber a emergência evanescente do sujeito. Ou, poderíamos também dizer que o salto equivale a uma transposição que se efetua de um modo abrupto, sem preparativos, como uma passagem do estado sólido para o estado gasoso, sem passar pelo estado líquido.

Freud descreveu o processo percorrido pelas excitações (pulsões) até

absoluto que satisfaça plenamente, ao mesmo tempo revela o inevitável encaminhamento do desejo que diante da falta busca preenchê-la.

alcançar o psiquismo, se manifestando na consciência. Lacan se deteve em compreender as operações e os efeitos, no inconsciente, que o significante participa. Encontrou neste elemento o ponto de ancoragem da pulsão, não apenas pela função de articulador da linguagem com o corpo, mas também pela relação de encadeamento e de oposição entre os termos.

Por conta da inscrição como significante a pulsão leva o homem a encontrar-se com sua falta a ser, no limite, é o encontro de um ser originário da linguagem com o que de si se expressa para além da representação (*Vorstellung*), onde a representação de si mesmo claudica. Neste encontro, o que se observa é que o sujeito não está identificado a uma representação, mas antes identificado ao objeto irreduzível a representação e por esta condição o sujeito goza de sua falta¹⁴.

Será tratado neste capítulo a problemática do sujeito do inconsciente segundo a teoria lacaniana, que situa como uma identificação a relação que o sujeito estabelece com o significante. Esta identificação será abordada a partir de duas características do significante; primeira, a de ser único e, segunda, apenas possível ser definido pela diferença que estabelece com outro significante. Justamente duas características, destacadas nesta pesquisa, que compõe a construção do conceito de sujeito na teoria lacaniana. O sujeito é único, ou seja, não possui nenhuma perenidade, a cada enunciação o sujeito se perfila de modo original¹⁵ para logo em seguida evanecer-se. E, o sujeito acontece como efeito da disparidade entre dois significantes, situando-se no intervalo entre eles, ou seja, é função da diferença irreduzível entre os significantes.

¹⁴ O gozo indica a condição de satisfação que o desejo impõe ao sujeito que por um lado é como usufruto, algo do qual pode-se servir, mas também gozo que se consome, ou seja, consumindo-se (“com-sumindo-se”), no limite o encontro com a finitude.

¹⁵ Considera-se o duplo sentido de original. Como único, autêntico, o contrário da cópia; e como origem, início, inauguração de um novo encadeamento de significantes.

3.1. O DESEJO E A CADEIA DE SIGNIFICANTES.

O conceito de significante é central para a teoria lacaniana, em torno dele que Lacan assenta uma de suas principais teses. *“A maioria desta assembléia tem noção de que já adiantei isto — o inconsciente é estruturado como uma linguagem — o que se relaciona com um campo que hoje nos é muito mais acessível do que no tempo de Freud.”* (LACAN, 1988/1964, p. 25). Esta tese de Lacan sobre a estrutura do inconsciente vai ao encontro das elaborações freudianas que também relacionaram o inconsciente com a linguagem.

Freud aborda os jogos de palavras apontando para uma dimensão da linguagem que fica latente em relação ao que é manifestamente dito, pode-se afirmar que esta dimensão fica nas entrelinhas do que é falado conscientemente como um “inter-dito”. Assim se perfila, pois, trata-se da dimensão da representação (*Darstellung*) em sua vertente constitutiva como fantasia onde a linha de força em sua construção é o desejo como força motriz da satisfação que, amiúde contrasta com a dimensão da representação (*Vorstellung*) sob o viés da racionalidade, onde seu compromisso é com o acordo com os juízos de atribuição e existência. *“Emitir juízos é um desenvolvimento posterior que não se pauta mais pelo princípio do prazer.”* (FREUD, 2007/1925, p. 150). Dito de outro modo, a descoberta freudiana salienta a primazia do inconsciente (campo do desejo) sobre o consciente (campo dos juízos) na constituição da subjetividade.

A tese de Lacan sobre a estrutura do inconsciente também é derivada, em grande parte, das contribuições advindas da linguística conforme as pesquisas de Ferdinand de Saussure, notadamente nas elaborações que este faz em relação ao significante.

Jakobson em seu texto *“À procura da essência da linguagem”* (1969) lembra que o caráter de surpresa, a pretensa novidade, que se ajunta em torno dos trabalhos de Saussure, mostra o esquecimento destes temas que já haviam sido trabalhados pelos estóicos. *“Essa doutrina considerava o signo (Sêmeion) como uma entidade constituída pela relação entre o significante (sêmainon) e o significado (sêmainomenon). O primeiro era definido como “sensível” (aisthêton) e o segundo como “inteligível” (noêton).”* (JAKOBSON, 1969, p. 98).

Lembra ainda que se encontra em Santo Agostinho um desenvolvimento acerca das pesquisas dos estóicos sobre os signos, utilizando-se de termos gregos

como o *signum* que é constituído pelo *signans* e pelo *signatum*. As relações entre os elementos do signo, isto é, entre o significante, suporte material de todo o signo, e o significado, seu intérprete imediato, podem ser divididas em três variedades fundamentais de signos.

O ícone opera, antes de tudo, pela semelhança de fato entre seu significante e seu significado, por exemplo entre a representação de um animal e o animal representado: a primeira equivale ao segundo 'simplesmente porque se parece com ele'. O índice opera, antes de tudo, pela contigüidade de fato, vivida entre seu significante e seu significado; por exemplo a fumaça é índice de fogo.[...] Robinson Crusóe encontrou um índice: seu significante era o vestígio de um pé sobre a areia, e o significado inferido a partir dessa pegada, a presença de um ser humano nesta ilha.[...] O símbolo opera, antes de tudo, por contigüidade instituída, apreendida, entre significante e significado. Esta conexão consiste no fato de que constitui uma regra e não depende da presença ou da ausência de qualquer similitude ou contigüidade de fato. (JAKOBSON, 1969, p. 98).

Observa-se, então, que a relação entre o significante e o significado não é imutável, ou não se apresenta de um só modo. Ela se estabelece segundo uma articulação que varia conforme ressalta-se um ou outro aspecto da relação entre os elementos constitutivos do signo. O que invariavelmente estes tipos de signo assinalam é o caráter relacional presente no interior do signo. Uma relação que é entre uma coisa representada e um significado.

Ferdinand de Saussure (1976) formaliza esta relação entre significado e significante, compondo uma célula elementar do signo linguístico, o algoritmo: significado sobre significante. O significado, o conceito, refere-se ao sentido e, se sobrepõe ao significante, que é a imagem acústica suporte da materialidade do signo.

Saussure postula a arbitrariedade do signo linguístico na relação entre o significante e o significado, "*não há nenhum laço natural que ligue a palavra "mar" à idéia do mar.*" (SAUSSURE, 1976, p. 45). Todavia, o linguista compreende esta relação como uma unidade em que, apesar e, por causa, da arbitrariedade, um e outro estão indissociavelmente ligados.

Toda palavra, que Saussure chama de signo linguístico, tem seu som que é a imagem acústica e o conceito, ou seja, o significado daquele som que é a representação da coisa que o som destaca. O signo tem seu valor em relação a outros signos, isto é, uma palavra se liga a outras e, na dependência desta ligação

que o valor sígnico se estabelece. O linguista adverte também sobre o que mais está em jogo na noção de valor, a saber, a relação entre as idéias e os sons. A idéias/pensamentos são como uma massa amorfa, assinala Saussure, tal como são os sons. Na medida em que a ligação entre uma idéia e um som se estabelece (arbitrariamente), ou seja, se realiza a língua, dá-se uma forma ao que antes era amorfo. *“Cada termo linguístico é um ‘articulus’ em que uma idéia se fixa num som e em que um som se torna signo de uma idéia. (...) Esta combinação produz uma forma, não uma substância.* (SAUSSURE, 1976, p. 131).

O valor de um termo linguístico atesta a arbitrariedade através da qual um signo se constitui, bem como a necessidade de se considerá-lo dentro de um sistema, de uma coletividade, onde só assim o valor é investido de significado.

A arbitrariedade entre significante e significado denota a heterogeneidade das duas cadeias associativas. Embora ambos sejam psíquicos, o primeiro é o elemento material (imagem acústica) e o segundo o elemento ideal (conceito). Um conceito supõe uma atividade mental representativa em relação à coisa representada.

Lacan faz sua leitura do signo linguístico saussureano conservando a arbitrariedade que constitui a relação entre seus termos, mas subverte o posicionamento dos mesmos na constituição do algoritmo. Ressalta o aspecto da materialidade do significante e sua condição, *sine qua non*, de articulação, de ligação de um significante a outro. Estas características são fundamentais para a teoria lacaniana onde o significante prevalece em relação ao significado na constituição do conceito de sujeito referido ao inconsciente. Ressaltando a perspectiva da representação como um meio de satisfação e, não apenas como uma forma de conhecer os objetos.

A operação lacaniana a propósito da linguística redundava numa subversão da postura saussureana. Já não se trata de um significante remetendo a um significado, e sim de *um significante que remete a outro significante*, onde além disso, é preciso esclarecer que o significante não é pensável senão em relação. (CABAS, 1982, p. 81).

No encadeamento de um significante a outro significante o motor desta associação não é uma convenção, mas sim a premência oriunda da emergência de uma diferença radical e ineludível. Um significante não significa algo para alguém, tão somente expressa uma diferença em relação a outro significante e, é justamente

da expressão desta diferença que se compõe como que uma partitura, uma escrita. A variabilidade entre os significantes (presença) e os intervalos (ausência) associados numa constelação, numa série, que se repete e articula a oposição entre ausência e presença, entre som e silêncio, entre letra e vazio, fundamenta a estrutura do inconsciente como uma articulação de elementos opostos entre si, mas que não se excluem mutuamente.

Esta unidade elementar – o significante – a priori, não indica nenhum significado. Apenas, e isso é justamente o mais importante, indica uma diferença radical e irreduzível na relação a outro significante. Isso constitui a essência desta ligação, ou seja, um sistema onde o encadeamento dos elementos é animado pela alternância que perfazem. Um significante faz representar a diferença na relação com outro significante. Este sistema assenta seu funcionamento na diferença que é condição do real. A diferença como tal só é “visível” por oposição, ela não se faz representar por um significante, mas sim pelo contraste como efeito da articulação entre os significantes.

Em “*A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*” (1998/1966) Lacan adverte sobre o desconhecimento dos psicanalistas em relação a função do significante que Freud já havia encontrado no inconsciente e, que antecipava as formalizações da lingüística. Para o psicanalista francês a dinâmica presente no encadeamento dos significantes, a saber, um significante sempre remetendo a outro significante, é equivalente àquela encontrada no inconsciente que o organiza e o constitui como uma estrutura.

