



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA (PPGP)

RODRIGO OLIVEIRA DOS SANTOS

**LINGUAGEM E GOZO: DA
INTERSUBJETIVIDADE AO
REAL DO OBJETO *a* EM LACAN**

GOIÂNIA
2023



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Rodrigo Oliveira dos Santos

3. Título do trabalho

Linguagem e gozo: da intersubjetividade ao real do objeto *a* em Lacan

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Termo de Ciência e de Autorização (TECA) FE 3788420

SEI 23070.023302/2023-22 / pg. 1

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Oliveira Dos Santos, Discente**, em 30/05/2023, às 15:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 22/08/2023, às 16:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3788420** e o código CRC **6D7728BA**.

RODRIGO OLIVEIRA DOS SANTOS

**LINGUAGEM E GOZO: DA
INTERSUBJETIVIDADE AO
REAL DO OBJETO *a* EM LACAN**

Tese/Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: psicologia.

Linha de pesquisa: bases históricas, teóricas e políticas da psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli.

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Rodrigo Oliveira dos
LINGUAGEM E GOZO: DA INTERSUBJETIVIDADE AO REAL DO
OBJETO a EM LACAN [manuscrito] / Rodrigo Oliveira dos Santos. -
2023.
CLXXX , 180 f.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Goiânia, 2023.

1. linguagem. 2. gozo. 3. real. 4. das Ding. 5. objeto a. I. Burgarelli,
Cristóvão Giovani , orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 25/2023 da sessão de Defesa de dissertação de Mestrado que confere o título de Mestre em Psicologia a **Rodrigo Oliveira dos Santos**, discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGP, área de concentração em Psicologia.

Aos vinte e seis dias do mês de abril de dois mil e vinte três, a partir das 14:30h, realizada através da Plataforma Virtual Google Meet, realizou-se a sessão pública de defesa de mestrado intitulada "**Linguagem e gozo: da intersubjetividade ao real do objeto a em Lacan**". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Cristóvão Giovani Burgarelli/PPGP/FE-UFG**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Altair José dos Santos/PPGP/FE-UFG** e Professora Doutora **Suely Aires Pontes/UFBA**. Após a arguição do discente, a Banca Examinadora se reuniu em sessão secreta, a fim de concluir o julgamento da dissertação em andamento, tendo sido o discente **aprovado**. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Cristóvão Giovani Burgarelli/PPGP/FE-UFG, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora aos vinte e seis dias do mês de abril de dois mil e vinte três.

Banca Examinadora:

Presidente - Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG

Membro titular 2 - Altair José dos Santos/ PPGP/FE-UFG

Membro titular 3 - Suely Aires Pontes/UFBA

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Altair Jose Dos Santos, Professor do Magistério Superior**, em 23/05/2023, às 10:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **suely aires pontes, Usuário Externo**, em 24/05/2023, às 21:55, conforme horário oficial de Brasília, com

Ata de Defesa de Dissertação 25 (3765796)

SEI 23070.023302/2023-22 / pg. 1



fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Oliveira Dos Santos, Discente**, em 30/05/2023, às 14:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 22/08/2023, às 16:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3765796** e o código CRC **238DBD2D**.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Leticia por estar comigo na travessia de vida e de mestrado. Ao meu orientador Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli por ter acreditado na minha possibilidade de levar a cabo essa pesquisa. Aos colegas que participaram dos encontros do grupo Entraste, que contribuíram para essa pesquisa discutindo a obra de Lacan. À Isabela por estar caminhando junto no aprendizado da obra de Lacan.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. A FALA, A LINGUAGEM, A LETRA E A DIMENSÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM LACAN	19
1.1 – A psicanálise como função e campo da fala, da linguagem e da história.....	19
1.2 – O significante como <i>a carta roubada</i> e na dimensão da letra.....	32
1.3 – A dimensão simbólica da pulsão de morte.....	46
1.4 – A noção de realidade em Lacan.....	51
1.5 – A noção da falta de objeto e o real estruturado pelo simbólico.....	56
CAPÍTULO 2. O REAL ENQUANTO INDETERMINADO NO SONHO DA INJEÇÃO DE IRMA E ENQUANTO O QUE É EXTERIOR AO SUJEITO NA NEGATIVA DE FREUD..	61
2.1 – O real no sonho da injeção de Irma.....	61
2.2 – O real a partir da <i>Negativa</i> de Freud.	76
CAPÍTULO 3. O REAL COMO A OUTRA COISA QUE É <i>DAS DING</i>.....	89
3.1 - Princípio do prazer, princípio de realidade e <i>das Ding</i> como a Outra coisa.....	89
3.2 - <i>Sachvorstellung</i> e <i>Wortvorstellung</i> , representação de coisas e representação de palavra.....	95
3.3 - <i>Das Ding</i> , a Coisa enquanto muda.....	106
3.4 - Kant com Sade.....	112
3.5 – A sublimação em torno de <i>das Ding</i>	116
3.6 - A tragédia de Antígona e a segunda morte.....	125
3.7 - A dimensão trágica, mas também cômica da experiência psicanalítica.....	130
CAPÍTULO 4 – O REAL DO OBJETO <i>a</i> E A ANGÚSTIA COMO SEU SINAL.....	133
4.1 – A cólera enquanto um fracasso de uma correlação entre o simbólico e o real.....	133
4.2 – O objeto <i>a</i> como o resto da operação de divisão subjetiva.....	134
4.3 – A angústia como um sinal da presença do objeto <i>a</i> no lugar da falta.....	137
4.4 - O objeto <i>a</i> como êxtimo: um interior excluído do sujeito.....	144
4.5 - O objeto <i>a</i> na perversão.....	147
4.6 - O objeto <i>a</i> como a perda de um pedaço do próprio corpo.....	149
4.7 - Passagem ao ato, <i>acting out</i> e sintoma.....	154
4.8 - O objeto olhar.....	158
4.9 - O objeto voz.....	161
4.10 - Um breve comentário sobre o luto e a melancolia sob ótica do objeto <i>a</i>	167
CONCLUSÃO.....	168
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	177

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de entender como a noção de Lacan acerca do real levou-o a abandonar um entendimento da experiência analítica como baseada na intersubjetividade. Para tal, foi preciso situar os seguintes passos: o real pensado como o impossível de representação, um vazio, um fora do significado irreduzível ao significante; o real como *das Ding* – ambos elaborados por Lacan (1959-1960/1988) nO *Seminário 7: a ética da psicanálise*; e o real como o objeto *a* – conforme elaborado nO *seminário 10: a angústia* (Lacan, 1962-1963/2005). A primeira parte deste trabalho aborda como a orientação de Lacan num campo de linguagem, a partir da ênfase no simbólico, levou-o a uma definição do inconsciente – enquanto parte do discurso concreto, transindividual, uma insistência da cadeia significante – que se pautou num entendimento da experiência analítica como sendo da ordem da intersubjetividade. Tal relação intersubjetiva se dá na formação do sujeito, na relação com o Outro, num campo de linguagem. Pela via de uma contraposição, na segunda parte, cuja visada tem seus precedentes ainda nO *Seminário 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, argumentamos que Lacan (1954-1955/1985) já antecipa o real como opaco, como o indeterminado do umbigo do sonho, que é capaz de fazer esvair qualquer relação imaginária e simbólica com o Outro que seja pautada pela intersubjetividade e pelo reconhecimento. Na terceira parte, explanamos que Lacan nO *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988) abordou o real como aquilo que não é estruturado pela linguagem, como um furo no simbólico, um fora da significação em que o sujeito está excluído em seu interior. Assim, mais além do sujeito na intersubjetividade de sua relação com o Outro mediada pelo significante, há o real da Coisa, que está por trás do sujeito e que funciona na dimensão da causa. Por fim, na quarta parte, explicitamos que, nO *seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005), Lacan inventou o objeto *a* como o resto da operação subjetiva em que advém o sujeito. A constituição do sujeito no lugar do Outro deixa um resto irreduzível ao significante e fora da significação, que é o objeto *a*. A angústia é um sinal do real, do objeto *a*, que é impossível de ser representado e reconhecido pelo sujeito. O objeto *a* corresponde a uma ausência do significante que é próprio da Coisa, a um resto, ao real que está mais além de uma relação intersubjetiva, pois faz o Outro, pela via de uma contraposição, barrado, incompleto, perder a sua consistência.

Palavras-chave: psicanálise, linguagem, intersubjetividade, real, gozo, *das Ding*, objeto *a*.

ABSTRACT

This work aims to understand how Lacan's notion of the real led him to abandon an understanding of the analytic experience as based on intersubjectivity. For that, it was necessary to situate the following steps: the real thought as the impossible of representation, an emptiness, an outside of the meaning irreducible to the signifier; the real as *das Ding* – both elaborated by Lacan (1959-1960/1988) in *Seminar 7: The Ethics of Psychoanalysis* (1959-1960/1988); and the real as object *a* – as elaborated in *Seminar 10: Anxiety* (1962-1963/2005). The first part of this work addresses how Lacan's orientation towards a field of language, based on the emphasis on the symbolic, led him to a definition of the unconscious – as part of the concrete, transindividual discourse, an insistence of the signifying chain – which was based on a understanding of the analytic experience as being of the order of intersubjectivity. This intersubjective relationship takes place in the formation of the subject, in the relationship with the Other, in a field of language. By way of a counterposition, in the second part, whose aim has its precedents still in *Seminar 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, we argue that Lacan (1954-1955/1985) already anticipates the real as opaque, as the indeterminate navel of the dream, which is capable of making any imaginary and symbolic relationship with the Other that is guided by intersubjectivity and recognition fade away. In the third part, we explain that Lacan in *Seminar 7: The Ethics of Psychoanalysis* (1959-1960/1988) addressed the real as that which is not structured by language, as a hole in the symbolic, an outside of meaning in which the subject is excluded inside. Thus, beyond the subject in the intersubjectivity of his relationship with the Other mediated by the signifier, there is the real of the Thing, which is behind the subject and which works in the dimension of the cause. Finally, in the fourth part, we explain that, in *Seminar 10: Anxiety* (1962-1963/2005), Lacan invented the object *a* as the rest of the subjective operation in which the subject arises. The constitution of the subject in the place of the Other leaves a residue irreducible to the signifier and outside the signification, which is the object *a*. Anguish is a sign of the real, of object *a*, which is impossible to be represented and recognized by the subject. The object *a* corresponds to an absence of the signifier that is proper to the Thing, to a remainder, to the real that is beyond an intersubjective relationship, as it makes the Other, through a contraposition, barred, incomplete, lose its consistency.

Keywords: language, intersubjectivity, real, *jouissance*, *das Ding*, object *a*.

INTRODUÇÃO

Pensar linguagem e gozo na teoria de Lacan não deve ser feito sem uma abordagem em torno da nodulação entre real, simbólico e imaginário, pois a realidade não deve ser confundida com o real, uma vez que ela é real, simbólica e imaginariamente constituída (Faria, 2019).

Afim de ilustrar essa problemática, Faria (2019) afirma que Lacan retorna a Freud para mostrar que uma conclusão da análise pautada no *eu* e em seu fortalecimento resultava em equívocos. Retomando a teoria freudiana do narcisismo, Lacan buscou mostrar a função ilusória, totalizante e imaginária do *eu*. Não há possibilidades de concernir qualquer coisa que seja na dialética analítica se não assentarmos que o *eu* é uma construção imaginária. A teoria do *estádio do espelho* cumpre o importante papel de mostrar essa função do imaginário na formação do *eu*. Ela marca a antecipação da imagem do corpo próprio numa unidade organizada, que confere ao *eu* sua estrutura em um efeito de alienação.

Esse período inicial do ensino de Lacan, centrado no *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-1954), no *Seminário 2: o Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise* (1954-1955) e no *Seminário 3: as psicoses* (1955-1956), será marcado “pela crítica ao manejo imaginário e alienante das análises que tomam o eu como fundamento [...] e pelo destaque dado à função organizadora do eu e do imaginário enquanto perspectiva fundamental para situar o tratamento possível das psicoses pela psicanálise” (Faria, 2019, p.14).

Situando essa questão, para reduzir esse perigo do imaginário, Lacan dará importância à transmissão sustentada em matemas, esquemas e grafos, além de distinguir e ao mesmo tempo articular o imaginário com o simbólico a fim situar a descoberta freudiana do inconsciente e a clínica dela decorrente. A partir do quarto seminário, sobre a relação de objeto, e até ao menos o oitavo, sobre a transferência, o simbólico passa a figurar no centro das preocupações de Lacan. Conforme Faria (2019), diversos textos dos *Escritos* (1998), como *O Seminário sobre a carta roubada* (1955), *Função e Campo da Fala e da linguagem* (1953), *A instância da Letra no inconsciente* (1955), *A direção do tratamento* (1958), *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958), *A significação do falo* (1958) e *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960), são resultantes dessa importância do simbólico.

Faria (2019) afirma que a linguagem e sua função simbólica estão na base da experiência psicanalítica elaborada por Freud, e a psicanálise é concebida como um

tratamento cuja via é a linguagem, como uma experiência que depende dos efeitos de uma intervenção que opera sobre a fala. Por meio da aproximação com a linguística, Lacan formula que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Assim, é no encadeamento dos significantes que advém o sentido, que pode ser desfeito pela possibilidade de o significante se fragmentar em unidades mínimas que são chamadas de letra por Lacan, tais como os caracteres tipográficos. Portanto, é próprio do inconsciente o deslizamento do sentido que se estabelece pelas leis da metáfora e da metonímia.

Pela via da subversão do conceito de signo linguístico em Saussure, definido a partir da relação entre significante e significado, Lacan mostra que a essência da técnica freudiana da associação livre está na subversão do lugar do sentido. O uso da língua coloca o sentido do lado do significado, enquanto que para a psicanálise ele passa a depender do significante e da forma como ele se encadeia em relação a outros significantes. Assim, o matema $\frac{S}{s}$ destaca a primazia do significante sobre o significado.

Le Gaufey (2018) afirma que essa é a principal diferença entre Lacan e Saussure: o fato de o significado ter ido parar do lado de baixo do matema e ser reduzido à sua caixa-baixa acrofônica¹. A questão para Lacan é deslocada das ligações entre significantes e significados, que constituíam o signo saussuriano, para as ligações apenas entre significantes, as quais efetuem ou pelo menos participam da gênese do significado. Somente as correlações do significante com o significante são o padrão de toda e qualquer busca de significação, ao passo que o significado supostamente só conhece um deslizamento incessante sob o significante.

Após destacar, com a teoria do estágio do espelho, o papel do *eu* e do narcisismo no esclarecimento do lugar do imaginário na constituição do sujeito, Faria (2019) ressalta a importância do simbólico nessa constituição, a partir da função do desejo inconsciente e de sua relação com a estrutura de linguagem que o define. É aí que Lacan encontrará na teoria freudiana do complexo de Édipo as bases para sua investigação, uma vez que o Édipo destaca o papel da castração simbólica como fundamental para situar a função da interdição. Lembremos também que é ele que define o desejo [*Wunsch*] como inconsciente, recalcado, distinto do querer ou da vontade.

Conforme Faria (2019), Lacan escreve a teoria do complexo de Édipo na fórmula da *metáfora paterna*, e assim o reduz a uma escrita do que extrai da fórmula freudiana. A

¹ Acrofonia é quando as letras de um sistema de escrita são denominadas de modo que uma palavra, objeto, ou ideia comece com uma mesma letra inicial. Tal como, A, de: "alpha", "amarelo" e "amor" s; ou S, de Significante e significado, como no matema $\frac{S}{s}$.

função do pai ocupa papel central para se concernir o lugar da interdição no Édipo. Lacan define essa função como simbólica, significante. A função do pai é a de representar o desejo enigmático da mãe, primeiro significante introduzido na significação. Assim a função simbólica do pai é a de nomeação do enigma do desejo materno. Desse modo, a significação fálica passa a comandar o sentido no campo do Outro.

O falo é compreendido por Lacan de modo a não ser confundido com um órgão, portanto ele é um objeto imaginário que deve ser abordado a partir da castração advinda do Outro. Isso implica que o falo, como castrado, deve ser abordado a partir da possibilidade de sua queda, de sua falha e de sua falta. Veremos que é quando emerge um sinal positivo de sua queda, de sua falta, que o real emerge enquanto um fora de significado irreduzível ao significante para o sujeito, o que Lacan (1962-1963/2005) irá abordar com o objeto *a*.

É aí, então, que conceitos como angústia, fantasma, gozo e pulsão vão chamando maior a atenção de Lacan, tornando cada vez mais evidentes os limites da linguística estruturalista para abordá-los. Esses conceitos trarão a necessidade de incluir, na concepção de inconsciente estruturado como uma linguagem, o lugar do real como impossível, inapreensível pela linguagem. Assim, a linguística perde seu papel central de apoio, na medida em que só pode tratar do real como externo a seu próprio campo. Não se trata de um abandono da linguística, pois ela continuará sendo fundamental para Lacan tratar sobre os problemas do simbólico. Entretanto, conforme Faria (20019), a matemática, junto com a lógica e a topologia passam a ter um papel de destaque a partir do Seminário 9, na medida em que o lugar e a função do real no inconsciente e na direção do tratamento psicanalítico tomarão o centro da investigação de Lacan.

Entretanto, apesar de Faria (2019) não ter enfatizado o *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988) na importância da função do real em Lacan, é nesse seminário que o conceito de gozo surge de forma mais elaborada em sua obra, quando comparado à incidência precoce da linguagem em sua teorização (Leite, Aires & Veras, 2007). Ali se encontra o real de *das Ding*, o real da Coisa enquanto um fora-do-significado, um vazio e um nada em que a linguagem faz borda, que fora desenvolvido por Lacan anteriormente à noção de objeto *a* que se encontra no *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005). É fundamental para este trabalho definir como esse real exterior ao sentido se situa em relação ao imaginário e ao simbólico, assim como as possíveis diferenças que ele traz ao ensino de Lacan.

Safatle (2003) considera que a ênfase desse retorno a Freud feito por Lacan através dos eixos imaginários e simbólicos consistia numa concepção da prática analítica como

intersubjetiva. Para Safatle (idem), a teoria da Lei em Lacan, uma Lei concebida como formalização de negações, procurava permitir a união do desejo puro ao significante. Esse desejo puro, por ser sem objeto, desejo de nada de nominável, poderia se unir ao significante para viabilizar uma experiência de reconhecimento intersubjetivo. Através da Lei fálica, que possibilitaria um reconhecimento de sentido, o sujeito poderia reconhecer a transcendência negativa do desejo. Assim, a intersubjetividade em Lacan se fundamentava na possibilidade do reconhecimento do desejo puro pela Lei. Além do prazer proporcionado pela alienação do desejo em objetos empíricos e narcísicos, haveria um gozo proporcionado pelo reconhecimento do desejo na dimensão simbólica da Lei.

Mas, como vimos, o falo é um objeto imaginário, ele não se refere a nenhum objeto empírico como um pênis. Assim, conforme Safatle (2003), Lacan admite que a Lei do falo seria “vazia”, pura forma desprovida de conteúdo substantivo, o que indica que o desejo do sujeito não pode se esgotar em objetos empíricos. Entretanto, o que Safatle (idem) está enfatizando é que mesmo que o desejo do sujeito esteja alienado em relação aos objetos empíricos, uma vez que há um vazio, haveria possibilidade de o sujeito ter um gozo, uma satisfação, a partir da comunicação mesma. Assim, como pontua Miller (2012), o sintoma seria um sentido não entregue, que produziria sofrimento ao sujeito, e a liberação de sentido advinda do processo analítico traria satisfação.

Safatle (2003) considera que a partir de 1961, com o *Seminário 8: a transferência* (1960-1961), Lacan abandonará o programa da intersubjetividade. A elaboração de Lacan em *Kant com Sade* (1962/1998) é fundamental para esse desmoronamento da intersubjetividade. Vale salientar que, no capítulo VI intitulado como *Da lei moral*, do *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988), Lacan já abordara a articulação da máxima universal da Lei kantiana com a máxima universal do gozo em Sade. NO *Seminário 7*, Lacan pensa o real a partir de *das Ding*, e nO *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005), que é do mesmo período do texto *Kant com Sade*, passa a pensá-lo a partir do objeto *a*. Assim, *Kant com Sade* (1962/1998) é um ponto de encontro entre o real de *das Ding* e do objeto *a*, um ponto de encontro entre os Seminários 7 e 10, momento em que esse real enquanto impossível e inapreensível pela linguagem faz cair a intersubjetividade e se constitui, como afirma Faria (2019), ao mesmo tempo enquanto limite que se impõe à linguagem e função naquilo que a própria linguagem estrutura.

A relação entre lei e gozo é pensada por Lacan, nO *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988). Nesse seminário Lacan elabora a Coisa que é *das Ding* na dimensão de uma transgressão, uma vez que o gozo se encontra numa relação de inacessibilidade, obscuridade e de opacidade para o sujeito. Isso é assim posto porque o

gozo não se apresenta como uma pura e simples satisfação de uma necessidade, mas como a satisfação de uma pulsão. Por sua vez, a pulsão de morte deve ser situada com seus ritornos, em relação à cadeia significante, afirma Lacan (1959-1960/1988). É importante notar que não é porque o sujeito desliza de um significante ao outro que tudo é significantizável, pois ao lidar com a cadeia significante há também “o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo*, sobre o qual ela se funda e se articula” (idem, p. 260). A linguagem bordejia um vazio, um nada. Esse é o campo intransponível de *das Ding*, da Coisa. É desse ponto de criação *ex nihilo* que nasce o que é histórico, que é introduzida a organização do significante.

NO *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005), Lacan afirma que no funcionamento do desejo na fantasia há algo que está sempre elidido, oculto na relação do sujeito com o objeto de seu desejo. O que se apaga, desaparece e se oculta na fantasia, é o que Lacan definiu como objeto *a*, que ocupa a função de causa de desejo. Esse objeto dos objetos é causa irreduzível na medida em que é o pedaço carnal arrancado de nós mesmos, algo de separado e sacrificado, produzido no corte em virtude de nossa relação com os significantes; é esse objeto perdido que ocupa a função de causa. A angústia é um sinal do objeto *a* para Lacan (idem). O objeto *a* é indeterminado, um real opaco e irreduzível, que aparece na imagem como mancha, oposto ao significante.

Aires (2009) afirma que a relação entre intersubjetividade e objeto, tal como apresentada por Lacan, permite situar uma origem possível para a invenção do objeto *a*. Desse modo, a proposição de Lacan é nova porque se constitui como uma notação algébrica para o objeto que não é representável, além de ser impossível de apreensão, mas que, no entanto, é constitutivo do sujeito.

Em *Marcas corporais: gozo e psicose* (2007), tendo como horizonte a clínica lacaniana, Aires faz uma articulação entre corpo, gozo e psicose com outros dois termos: escrita e subjetivação. Aires (2007) tem como suporte para a sua reflexão casos clínicos de pacientes diagnosticados como *borderlines* ou esquizofrênicos que produziram marcas de estilete ou faca sobre a pele quando em situações de crise. Ela se baseia em Soler, que afirma que o corpo deve ser atribuído ao sujeito, e para ilustrar isso faz um jogo de palavras entre o termo *a-tributo*, que evoca ao mesmo tempo o *a* e um tributo que é necessário pagar para se apropriar do corpo, isto é, a castração, para se servir dele como instrumento do laço social. Esse jogo de palavras remete à constituição do sujeito e do corpo em relação ao objeto *a*, portanto “atribuir corpo a um sujeito [...] só se torna possível por meio da operação de castração, a qual destaca o objeto” (Aires, 2007, p.156). Além de o corpo ser definido como superfície, ele é definido em relação aos orifícios, aos

buracos relevantes na organização pulsional. É pela intervenção do Outro que esses orifícios se constituíram enquanto bordas, zonas de fronteiras que permitem ao corpo ser próprio ao sujeito, ao mesmo tempo em que o sujeito carrega as marcas do Outro.

Assim, o objeto *a*, resultante da operação da castração, constitui-se como resto de uma operação de estrutura lógica que designa seu lugar e função na topologia do sujeito. Fundamentando-se em Lacan, Aires (2007) entende que o de que se trata no objeto *a* é o seio, o cíbalo, o olhar, a voz, enquanto peças destacáveis, entretanto essencialmente ligadas ao corpo. Tais peças são aproximações do objeto *a*, zonas corporais que possuem estreita relação com as pulsões. Cada peça destacada foi recortada pelo significante, destacada por um efeito de linguagem.

O objeto *a* é concebido como peça destacada, desde sempre perdida, como um pedaço do corpo que se perde. Aires (2007) afirma que ele permite entender os fenômenos de despersonalização, momentos em que o corpo não parece ser próprio, em que não ocorre o reconhecimento da imagem no espelho. É por não ser passível de reconhecimento do Outro que o que é visto no espelho angustia.

Essa compreensão do real, advinda com a noção de *das Ding* e de objeto *a*, enquanto algo que padece do significante, é muito importante para a compreensão do sujeito da psicanálise. Isso porque “tomar o sujeito como um conceito psicanalítico (como efeito de significante, portanto) significa considerá-lo como um lugar vazio responsável pelo processo e pelo funcionamento de algo [desse objeto que é causa de desejo], e não como uma identidade” (Burgarelli, 2017, p.41). Assim, o simbólico bordeja, contorna o furo real, de modo que o sujeito possa se situar em relação ao que não pode ser domesticado pelo saber e pelo dizer. Conforme afirma Alberti & Elia (2008), é sua própria condição de objeto que lhe escapa em sua experiência de sujeito.