Ora, a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado. Isso quer dizer que suas unidades, de onde quer que se parta para desenhar suas invasões recíprocas e seus englobamentos crescentes, estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada. Esses elementos, descoberta decisiva da linguística, são os fonemas, onde não se deve buscar nenhuma constância fonética na variabilidade modulatória em que se aplica esse termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua. Por onde se vê que um elemento essencial na própria fala estava predestinado a fluir nos caracteres móveis que, presentificam validamente aquilo que chamamos letra, ou seja, a estrutura essencialmente localizada do significante. (LACAN, 1998/1966, p.504)

Encontra-se, então, no plano da fala os elementos diferenciais últimos, os

fonemas e, no plano da escrita, a letra. Ambos conservam a propriedade do significante de essencialmente remeter a outro significante. Tanto a letra quanto o fonema se distinguem pela relação de oposição que estabelecem, em virtude da estrutura de encadeamento ressaltam a diferença irreduzível ao simbólico em seu aspecto radical.

Esta diferença absoluta se faz representar, por exemplo, pela letra na composição de um texto. Sobre uma folha em branco as letras a marcam e compõem um conjunto de traços e espaços que podem vir a se articular e transmitir uma idéia. É lógico que a idéia não está impressa nas letras, mas ela é abstraída destas marcas desde que se suponha um sujeito que as identifique a um significado. Mas para que este sujeito possa ser suposto é condição necessária que seja identificado ao significante.

Lacan retoma a hipótese freudiana do complexo edípico e assinala aspectos para além de uma organização embasada na pura e simples diferença sexual anatômica, entre os que tem pênis e os que não tem pênis. Este complexo na visão lacaniana exerce a função de situar a criança em relação ao desejo dos pais, e isto se faz através da linguagem.

O desejo dos pais, como desejo do Outro, é o elemento simbólico agregado na fusão entre as células sexuais e torna-se condição pela qual este ser vivo possuirá uma hereditariedade simbólica, e não apenas genética. Este ser através do desejo do Outro será situado dentro de uma linhagem familiar e inserido em uma sociedade. Isto significa que tomará lugar no conjunto dos seres falantes, e neste conjunto a fala não é apenas um instrumento de comunicação, mas é sobretudo um instrumento de constituição subjetiva. Isso porque o significante, como por exemplo o nome de uma pessoa, não apenas o situa neste conjunto, mas desde o início, e durante toda a vida, o nome é um pólo de atributos que identificam e sustentam este ser em sua existência.

Importante ressaltar que não é uma questão de nomenclatura, de dar um nome para classificar. Mas é uma questão de constituição da subjetividade, ou seja, o modo como o vivente poderá simbolicamente dar conta do real que o afeta. Esta é a questão central da subjetividade que inclusive estabelece no ser falante a primazia do simbólico sobre o biológico. No sentido de que para além de nutrientes para a subsistência o ser falante necessita de significados, que são precisamente os elementos determinantes que lhe prestam suporte para a continuidade de sua

existência ou a interrupção dela, como exemplificam os casos de suicídio. Dito em uma palavra, no ser falante não é possível se falar de algo como o instinto de manutenção da vida, como se fosse uma lei natural e universal aplicável a todo ser humano. No falante, a pulsão é a força determinante que o impulsiona para a continuidade ao mesmo tempo em que está constantemente o impulsionando para a desconstrução.

3.2. O SIGNIFICANTE E A IDENTIFICAÇÃO.

Lacan (2003/1962, p. 46) cita como exemplo a sentença: A é A; destacando que apesar da semelhança entre um e outro, pois, simbolizam a letra A, pelo simples fato que, para se construir a fórmula, é preciso escrever mais de uma vez o “A”, o que se segue é que o primeiro não é o segundo. Ainda que na aparência sugiram semelhanças conservam a diferença irreduzível entre um e outro, enquanto letra. É preciso duas letras para expressar a fórmula, isso é evidente. Tão evidente quanto uma letra só pode ser ela mesma.

A diferença em questão só aparece indiretamente, não é grafada como letra. Apenas se revela pela letra grafada que ao ser escrita se distingue das outras letras, pois, no limite, é apenas uma marca, funciona como traço.

A fórmula $A=A$ fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer cada A é ele mesmo. (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 173).

Pelo viés do significado o A significa, por exemplo, a primeira letra do alfabeto. Ou seja, todo A representa igualmente a primeira letra, neste sentido são iguais. Mas, no nível da cadeia de significantes um A é e só pode ser ele mesmo. Heidegger (1957) esclarece o que a fórmula corrente do princípio da identidade deixa encoberto. Ele distingue no interior da operação da identidade a função da igualdade e a função do mesmo. A igualdade pretende reunir os termos pela aparente semelhança, mascarando a diferença irreduzível preservada no significante. Afirmar que cada A é ele mesmo, para além de uma aparente semelhança, destaca-se a unicidade de cada letra, de cada traço.

Lacan assinala que a relação do sujeito com o significante é uma relação de

identificação (LACAN, 2003/1961, p. 11). Na identificação em relação ao significante o acento recai sobre a função do mesmo e não da igualdade. Entre o sujeito e o significante não há uma igualdade. Não há predicados para o sujeito do inconsciente, uma vez que o sujeito é ele mesmo, sem possibilidade de duplicar-se para efetivar e fixar uma identidade e a partir disso imprimir-lhe atributos. O sujeito só pode ser ele mesmo, e no instante da enunciação. Só assim pode-se *dar de cara* com o sujeito.

No diálogo platônico chamado *Sofista*¹⁶ é desenvolvida a discussão sobre o mesmo e o outro como gêneros fundamentais, ao lado do ser, do movimento e do repouso. Demonstra-se no diálogo que a negação não significa contrariedade, mas indica apenas alguma coisa de diferente.

Sucedo que o não-ser não é o contrário do ser, mas algo diferente e ambos, em certa medida, participam da natureza um do outro. Para além de uma simples oposição é a diferença o atributo determinante na distinção entre um e outro. Atributo que não pertence a ambos, mas é predicado da comparação e a qualifica. Ainda que um e outro possam apresentar semelhanças, ou corresponderem em certa medida da natureza de um e do outro. “*No diálogo Sofista, 254 d, Platão fala de stásis e kinésis, de repouso e movimento. Nesta passagem Platão faz falar o estrangeiro: Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo*”. (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 173).

O pano de fundo desta discussão é a relação de identificação. Afirmar que o mesmo, o idêntico, participa de alguma maneira da natureza do outro, do diferente, deixa claro que o ponto visado não está pautado na igualdade.

Dito de outro modo, se um traço é igual, idêntico a outro, afirmar que ambos participam da mesma natureza, não resume em se tratar de dois traços aparentemente iguais, mas a identidade em sua natureza é a de que um traço designa o aspecto de unicidade, singularidade, e o outro, ou os outros traços, também, cada um e todos eles, conservam a especificidade de ser singular e único. E isto só é verificado na multiplicidade.

Por esta razão que Lacan prima pelo significante, por não mascarar a condição de que cada traço, cada letra para além de representar o um como

¹⁶PLATÃO. Diálogos. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

unidade, apresenta o um como unicidade, circunscrevendo através de cada um a diferença. Neste caso, um traço é uma coisa distinta de outra (coisa) traço. Este “traço-coisa” é distinto de outro “traço-coisa” por ser justamente o que este não pode ser. Isto porque não há como significar-se a si próprio, propriedade inerente ao significante e que é definida como ser o que os outros não são.

O que quero dizer é que aqui vemos surgir algo sobre o qual não digo que é a primeira aparição, mas em todo o caso uma aparição certa de algo que vocês vêem que se distingue completamente do que se pode desenhar como a diferença qualitativa. Cada um desses traços não é, em absoluto, idêntico àquele de seu vizinho, mas não é porque são diferentes, que funcionam como diferentes, mas em razão de que a diferença significativa é distinta de tudo o que se refere à diferença qualitativa (...). A diferença qualitativa pode, inclusive no caso, sublinhar a mesmidade significativa. Essa mesmidade é constituída assim, justamente porque o significante como tal serve para conotar a diferença em estado puro, e a prova é que em sua primeira aparição, o um manifestamente designa a multiplicidade atual. (LACAN, 2003/1961, p. 59).

A unicidade não se confunde com a unidade por esta referir-se a uma idéia de completude ou de complemento. A conta é um *um* que necessariamente faz referência a outro significante. A conta só é possível mediante a diferença entre um *um* e outro *um*. A essência do significante, Lacan retoma das marcas mnêmicas de Freud, é o traço unário (*einziger Zug*), sendo o que há de mais simples não produz significado, apenas produz uma marca decorrente de um excesso de investimento psíquico, seja ele experimentado como sensação de prazer ou desprazer. Sua função é a de inscrever na indiferenciação do todo o traço único da diferença.

A função do traço unário, enquanto ela faz aparecer a gênese da diferença numa operação que se pode dizer situar-se na linha de uma simplificação sempre crescente, (...) que é criado, destacado, o que chamo não de símbolo, mas de entrada no real como significante inscrito. (LACAN, 2003/1961, p. 168).

Eis o ponto nodal no pensamento lacaniano que marcará profundamente o *corpus* psicanalítico. O *um* não como unidade unificante (*Einheit*), mas precisamente a unidade distintiva (*Einzigkeit*) que constitui a lógica significante a que o sujeito está assujeitado. A subversão proposta pelo pensamento lacaniano é situar a falta (-1) e não a totalidade (1) como o radical do sujeito, como seu fundamento ontológico. Este é o salto de Lacan, a subversão do sujeito em relação à tradição, devido a sua

condição essencial de ser falante, e apenas por este motivo, já suficiente para Lacan, não se pode conhecer e definir exaustivamente o sujeito na consciência.

Esta é uma característica crucial do termo sujeito para Lacan. O sujeito não é uma substância e não lhe é predicado nenhuma imanência, mas é tão somente o efeito da articulação de significantes e do corte que suspende esta articulação.

Este corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso. (LACAN, 1998/1966, p. 815).

Esta redução radical à função da pura diferença tem o propósito de destacar a operação de interseção do simbólico e do real. O traço é para Lacan o passo primeiro na compreensão da inscrição do simbólico no real, isto porque no real já está presente a diferença absoluta e é justamente isso que o traço faz re-presentar.