É por esse viés que Porge (2017) entende que o sujeito para a psicanálise não é o mesmo daquele tratado por seu uso nos discursos político, econômico, sociológico, que o resumem a uma soma de informações, que o objetivam em uma representação que o identifique. Também não é um sujeito subjetivo, pois não tem subjetividade. Para Porge (2017), o sujeito se institui na sua destituição, ele é apenas representado por um significante para outro significante. Nesse espaço-tempo entre dois significantes, o sujeito é foracluído, uma pura-hipótese, signo de nada.

Assim, Porge (2017) sustenta que o analista não é um especialista de subjetividades (da “criança”, do “adolescente”, dos “drogados”, dos “deprimidos”), ou do que é considerado como sendo as novas patologias do sujeito. Os sujeitos não estão de todo coincidentes com suas determinações sociais, eles podem passar para outros

discursos, pois essas determinações não dão conta do efeito sujeito, uma lacuna em que se poderá situar um acontecimento imprevisível. Ser sujeito é bordejar o real.

Concernir o real em torno de *das Ding* e do objeto *a* em Lacan problematiza como a interpretação desse termo caro à elaboração de Lacan pode orientar diferentemente as situações da experiência analítica, uma vez que existem vertentes que se orientam na clínica apercebendo uma divisão entre a primazia do simbólico e a primazia do real e outras que defendem que Lacan nunca propôs um novo sujeito ou uma nova clínica psicanalítica e que, em seu percurso, a única invenção que considerou como sua, em relação a Freud, foi a do objeto *a*.

Percebemos que Lacan com *das Ding*, no *Seminário 7*, pensou o real da Coisa como um impossível e inapreensível, um fora-do-significado, um vazio e um nada em que a linguagem faz borda. No *Seminário 10*, Lacan pensou o objeto *a*, que ocupa a função de causa de desejo, como um pedaço carnal arrancado de nós mesmos, da ordem do indeterminado, um real opaco e irreduzível ao significante. Entretanto, essa pesquisa apontou para a necessidade de entender como o real e o gozo se articulam com o simbólico e o imaginário na elaboração de Lacan anterior ao *Seminário 7*, com o objetivo de localizar em que medida o real proporcionou a Lacan um abandono da intersubjetividade.

Por isso, no primeiro capítulo, este trabalho analisará os seguintes textos de Lacan: *Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise* (1953/1998), *O Seminário sobre “A carta roubada”* (1955/1998), *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998) e o segundo capítulo do *Seminário 4: a relação de objeto* (1956-1958/1995), intitulado como *As três formas de falta de objeto*. Por meio desses textos objetiva-se entender como a orientação de Lacan (1953/1998), num campo de linguagem a partir da ênfase no simbólico, levou-o a uma definição do inconsciente — enquanto parte do discurso concreto, transindividual, uma insistência da cadeia significante — que se pautou num entendimento da experiência analítica como sendo da ordem da intersubjetividade. Isso é feito com o intuito de perceber como esse real opaco de *das Ding*, e irreduzível ao significante do objeto *a*, levou Lacan a abandonar a intersubjetividade.

No segundo capítulo, ao abordar a análise do sonho da injeção de Irma — que está na *Interpretação dos Sonhos* de Freud (1900/1996) — e a interpretação de Lacan sobre esse sonho, no *Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955/1985), esse trabalho tem o objetivo de entender como Lacan (1954-1955/1985) conseguiu uma certa antecipação do real opaco de *das Ding* e do objeto *a*. Lacan (idem) descreve aí o indeterminado no umbigo do sonho, onde a abertura ao

desconhecido marca uma experiência privilegiada, e o real é apreendido para além de toda mediação imaginária ou simbólica. Conforme Lacan (1954-1955/1985), uma experiência que gera angústia.

Neste capítulo analisaremos também: a *Negativa*, de Freud (1925/1996), e o *Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998), de Jean Hyppolite, além dos textos de Lacan: *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998a) e *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998b). O intuito é perceber como aquilo que Freud (1925/1996) entendeu como o interno e o externo ao eu possibilitou a Lacan (1954/1998) pensar o real como aquilo que não veio à luz do simbólico, que é exterior ao sujeito, que está no nível do não ser.

No terceiro capítulo veremos que Lacan (1959-1960/1988), no *Seminário 7: a ética da psicanálise*, lidou com a questão da ética tendo o simbólico, o imaginário e o real como termos de referência. É aí que Lacan (idem) introduz a noção de real. Buscando sua implicação na ética, ele aprofunda essa noção articulando-a com o que Freud (1920/2006) pensou no final de sua doutrina: que há alguma coisa que está para além do princípio do prazer, e que essa face opaca se chama pulsão de morte, que está na ordem de um desvelamento do significante.

A partir do estudo sobre o *Projeto para uma Psicologia científica*, de Freud (1895/1996), Lacan (1959-1960/1988) faz uma elaboração em torno de *das Ding*, essa Outra Coisa que está para além do que o inconsciente articula com o princípio do prazer na dimensão da memória e da representação. Se as coisas do mundo humano são estruturadas pela linguagem, pelo registro do simbólico, *das Ding* situa-se em outro lugar.

Para Lacan (idem), *das Ding*, a Coisa, está do lado de um real que não é estruturado pela linguagem, de um real que, portanto, não pode ser dito, que é silencioso. Assim, *das Ding* se constitui enquanto um furo no simbólico, um fora da significação em que o sujeito se encontra excluído em seu interior, daí a noção de extimidade construída por Lacan (idem). Segundo Lacan (idem) na medida em que avançamos no terreno da ética a partir do campo de *das Ding*, “podemos tentar definir o campo do sujeito na medida em que ele não é apenas o sujeito intersubjetivo, o sujeito submetido à mediação significante, mas o que está por trás desse sujeito” (Lacan, 1959-1960/1988, p.130). É na abordagem desse real que está por trás do sujeito que Lacan abandonou a intersubjetividade.

No quarto capítulo, a partir do estudo sobre o *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005), entenderemos que Lacan concebe que o sujeito se forma a partir de uma

relação com o Outro da linguagem, do simbólico, cujo discurso constitui o inconsciente. Essa relação com o Outro constitui o sujeito como barrado. Entretanto, como resultado dessa relação com o Outro aparece um resto que Lacan (idem) concebe como sendo o objeto *a*, que é da ordem de um real irreduzível ao significante e à significação.

Veremos, a partir do registro da imagem, que o eu se forma a partir de uma busca pelo reconhecimento do Outro, ilustrado por Lacan no estágio do espelho. Aí, o sujeito passa a ter uma imagem totalizadora, harmoniosa, a da boa forma do corpo. Entretanto, anterior a esse reconhecimento imaginário, o corpo se encontra despedaçado, o que demonstra que essa imagem é faltosa. Para Lacan (1962-1963/2005) o objeto *a* corresponde a um pedaço do próprio corpo do sujeito que é perdido. Quando nessa imagem harmoniosa há uma fratura que possibilita aparecer uma mancha, um sinal positivo da falta que é o objeto *a*, o sujeito se angustia. Portanto, a angústia é entendida por Lacan (idem) como um sinal do real, um sinal do objeto *a* irreduzível ao significante e fora da significação.

Uma vez que Lacan (1962-1963/2005) considera que nenhum falo, por mais apaziguador que seja, consegue tamponar a dialética do sujeito com o Outro e com o real, buscaremos perceber que, com o *das Ding* e com objeto *a*, a experiência analítica se distancia de uma busca pelo reconhecimento intersubjetivo do sujeito em relação ao Outro. O sujeito nessa relação com o Outro está em relação com a demanda do desejo, que de metonímia em metonímia desloca o objeto no deslizamento infinito do significante na ordem de um engodo. A angústia, por sua vez, está do lado de um sinal que não engana, do objeto *a*, disso que o sujeito busca alcançar no Outro, mas que corresponde a um pedaço perdido de seu próprio corpo, sua causa de desejo. O objeto *a* como sinal positivo da falta, quando aparece através de uma fissura, mostra o caráter falacioso, de engodo da imagem, que o simbólico é furado e impossível de completude.

Este trabalho, ao abordar diferentes períodos da obra de Lacan, pretende entender “a que dificuldade única e constante respondia o progresso deste pensamento, constituído pelas contradições de suas diferentes etapas” (Lacan, 1954-1955/1985, p.189). Lacan diz isso ao se contrapor a abordagens que queriam sincronizar diferentes etapas da obra de Freud que não concordariam entre si. Distanciando dessa premissa redutora, o intuito deste trabalho é perceber como o pensamento de Freud e de Lacan continuam nos apresentando e nos defrontando com o que se constitui como objeto da experiência da psicanálise.

CAPÍTULO 1. A FALA, A LETRA, A LINGUAGEM E A DIMENSÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM LACAN

1.1 – A psicanálise como função e campo da fala, da linguagem e da história

Em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1953/1998) afirma que as ideias incertas e medíocres concebidas pelos psicanalistas sobre a relação de objeto só poderiam ser corrigidas se os psicanalistas retornassem ao estudo e se tornassem mestres/senhores das funções da fala. Desde Freud, esse campo caiu no abandono, deixando vazio o lugar de mestre/senhor e conseqüentemente eliminando o sentido da obra de Freud, segundo Lacan (1953/1998).

A convocação de Lacan (1953/1998) pelo retorno ao estudo de Freud é acompanhada por sua crítica ao acolhimento do discurso analítico em relação à escala social, fato evidenciado pelo behaviorismo dominante nos Estados Unidos, com sua ênfase na adaptação do indivíduo ao meio social e na busca pelos padrões de conduta, o que resulta numa autêntica engenharia social.

Para Lacan (1953/1998), os conceitos freudianos só adquirem sentido ao se orientarem num campo de linguagem, portanto, ao se ordenarem na função da fala. Afinal, quer a psicanálise se pretenda curar, formar, ou sondar, o único meio de que ela se dispõe é o da fala do analisante. Assim sendo, Lacan (idem) afirma que, desde que se tenha um ouvinte, não existe fala sem resposta, mesmo que ela se depare com o silêncio. É esse o cerne da função da fala na análise.

Caso o psicanalista ignore que é isso que se dá na função da fala, é ainda mais forte que ele experimentará o seu apelo, e, “se é o vazio que nela se faz ouvir inicialmente, é em si mesmo que ele o experimentará, e é para-além da fala que irá buscar uma realidade que preencha esse vazio” (Lacan, 1953/1998, p.249). Incorrendo nessa ignorância, é a análise do comportamento do sujeito que passa a ser objeto de atenção. Por isso, torna-se necessário recuperar a palavra, que disso se fale, mesmo essa palavra tendo se “tornada suspeita por só haver respondido à derrota de seu silêncio, ante o eco percebido de seu próprio nada” (idem, p.249).

Miller (2012) pontua que aqui Lacan concebeu que a experiência analítica se constitui enquanto uma prática discursiva, de sujeito a sujeito. É importante salientar que esses dois sujeitos não são equivalentes na experiência analítica, pois o analista está na assunção da escuta e da interpretação, constituindo-se mesmo como um Outro (Miller, 2012).

Lacan (1953/1998) afirma que o apelo do sujeito, para-além do vazio de seu dito é o apelo à verdade, mas, primeiramente e de imediato, é apelo próprio do vazio, “na hiância ambígua de uma sedução tentada sobre o outro, através dos meios em que o sujeito coloca sua complacência e em que irá engajar o monumento de seu narcisismo” (Lacan, 1953/1998, p.249).

Lacan (1953/1998) se pergunta então sobre a tríade frustração, agressividade, regressão, tão lembrada pela teoria. Não convém nos contentarmos com o recurso à afetividade, pois isso seria um estigma de nossa ignorância em relação ao sujeito. Mesmo com esse descontentamento em relação à afetividade, ainda assim resta a pergunta de Lacan (idem) se a frustração advém do silêncio do analista ou do próprio discurso do sujeito. Lacan (idem) afirma que a frustração é fruto da própria relação do sujeito com seu narcisismo, com o seu imaginário. Em suas próprias palavras:

ele [o sujeito] acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois, nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada por *um outro* (Lacan, 1953/1998, p. 251).

Desse modo, o *ego* é frustração em sua essência, “é frustração, não de um desejo do sujeito, mas de um objeto em que seu desejo está alienado, e, quanto mais este se elabora, mais se aprofunda no sujeito a alienação de seu gozo” (Lacan, 1953/1998, p.251). Essa frustração é de tal ordem, que, se o discurso do sujeito viesse a ser reduzido à forma da imagem pela qual o sujeito se faz objeto na exibição do espelho, não haveria satisfação possível, pois mesmo se a imagem atingisse a mais perfeita semelhança, seria ainda o gozo do outro que nela se faria reconhecer. É por isso que não há resposta adequada para o discurso do sujeito, pois esse tomará por desprezo qualquer fala que se comprometa com seu equívoco, afirma Lacan (1953/1998).

Miller (2012) afirma que Lacan interpreta o eu a partir do narcisismo e o narcisismo a partir do estágio do espelho. Esse gozo de que o sujeito está alienado está unido ao eu como instância imaginária. Miller (idem) percebe que esse lugar do gozo, no início do ensino de Lacan, é encontrado no eixo imaginário $a - a'$. É nesse sentido que Lacan entende que o narcisismo envolve as formas do desejo, onde temos um gozo permanente, estancado e inerte (Miller, idem).

Para Lacan (1953/1998), essa intenção imaginária do discurso do sujeito, descoberta pelo analista, não pode estar desvinculada da relação simbólica em que ela se exprime. Por isso, Lacan (idem) afirma que identificar o *ego* com a disciplina do sujeito incorre no risco de confundir o isolamento imaginário com o domínio dos instintos. Isso

acarreta em erros de juízo na condução do tratamento, pois almeja a um reforço do *ego* nas neuroses e a um reforço do narcisismo, o que é um caminho sem saída. É por esse viés que Lacan (1953/1998) pensa a análise das resistências e a agressividade na análise. Para Lacan, “a agressividade pode responder a qualquer intervenção que, denunciando as intenções imaginárias do discurso, desmonte o objeto que o sujeito construiu para satisfazê-las” (Lacan, 1953/1998, p.252). É a isso que Lacan chama, com efeito, análise das resistências

Portanto, mesmo que não comunique nada, o discurso, como vinculado ao simbólico, representa a existência da comunicação. Lacan (1953/1998) afirma isso utilizando o exemplo de Mallarmé, que compara o uso comum da linguagem com a troca de uma moeda cujo verso e anverso já não mostram senão figuras apagadas, moeda que é passada de mão em mão de modo silencioso. Essa metáfora é utilizada por Lacan (1953/1998) para nos lembrar que a fala, mesmo no auge de sua usura, preserva seu valor de troca, de tésseira, ficha utilizada na antiguidade para identificação, celebração ou admissão em lugares públicos. Assim, mesmo que negue a evidência, Mallarmé afirma “que a fala constitui a verdade; mesmo que se destine a enganar, ele especula com a fé no testemunho” (Lacan, 1953/1998, p.253).

Nesse percurso Lacan (1953/1998) pensa a fantasia em sua relação com o narcisismo e com o imaginário. Afirma que a regressão é, apenas, a atualização, no discurso, das relações fantasísticas restauradas pelo *ego* na desestruturação de sua estrutura. Portanto, a regressão não é real; imputar a realidade de uma relação atual do sujeito com o objeto equivale a projetar o sujeito numa ilusão alienante, segundo Lacan (*idem*). Tem a característica de um autêntico extravio para o psicanalista procurar se guiar por um pretense contato experimentado com a realidade do sujeito, isso seria uma refração dos efeitos da fala. Miller (2012) percebe que aí Lacan entende a regressão como referente a uma desintegração, uma desconstrução do *ego* e de suas relações imaginárias.

Assim, o essencial de uma análise não é procurar um objeto para além da fala do sujeito. Para Lacan (1953/1998), o único objeto que está ao alcance do analista é a relação imaginária que o liga ao sujeito como *eu*. Na impossibilidade de eliminar essa relação imaginária, o analista tem que dela se servir e, para fazer a detecção do que deve ser ouvido, deve manter uma atenção difusa ou distraída. Lacan (*idem*) considera que a lembrança de um acontecimento se faz pela verbalização. Fazendo passar para o verbo, o sujeito relaciona o momento presente às origens de sua pessoa. Nesse sentido, mesmo a rememoração hipnótica sendo a reprodução do passado, ela é sobretudo uma representação falada que implica toda sorte de presenças, afirma Lacan (*idem*).

Esse também é o caminho da revelação histórica do passado, segundo Lacan (1953/1998). Tal revelação não decorre tanto da vacilação de seu conteúdo entre o imaginário e o real, uma vez que esse conteúdo se situa entre ambos. Não se trata também de que essa revelação seja mentirosa. “Ela nos apresenta o nascimento da verdade na fala e, através disso, esbarramos na realidade do que não é nem verdadeiro nem falso. Pelo menos, isso é o que há de mais perturbador em seu problema” (Lacan, 1953/1998, p. 257). A verdade dessa revelação é a fala presente. Fala que a atesta na realidade atual e que funda essa verdade em nome dessa realidade. Assim, a fala testemunha a parcela dos poderes do passado que foi afastada a cada encruzilhada dos acontecimentos (Lacan, 1953/1998).

Segundo Lacan (1953/1998), não se trata de memória biológica, mistificação intuicionista, nem de paramnésia do sintoma para Freud, mas sim de rememoração, portanto, de história. A anamnese psicanalítica não se trata de realidade, mas sim de verdade, porque “o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes” (Lacan, 1953/1998, p.257). Lacan afirma que é a assunção da história pelo sujeito, constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de Psicanálise.

Lacan (1953/1998) não nega, nessa análise do sentido, a descontinuidade manifestada pelo sintoma histórico, nem que métodos como a hipnose ou narcose tentem tratá-la, apesar do que o que fazem mesmo é reproduzir essa descontinuidade do sintoma. Entretanto, tal como Freud proibiu, a partir de um certo momento, a recorrência a tais métodos, Lacan reprova o apoio nesses estados, tanto na explicação, quanto na cura do sintoma, pois os meios da psicanálise são os da fala, “seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito, suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real” (Lacan, 1953/1998, p.259).

Para Lacan (1953/1998), o sujeito engajado na análise admite a interlocução, pois o locutor se constitui ali como intersubjetividade, mesmo que se fale como quem não se dirige aos presentes. Por isso, Lacan (idem) compreende que o inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente. Seguindo as palavras de Lacan:

O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar. Qual seja: - nos monumentos: e esse é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra

como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode ser destruída sem perda grave;

- nos documentos de arquivo, igualmente: e esses são as lembranças de minha infância, tão impenetráveis quanto eles, quando não lhes conheço a procedência;
- na evolução semântica: e isso corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular, bem como ao estilo de minha vida e a meu caráter;
- nas tradições também, ou seja, nas lendas que sob forma heroicizada veiculam minha história;
- nos vestígios, enfim, que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram, e cujo sentido minha exegese restabelecerá” (Lacan, 1953/1998, p.260/261).

Esse caráter transindividual e intersubjetivo da fala e do inconsciente faz Lacan (1953/1998) afirmar que não é suficiente conceber que a psicanálise e a história, como ciências, são ciências do particular². Isso não quer dizer, segundo Lacan (idem), que os fatos com que elas lidam sejam puramente acidentais, e que seu valor se reduza ao aspecto bruto do trauma. Para Lacan (1953/1998), “os acontecimentos se engendram numa historicização primária, ou seja, a história já se faz palco em que será encenada depois de escrita, no foro íntimo e no foro externo” (p.262).

Lacan (1953/1998) afirma mesmo que o que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é a sua história. O que o analista faz então, segundo Lacan, é ajudar o sujeito a perfazer a historicização atual dos fatos já determinantes em sua existência. Então, se os fatos têm esse papel de determinação na vida do sujeito, já foi como fatos históricos, isto é, “como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem” (Lacan, 1953/1998, p.263).

Miller (2012) entende que o ensino de Lacan é marcado pela introdução do simbólico como dimensão eminente da operação analítica e ordem prática da existência. Nessa dimensão se encontra a palavra enquanto doadora de sentido, a partir da estrutura da linguagem que a sustenta. A narrativa histórica subjetiva através da sua dinâmica retroativa e interpretativa em relação aos feitos e aos acontecimentos é inerente à experiência analítica, que é compreendida então como uma prática discursiva e dialética.

Portanto, a palavra está na dimensão da intersubjetividade, enquanto que pela linguagem o simbólico tem autonomia própria, já que a cadeia significante tem efeitos de lógica. Assim, como o inconsciente é concebido como linguagem, tal como o sujeito, ele é passível de decifração (Miller, 2012).

² Vale ressaltar que Lacan não compreende a psicanálise como ciência. “Se a psicanálise pode tornar-se uma ciência – pois ainda não o é -, e se não deve degenerar em sua técnica – o que talvez já seja um fato -, devemos resgatar o sentido de sua experiência” (Lacan, 1953/1998, p.268).

É a partir da história que Lacan (1953/1998) entende que os estádios instintuais já estão, ao serem vividos, organizados como subjetividade. Nesse sentido, por exemplo, o estádio anal é compreendido subjetivamente. A subjetividade da criança na educação de seus esfíncteres, fazendo da expulsão dos excrementos agressão e da retenção sedução, já tem, então, característica de ser histórica e de se fundamentar na intersubjetividade.

Lacan (1953/1998) afirma que a teoria das pulsões³ de Freud não poderia se sustentar, nem por um instante, contra o mais ínfimo fato particular de uma história. O inconsciente, por sua vez, esse capítulo da história do sujeito que é marcado por um branco, que é censurado, é compreendido por Lacan como discurso do Outro. Desse modo, “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (Lacan, 1953/1998, p.269). Lidando através da fala com o inconsciente, uma análise é então uma rede de comunicações intersubjetivas sendo a dois apenas por aparência.

Para a psicanálise não degenerar em sua técnica, nós devemos resgatar o sentido de sua experiência, e nada melhor para isso do que retornar à obra de Freud, afirma Lacan (1953/1998). Retomando a Interpretação dos Sonhos, Lacan afirma que o sonho tem a estrutura de uma frase, ou melhor, se nos atendermos à sua letra, de um rébus. Assim, o importante na afirmação de Freud sobre a elaboração do sonho é a sua retórica. Os sonhos devem ser interpretados em termos de metáfora e metonímia. Seguindo essa estrutura de linguagem, o ato falho é compreendido por Lacan (1953/1998) como um discurso bem-sucedido, ou até formulado com graça, e o lapso como uma mordança que gira em torno da fala. Um bom entendedor deve encontrar ali a sua meia palavra, afirma Lacan (idem). O sintoma, por sua vez, como estruturado como uma linguagem, deve ser “linguagem cuja fala deve ser libertada” (Lacan, 1953/1998, p.270).

Enquanto a significação só pode ser pensada como efeito da articulação entre significantes, a letra marcaria a estrutura essencialmente localizada dele. Isso implica uma vinculação entre significante e letra na qual esta última poderia ser destacada e combinada de diversos modos, tal como nos sonhos.

³ Vale aqui reforçar a diferença em traduzir o conceito de *Trieb* utilizado por Freud como pulsão e não como instinto. Com as próprias palavras de Lacan, “os *Triebe* se traduzem impropriamente por instintos. Eles devem ser traduzidos severamente por pulsões, ou por derivas, para marcar que o *Trieb* é desviado do que ele chama de *Ziel*, seu alvo” (Lacan, 1959-1960/1988, p.139). Entende-se, assim que a pulsão se distingue do domínio natural, pois *Trieb*, em Freud, funda-se no jogo de substituição dos significantes que é próprio da linguagem. Assim, como entende Lacan (1959-1960/1988), as pulsões giram próximas do equívoco, aproximam-se de algo que está à deriva, pois são desviadas podendo se produzir fora do lugar em que está seu alvo.

Percebe-se, então, que no inconsciente algo se cifra e decifra, mas algo também se satisfaz. Miller (2012) afirma que, nesse momento de seu ensino, Lacan entende que essa satisfação é encontrada na comunicação mesma, satisfação é liberação de sentido. O sentido encarcerado produz sofrimento no sujeito. Desse modo, o sintoma é um sentido não entregue, uma tradução do recalque, e a satisfação adviria da reparação de sentido.

Safatle (2003) afirma que a adoção desse paradigma da intersubjetividade permitiu a Lacan reestruturar o núcleo da experiência analítica e encontrar lá uma dialética do desejo inspirada na *Anerkennung* hegeliana, isto é, no reconhecimento. Assim, a cura viria através da nomeação de um desejo que, até então, só aparecera sob a forma do sintoma. A análise trataria, pois, de levar o sujeito a assumir o sintoma na primeira pessoa do singular em um campo simbólico estruturado como uma linguagem. É assim que Safatle (idem) entende a fala de Lacan: "O sujeito, dizíamos, começa a análise falando de si sem falar com vocês, ou falando com vocês sem falar de si. Quando puder falar de si com vocês, a análise estará terminada (Lacan, 1954/1998a, p.374). Safatle (2003) afirma que 'falar de si' deve ser entendido como 'dar nome ao seu desejo'.

Lacan (1953/1998) afirma que o poder combinatório da experiência com a associação dos números é a mola própria do inconsciente. Se os números obtidos numa associação, dentre outros números, revelam-se simbolizantes na história do sujeito, é porque eles já estavam latentes na escolha de que partiram. Assim é na ordem da existência das combinações significantes, isto é, na linguagem, que eles representam e que reside o que a análise revela ao sujeito como seu inconsciente.