O condicionamento da definição ao que o outro não é demonstra a irreduzibilidade da diferença e sua condição necessária de articulação solicitando uma oposição entre termos. A estrutura dos significantes em cadeia conserva esta propriedade diferencial como um dos seus pilares. O mesmo e o outro, enquanto significantes, não são simplesmente os opostos entre si, mas denotam uma diferença irreduzível entre si. Lacan sublinha o essencial do significante na função do traço, o traço único, reduzido a diferença pura, em contraposição à diferença qualitativa. É nesta configuração mais simples que reside o fundamental do significante,

no traço único, einziger Zug, na medida em que é sobre ele que se concentra para nós a função de indicar o lugar onde está suspensa no significante, onde está pendurada, no que concerne ao significante, a questão de sua garantia, de sua função, disso a que serve este significante, no advento da verdade. (LACAN, 2003/1961, p.37).

Sobre esta função do traço se fundamenta a categoria da verdade no inconsciente, de acordo com a teoria lacaniana. A verdade concernida no significante, para Lacan se revela através do traço, termo elementar da interseção do real e do simbólico, ponto crucial na conceitualização do sujeito referido ao real. O sujeito é efeito do significante, na medida em que este é introduzido como

representação da diferença no real. Não sem que participe também nesta operação sua materialidade, ou seja, sua condição de escritura, de traço, ou de contorno.

A verdade, assim compreendida, não se define pelo encontro com o significado mais adequado para a representação do real, ou da coisa (Ding), que é como se pode compreender a representação na função de conhecimento do objeto determinado pela *ratio*. Mas, é caracterizada pela condição da representação que excede esta função. O significante, por sua estrutura binária, uma vez que emerge ao mesmo tempo em que inscreve a presença, também marca a ausência. Em uma palavra, a verdade que concerne ao sujeito identificado ao significante é que se trata de uma verdade cujo entendimento deve ser a consideração da produção do efeito de báscula, numa dinâmica alternante entre o velar e o re-velar, no instante de uma enunciação isto se perfaz por um fundo de silêncio.

Decorre que a identificação do sujeito ao significante é uma operação lógica para cernir o conceito de sujeito. Não sem conservar sua verdade como báscula onde ao mesmo tempo em que se faz representar é impossível localizá-lo exaustivamente no campo simbólico, posto que situa-se na interseção deste com o real.

O traço unário é anterior ao sujeito. No princípio era o verbo quer dizer no princípio é o traço unário. Tudo que é passível de ser ensinado deve conservar a marca desse initium ultra-simples. Essa é a única coisa que pode justificar, a nosso ver, o ideal de simplicidade. Simplex, singularidade do traço, é isso que introduzimos no real, queira o real ou não. Uma coisa é certa: é que isso entra, e que já se entrou nisso antes de nós. Já é por esse caminho que todos esses sujeitos que dialogam há alguns séculos, afinal, têm que se arranjar como podem com uma certa condição: a de que, justamente, entre eles e o real, existe o campo do significante, porque foi a partir desse aparelho do traço unário que eles se constituíram como sujeitos. Como haveríamos de nos admirar que por encontrar a sua marca no que constitui nosso campo, se o nosso campo é do sujeito? (LACAN, 2005/1962, p. 31).

Esta identificação do sujeito ao significante é chamada por Lacan como identificação simbólica, reveladora do caráter evanescente inerente ao sujeito lacaniano. O registro simbólico se caracteriza pela realidade que através do símbolo apresenta a presença da ausência. *“Para usar uma fórmula agostiniana, o que caracteriza o desejo é a presença de uma ausência. O desejo é a nostalgia do objeto perdido”* (GARCIA-ROZA, 1997, p. 145).

O desejo, ao nível inconsciente, é o que se interpõe entre a necessidade e a

demanda. A primeira uma função biológica atrelada a um objeto natural, a segunda uma função da fala cujo objeto é da ordem do símbolo. O desejo preserva em seu horizonte algo de irreduzível ao significante servindo-lhe como um ímã que atraiendo-os e os encadeando insiste num movimento que não cessa, posto que não se completa.

Este irreduzível ao significante Lacan o situou como uma falta, uma falta que a própria inscrição do significante revela, uma vez que destaca o intervalo, a margem que se interpõe entre o símbolo e o real. Pode-se compreender melhor isso retomando a afirmação de Lacan que a realidade do inconsciente é a realidade sexual (LACAN, 1988/1964, p. 143). Nisto consiste a verdade do chamado campo freudiano que através de seu inventor descortinou-se que a sexualidade é sem sentido.

O inconsciente é o lugar onde se verifica que a natureza humana se inscreve com um desvio original. O desvio original que constitui o próprio inconsciente está em que esta busca pela experiência de satisfação não acontece sem que se articule pela linguagem, o desvio é esta passagem pela linguagem. A satisfação do humano, ou seja, enraizada no campo do desejo, não implica em encontrar o objeto que lhe seja naturalmente adequado, posto que não há. O objeto que poderá ser sustentáculo da satisfação se apresenta no campo das representações como uma re-aparição, uma vez que primeiramente ele se desvela no real como falta, como ausência.

Esta passagem não se faz de modo tranquilo, mas sim implica em um forçamento, uma *tortura*. A consequência imediata disso é que a satisfação gerada pelo atendimento às necessidades está acoplada a um movimento orientado para a repetição da experiência de satisfação vivida, mediada pelo simbólico e como tal subordinada à primazia do significante. Desta feita, a sexualidade humana não se compraz com uma função estritamente biológica de reprodução da espécie. O ato originário dos indivíduos da espécie humana, a reprodução sexuada, produz seres divididos uma vez que estão subordinados ao desvio original, ou seja, a linguagem.

São divididos posto que estão subordinado a uma operação de sexualização, ou seja, tomados como objetos de satisfação de outros sujeitos. A condição de ser sexuado remonta no nível do inconsciente a condição de um sujeito ocupar o lugar de objeto de satisfação de outro sujeito, isto só pode acontecer na medida em que há uma estrutura (desviante) que produz satisfação numa instância simbólica.

No inconsciente o sujeito não tem existência por si, mas advém como existente em relação a outro sujeito, assim como um significante só pode ser definido na relação a outro significante. A estrutura do inconsciente como uma linguagem demonstra que o determinante na constituição do humano enquanto sujeito à linguagem, circunscritos no universo simbólico, é o encadeamento de significantes revestidos libidinalmente, investidos desta potência sexual que dá força ao significante menos em sua função de representação do que com sua função de realização de satisfação. Freud observou isso nas alucinações que, para além de uma simples função representacional, estas eram produtoras de satisfação.

3.3. A ANGÚSTIA NA REDE DOS SIGNIFICANTES.

O trabalho teórico de Lacan se desenrola na esteira da teoria freudiana e tem como uma das suas principais linhas de força a sexualidade. A sexualidade no homem é mais “sofisticada” em relação à natureza animal, posto que, se alça a linguagem e por este motivo não é comandada nem se limita ao instinto. Seu eixo principal suporta-se em outro registro que não simplesmente o biológico. A sexualidade humana está ancorada no registro simbólico, na rede dos significantes, e forma com este ancoramento uma instância de erogenização. Esta instância que erogeniza e estabelece o campo do humano tem sua força motriz na pulsão, uma força constante, cuja fonte onde se origina é no corpo e a ele retorna para conclusão de seu circuito. Não sem fazer um contorno por um objeto e sua representação, que lhe servirá de apoio para que a pulsão possa atingir sua meta em todas as outras vezes que este mesmo circuito seja acionado.

A pulsão é caracterizada pelos seus diversos pontos de origem, suas diferentes fontes. Em relação à boca a pulsão é chamada de oral, para a cavidade do ânus é chamada de pulsão anal, para os órgãos genitais a pulsão é nomeada como fálica, para os olhos e o olhar é a pulsão escópica e, para a audição (seja ela com ouvidos ou com linguagem de sinais) é chamada de pulsão vocativa. Esta caracterização da pulsão se estabelece principalmente pelas relações do corpo com o meio externo. A boca, o ânus, os genitais, os olhos, os ouvidos são todos bordas do corpo (assim como toda a pele) e fazem a fronteira entre o interior do organismo e o mundo externo.

A observação psicanalítica destaca que em cada uma destas pulsões e em

todas elas há uma espécie de satisfação que lhes é comum, propriamente a satisfação sexual. Por exemplo, o prazer em comer não se resume à ingestão de alimento, mas sua satisfação é sensivelmente aumentada dependendo do que se come, como se come, onde se come, com quem se come, etc. Esta satisfação adicional não é um acessório do qual possa-se desprezá-lo, no ser falante é seu pivot, a mola mestra que articula a força natural inerente à ânsia de reprodução da espécie com o modo como cada ser da espécie lida com isso.

Ou seja, a força imperativa que assujeita todo o ser vivo a se manter vivo, no homem, por estar arraigada à linguagem, se manifesta também como fala. Um ser da espécie humana pode não participar da reprodução da espécie com a geração de novos membros, mas não consegue ficar isento à ação da linguagem. Ser humano é estar submetido à linguagem. Na teoria psicanalítica a pulsão é esta força original que afeta cada ser humano singularmente e coletivamente. É uma força que se aplica, ao mesmo tempo, de maneira particular em cada exemplar da espécie e de maneira universal em todos os membros.

Portanto, destacam-se duas linhas de força na pulsão. Uma que alça cada ser da espécie, de modo específico, à vida e, outra que enlaça todos da mesma espécie entre si, permeados, logicamente, pela fala. A interface que faz a ligação da força vital de cada um à coletividade é a libido. Entretanto, sua especificidade é de que se caracteriza por uma satisfação peculiar que não está a serviço de uma tendência geral da espécie, mas a um modo particular determinado pelo modo de gozo de cada um.

Com o termo 'libido', Freud designa um desequilíbrio original e irreduzível da natureza humana. Toda satisfação de uma necessidade traz consigo a possibilidade de uma satisfação suplementar, desviada do objeto e do alvo de uma dada demanda, ao perseguir seu próprio objetivo, assim constituindo um desvio aparentemente disfuncional. É este desvio, ou o espaço que ele abre, que constitui não apenas o campo das catalogadas 'aberrações sexuais', mas também o solo, bem como a fonte de energia, para o que é geralmente referido como a cultura humana em suas mais elevadas realizações. A fonte geradora da cultura é sexual, neste sentido preciso de pertencer a uma satisfação suplementar que não serve a nenhuma função imediata e não satisfaz a nenhuma necessidade imediata. A imagem da natureza humana que se segue a essas conceitualizações freudianas é aquela de uma natureza cindida (e conflituosa), na qual 'sexual' se refere a essa própria cisão. Se Freud usa o termo 'libido' para referir-se a um determinado campo de 'energia', é para referir-se a ela como uma energia *excedente* [*surplus*], e não como algum tipo de nível energético geral envolvido em nossas vidas. (ZUPANCIC, 2008, p.5).