Para Lacan (1953/1998), a lei do homem é a lei da linguagem, os dons são símbolos e símbolos requerem pactos, são objetos de troca simbólica. A autenticidade da descoberta de Freud é a incidência na natureza do homem de suas relações com a ordem simbólica. O seu sentido remonta às instâncias mais radicais da simbolização no ser. Desconhecer isso, segundo Lacan (idem), é condenar a descoberta de Freud ao esquecimento e a sua experiência à ruína.

É como idêntica a uma ordem de linguagem que Lacan (1953/1998) compreende o complexo de Édipo. É através dessa lei primordial que o reino da cultura se superpõe ao reino da natureza, tornando a mãe e a irmã objetos interditados às escolhas do sujeito com a proibição do incesto. É no *nome do pai* que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que identifica o pai, como uma função, com a imagem da lei.

Nesse viés, “o desejo para ser satisfeito no homem exige ser reconhecido, pelo acordo da fala ou pela luta de prestígio, no símbolo ou no imaginário” (Lacan, 1953/1998, p.281). Assim, o que está em jogo numa psicanálise para o sujeito é o pouco de realidade

que esse desejo sustenta nele em relação aos conflitos simbólicos e às fixações imaginárias como meio de harmonização desses registros. Desse modo, a via da psicanálise “é a experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer” (Lacan, 1953/1998, p.281).

Safatle (2003) afirma que, nessa experiência intersubjetiva, a cura analítica estava necessariamente ligada ao reconhecimento da verdade do desejo, que é ser desejo puro. Desejo puro porque a característica principal do desejo, na teoria lacaniana, é ele ser desprovido de todo procedimento natural de objetificação, isto é, ser desejo de nada de nominável (Safatle, 2003).

Safatle (2003) articula que, para esse Lacan da prática analítica intersubjetiva, os objetos, assim como o sujeito tomado como objeto do desejo, são projeções narcísicas do eu. Como esse narcisismo fundamental aparece guiando todas as relações de objeto, Lacan pensa a necessidade de atravessar esse regime narcísico através de uma crítica ao primado do objeto na organização do desejo. Crítica essa que se estende às relações presas à dimensão do Imaginário, que designa, em Lacan, grande parte das relações de projeção e introjeção inerentes à lógica do narcisismo. Nesse sentido, Safatle (2003) entende que Lacan mostrava que o verdadeiro problema da experiência analítica era como *simbolizar*, como escrever essa falta peculiar que não é nem disso nem daquilo, que não é derivada de nenhuma perda empírica.

Lacan faz isso através da distinção entre os domínios do Imaginário e do Simbólico. Portanto, Lacan estabeleceu uma diferenciação entre intersubjetividade imaginária, vinculada à palavra narcísica que circula entre o eu e o outro empírico, e aquilo que considerava como relações autenticamente intersubjetivas. Isso implica que, através da estrutura de linguagem, as relações interpessoais são determinadas inconscientemente por um sistema simbólico de leis, isto é, no interior de uma estrutura articulada como uma cadeia de significantes.

Aires (2009) entende que a referência à noção de intersubjetividade está embasada no esquema L ao longo do texto lacaniano. O modelo do esquema L foi construído, segundo Aires (idem), na função de apresentar tanto a relação especular com o outro, quanto a submissão constitutiva do sujeito ao Outro, “esse alguém do Sujeito e esse para além do Outro em que de fato se insere a fala” (Lacan, 1953/1998, p. 58). Aires (2009) afirma que Lacan entendia que a psicanálise pós freudiana estava incorrendo em engano ao confundir os dois eixos do esquema L, o eixo do imaginário e o eixo do simbólico. Assim, ao não diferenciar esses registros, os analistas pós-freudianos estavam

desconsiderando os polos simbólicos da intersubjetividade e reduzindo a prática clínica a uma utópica retificação do par imaginário, conforme afirma Aires (idem).

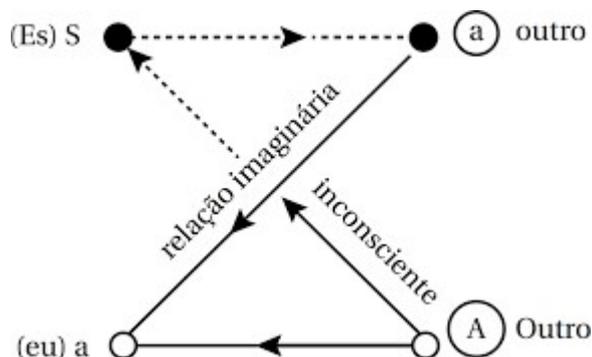


Figura 1. Esquema L (Lacan, 1953/1998, p. 58).

A letra *a* no esquema L designa o outro imaginário. De modo sobreposto ao modelo do estádio do espelho, a letra *a* pode designar o objeto especular, o que acarreta em efetiva modificação da relação entre sujeito e objeto, pois essa letra designa tanto o eu, quanto o outro e os objetos do eu. Segundo Aires (idem) é apenas após o *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-1959) que Lacan vai passar a utilizar a letra *a* como designação de um objeto não-especular, que vai ser denominado como objeto de desejo ou objeto causa do desejo. Antes disso, conforme Aires (idem), Lacan considera que o investimento da libido do sujeito se faz através da imagem especular, que o objeto é recortado na relação eu-outro.

Safatle (2003) afirma que a psicanálise deveria, para Lacan, levar o sujeito a compreender como o lugar da verdadeira relação intersubjetiva encontrava-se na relação entre o sujeito e a estrutura inconsciente determinante de sua conduta. A análise deveria indicar ao sujeito como seu desejo estava sempre ligado ao desejo do Outro, essa figura que, na experiência subjetiva, presentifica e singulariza a ação da estrutura. Portanto, conforme Safatle (idem), o ponto fundamental reside na aposta de que o sujeito pode ser reconhecido como sujeito através do desvelamento de seu desejo como desejo da Lei, desejo pelo significante da Lei, e não desejo por objetos. Safatle (idem) afirma que a fórmula central dessa intersubjetividade lacaniana está na possibilidade do reconhecimento do desejo puro pela Lei.

Portanto, haveria uma possibilidade de satisfação com a própria Lei. A Lei simbólica, para Lacan, ao invés de se opor ao desejo, poderia dar uma determinação objetiva ao desejo puro. Uma vez que a Lei está a serviço do desejo, o sujeito poderia então gozar da Lei. Safatle (2003) afirma que, para Lacan, para além do prazer proporcionado pela alienação do desejo em objetos empíricos, inerentemente narcísicos, haveria um gozo proporcionado pelo reconhecimento do desejo na dimensão da Lei

simbólica. Isso seria um aparente contrassenso com Freud, que pensava a lei como restritiva, fundada na castração e na interdição do incesto. Lei que para Freud só se reconciliaria com a pulsão através de um supereu sádico, dessa mistura entre consciência moral e pulsão de morte, afirma Safatle (idem).

Entretanto, essa Lei aparentemente restritiva poderia estar a serviço do desejo, porque Lacan a concebe como uma cadeia fechada de significantes desprovidos de significado. Assim, como pura forma vazia, ela seria incapaz de anunciar uma norma sobre o gozo ou sobre um objeto adequado ao gozo. O significante não remete a um objeto para Lacan, portanto, há uma impossibilidade de a linguagem se adequar às coisas sensíveis. Por meio da noção de linguagem como conjunto de significantes puros, Lacan mostrava que nomear um desejo equivalia a formalizar a não-identidade entre o desejo e os objetos do mundo dos fenômenos.

Lacan (1953/1998) percebe então que o problema, no sujeito, é o das relações entre a fala e a linguagem. A loucura é, portanto, por um lado, a liberdade negativa de uma fala que renuncia ao reconhecimento, o que constitui um obstáculo à transferência, e, por outro, a formação de um delírio que objetiva o sujeito em uma fala sem dialética. Lacan (idem) compreende que a loucura se manifesta, no sujeito, através de um discurso em que ele é mais falado do que fala, onde os símbolos do inconsciente se encontram de forma petrificada. Entretanto, Lacan (idem) considera que a resistência ao reconhecimento simbólico não é menor na neurose, quando o sujeito é induzido na via do tratamento.

Nessa via de reconhecimento e de não reconhecimento, o sintoma “é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito” (Lacan, 1953/1998, p.282). “É uma fala em plena atividade, pois inclui o discurso do outro no segredo de seu código” (idem, p.282). A análise então se constitui enquanto uma via de libertação de um sentido aprisionado. Assim, pensando a psicanálise como função e campo da fala, da linguagem e da história, Lacan afirma que:

Para liberar a fala do sujeito, nós o introduzimos na linguagem de seu desejo, isto é, na *linguagem primeira* em que, para-além do que ele nos diz de si, ele já nos fala à sua revelia, e prontamente o introduzimos nos símbolos do sintoma” (idem, p.294).

Apesar de recalcado no inconsciente, o símbolo não traz em si nenhum índice de regressão ou de imaturidade, segundo Lacan (1953/1998). Os efeitos simbólicos que se dão no sujeito ocorrem sem o seu conhecimento. O psicanalista pode jogar com o poder dos símbolos, evocando-os nas ressonâncias semânticas de suas colocações. Essa via de

retorno ao uso dos efeitos simbólicos se constitui enquanto uma renovação da técnica da psicanálise para Lacan.

Lacan (1953/1998) defende que a psicanálise pode se servir da linguística, uma vez que a forma de matematização inscrita na descoberta do fonema, na função dos pares em oposição que se compõem pelos morfemas, menores elementos discriminatórios possíveis de serem captados pela semântica, leva-nos aos principais fundamentos da doutrina de Freud. Assim, Lacan (idem) aponta, através de uma conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica.

O caráter *primeiro* dos símbolos aproxima-os dos números que servem como composição para todos os outros, segundo Lacan (idem). Essa subyacência a todos os semantemas da língua, leva à metáfora, ao deslocamento simbólico e à neutralização dos sentidos com as diferentes possibilidades de associação. Assim, através da análise é possível “restituir à fala seu pleno valor de evocação” (Lacan, 1953/1998, p.296).

É por isso que a técnica psicanalítica exige os textos poéticos. Lacan afirma que foi esse o caso de Freud, que recorreu a Shakespeare, a um conhecimento clássico dos Antigos, à iniciação moderna no folclore e ao humanismo etnográfico.

Esse caráter deslizante da linguagem defendido por Lacan (1953/1998) o leva a uma crítica da ideia comum acerca da linguagem. Para mostrar a insuficiência dessa ideia Lacan (idem) recorre a um exemplo do reino animal. É consenso que a abelha quando volta à colmeia após coletar o pólen transmite a suas companheiras através de dois tipos de danças a indicação de um butim próximo ou distante. As outras abelhas respondem à mensagem se dirigindo até o local. Citando Karl von Frisch, que decodificou essa mensagem, Lacan (idem) afirma que se trata realmente de um código ou sistema de sinalização. Entretanto, Lacan (idem) se questiona se seria isso uma linguagem.

Lacan (1953/1998) afirma que o sistema de sinalização das abelhas se distingue da linguagem precisamente por ter uma correlação fixa entre seus signos e a realidade que eles expressam. Isso quer dizer que o fato de que a mensagem seja retransmitida não torna absolutamente evidente que estamos na dimensão da linguagem. No ser humano, para o sujeito, “numa linguagem, os signos adquirem valor por sua relação uns com os outros, tanto na divisão léxica dos semantemas quanto no uso posicional dos morfemas. (Lacan, 1953/1998, p.298). A diversidade das línguas humanas adquire seu valor a partir da fluidez.

A forma pela qual se exprime a linguagem, referindo-se ao discurso do outro, define a subjetividade. Para Lacan (1953/1998), nas relações da fala com a linguagem, à medida que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna mais redundante, imprópria

para a fala e, ao se tornar demasiadamente particular, perde sua função de linguagem. Assim, “é pela intersubjetividade do “nós” que ela assume que se mede numa linguagem seu valor de fala” (Lacan, 1953/1998, p.300).

É importante a resposta de Lacan (1953/1998) sobre a pergunta de como o sujeito com suas defesas poderia se proteger da desorientação total em que esse princípio deixa a dialética do analista. Lacan (1953/1998) responde com o exemplo do caso Dora, de Freud, que, quando os preconceitos do analista, isto é, a contratransferência, desvirtuam-no em sua intervenção, ele paga o preço disso com uma transferência negativa. A isso se deveu a insistência de Freud em querer que Dora reconhecesse o objeto oculto de seu desejo na pessoa do sr. K. Segundo Lacan (1953/1998), Freud reconheceu o erro pelo seu desconhecimento, no momento, da posição homossexual do objeto de desejo histórico de Dora.

Lacan (1953/1998), a partir dessa compreensão dialética e intersubjetiva da análise, questiona se é um não-agir do analista que guia o discurso do sujeito para a realização de sua verdade, ou se a análise “se reduz a uma relação fantasística em que dois abismos se roçam sem se tocar até o esgotamento das regressões imaginárias” (Lacan, 1953/1998, p.309). Lacan (1953/1998) afirma que constitui uma ilusão tanto buscar a realidade do sujeito para além do muro da linguagem, para além de sua fala, quanto a crença do sujeito de que a sua verdade já está dada em nós e que é por isso que o sujeito fica boquiaberto diante da intervenção objetivante do analista. Lacan (1953/1998) considera que é para o ativo do sujeito que devemos transferir esse compreender, que o próprio sujeito aprenderá a marcar o compasso, “forma de sugestão que é tão boa quanto qualquer outra, o que quer dizer que, como qualquer outra, não se sabe quem faz a marcação” (Lacan, 1953/1998, p.308-309). Para Lacan (1953/1998) o método é bastante seguro quando se trata de ir ao furo.

Lacan (1953/1998) entende que a abstinência do analista, sua recusa em responder, é um elemento de realidade na análise. Nessa negatividade enquanto pura, na medida em que é desvinculada de qualquer motivo particular, é que Lacan (1953/1998) afirma que reside a junção entre o simbólico e o real. Esse não-agir é fundamentado por Lacan pelo princípio de que tudo o que é real é racional e, por isso, cabe ao sujeito descobrir sua dimensão.⁴ Depois que a questão do sujeito assume a forma de fala

⁴ Garcia (2015) localiza em Hegel essa frase de que o real é racional. Para Garcia (2015), Kojève torceu Hegel transformando o percurso da consciência-de-si em um processo de constituição do sujeito histórico. Portanto, mais do que a lógica de um movimento dialético que diz, também, de etapas históricas, trata-se de um movimento antropologizado da constituição da consciência-de-si. Segundo Garcia (2015), em Hegel, o real que é efetivo é o que é racionalmente trabalhado, o que se apresenta como resultado de um processo de mediação. Percebemos que, para Kojève, o desejo também é mediação, mas não mediação em relação a um objeto real, é mediação ao próprio desejo, o que traz em si também a dimensão social do

verdadeira, Lacan (1953/1998) considera que a abstinência do analista não é indefinidamente sustentada, pois há a sanção de uma resposta. Entretanto, Lacan (idem) afirma que uma fala verdadeira já tem a sua resposta e que tal fato não ocorre se não conferir à fala do sujeito a sua pontuação dialética.

Lacan (1953/1998) afirma que o simbólico e o real também se conjugam em função do tempo. O tempo incide, por exemplo, na questão do sentido a ser dado ao término da análise, na questão dos signos de seu fim. Está claro para Lacan (1953/1998) que essa duração só pode ser antecipada para o sujeito como indefinida. Primeiramente porque não é possível prever no sujeito qual será o seu tempo para compreender, uma vez que ele inclui um fator psicológico que nos escapa.

De outro modo, Lacan (1953/1998) afirma que a fixação de um término equivale a uma projeção de espaço pela qual o sujeito se encontra alienado de si mesmo. A compreensão de que o prazo da verdade do sujeito pode ser previsto com a fixação de um tempo, seja lá o que advenha na intersubjetividade intervalar de uma análise, leva à compreensão de que a verdade já está dada. Isso corresponde, segundo Lacan (idem), a restabelecer no sujeito a sua miragem original. Lacan afirma que o analista sancionar essa miragem com sua autoridade se constitui enquanto uma aberração impossível de corrigir seus resultados.

Lacan (1953/1998) também pensa a pulsão de morte com o seu automatismo de repetição a partir da dimensão do tempo, uma vez que tal automatismo não visa a outra coisa senão à temporalidade historicizante da experiência da transferência. Desse modo, a pulsão de morte exprime o limite da função histórica do sujeito. Esse limite é a morte não como término da vida do sujeito e nem como a sua certeza empírica, mas sim como possibilidade absolutamente incondicional, certa e indeterminada do sujeito na medida em que ele é definido por sua historicidade. Portanto, Lacan (1953/1998) compreende a pulsão de morte em sua historicidade para o sujeito, como uma manifestação do passado não em caráter físico, uma vez que esse foi abolido, nem épico da memória, e nem o da

reconhecimento. Ao dizer “Eu”, Garcia (2015) entende que Kojève afirma que o desejo transforma o Ser em um objeto revelado a um sujeito por um sujeito diferente do objeto e oposto a ele. Assim, desejar é um ato de negação do objeto, é desejo de negar o dado real ou presente, é desejo diferente da coisa desejada. Como o desejo é revelação de um vazio, de acordo com Kojève, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo. Portanto, o desejo do homem é o desejo do outro. A afirmação de Kojève, de que só é possível reconhecer um desejo por outro desejo, implica que toda relação desejante é um processo intersubjetivo.

Para Garcia (2015), a teoria da alienação imaginária, inerente ao estágio do espelho de Lacan, se cruzada com a dialética hegeliana, pode ser pensada a partir da leitura kojéviana de que o desejo do homem é o desejo do outro. Nesse sentido, podemos interpretar que quando Lacan (1953/1998) afirma que o real é racional ele não está pensando aí o real enquanto exterior ao sentido, mas sim um real mediado pela linguagem, pela relação intersubjetiva com o imaginário e com o simbólico.

história em que o homem projeta seu futuro, mas como repetição. É com essa morte que a subjetividade faz parceria.

1.2 – O significante como *a carta roubada* e na dimensão da letra

Em *O Seminário sobre “A carta roubada”*, Lacan (1955/1998) afirma que “o automatismo de repetição extrai seu princípio do que havíamos chamado de *insistência* da cadeia significante” (p.11). Essa noção é correlata a *ex-sistência*, compreendida como lugar do excêntrico, onde o sujeito do inconsciente está situado para Lacan, caso levemos a sério a descoberta de Freud. É assim que podemos apreender por quais vieses do imaginário se exerce essa apreensão do simbólico. As incidências do imaginário são inconsistentes para a psicanálise, se não estiverem relacionadas à cadeia simbólica que as liga e as orienta.

É a lei própria da cadeia simbólica que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão (*Verwerfung*), o recalque (*Verdrängung*) e a denegação (*Verneinung*). A ênfase com que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (*Entsellung*) do significante faz com que os fatores imaginários figurem senão como sombras e reflexos da cadeia significante, segundo Lacan (1955/1998).

Seguindo a trilha da verdade do pensamento freudiano, “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (Lacan, 1955/1998, p.14). É tal verdade que torna possível a própria existência da ficção, de modo que uma fábula é tão apropriada quanto outra história para seu esclarecimento, afirma Lacan (1955/1998).

Em *O Seminário sobre A carta roubada* (1955/1998), Lacan trabalha sobre o conto de Edgar Allan Poe, *A carta roubada* (1981), para pensar a ordem simbólica na constituição do sujeito. Lacan (1955/1998) destaca duas cenas do conto para discorrer sobre o significante: a primeira, que chama de cena primitiva e a segunda, que pode ser considerada como a sua repetição. A cena primitiva desenvolve na alcova real, onde a pessoa de alta estirpe da rainha recebe uma carta. Outro personagem ilustre, o ministro, com a ideia de que essa carta poria em jogo a honra e a segurança da rainha, entra e rouba a carta. A rainha em nada pode intervir para impedir esse roubo por medo de despertar a atenção real de seu cônjuge. Esse resto que é da alçada do significante, que é a carta, não pode passar de modo desaperecebido para qualquer analista ao ler o conto, afirma Lacan (1955/1998).

Naquilo que Lacan (1955/1998) considera como segunda cena, que se passa no gabinete do ministro, a polícia vasculhou meticulosamente a mansão e suas adjacências, tal como relatou o Inspetor de Polícia a Dupin. Lacan, que também trabalha com o conto de Poe em seu *Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955/1985), afirma que, segundo as convenções literárias, o inspetor pode ser considerado um imbecil e Dupin, por sua vez, não é nada senão um policial amador de inteligência fulgurante que perfigura os Sherlock Holmes. Embora todos saibam que o ministro esteja em posse da carta, o vasculhamento é em vão. Entretanto, Dupin ao olhar um bilhete esgarçado com aparência de abandono percebe que está diante da carta. É aí que, então, ele volta no dia seguinte para buscar a “tabaqueira” que havia esquecido. Aproveitando-se de um incidente de rua, o disparo de um tiro fora da casa, que foi preparado para atrair o ministro à janela na hora certa, Dupin se apodera da carta. Ao se apoderar da carta, Dupin a substitui por seu simulacro [*semblant*], e se despede do ministro nas aparências de uma despedida normal. Portanto, o ministro não possui mais a carta, mas longe de suspeitar, não tem a menor ideia disso. Mesmo assim, Dupin deixa redigido na carta que deixou ao ministro para que esse reconheça sua mão nas seguintes palavras: *un dessein si funeste, S'il n'est digne d'A 'trée, est digne de Thyeste*⁵.

Lacan (1955/1998) ressalta que a intersubjetividade estrutura tanto as duas ações, quanto os três termos que ele vai destacar. São três os tempos lógicos pelos quais a decisão, concluída no momento de um olhar, se precipita. Segundo Lacan, esses três tempos ordenam três olhares sustentados por três sujeitos que estão encarnados, alternadamente, por pessoas diferentes. O primeiro, de um olhar que nada vê, é o Rei, é a polícia. O segundo, de um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta é ocupado pela Rainha, e depois, o ministro. O terceiro, por sua vez, aquele que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para se esconder, para que assim possa se apoderar quem quiser: é o ministro e Dupin.

Para apreender o complexo intersubjetivo assim descrito, Lacan (1955/1998) cita o exemplo da técnica lendariamente atribuída ao avestruz, técnica que mereceria ser qualificada de política, na medida que também se reparte entre três parceiros. O segundo desses parceiros se acredita invisível pelo fato de o primeiro estar com sua cabeça enfiada na areia, enquanto que um terceiro lhe depena tranquilamente o traseiro. Lacan (1955/1998) cria um neologismo, política do *autruiche*⁶, para pensar, com o exemplo dessa técnica lendária do avestruz, a intersubjetividade como política do outro.

⁵ Um desígnio tão funesto,/ Se não é digno de Atreu, é digno de Tiestes.” Lacan, 1955/1998, p.16.

⁶ O neologismo feito por Lacan (1955/1998) é feito entre as palavras em francês *autrui* (outrem) *autruche* (avestruz). O acréscimo da letra i nessa última palavra torna-a *autruiche* (p.17).

Nesse sentido, Lacan (1955/1998) afirma que a intersubjetividade da ação que se repete é reconhecida como um automatismo de repetição.

Por esse viés, Lacan (1955/1998) acrescenta à sua fórmula de que “*o inconsciente é o discurso do Outro*” (p.18) a noção de imissão, isto é, de interferência, intromissão, mistura dos sujeitos, a qual ele introduz ao analisar o sonho da injeção de Irma, em Freud. Lacan compreende o relato do conto como verossimilhante, uma vez que a verdade revela ali sua ordenança de ficção. Para Lacan, o registro da verdade se situa no lugar da fundação da intersubjetividade, “situa-se ali onde o sujeito nada pode captar senão a própria subjetividade que constitui um Outro como absoluto” (Lacan, 1955/1998, p.22).

Portanto, o que interessa a Lacan é a maneira como os sujeitos se revezam em seu deslocamento no decorrer da repetição intersubjetiva. Deslocamento que é determinado pelo lugar que vem a ocupar no trio, a carta roubada, esse significante puro. O gesto de mostrar as cartas na mesa, evidenciado no conto de Poe, está relacionado com a supremacia do significante no sujeito, afirma Lacan (1955/1998). É na medida em que se oculta que o jogo da verdade mais verdadeiramente se oferece aos personagens do conto. É isso que se confirmará como automatismo de repetição.

Mesmo com a polícia procurando a carta por toda parte, não a encontra em parte alguma. Lacan (1955/1998) afirma que a carta tinha a característica de *nulubiedade*, palavra que Lacan derivou do inglês *nullibicity* ou *nullibiety*, que define essa propriedade de não estar em parte alguma, de modo inverso à ubiquidade, que caracteriza a onipresença. Entretanto, para Lacan (1955/1998) a carta estava em um campo, uma vez que o campo em que se esgotaram a sua busca realmente a continha. As relações que a carta tem com o lugar são singulares, pois são essas relações que o significante mantém com o lugar. É clara aí a analogia da carta enquanto o significante que se apaga, mas que está em um campo estruturado simbolicamente, que é o da linguagem.

Para Lacan (1955/1998), o significante materializa a instância da morte. Na medida em que é unidade, por ser único, o significante é senão símbolo de uma ausência. “E é por isso que não podemos dizer da carta/letra roubada que, à semelhança de outros objetos, ela deve estar ou não estar em algum lugar, mas sim que, diferentemente deles, ela estará e não estará onde estiver, onde quer que vá” (Lacan, 1955/1998, p.27).