A cisão característica determinante do homem é que o modo particular de gozo não é consoante com a tendência geral da espécie. Para que um seja satisfeito é necessário que o outro seja arrefecido. Lacan aborda toda esta mecânica energética, que Freud pôs em relevo, através da estrutura da linguagem. Existe a língua que é mantida pela coletividade e existe a fala que é vivificada pelo indivíduo. Através do simbólico o homem pode gozar de uma satisfação que não estaria a seu alcance se não estivesse enraizado na linguagem.

A noção de sujeito, que é inerente a linguagem, está basicamente sustentada pelo excesso de satisfação que amplia o horizonte das funções vitais, para além de simplesmente satisfazer as necessidades fisiológicas. Excesso que é, em outras palavras, uma premência, uma urgência que, brotando no organismo, se expande para além do real do corpo e se faz representar, pela pulsão, submetendo toda a aparelhagem biológica ao campo do desejo. O efeito deste excesso e sua irreduzível insatisfação é a abertura de um intervalo, um espaço onde nada é suficiente para preenchê-lo completa e totalmente. Este espaço é circunscrito como falta.

O excesso demarca um campo onde nenhum objeto, nem representação, se encaixam perfeitamente, por isso sempre há falta. Neste caso a falta é um indicativo de algo a mais e, não de algo a menos. Se o objeto e/ou sua representação não dão conta de preenchê-la é por que esta falta é um excesso; em outras palavras, é um acesso do real que se apresenta como negatividade no simbólico. Contudo sua aparência de negatividade é decorrente da impossibilidade de que algum objeto venha a preenchê-la, ou representá-la, manifestando-se por sua indiscernibilidade.

É em decorrência deste excesso que a conotação de sexual adquire relevo na teoria psicanalítica. Isto por que é no escopo do excesso, neste intervalo como falta, onde é possível que se formule um dos enigmas constituintes da dimensão subjetiva do humano. Trata-se de uma questão sobre o desejo, veiculada pela libido e, acionada pelas fontes erógenas marcadas no corpo. Inicialmente se articula como uma questão a respeito do desejo do outro: O que o Outro quer de mim? Esta questão é animada por uma dialética estabelecida pelo cuidado com que foi investido o eu, desde seus primeiros momentos de vida. Em cada gesto de cuidado o destinatário cumpre a função de objeto do desejo do Outro.

O eu toma conhecimento dessa função que realiza, como objeto, através das demandas que lhe são endereçadas. Mas a certeza de que ocupa este lugar de

objeto é acachapante quando a angústia lhe toma, pois, esta é o sinal de que o quê o Outro demanda tem a ver com o que é mais íntimo ao ser, com o que concerne ao seu fundamento como desejante. Este fundamento é a única possibilidade que o eu tem para evitar assujeitar-se completamente como objeto, a única via para adonar-se do desejo e vir a ser sujeito desejante.

Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações, desse Outro em que o sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim, um destino que se perde no oceano das histórias. (...) Nesse lugar de falta, o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração. (LACAN, 2005/1962 p. 56).

Para Lacan a angústia sinaliza que o Outro demanda ao sujeito a sua falta. Ora, se há falta é por isso que o sujeito é desejante. Se algo vier a obstruir esta falta seu desejo, consequentemente o sujeito deste desejo, também será eclipsado. Demandar a falta é, em outras palavras, demandar que o eu ocupe na fantasia o lugar de objeto, que seja seu representante. Ou seja, assujeitar-se a uma completa objetualização, poderíamos dizer, tornando-se um autômato, um marionete nas mãos de um mentor.

Demandar a alguém a sua falta e, se este alguém tenta corresponder a esta demanda é, em última análise, uma demonstração da tentativa de se colocar como objeto desta demanda. Precisamente por que demandar a falta é solicitar que nada mais falte, e responder a isso é se fazer de objeto, ou seja não mais desejar. Mas, completar esta falta é simbolicamente impossível e, por este motivo tentar corresponder a este apelo, em última instância, pode vir a ser tentar dar-lhe uma resposta para além do simbólico, no real, ou seja, silenciar a demanda lançando-se à morte.

Este lugar cuja origem está na fantasia anima na consciência o equívoco, o lapso. Posto que é o lugar onde se situa a falta circunscrita pela cadeia de significante que lhe contorna. Esta falta é o móbil da cadeia, é o que possibilita articular a cadeia de significantes de diferentes modos e constituir novos significados. Quando esta falta emerge na consciência causa o efeito de suspensão do sentido, a falta de significado, momento da incerteza.

É através do circuito pulsional que o cenário da fantasia, os representantes,

tomam forma e se expressam como corpo no real. Os representantes que situam o eu e o definem são articulados na superfície do corpo, que se estabelece como borda, como zona erógena. Pelo desejo do Outro alguns pontos deste corpo são fixados como pontos de maior acúmulo de investimento libidinal. Por exemplo, nos primeiros meses de vida, a boca da criança é altamente investida libidinalmente, para que se cumpra a função de mamar. Com as alternâncias da demanda do Outro alternam-se também os pontos de erogenização no corpo, que se constituem como que as coordenadas através das quais o eu situa-se em relação à demandas que lhe são dirigidas, para cumprir sua função de objeto e gozar da satisfação de se fazer reconhecido pelo Outro.

Acontece que a alternância das demandas só pode ocorrer por que nenhuma delas é suficiente. Demanda-se algo neste momento, e logo em seguida outra demanda por que a falta se impõe, a resposta à demanda é insuficiente para saciar o desejo e estancar seu fluxo contínuo. Vê-se claramente qual é a função da falta. Possibilitar que a metonímia expressa na linguagem faça metáfora da vida desejante, possibilitando que se represente objetos para o consumo. Advertido da impossibilidade de alcançar “O objeto” que supostamente faria silenciar todas as demandas e, assim estancar o desejo.

A angústia é o representante afetivo da pulsão que sinaliza ao eu o perigo que está correndo. O eu enquanto um pólo de atributos se faz representar para o reconhecimento do Outro, animando com isso a dialética de se fazer objeto e ser reconhecido. Lacan assinala que neste interjogo há uma dimensão em paralelo que concerne aos estratos mais rudimentares da pulsão. Isto é, em momento anterior à representação (*Vorstellung*) como imagem, ressaltando o representante afetivo da pulsão.

O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo todo nas costas dela, especialmente a lhe limpar a bunda, modelo da demanda, da demanda que não pode falhar.

Mas, o que nos ensina aqui a experiência sobre a angústia em sua relação com o objeto do desejo senão que a proibição é uma tentação? Não se trata de perda do objeto, mas da presença disto: de que os objetos não faltam. (LACAN, 2005/1962, p. 64)

O afeto da angústia vem sinalizar, segundo a teoria lacaniana, que a falta enquanto condição de possibilidade do desejo está obstruída. E, justamente o que

se coloca no lugar da falta é um representante que não é outro senão o próprio sujeito. Assim colocando-se em um lugar onde corre-se o risco de ser aspirado, ser tragado pela incessante insatisfação da demanda, fixando-se aí como único e exclusivo objeto demandado. Com isso destitui-se da capacidade de se fazer representar por um outro representante que não a si próprio, deixando de ocupar o lugar como objeto de desejo apenas na fantasia e passando a alienar-se aí no registro real.

Neste sentido a certeza é função da angústia que vem sinalizar que o sujeito está na iminência da afânise. Ou seja, a afânise é a obturação da abertura pela qual o sujeito poderia advir como efeito da articulação de significantes, fazendo-se representar através da enunciação. No caso a angústia como um afeto que não engana sinaliza que um excesso de imaginário apreende o real de modo a enquadrá-lo, cristalizá-lo.

Descartes diante de um excesso de imaginário, que se expressava no modo como em sua época era realizado o ensino, rompe com o *status quo* e produz uma nova cadeia de significantes. O dogma não possibilita nenhum questionamento sobre o real, toma-o como realidade estabelecida conforme o significado que lhe é imposto. Foi contra situações como esta que Descartes empreende sua crítica e estabelece seu método, ao colocar-se a questionar o ensino da época Descartes lança mão da dúvida, pois é um instrumento eficaz para desconstruir enunciados pré estabelecidos e discursos prontos, características do aspecto imaginário da linguagem.

A angústia como sinal indica para o eu, função da consciência, que a certeza no campo do desejo é asfixiante. Se para o conhecer clara e distintamente o eu se embasa na representação indubitável, para desejar é necessário que a certeza esteja suspensa pelo equívoco. Para que a incerteza que recobre o objeto do desejo possibilite a sua busca, possibilite novas formas de representá-lo animando assim a dinâmica da cadeia de significantes. Em outros termos, possibilite que se produza novas constelações de significante e como enunciação o sujeito se faça representar continuando deste modo a desejar.

4. O OBJETO LACANIANO.

O conceito de objeto possui uma importante ligação com o conceito de sujeito, tanto na psicanálise quanto na filosofia. De acordo com a tradição filosófica o objeto, apreendido pelo enquadramento da razão, é colocado pelo sujeito diante de si podendo ser por este manipulado, quantificado e qualificado. O objeto é representado pelos atributos com que o sujeito lhe designa e, de acordo com estes aspectos pode se produzir a partir disso um método para pesquisá-los e torná-los conhecidos, ou seja, com a determinação do objeto produz-se conhecimento, faz-se ciência.

O objeto para o sujeito é aquilo que ele tem ou pode vir a ter ciência, a relação do sujeito com o objeto é uma relação estabelecida pela *consciência*. Estas características do objeto são avessas àquelas concernentes ao objeto tal como Lacan o concebe. Para Lacan o objeto, e mais precisamente o objeto *a*, se afasta da noção de objetividade com que o objeto na tradição filosófica é estabelecido.

O objeto pequeno *a* é correlato a uma função de desconhecimento, posto que é algo que não se objetiva, nem se manipula, não estando acessível à consciência sob a forma de representação (*Vorstellung*). Decorre que deste desconhecimento a relação que estabelece com o sujeito é de causa do desejo, encetando no âmago do ser a questão sobre sua origem, questão enigmática cujo efeito é a condição de possibilidade para o sujeito cognoscente. Ou seja, é o sujeito interrogante, ou melhor dito, o sujeito como interrogação acerca de si, de sua origem e do seu fim. Trata-se de uma relação que permeia a noção de falta de representação e excesso de satisfação, ou seja, gozo. Não é pela via do conhecimento, pela representação (*Vorstellung*) que se tem acesso ao objeto lacaniano, mas pela via do gozo, pela incidência do afeto, enquanto representante (*Repräsentanz*) da pulsão.