Caso piquemos uma carta/letra em pedacinhos, ela continuará a ser a carta/letra, só que num sentido diferente da noção de todo defendida pela teoria da Gestalt. Isso é equivalente à propriedade de o significante se reduzir a uma mínima parte, tão afirmada e exemplificada por Lacan (1953/1998) por meio dos morfemas, menores elementos discriminatórios possíveis de serem captados pela semântica que nos leva aos

fundamentos da doutrina de Freud. Essa capacidade de o significante se reduzir à unidade mínima faz seu sentido ser evanescente, e o significado só ser possível de advir da articulação entre os significantes. Portanto, como afirma Lacan (1955/1998), é pelo uso do artigo, empregado como partícula partitiva, que a linguagem oferece seu veredito. Assim, a carta/letra deve ser entendida à letra, no sentido de seus caracteres tipográficos, que de modo isolado, sem estarem articulados possibilitam que o significado seja reduzido a nada.

Le Gaufey (2018) retoma a afirmação de Lacan feita na sessão 20/12/1962, do *Seminário 9: A identificação* (1961-1962/2003), de que a escritura estava esperando ser fonetizada para funcionar como escrita. Portanto, desde que um certo número de signos, como o alfabeto, veio notar unicamente seu som, romperam-se as ataduras com as coisas que antes eles designavam. Assim, o significado passou a tender a zero, a nada, uma vez que a letra oferece um modelo do esvaziamento do referente, não apresentando nada além da sua consistência significante. Assim, para Lacan, a gênese do significado só passa a ser possível a partir das ligações entre os significantes.

Lacan (1955/1998) afirma que a imbecilidade dos investigadores no conto é de origem subjetiva e não de ordem corporativa ou individual. Isso, porque o que está escondido, para Lacan (1955/1998), nunca é senão aquilo que falta em seu lugar, tal como um livro perdido na biblioteca, mas que continua expresso na ficha de arquivo. Assim, “só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à *letra*, daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico” (Lacan, 1955/1998, p.28, grifos do autor). O real, portanto, como afirma Lacan (1955/1998), nós o levamos colado na sola de nosso sapato, não importa que perturbação que se possa introduzir nele, ele está sempre e de qualquer modo em seu lugar. A dimensão do lugar da falta é fornecida pelo simbólico.

A carta, mesmo estando à vista dos policiais do conto não é por eles percebida, pois estava exposta como lixo, meio rasgada, não correspondendo assim à descrição que eles tinham da mesma. Lacan (1955/1998) joga com a homofonia de duas palavras inglesas, *a letter*, *a litter*, uma carta, uma letra, um lixo, tal como faz James Joyce em sua obra literária com o uso da palavra *valise*, isto é, palavra ou morfema resultante da fusão de duas palavras que resulta num neologismo. *A letter*, *litter*, a letra é dejetivo. Lacan (1955/1998) é poético para descrever esse caráter fluido de sentido que há nos escritos, na letra da palavra. “Os escritos carregam ao vento as promissórias em branco de uma cavalgada louca. E, se eles não fossem folhas volantes, não haveria letras roubadas, cartas que voaram” (Lacan, 1955/1998, p.30). O significante não tem um caráter convencional,

pois tem precedência sobre o significado esvaecente, que só é passível de existir por meio da articulação.

É a carta desviada que nos ocupa no conto, pois, ela que é o verdadeiro sujeito, o personagem principal. Lacan (1955/1998) afirma que é, por poder sofrer um desvio, que ela tem um trajeto que lhe é próprio, traço onde se afirma a incidência de significante, uma vez que o significante só se sustenta num deslocamento, na exigência de que “ele deixe seu lugar, nem que seja para retornar a este circularmente” (Lacan, 1955/1998, p.33).

A descoberta de Freud reside, segundo Lacan (1955/1998), no sentido de o deslocamento do significante ter o poder de determinação sobre os sujeitos. Pelas palavras de Lacan:

o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico.” (Lacan, 1955/1998, p.34).

Isso é o que incide no acontecimento do automatismo de repetição, pois o sujeito, tomado em sua intersubjetividade, segue o veio do simbólico, modela seu ser segundo o momento da cadeia significante que percorre. Lacan (1955/1998) afirma que no conto de Poe é a carta/letra e seu desvio que regem as entradas e papéis dos personagens. Caso eles não reclamem da carta/letra eles é que irão padecer, passando sob sua sombra e tornando-se seu reflexo. Ao entrarem de posse da carta/letra são possuídos pelo seu sentido, o que Lacan (idem) considera como uma característica ambígua da linguagem. Esse também é o lugar do sujeito.

Lacan (1955/1998) compara essa ambiguidade com o engodo mimético ou do animal que se faz de morto, que é apanhado na armadilha de uma situação imaginária, justamente por ver que não é visto e assim desconhece a situação real em que ele é visto não vendo. O que não se vê, segundo Lacan (1955/1998), é a situação simbólica que ele mesmo viu tão bem, e onde eis que acaba por se encontrar: visto vendo-se não sendo visto. Como afirma Lacan (1955/1998), a carta/letra, tal como o inconsciente do neurótico, não o esquece, transforma-o cada vez mais à sua imagem. O sujeito sente os efeitos do inconsciente por ser habitado pelo significante. Nessa relação de comunicação intersubjetiva, Lacan (1955/1998) afirma que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida. Assim, se uma carta é roubada ou não retirada, ela continua sendo uma carta, sempre chega a seu destino.

Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998), Lacan afirma que o tema que introduzirá ficará a meio caminho entre o escrito e a fala. O escrito se distingue por uma prevalência do texto, no sentido de ser assumido por um fator de discurso. O que Lacan (1957/1998) expõe nesse texto não é um escrito como ele o entende, uma vez que afirma não desejar que seu ensino se distancie por demais da fala, medida essencial para o efeito de formação que procura.

Lacan (1957/1998) se aproveita da convocação para sua fala – o debate solicitado pelo grupo de filosofia da Federação dos Estudantes da Faculdade de Letras – para afirmar a importância da qualificação literária para a formação do analista, sustentada com constância por Freud até o fim de seu ensino.

Para Lacan (1957/1998) um psicanalista não deve deixar de tomar o caminho da fala, uma vez que é da fala que sua experiência recebe seu instrumento, seu enquadre, seu material e até o ruído que emerge do fundo de suas incertezas. Entretanto, Lacan (1957/1998) destaca que a experiência psicanalítica está para além dessa fala imediata, uma vez que se refere a toda a estrutura de linguagem descoberta com o inconsciente. Nesse sentido, torna-se importante reavaliar a compreensão de que o inconsciente seja a sede dos instintos, pois o termo correto dessa relação com o inconsciente é pulsão, que se distancia de uma compreensão natural, uma vez que a linguagem faz borda.

Mas como essa letra há de ser tomada no discurso de Lacan? Lacan afirma que muito simplesmente ao pé da letra e o que ele designa por letra é “este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (Lacan, 1957/1998, p.498). Lacan (1957/1998) utiliza o exemplo dos distúrbios de linguagem que são próprios das afasias causadas por lesões cerebrais, para afirmar que eles revelam a letra, esse efeito significante na criação da significação.

Para Lacan (1957/1998), a linguagem não deve ser confundida com as demais funções somáticas e psíquicas do sujeito falante, uma vez que com sua estrutura ela é preexistente à entrada do sujeito no mundo. Se o sujeito pode parecer servo da linguagem, ele o é ainda mais de um discurso que afirma que seu lugar já está inscrito desde o nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio. Portanto, a experiência do sujeito só adquire dimensão essencial na tradição que esse discurso instaura. Lacan (1957/1998) compreende que, muito antes que o sujeito viva seu drama histórico, essa tradição funda as estruturas da cultura. Nesse sentido, mesmo as trocas inconscientes são inconcebíveis fora das permutações que a linguagem autoriza.

A compreensão dessa estrutura de linguagem levou Lacan (1957/1998) a conjecturar que a dualidade etnográfica existente entre natureza e cultura esteja em vias

de ser substituída por uma concepção ternária – natureza, sociedade e cultura – da condição humana. Por sua vez o termo cultura, que distingue a sociedade humana das sociedades naturais, poderia ser reduzido à linguagem, segundo Lacan (1957/1998).

Devido a tal condição de importância, a linguística confere à linguagem o status de objeto científico. Lacan (1957/1998) entende que a linguística, assim como toda ciência, sustenta-se no algoritmo atribuído a Ferdinand de Saussure, $\frac{S}{s}$, que significa significante sobre significado. É posição primordial para a linguística, tal como evidencia esse algoritmo, que significante e significado são ordens distintas e separadas por uma barra resistente à significação.

Essa primazia do significante faz com que o significado só seja possível pela articulação, e sendo assim: “nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação” (Lacan, 1957/1998, p.500). Entre o nome e a coisa existe uma hiância, um lugar entre a causa que a língua abriga e o nada ao qual a coisa abandonou a sua veste, afirma Lacan (1957/1998). Constitui uma ilusão, portanto, a ideia de que o significante atende à função de representar um significado qualquer. O significado dos significados, o *meaning of meaning*, defendido pelo positivismo lógico não existe, de “onde se destaca que o texto mais carregado de sentido desfaz-se, nessa análise, em bagatelas insignificantes, só resistindo a ela os algoritmos matemáticos, os quais, como seria de se esperar, são sem sentido algum” (Lacan, 1957/1998, p.501).

É nesse sentido que Le Gaufey (2018) afirma que Lacan faz valer então o princípio da autonomia do significante cujos recortes prevalecem na produção de significações nas quais aparecem recortes no significado.

Após ter dado prevalência à ordem significante, Lacan se volta à sua questão, que é a do sujeito, uma vez que para Lacan não se tratava de teorizar sobre a linguagem e suas estruturas, mas de ver em que a colocação da língua acarreta na determinação do sujeito, segundo Le Gaufey (2018). Se com Saussure a massa amorfa do significante e a massa amorfa do significado são articuladas pelo signo, junção essa que está submetida à lei do arbitrário, em Lacan é no sujeito que o significante passa ao patamar de significado.

O ponto de divergência entre Saussure e Lacan, segundo Le Gaufey (2018), é que, em *A instância da Letra* (1957/1998), o significante e o significado do algoritmo saussuriano não estão no mesmo plano. Le Gaufey (2018) afirma que saem de cena os traços verticais descontínuos das duas massas amorfas que Saussure pensava que se enganchavam de modo arbitrário. Acomodar o sujeito na insígnia do significado só tem sentido porque Lacan (1957/1998) parte da ideia – jamais enunciada por Saussure – da autonomia do significante na gênese do significado. Assim, o sujeito pode ser posto no

lugar do significado pela razão de que ambos são tomados como efeitos da combinatória significante.

Para Lacan (1957/1998), o desenho de duas portas iguais que simbolizam o lugar de o homem ocidental realizar suas necessidades, com a escrita do significante homem em uma delas e mulher na outra, torna-se mais favorável que o tradicional exemplo entre a palavra árvore e a imagem de uma árvore para aprender a função do algoritmo $\frac{S}{S}$. Com tal exemplo, Lacan (1957/1998) visa mostrar como o significante marca a diferença e, de fato, entra no significado colocando a questão de seu lugar na realidade. Basta alguém como um míope, com dificuldade de ler os nomes nas portas, para que o significado dos lugares fixos de realização das necessidades entre os diferentes sexos seja subvertido. Desse modo, para além da anatomia, a linguagem marca a diferença. Tal como Lacan (1957/1998) afirma, o significante vem refletir sua luz nas trevas das significações inacabadas.

A barra do algoritmo $\frac{S}{S}$ não comporta nenhuma significação, e “a estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado” (Lacan, 1957/1998, p.504). Isso implica que as unidades do significante estão submetidas a se reduzirem a elementos diferenciais últimos, compostos segundo as leis de uma ordem fechada. Tais elementos de descoberta decisiva na linguística são os fonemas, que a partir de seus pareamentos diferenciais permitem o discernimento dos vocábulos numa língua específica.

Aires (2005) afirma que, em Saussure, o signo linguístico é uma entidade psíquica de duas faces, significado e significante, cujos elementos estão ligados. Apesar de a união entre significante e significado ser arbitrária, ela não pode ser considerada aleatória, pois é imposta pela comunidade. Assim, o significante é apresentado como a estrutura mínima da cadeia significante, onde cada elemento é definido em termos de diferença, relacionando-se por oposição e encadeamento com os outros significantes. No modelo de Saussure, a significação é produzida pela relação entre os significantes e, por sua vez, dos significantes com os significados, não se referenciando, assim, a uma realidade dada. Conforme Aires (idem), Lacan modificou a concepção de signo proposta por Saussure tanto rompendo a representação do signo linguístico, fazendo com que significante e significado não tenham pressuposição recíproca, quanto invertendo a representação espacial dos dois elementos, ressaltando assim a preeminência do significante sobre o significado. Assim, Lacan caracteriza como uma barra a linha que relaciona significante e significado na representação saussuriana do signo evidenciando, portanto, a separação

que possibilita uma circulação autônoma desses elementos que resistem a se relacionar. Com Lacan o significante se relaciona é com outros significantes e não representam o significado.