Pode-se afirmar que o objeto lacaniano em questão é a incidência do real do gozo que permeia a estrutura da linguagem que é o embasamento constitucional dos seres falantes. Esta incidência do real dentro do universo simbólico se apresenta como lugar tenente de uma falta, isso por que o homem primeiramente sofre a incidência do real no próprio corpo, cuja superfície está suscetível à fala como instrumento de erogenização. O corpo no processo de erogenização é alvo da pulsão que o toma como objeto, desenhando-o, designando-o como borda. As bordas do corpo definem os limites do eu possibilitando sua representação, definem

também os canais preferenciais de comunicação. Canais que são delineados pela linguagem que os destaca também como fontes de satisfação.

O corpo constitui-se, portanto, pela pulsão, como a superfície que representa o eu enquanto signo de um conjunto de bordas, que estabelecem uma espécie de comunicação, via satisfação (gozo), com outros seres. É na cavidade destas bordas que, de acordo com a teoria lacaniana, situa-se, como um *topos* lógico, o objeto *a*. Este lugar lógico, demarcado pelo objeto *a*, caracteriza a topologia lacaniana sob a perspectiva dos espaços vazios como determinantes das superfícies e suas formas.

Seguindo este raciocínio, o eu é a superfície que recebe as estampas da representação e as suas bordas, que designam seus “buracos”, são zonas erógenas por excelência, são os ancoradouros da pulsão. São destas zonas que partem os circuitos pulsionais cujo alvo é o contorno do objeto e sua meta a satisfação, que é o retorno do investimento ao próprio corpo.

4.1. O OBJETO PEQUENO *a* E A TOPOLOGIA LACANIANA.

As considerações acerca do termo sujeito na psicanálise referidas ao campo do inconsciente conduzem Lacan a interrogar o estatuto do objeto neste campo. Uma vez chegado à conclusão sobre a propriedade de que o sujeito não se reduz completamente à consciência, também o objeto não poderia se resumir ao que se poderia conhecer dele exclusivamente através das lentes da razão. De acordo com a teoria lacaniana o objeto que concerne ao desejo tem uma face real, irredutível à simbolização e, isto determina uma especificidade do objeto na teoria lacaniana. Denominado como objeto *a* trata-se de um termo inobjetivável, ou seja, sua peculiaridade está justamente em seu caráter incessantemente enigmático.

Do mesmo modo, designar esse pequeno *a* pelo termo “objeto” é fazer um uso metafórico dessa palavra, uma vez que ela é tomada de empréstimo da relação sujeito-objeto, a partir da qual se constitui o termo “objeto”. Ele é certamente apropriado para designar a função geral da objetividade, mas aquilo de que temos que falar mediante o termo *a* é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade. (LACAN, 2005/1962, p. 99).

Nas pesquisas de Freud o objeto surge de maneira mais explícita como um dos elementos constituintes da pulsão. Como foi assinalado anteriormente, o objeto em conjunto com a fonte, o impulso e a meta são os quatro elementos que constituem a pulsão. O objeto é o elemento mais variável de todos, ou seja, pode ser qualquer coisa, já a fonte é sempre no corpo, o impulso é a pressão que impulsiona e põe o circuito pulsional em marcha e a meta é sempre a satisfação. Uma vez que um circuito pulsional específico é acionado todo o aparelho psíquico é posto em marcha em busca do objeto. Esta marcha se mobiliza em duas direções, uma que visa o objeto no registro real e neste campo o investimento pulsional se traduz em ação mecânica do organismo e, outra que visa a representação do objeto, nesta o investimento pulsional reanima as experiências constituintes da fantasia.

O objeto determinado pela cognição, o objeto do conhecimento, apesar de também estar imerso em um mecanismo de produção de satisfação, prevalece a função cognitiva dada a sua especificidade de se limitar à apreensão da representação, pelo intelecto. Neste caso, o objeto é determinado por uma série de

atributos, considerações e especificações que o constitui dentro de um discurso como significado. Diz-se deste objeto como objeto do conhecimento e, as representações deste objeto devem discerní-lo tal como em um espelho devem ser as imagens: como reproduções, cópias, fidedignas do objeto.

Isto possibilita que este objeto possa ser projetado, podendo inicialmente apenas constituir-se como representações/idéias e, a partir disso, ser criado passando a existir como uma coisa manipulável por todos os seres racionais e não apenas por aqueles que o pensaram. O objeto do conhecimento é um objeto intercambiável, ele pode ser adquirido, transferido e/ou consumido nas trocas entre os humanos. Descartes já havia se deparado com os percalços referentes ao conhecimento deste objeto, que por definição, deve ser objetivável, ou seja, sobre ele não deve pairar dúvida ou engano algum.

O filósofo ressaltou o abismo entre a representação do objeto e o objeto em si e, a partir de então, propôs um método pelo qual este abismo pudesse ser atravessado. Este método se baseia na evidência, na distinção clara a respeito das representações do objeto e, por isso, não é necessário que se tenha o objeto “em mãos”, pois sua adequada representação lhe dispensa e toma seu lugar para produzir-se um conhecimento claro e distinto.

O objeto laciano, por sua vez, não é possível destacá-lo como representação para que seja apreendido pelo intelecto. Esta é, aliás, sua característica primordial, é um objeto real irreduzível à representação. Apesar de seu domínio ser o registro real, e como tal não está acessível ao conhecimento estabelecido pela consciência, ou seja, não se formula como representação, sua apreensão acontece como signo da certeza.

É um objeto cuja apresentação se perfila no corpo, se evidenciando pela angústia. A angústia afasta a dúvida posto que se manifesta sem o aparato da representação, inclusive se manifesta justamente por que a representação, a linguagem encontra na angústia seu limite. “*A angústia nos corta a palavra*” (HEIDEGGER, 2005/1929, p. 57), assinala o filósofo que reconhecidamente se dedicou à interrogação sobre o sentido do ser.

Lacan (1998/1996, p. 679) dedicado ao empreendimento de cernir este objeto inobjetivável se refere a um esquema óptico. Neste esquema é produzido um efeito conhecido como ilusão do buquê invertido, que consiste precisamente, em ver as flores, refletidas por um espelho, dentro do vaso. No entanto, estas flores estão na

realidade diante do espelho e embaixo do vaso. A ilusão é vista quando há a associação da reprodução da imagem no espelho côncavo e sua observação em um lugar específico onde o observador deve se colocar.

O cuidado que temos com a apresentação deste aparelho tem por finalidade dar consistência à montagem com que iremos completá-lo, para lhe permitir funcionar como modelo teórico. (...) É que as ligações que ali irão aparecer, à maneira analógica, relacionam-se claramente, como veremos, com estruturas (intra-) subjetivas como tais, representando a relação com o outro e permitindo distinguir nela a dupla incidência do imaginário e do simbólico. Distinção cuja importância ensinamos para a construção do sujeito, a partir do momento em que é preciso pensarmos o sujeito como o sujeito em que isso pode falar, sem que ele nada saiba a respeito. (LACAN, 1998/1966, p. 681)

Esta montagem, que Lacan incrementa ao longo de seus seminários, lhe serve para pensar a relação do objeto *a* com a constituição da imagem. É um artifício que permite explicitar que as representações são formadas para um ser falante na relação que este tem com outro ser falante. E dependendo da posição que ocupa em relação ao outro, a criança, enquanto um ser que se constitui pela fala, será alvo de semelhante ilusão. Isto quer dizer que a criança se verá, criará sua auto-imagem a partir das representações que o outro lhe imprime.

Em decorrência desta ilusão fundamental Lacan constitui uma topologia, segundo a qual é o lugar que designa o sentido da representação e não o contrário. Isto é, a ilusão do vaso invertido permite a Lacan acentuar a importância do lugar desde onde se vê, isto que é o determinante do quê se vê. Obviamente se vê a ilusão das flores dentro do vaso devido ao espelho côncavo, que representa para Lacan a função intermediária da linguagem.

O ponto de destaque neste esquema é o posicionamento do observador. Na relação da constituição do sujeito este posicionamento se refere ao lugar que a criança virá a ocupar no desejo do outro. Este lugar de constituição do sujeito é, em verdade, um *status*, que está intimamente ligado ao estatuto do objeto *a* na fantasia do outro.

O que a teoria lacaniana sustenta é que concomitantemente à relação entre os falantes está em funcionamento, em cada um deles, a relação suportada pela fantasia. Ou seja, a estrutura representacional que se constitui como lentes através das quais o homem, sendo um ser falante e desejante, verá a si mesmo e o mundo

que o cerca. Poderíamos dizer que, segundo a teoria lacaniana, a ligação entre estes dois mundos, a fantasia e o mundo externo, a ligação se perfaz por um objeto que na verdade é um vazio. Tal como se pode exemplificar com a garrafa de Klein, onde a superfície interior passa a ser superfície exterior possibilitada pelo vazio central que sustenta esta estrutura.

A comunicação entre a fantasia e o real acontece por intermédio do objeto *a*, que é uma cavidade cuja borda é investida pulsionalmente, isto é, erogenizada. Portanto, o objeto *a* como um *topos* se abre no interior da fantasia e no exterior do corpo, é a posição do observador no esquema óptico produzindo a ilusão de ver as flores dentro do vaso. Pois, caso contrário se não houvesse esta ilusão o que se poderia ver seria apenas o buraco do gargalo do vaso sem as flores para preenchê-lo.

Esta é a função da representação na fantasia em sua relação com o real, preencher os buracos produzidos pelas bordas das zonas erógenas. Mas, obviamente nenhuma representação, nenhuma coisa, preenche estes buracos completa e continuamente. Eles passam pelos buracos produzindo a satisfação como um excesso, pois uma vez que são percebidos logo estão em falta, acionando mais uma vez o circuito pulsional em busca de sua meta.

Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito. (...)

Em todo o caso o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples auto-erotismo da zona erógena, é esse objeto que confundimos muito frequentemente com aquilo sobre o quê a pulsão se refecha; esse objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo. (LACAN, 1985/1964, p. 170)

A questão do objeto para Lacan está intimamente e radicalmente ligada à constituição do sujeito no campo do desejo, em outras palavras, na constituição da fantasia. Afirmar que o objeto se constitui como falta e, localizá-lo de modo radical no próprio corpo, tal como aponta a topologia lacaniana, circunscreve o ponto central de sua teoria sobre o sujeito.

Este ponto central correlaciona a falta de representação com a superfície do próprio corpo. Lacan avança e leva adiante os efeitos que se produz no

reconhecimento da própria imagem como um momento fundamental na constituição do eu. O avanço está em considerar a própria borda do corpo como um elemento fundamental na constituição do desejo e do objeto que lhe causa. Por conseguinte, também como um limite à representação.

A questão do objeto causa do desejo aí se coloca justamente por haver no interior da borda um buraco, um vazio. Esta ausência convoca à representação o sujeito que se coloca como possível objeto que se encaixa neste lugar. Aos lábios que querem chupar, o sujeito advirá como um objeto a ser chupado, ou aos lábios que expulsam o sujeito poderá advir como dejetivo a ser expulso.

O que Lacan enfatiza é que este esquema que se localiza no nível das zonas erógenas, é replicado e encenado no nível da fantasia. Promovendo no interior do campo do desejo uma identidade para o sujeito. Identidade que é, de acordo com Lacan, inscrita segundo o matema $\$ \diamond a$ (sujeito desejo de a).

Assim, a estrutura localizada no inconsciente, que sustenta o pensamento aí, é chamada de fantasma (ou fantasia), organizada pelas relações do sujeito e do seu objeto determinadas dentro do campo do desejo. Uma estrutura organizada como uma linguagem, pois, seu princípio está pautado na relação de identificação do sujeito ao significante.

De que modo essa presença do significante pode conduzir à idéia do ser como desejo? (...) Se há algo significativo para nós, esse 'significante' tem sentido; ora aquilo que tem sentido é o que é desejável. O significante é, portanto o desejável. Mas devemos reconhecer que o desejável não é o desejante. (...) Mas ocorre que nada é significativo senão a partir de um outro significante. Daí a consequência: ser segundo o significante é, ao mesmo tempo ser desejável e ser desejante. (JURANVILLE, 1987, p. 75)

Mas, como é possível falar de um objeto que não é conhecido através da consciência? Como pode-se tomar conhecimento dele? Como foi visto no capítulo 1, Descartes já havia distinguido entre as representações claras oriundas da razão e, as representações indistintas brotadas da sensibilidade. A partir do que o filósofo também deduziu que haveria uma causa eficiente exterior ao sujeito donde se pudesse extrair a idéia do perfeito e do infinito. Algo além do sujeito imperfeito e limitado, ou seja, esse algo é Deus.

Na teoria lacaniana o gozo é quem ocupa este lugar de causa, pois é o incessante funcionamento da aparelhagem da linguagem. E, tem como correlato as

funções orgânicas do indivíduo que desde seu nascimento até sua morte não cessam suas exigências de satisfação. Com o diferencial que para Lacan o simbólico está enodado com o campo das imagens, o imaginário e, ao mesmo tempo, com o plano do real.

O sujeito que por definição é o que um significante representa para outro significante, tem em sua estrutura de linguagem a tendência a se fazer representar. Daí o paradoxo, aquilo que mais o lança neste movimento de fazer-se representar o objeto *a* indício da falta de significado e condição para sua busca, é justamente o que barra o fechamento do circuito na efetivação de um sentido, “(...) *é necessário tomar o objeto ao pé da letra, a saber, como uma objeção ao simbólico, como um obstáculo à cadeia significante.*” (CABAS, 2009, p. 181).

Portanto, o objeto na teoria lacaniana tem o estranho estatuto de indício de uma incompletude do ser, indo na direção oposta de uma relação de complementação entre o sujeito e o objeto. Justamente por isso faz as vezes de causa do desejo que se qualifica como uma instância que imprime ao ser falante o imperativo incessante de se fazer representar.

Obviamente, recorrendo aos recursos da língua que por sua vez não é suficiente em sua função de recobrir por completo o registro do real. Por esta razão que Lacan (2005/1962, p.47) vem a afirmar que não é no plano representacional que se atesta a existência deste objeto, senão que é pela angústia como o sinal que não engana a respeito da falta-a-ser que se vem testemunhar a incidência do objeto *a*.

Neste sentido o objeto *a* participa da inauguração de um campo que convoca o sujeito não mais a se perguntar sobre como poderá alcançar um conhecimento verdadeiro sobre os objetos, mas como poderá ser reconhecido, como um sujeito desejante. Ou seja, um apelo que direcionado para o outro, seu semelhante, é traduzido como demanda de reconhecimento, mas isso só ocorre por que primeiro, anterior à formulação da demanda, a condição para o devir de um sujeito no campo do desejo já estava presente, a saber, a falta inerente ao significante constitutiva da condição do sujeito.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Descartes foi o pensador que introduziu a noção de um sujeito identificado ao pensamento, podendo-se a partir de então pensar o ser identificado como eu. De acordo com o filósofo francês o eu é uma instância do pensamento cuja característica determinante é ser consciente. É o sujeito a partir do qual se fundamenta a representação (*Vorstellung*) como o meio mais próprio para o conhecimento verdadeiro. Isto por que o eu é propriamente uma representação, uma apreensão do intelecto. Decorre que é possível afirmar que o sujeito em Descartes é um eu ideal, fundado pelo reconhecimento da idéia de si como um ser pensante. “*À hegemonia do sujeito corresponde o que se convencionou denominar em Descartes de primado da representação.*” (SILVA, 2005, p. 13).

Segundo o *cogito* cartesiano o pensamento é um atributo do eu, todo o pensamento se apresenta para uma instância inerente a ele próprio (ao pensamento) e que lhe atribui a certeza de sua existência. Essa instância é o ser do pensamento identificado pela apreensão de si como consciência, numa palavra, o eu.

(...) O que temos na experiência do *cogito*, no final das contas, é algo simétrico à experiência de auto-apreensão de si através do espelho. A consciência é este olhar que examina minhas representações e o pensamento é como um espelho que reflete, de forma clara e distinta, os objetos, dentre os quais o próprio eu (moi). De onde se vê que a consciência é como o olhar que examina e suporta o “eu”. (SAFATLE, 2000, p. 6).

Com Descartes assegura-se o estatuto do sujeito embasado na identificação de si como pensamento consciente. Ou seja, o sujeito é identificado ao pensamento que o reflete clara e distintamente para si mesmo realizando-se em um efeito especular. “*Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós próprios de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios.*” (DESCARTES, 2005/1644, p.26).

O sujeito cartesiano é fundamentado na identificação do que lhe ocorre desde

que seja produzido por si e para si. Com a asserção do pensamento representado e consciente como sua essência, sujeito e pensamento tornam-se idênticos. Afirmar-se como uma coisa que pensa está, no encadeamento cartesiano, precedido pela afirmação da dúvida. Ao afirmar que duvida o filósofo se vê impossibilitado de duvidar que pensa, pois, duvidar é uma ação do pensamento e, assim, é estabelecida a confirmação inatacável pela dúvida, “*eu sou, eu existo.*” (DESCARTES, 1996/1641, p. 267).

Descartes introduz o sujeito embasado na representação, posto que esta, e isto o filósofo demonstrou, é indubitavelmente real. Neste caso real se referindo a algo que existe sem deixar nenhuma dúvida quanto a isso. O filósofo também verificou que a representação traz consigo uma ambiguidade quando se trata de verificar se o que representa, o seu conteúdo, é tão real quanto ela própria. Isto conduz ao entendimento que o conteúdo da representação carece de certeza em relação a representação em si, que não deixa equívoco nenhum.

Este aspecto em relação ao conteúdo da representação, o equívoco inerente à sua figurabilidade, Descartes o abordou tomando como exemplo os sonhos. Nestes evidenciou a pujança das representações, em que pese, sua desatualização em relação à realidade externa ao sonho. Com isso conclui-se que no encaminhamento cartesiano a fundação do sujeito no pensamento não necessita de nenhum outro embasamento quanto à sua objetividade, apenas a representação. No entanto, é condição necessária verificar a adequação da representação com a verdade, sua simetria com a realidade externa.

Um dos meios para se verificar isto é pela atualização da representação, seu caráter temporal. Isto estabelece os limites do pensamento, ou seja, nem tudo é representação. A objetividade do pensamento é absoluta quando o próprio pensamento se volta sobre si mesmo, quando se percebe como uma realidade, independentemente por seu conteúdo. Retomando a citação de Foucault:

Mais ou menos extravagantes do que o sonho, pouco importa, as imagens da loucura escolhidas por Descartes como exemplo são, à diferença daquelas do sonho, incompatíveis com o sistema de atualidade que o indivíduo por si mesmo assinala falando. O louco está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. Ele está em uma outra cena. (FOUCAULT, 2006/1972)

p. 278).

A temporalidade que concerne às representações que Descartes se ocupa é a do aqui e agora, sua máxima é verdadeira todas as vezes que for falada ou pensada, ou seja, no aqui e agora. A outra cena que Foucault assinala e que o louco se encontra, na teoria freudiana é denominada de fantasia. Poderíamos dizer que a fantasia possui tanta objetividade, tanta realidade quanto a representação em si. Até mesmo por que a fantasia é constituída por representações.

Freud analisa as representações na fantasia, através da análise do sonho, e percebe que as ligações que elas estabelecem com o real são por uma via de satisfação, de produção e descarga de excitação. As representações neste caso não estão a serviço de uma temporalidade, aqui e agora, para a verificação acerca do conhecimento sobre o real. Elas estão submetidas a uma lógica de escoamento de excitação inerente à fantasia, onde a temporalidade é subvertida pela repetição da experiência de satisfação.

O psicanalista inventor do método psicanalítico descobre, a partir dos fenômenos que perturbam o curso normal do pensamento consciente, um outro processo de pensamento onde impera o compromisso com as experiências de satisfação. Ou seja, de acordo com Freud trata-se de uma cadeia de pensamentos onde as representações tem por função o escoamento das excitações nelas acumuladas, ou, em outras palavras, as representações apresentam uma importante função na produção da satisfação através da fantasia.

Uma vez que uma representação acumula certa quantidade de carga de excitação, isto é, quando uma idéia surge à consciência é acionado o mecanismo de transmissão dessa excitação para outras representações. Até que se chegue a excitação muscular incorrendo em atividade motora, na direção da realização da idéia. Todo este processo de investimento na representação até a atividade motora Freud denomina de experiência de satisfação.

... o estímulo só é passível de ser abolido por meio de uma intervenção que suspenda provisoriamente a descarga de Q (quantidades de excitação) no interior do corpo; e uma intervenção

dessa ordem requer a alteração do mundo externo (fornecimento de víveres, aproximação do objeto sexual), que, como *ação específica*, só pode ser promovida de determinadas maneiras. O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*.

A totalidade do evento constitui então a *experiência de satisfação*, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. (FREUD, 1996/1895, p. 370).

A descoberta freudiana toma como ponto de partida para a compreensão dos pensamentos inconscientes, as bases biológicas do organismo. De acordo com o entendimento que os processos neurológicos não se resumem à ação da consciência, eles figuram uma dinâmica de funcionamento do psiquismo que não se restringe aos limites do entendimento, produzindo maneiras de expressão como afetos.

No inconsciente a formação das representações não obedece aos juízos da razão. São formuladas de acordo com o fim de buscar a satisfação através das representações que retomam experiências de satisfação anteriormente vivenciadas. A retomada destas representações compõe uma cena na qual se busca fazer presente o objeto que outrora foi instrumento de satisfação.

Ainda é preciso acrescentar a respeito do inconsciente que os processos que nele ocorrem não levam em consideração a *realidade*. Eles estão subordinados somente ao princípio de prazer e seu destino dependerá unicamente de sua intensidade e do preenchimento dos requisitos necessários para a regulação do prazer-desprazer. (FREUD, 2006/1915, p. 38).

A descoberta freudiana vem assinalar a pujança das representações inconscientes, e apontar neste campo, no inconsciente, as bases que determinam o aparelho psíquico.

O escoamento destas excitações segue uma tendência no interior deste

aparelho: a busca pela diminuição de sua quantidade, acarretando em prazer e, a fuga do desprazer que se caracteriza como acúmulo, ou o aumento quantitativo das excitações.

A psicanálise lida, ainda, com outro produto da atividade psíquica que pode ser encontrado na mais normal das pessoas e que apresenta uma analogia impressionante com os produtos mais delirantes da insanidade. Refiro-me aos sonhos, os quais, aliás, não têm sido mais compreensíveis aos filósofos do que a insanidade em si. (FREUD, 2004/1912, p.87).

O modelo hipotético do aparelho psíquico é reformulado com a análise dos sonhos. O modelo energético já estava encontrando dificuldades para a explicação de alguns fenômenos que Freud observava. Nem sempre a tendência de busca do prazer e fuga do desprazer parecia ser seguida.

Analisando os sonhos verificava-se que entre estes se encontram alguns que repetiam na consciência experiências traumáticas profundamente desagradáveis para o sonhante. O princípio de busca pelo prazer e a fuga do desprazer não se sustentava nestes casos. Concluindo que provavelmente haveria alguma outra lógica para os pensamentos inconscientes.

Esta, aliás, é a certeza que Freud tem em relação aos sonhos. “*O sonho é uma estrutura provida de sentido.*” (FREUD, 1996/1900, p. 556). O sentido presente nos sonhos é a realização de desejos que são censurados, impedidos de surgirem à consciência no estado de vigília. Para que as representações inconscientes possam se fazer representar na consciência elas ficam submetidas a dois mecanismos, a condensação e o deslocamento. São mecanismos que trabalham para a construção de uma realidade psíquica ficcional, ou seja, a fantasia.

Estes mecanismos agem em prol das representações formando-as como imagens ou palavras de modo a imiscuir uma na outra (condensação) ou substituir uma por outra (deslocamento). Após este trabalho da elaboração onírica cujo intuito é escamotear a satisfação censurada, as representações surgem à consciência, não obstante, com formas que lhe parecem extravagantes.

Freud conserva a hipótese do aparelho psíquico acrescentando as

descobertas realizadas pela análise dos sonhos. *“O aparelho psíquico deve constituir-se como um aparelho reflexo. Os processos reflexos continuam a ser modelo de todas as funções psíquicas.”* (FREUD, 1996/1900, p. 568). Introduce uma nova diferenciação em sistemas no aparelho. Da diferenciação entre os neurônios e suas funções de percepção e memória, distingue-se agora o aparelho dividido entre os sistemas consciente, inconsciente e pré-consciente. Nesta diferenciação uma observação fundamental de Freud é a simultaneidade que tem ação entre os sistemas funcionando como um elo entre elas.

A simultaneidade permite a consideração sobre a associação dos conteúdos das representações presentes na percepção com aqueles retidos na memória, ou entre os sistemas consciente e inconsciente. Estes são os primeiros passos da metapsicologia freudiana e antecede o que é um dos pilares de sua teoria: as pulsões. *“Em qual desses sistemas, portanto, devemos situar o impulso para a formação nos sonhos? Para simplificar, no sistema inconsciente.”* (FREUD, 1996/1900, p.572)

Entre os eixos principais que fundamentam a teoria freudiana, a teoria das pulsões é justamente um deles. A pulsão é justamente o que caracteriza o universo do humano, que ao mesmo tempo está no campo biológico e no campo simbólico, fazendo um enlace entre a esfera psíquica e a esfera somática do sujeito.

Contudo, levando-se em conta que o estudo da vida pulsional a partir da esfera da consciência oferece dificuldades quase insuperáveis, nossa principal fonte de conhecimento continua sendo a pesquisa psicanalítica sobre as perturbações psíquicas. Entretanto, em seu percurso até o presente momento, a psicanálise só pôde nos fornecer informações razoavelmente satisfatórias a respeito das pulsões sexuais. (FREUD, 2004/1915, p. 151).

Na obra freudiana o lugar central ocupado pelo sujeito como regente dos pensamentos conscientes cede espaço para a pulsão. A teoria pulsional é construída por Freud para sustentar a estrutura do inconsciente sem recorrer à noção de um sujeito tal como uma instância da consciência que se pode compreender como regente dos pensamentos. Tendo em vista que é justamente este o ponto central da problemática freudiana, ou seja, pensamentos ou

representações que se apresentam à consciência e que não se coadunam com a intenção e a vontade do eu.

Lacan, retomando a teoria freudiana que esclarece o aparelho psíquico regido pela pulsão e fundamentado no inconsciente, entende que o eu embasado em uma relação especular é efeito do circuito pulsional que se alça à representação. O movimento especular, movimento reflexivo, é um aspecto característico da pulsão que se origina de uma fonte, contorna um objeto e sempre retorna à ela. É este circuito que possibilita a condição de *se ver* como consciência.

Segundo a leitura lacaniana a operação de identificação do sujeito ao pensamento é correlata à fixação da enunciação como enunciado. Esta operação remete ao processo de estancamento da metonímia da cadeia de significantes e conseqüentemente o estabelecimento de um sentido, a fixação da certeza: eu sou, eu existo! Ou seja, a enunciação é descaracterizada como uma articulação dinâmica de significantes, para ser compreendida como um enunciado que reproduz sempre o mesmo sentido: penso, logo existo.

O sujeito na teoria de Jacques Lacan é um elemento chave na constituição de seu pensamento. É em torno dele que são realizados os desenvolvimentos teóricos acerca do inconsciente, da pulsão, da transferência e da repetição. Estes quatro conceitos são primeiramente elaborados e desenvolvidos por Freud. No entanto, o conceito de sujeito não surge na obra freudiana de maneira explícita, preserva, porém, na teoria lacaniana, referências profundamente arraigadas aos conceitos formulados pelo mestre de Viena.

Freud, onde duvida (...) está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer, a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar. (LACAN, 1985/1964, p. 39).

Como se observa, Lacan aborda o sujeito fazendo referências explícitas ao pensamento freudiano e ao *cogito* cartesiano. E, subrepticamente ao pensamento

de Heidegger. A operação de subtração da ligação entre o pensamento e o eu é derivada do encaminhamento da dúvida freudiana dado por Lacan. Ao se admitir que pode ocorrer surgir à consciência pensamentos que são estranhos ao eu, isto traz notícias de um campo onde o pensamento não está fixado em uma identidade com o eu, posto que o eu e o ser não são sinônimos. Donde decorre o questionamento: alguém pensa em seu lugar? Que visa reposicionar a interrogação sobre a identidade entre o eu e o ser.

O desencaixe entre o eu penso e o eu sou é alavancado pelo inconsciente freudiano, que vem revelar uma instância onde os pensamentos estão regidos por uma lógica irreduzível às balizas da razão¹⁷, ou da consciência. E toma força, na obra lacaniana, com a crítica de Heidegger ao pensamento que tem por tarefa fixar a identidade do eu (autoconsciência) ao ser.

Lacan se viu levado a um salto teórico na conceitualização do sujeito, na medida em que aprofundou sua investigação entre o inconsciente freudiano e a linguagem, confrontando-se com os limites da representação em seu empreendimento de fundamentar a constituição do sujeito no inconsciente. Considerando a dinâmica e a natureza do inconsciente, através das suas formações, entendeu que o sujeito não é redutível ao registro simbólico, mas é também determinado pelo registro do real devido a sua inexorável incidência na realidade psíquica.

O salto teórico, portanto, sinaliza o percurso conceitual lacaniano que emancipa o sujeito de uma definição que visa lhe objetivar e o identificar a uma representação da consciência. Levando a pensá-lo sem negar sua determinação ao real, sem negar que o sujeito é, por um lado, resistência à significação e, por outro, insistência em se fazer representar.

(...) e isso pela simples razão de que o sujeito não pode, de maneira alguma, estar exaustivamente na consciência, por ser, de início e primitivamente, inconsciente, em função do que devemos tomar a incidência do significante como anterior a sua constituição. O problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito. (LACAN, 2005/1963, p.100).

¹⁷ “(...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens.” (DESCARTES, 1996/1637, p. 65).

O salto, anunciado por Lacan, não é mera figura de linguagem nem apenas um recurso estilístico. Dá notícias das contribuições que vieram a se agregar na psicanálise lacaniana oriundas do pensamento de Martin Heidegger. Para fundamentar o conceito de sujeito e seu estatuto no inconsciente Lacan manobra, implicitamente, também com os apontamentos derivados da questão heideggeriana sobre o ser.

O pensamento de Heidegger lança luz na perspectiva lacaniana da compreensão do sujeito como estranho à consciência. No inconsciente o sujeito constitui-se em uma anterioridade lógica em relação à consciência de si, anterior à identificação do “eu” com o ser. Submetido ao estatuto do inconsciente o sujeito não se acomoda como uma unidade passível de objetivar e igualar ao ser. Heidegger apresenta um modo de abordar a questão da não identidade entre o homem e o ser.

Não penetramos ainda no comum-pertencer. Como, porém, acontece uma tal entrada? Pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento que representa. Este distanciar-se se verifica como um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como *animal rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos. O salto distancia-se ao mesmo tempo do ser. (...). Este salto é a subitamente entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 177).

Heidegger, neste texto que foi pronunciado em uma conferência em 1957 e que leva o título “O princípio da identidade”, adverte acerca da possibilidade e necessidade de se distanciar do comum entendimento de homem racional, como sujeito que representa seus objetos para si. Tal distanciamento tem uma incidência direta no modelo de compreensão acordado pelo pensamento moderno, que representa o sujeito como identificação imediata entre o representante e o representado, ou seja, pela representação de si para si mesmo.

Distanciar-se desta compreensão moderna do sujeito é suspender esta identificação imediata entre o sujeito e o ser. Isto é possível pelo o que Heidegger chama de salto. Importante observar que suspender não é o abandono à este modo de compreender o sujeito, mas é uma tomada de distância para que se possa, então, amplificar seu entendimento.

No texto heideggeriano a observação acerca do princípio da identidade é apresentada a partir da fórmula: $A=A$. De acordo com esta observação, não é possível reduzir a relação do homem com o ser a uma relação entre elementos iguais. Como também não é possível simplificar o que ocorre na equação $A=A$.

Isto por que Heidegger sublinha que em uma equação faz parte ao menos dois elementos. *“Um A se assemelha a um outro. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não.”* (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 173). E, relembra que o idêntico em latim, *idem*, é designado em grego *tò autó* que traduzido significa “o mesmo”.

Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade. A fórmula $A=A$ fala de uma igualdade. (HEIDEGGER, 2005/1957, p. 173).

O fundamento do mesmo implica o *um* entendido como unicidade, a singularidade em seu modo mais primitivo e irreptível. Destacando a diferença em relação à igualdade, ao *um* como unidade, como unificação e complementariedade. Na igualdade a relação entre os elementos, que no mínimo são dois, é por similitude, cujas características são compartilhadas pelos elementos e a eles se sobrepõe, e por este motivo se pode dizer que um é igual ao outro.

Na função do mesmo, na mesmidade, há apenas um elemento no processo de identificação, não sendo possível comparar a nenhum outro. O operador fundamental neste modo de compreender a identificação é a diferença, enquanto marca da singularidade, inerente aos elementos relacionados neste processo. Na relação do homem com o ser, e acrescentemos a do sujeito com o pensamento, é a noção do mesmo que viabiliza o salto para o entendimento desta relação.

Na investigação acerca do sujeito, Lacan se baliza não na igualdade como fundamento da identificação. Mas, acolhe em sua teoria os apontamentos apresentados por Heidegger a respeito da identificação considerando-se a noção do mesmo. *“Vou antes enfatizar o que, na identificação, se coloca imediatamente como idêntico, como fundado sobre a noção do mesmo, e mesmo, do mesmo ao mesmo,*

com tudo o que isto traga de dificuldades”. (LACAN, 2003/1961, p.11)

É tendo em mente esta diferença fundamental acerca da identidade e da igualdade que Lacan adentra na investigação acerca da identificação do sujeito ao significante. Lacan entende que a característica do significante de sempre remeter a outro significante, é produto da inextinguível singularidade de cada significante e por este motivo que o identifica ao sujeito.

A singularidade de cada significante é composta pela diferença irreduzível entre eles, de modo que assim se preserva uma falta no simbólico. A diferença irreduzível é função de uma falta que não se obtura. O sujeito também preserva em sua constituição uma falta irreduzível à representação e, é esta a condição de possibilidade para que o sujeito identificado ao significante possa advir no campo do simbólico, não sem que algo de não simbolizável também se apresente.

A falta é radical, radical na própria constituição da subjetividade. Eu gostaria de enunciá-la com esta formulação: a partir do momento em que isso é sabido, em que algo chega ao saber, há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo. (...).

O passo a mais a ser dado é conceber que tocamos aí, justamente, no que possibilita a relação com o Outro, isto é, naquilo de onde surge a existência do significante.

O ponto de onde surge a existência do significante é aquele que, em certo sentido, não pode ser significado. É o que chamo de ponto de falta-de-significante. (LACAN, 2005/1963, p. 149).

Para Lacan, trata-se de uma concepção de sujeito que conserva em sua essência uma carência de representação. Ou seja, o sujeito constituído na e pela linguagem está irremediavelmente tendendo à se fazer representar, dada sua identificação ao significante. Mas, a constituição do sujeito como representação não é exaustiva, sendo apenas possível parcialmente preservando uma falta não simbolizável.

É por esta falta que Lacan entende que se estabelece a relação do sujeito com o Outro, com a linguagem. Por haver ausência é que há um representante para fazer presente o que está ausente. Assim, a falta inerente ao sujeito, revelada pelo

seu próprio corpo, o convoca a se fazer representar através de seu discurso. Escamoteando a falta real, que é propriamente a falta de um objeto que preencha por completo a falta constitutiva do sujeito.

Considerar os limites da representação, ou seja, pensar a constituição do homem em relação a falta, ao vazio, convoca o pensamento a deparar-se com o avesso da representação, com o que não é simbolizável. Para Heidegger trata-se o pensamento fundamental que se ocupa em considerar o outro do ente.

Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. (...) O pensamento do ser não procura apoio no ente.(...) O pensamento, dócil a voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem.

Um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem. O nada, enquanto outro do ente, é o véu do ser. No ser já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude. (HEIDEGGER, 2005/ 1943, p.72)

É neste exterior à representação, à objetivação, onde Heidegger situa o nada que Lacan vem a situar o objeto *a* em seu estatuto irreduzível à representação e que por estar intimamente relacionado com a constituição do sujeito não é possível apenas desprezá-lo. Ou bem ele se apresenta como algo estranho à consciência de si, tal como as representações que Descartes não considera passíveis de ser conhecidas clara e distintamente, ou bem se apresenta sob o modo de uma incessante repetição que faz comparecer um sujeito desejante que para além de uma busca de um objeto que satisfaça sua vontade, busca no mais íntimo de seu ser sua própria significação.

O objeto *a* é a causa do sujeito na teoria lacaniana tendo em vista que o sujeito é, em verdade, um objeto afetado pelo desejo. Para que assim se caracterize é condição necessária que este sujeito não seja objetificado, mas que conserve algo de indiscernível, algo que insiste em não se inscrever, que resiste à linguagem. Este algo é contornado pela pulsão, donde a noção de falta, que a circunscreve no corpo através da borda.

Vinicius Darriba (2004) discute em *O inacabamento do conceito na psicanálise*, isto o que é mais próprio ao campo analítico na formulação de seus

conceitos: o real que não cessa de não se inscrever. As conseqüências disso se verificam na prática clínica e na construção da teoria. O inacabamento do conceito retrata a própria emergência do real em sua qualidade de impossibilidade de redução ao significante como representação (*Vorstellung*), trata-se do cerne daquilo que está em jogo no inconsciente, “*o conceito na psicanálise revela, por meio dele, o que a ele resiste*”. (Darriba, 2004, p. 81).

O inconsciente é o pensamento que veicula a falta, não a recobrando pela representação, mas a colocando exposta como angústia que é o índice da incidência do objeto *a*. Ao final desta jornada que bem se pode caracterizar como Heidegger o fez de uma busca pelo sentido do ser, para a teoria lacaniana, o que dá testemunho do encontro com este objeto inobjetivável e intimamente estranho ao ser é a angústia. E através dela que se pode vir a tomar ciência da existência de algo que escapa à representação, ainda que não se possa desvincilhar-se completamente desta, posto que é o lugar por excelência do sujeito estruturado como uma linguagem.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro I e II. Trad. Vicenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).
- AUFRANC, A. Lia. [et al.]. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Trad. Maria Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CABAS, A. Godino. *Curso e discurso da obra de Jacques Lacan*. Trad. Maria Lúcia Baltazar. São Paulo: Moraes, 1982.
- _____. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Trad. Maria do Rosário Souza Guedes Lisboa: Edições 70, 1986.
- DARRIBA, Vinicius. O “inacabamento” do conceito na psicanálise. In: *Pulsional, revista de psicanálise*, ano XVII, n. 179, set. 2004, pp. 78 – 85.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996. 431 p. (Coleção Os Pensadores).
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. Trad. Pérola de Carvalho. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- FERREIRA, W.J.Jr. *A desconstrução heideggeriana do processo de objetificação na Metafísica e na ciência moderna – perspectivas para novas formas de experiências não objetificantes*. 2005. 146f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.
- _____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- GARCIA-ROZA, L. Alfredo. Freud e o inconsciente. 14ª ed. Rio de Janeiro: JZE, 1997.
- GOMBAY, André. Descartes. Trad. Lia Levy. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HANNS, Luiz Alberto. A teoria pulsional na clínica de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os pensadores).
- JAKOBSON, Roman. Lingüística e comunicação. Trad. Isidoro Bilkstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1969.
- JURANVILLE, Alain. Lacan e a filosofia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 1987.
- LACAN, Jacques. A angústia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 2005 (A). (O seminário, livro 10).
- _____ Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 3ª ed. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: JZE, 1985. (O Seminário, livro 11).
- _____ Escritos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 1998.
- _____ A identificação. Trad. Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2003.
- _____ Nomes-do-pai. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: JZE, 2005 (B).
- MILNER, J. Claude. A obra clara. Lacan, a ciência e a filosofia. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: JZE, 1996.
- NANCY, Jean-Luc. LABARTHE, Philippe Lacoue. O título da letra: uma leitura de Lacan. Trad. Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.
- PEREZ, D. Omar. A interpretação de J. L. Borges sobre a metáfora no texto filosófico. In. Revista de filosofia, Curitiba, V. 16, n. 19, jul./dez., 2004, pp. 11 – 26.
- PLATÃO. Diálogos. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).
- SAFATLE, Vladimir. A ilusão da transparência. Sobre a leitura lacaniana do *cogito* cartesiano. Disponível em: <http://www.oocities.com/vladimirsafatle/index.htm>. Acessado em 10 set. 2010.
- SALES, S. Léa. Ainda o sujeito – nota sobre o conflito determinação x subjetividade em Jacques Lacan. Revista de filosofia, Curitiba, V. 17, n. 20, jan./jun., 2005, pp. 99 – 124.

SAUSSURE, F. Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 1976.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes. A metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos).

ZUPANCIC, Alenka. Sexualidade e ontologia. Trad. Ariana Lucero. Revista estudos lacanianos, Minas Gerais, ano I, n. 2, ago./dez. 2008. Disponível em < http://www.fafich.ufmg.br/estudoslacanianos/art_02.html > Acessado em: 10 mai. 2010.