Aires (2005) entende que Lacan nomeou como *point de capiton* o fato de ser a organização em cadeia que permite a contextualização e a circunscrição do significado por meio da articulação entre significantes. Esse conceito se constituiu como uma resposta dada por Lacan ao caráter frágil da ligação entre significante e significado, ligação sempre posta a se desfazer nos pacientes psicóticos.

Segundo Aires (2005), para Saussure, a delimitação das unidades se dá por meio da noção de corte, que representa as cesuras simultâneas que vinculam a cadeia dos conceitos à cadeia das imagens acústicas. Já para Lacan, a delimitação da significação está circunscrita ao conjunto da sequência falada. Assim, a significação só se fecha com um último termo, tendo, portanto, um efeito de sentido retroativo. Aires (idem) afirma que o que se destaca em Lacan é a diferença entre enunciado e enunciação, diferenciação que só ganha sentido no momento da fala de cada sujeito em singular ao final da articulação significante. No que diz respeito a isso, o discurso psicótico se constitui como exemplo, uma vez que ele apresenta fragmentos de frases que rompem a articulação comum entre significante e significado, parecendo desconsiderar uma relação de sentido a um conteúdo particular. Conforme Aires (idem), o *point capiton* permite situar retroativamente o que se passa nesse discurso.

Lacan (1957/1998) afirma quanto à letra, essas unidades mínimas do significante, que um elemento essencial na própria fala estava destinado a fluir nos caracteres móveis de imprensa. Esses caracteres presentificam o que Lacan chama de letra: “a estrutura essencialmente localizada do significante” (Lacan, 1957/1998, p.505). Da segunda propriedade do significante, que é se compor segundo as leis de uma ordem fechada, Lacan (1957/1998) fornece uma aproximação mencionando a imagem de anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar de anéis. Desse modo, “somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação” (Lacan, 1957/1998, p.505).

Entretanto, Lacan (1957/1998) afirma que isso não significa que a significação reina para além, uma vez que é característica do significante sempre se antecipar ao sentido. O que se deduz disso é que o sentido insiste na cadeia significante e que nenhuma significação é possível nos elementos isolados que formam essa cadeia. O significado não cessa de deslizar sob o significante.

O interessante disso é uma marca de singularidade, pois, como afirma Lacan (1957/1998), essa estrutura da cadeia significante revela a possibilidade que cada um possui de se servir da linguagem – algo comum que tem com outros sujeitos – para exprimir algo diferente do que ela diz. Assim, é pela metonímia, em que a parte é tomada pelo todo, e pela metáfora, em que pelo menos dois significantes são conjugados, que os sonhos, o lapso, os atos falhos, o inconsciente e o sintoma devem ser interpretados. Não é à toa que Lacan (1957/1998) interpreta isso pelo qual Freud percebia uma via de abertura para o inconsciente, que é o chiste, com o auxílio do francês *le mot* que é traduzido como palavra, e essa como dito espirituoso, humor e trocadilho.

Segundo Aires (2005), nesse momento de seu ensino, Lacan entende a linguagem por meio do significante, não fazendo uma distinção específica entre significante e o conceito de letra. O que Lacan destaca nesse momento é o caráter não meramente comunicacional da linguagem e a precedência do significante sobre o significado.

Lacan (1957/1998) considera que Freud com a *Interpretação dos Sonhos* trata da letra no discurso. O sonho é um rébus, um enigma que consiste em exprimir palavras ou frases por meio de figuras e sinais. Por isso é preciso compreendê-lo ao pé da letra, em sua estrutura literante e fonemática, “as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante” (Lacan, 1957/1998, p. 514). É por sua estrutura de linguagem que os sonhos podem ser lidos, apesar de o valor significante da imagem nada ter a ver com a sua significação. Esse caráter deslizante do significado é como Lacan (1957/1998) percebe como Freud via a transposição nos sonhos. A condensação é percebida como a superposição de significantes realizada pela metáfora e o deslocamento como o transporte de significação próprio da metonímia. Nesse sentido, Lacan (1957/1998) considera que Freud na *Interpretação dos Sonhos* antecipou as formulações linguísticas.

Como afirma Aires (2005), a significação só pode ser pensada como efeito da articulação entre significantes, já a letra consistiria na estrutura essencialmente localizada do significante. Assim, há um vínculo entre significante e letra, no qual a letra, tal como nos sonhos, poderia ser destacada e combinada de modos diversos. O trabalho do sonho segue as leis do significante, sendo que as formações do inconsciente se organizam por meio dos jogos combinatórios de letras.

Entretanto, vale destacar que Lacan vai mudar no decorrer do seu ensino o seu entendimento sobre a letra. Conforme Aires (2005), enquanto que num primeiro tempo de seu pensamento Lacan associou a letra ao significante, posteriormente Lacan fornece à letra o caráter de suporte material idêntico a si mesmo. Segundo Aires (idem), isso ocorre após o *Seminário 9: A Identificação*, de 1961, onde por meio do traço unário ocorre

uma diferenciação entre significante e letra. Aires (idem) afirma que o *Seminário 9* marca o início do uso simultâneo da linguística e da topologia por Lacan. O traço unário conota a diferença pura, uma descontinuidade que contabiliza a unidade. A noção de traço unário é advinda de traço único, *einzigster Zug*, abordado na obra freudiana que versa sobre a identificação. Conforme Aires (idem), Lacan se apropria do conceito freudiano a fim de apresentar uma identificação que não se prenda ao conteúdo, ao significado, mas que remeta sim a um traço como marca diferencial.

Aires (2005) afirma que a diferença entre traço unário e significante traz como consequência teórica que os significantes possam representar também frases ou expressões, e não apenas palavras cujos elementos mínimos seriam fonemas. Isso ocorre porque o traço unário passa a apontar para uma contagem das diferenças, tomando o significante como aquilo que é contável como um na fala do analisante. Aires (idem) afirma que uma das justificativas para essa mudança no conceito de significante está no fato de o estatuto do traço unário ser justificado não apenas na linguística, mas também nas construções da matemática. De modo diferente do significante, com o traço unário não se trata de encadeamento, mas de unidade de contagem. Aires (idem) afirma que, enquanto o significante aponta, a partir do modo em que é encadeado, para uma abertura de novas possibilidades de significação, o conceito de letra passa a ganhar a conotação de uma marca de repetição dos mesmos elementos, finitos, no jogo significante.

Aires (2005) afirma ainda que posteriormente, no *Seminário 18: de um discurso que não seria do semblante*, Lacan passa a diferenciar ainda mais o conceito de letra, pois enquanto o significante se apoia na diferença, a letra passa a ser da ordem do real, pois aí a noção de real como impossível de representação, como um impasse na formalização, já está presente na obra de Lacan. É esse impasse da formalização que leva Lacan a fazer uso da topologia.

Segundo Aires (2005), por meio da diferenciação entre fala e escrita, já existente no *Seminário 9*, Lacan diz que as letras constituem e não designam os ajuntamentos que compõem uma ordem de sentido. Assim, a dimensão da representação é retirada do conceito de letra, que passa a ser tomada como um elemento matemático idêntico a si mesmo. Aires (idem) afirma que, nesse momento, significante e letra já não se confundem, pois o conceito de letra passa a designar a dimensão daquilo que se conserva, mesmo quando a mensagem não é passível de ser compreendida. Esse caráter de conservação da letra passa a se referir ao real, enquanto o significante permanece vinculado à inserção simbólica do homem na linguagem. Assim, a letra conduz ao

matema, a uma escritura cujas leituras podem variar em relação a uma sintaxe que permanece fixa.

O trabalho de Aires (2005) é importante para apresentar as mudanças do conceito de letra no ensino de Lacan conforme esse ensino vai abordando a noção de real como um impasse na formalização. Desse modo, os apontamentos de Aires (idem) constituem uma importante interlocução na continuidade desta pesquisa. No entanto, no momento atual, este trabalho está se atentando para as relações entre letra e significante correspondendo à ênfase de Lacan no registro simbólico a fim de perceber tanto a noção de intersubjetividade, quanto como a noção do real desenvolvida posteriormente nos Seminários 7 e 10 como um fora do significado permite um abandono da intersubjetividade.

Voltando então ao conceito de letra, que está próximo do conceito de significante, conforme apontou Aires (2005), segundo Lacan (1957/1998), com a análise do sonho. Freud nos dá as leis do inconsciente. O inconsciente não deixa fora de seu campo nenhuma de suas ações e a conexão do significante com o significante, inerente à estrutura metonímica; “permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto” (Lacan 1957/1998, p. 519). Esse lugar da falta, essa ausência de alguma coisa no real, é puramente simbólica, tal como um livro que falta na prateleira de uma biblioteca, como Lacan afirma em *O Seminário, livro 4: A relação de objeto* (1956-1958/1995).

Por seu lado, a estrutura metafórica indica que é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação propriamente poético. Nessa condição de passagem do significante para o significado confunde-se provisoriamente o lugar do sujeito, segundo Lacan (1957/1998).

Le Gaufey (2018) afirma que para Lacan nenhuma outra coisa suporta a ideia tradicional filosófica cartesiana de sujeito, a não ser o significante e seus efeitos. Assim, a formação do sujeito tem dependência com relação à existência de efeitos do significante. Não se trata para Lacan de seguir os passos dos linguistas como Jakobson, pois o que Lacan buscava, segundo Le Gaufey (idem), era dar primazia à função do significante em todas as realizações do sujeito.

Para Le Gaufey (2018) a proeza de Lacan foi a de supor um novo sujeito, não mais aquele que suportava o laço do signo com seu referente, mas um sujeito que constitui laços entre significantes, que se estabelece numa relação de um significante a outro, que não é mediada pelo mundo referencial, pelos objetos e suas coisas. O significante se distancia da “massa amorfa” de Saussure e passa a ser pensado por Lacan pelo viés de

uma cadeia de elementos discretos. Isso permite a Lacan recolocar o sujeito como aquilo que constitui laço, não mais entre representações, mas entre significantes literalizados, na esfera da letra.

A partir da fórmula de Descartes, *Penso, logo existo*, indispensável para a ciência, Lacan (1957/1998) pensa a função do sujeito. Se eu sou, na medida em que penso, constituo-me também como objeto. Lacan (1957/1998) afirma que isso me limita a estar em meu ser na condição de que estou em meu pensamento. Essa noção é indispensável ao manejo calculista da ciência moderna, que visa excluir a subjetividade.

Lacan (1957/1998) chama atenção de que é justamente invocando a ciência que Freud realiza uma subversão a esse princípio, uma vez que o próprio Freud comparou sua descoberta com a revolução copernicana, ressaltando que nela estava mais uma vez o lugar do homem no centro do universo. Lacan (1957/1998) entende que o que Freud anteviu foi o lugar que o sujeito ocupa como sujeito do significante. Desse modo, nos mecanismos do significante, nos elementos que estão em jogo no inconsciente, “não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (Lacan, 1957/1998 p.520).

Lacan (1957/1998) afirma que esse jogo — de metáfora e metonímia do inconsciente freudiano — é jogado justamente ali onde não estou, porque nesse lugar eu não posso me situar, pois, de fato, “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (Lacan, 1957/1998, p.521). Se a significação só é possível de ser advinda a partir do encadeamento dos significantes, esclarecida por Lacan (1957/1998) com a imagem de um colar de anéis que se fecha no anel de outro colar de anéis, é no jogo dos anéis que o sentido escapa das mãos, uma vez que significante e significado não estão no mesmo plano. Assim, “eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998 p.521).

É nesse joguete da linguagem, em que no mesmo momento que jogo sou jogado, que as manifestações do inconsciente, tais como o sintoma, devem ser interpretadas. Lacan compreende o sintoma como uma significação que é inacessível ao sujeito, uma “metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante” (Lacan, 1957/1998 p.522). A verdade a que nenhum psicanalista pode se furtar, que é uma das verdades fundamentais do discurso de Freud, é que a verdade, nós a recalamos, afirma Lacan (1957/1998). Nesse viés da linguagem, o desejo decorre de sua captação nos trilhos da metonímia. “Daí sua fixação “perversa” nas reticências da cadeia significante em que a lembrança encobridora se imobiliza, onde a imagem fascinante do fetiche se erige em estátua” (Lacan, 1957/1998, p.522).

Para Lacan (1957/1998), a indestrutibilidade do desejo inconsciente só pode ser concebida a partir de uma relação com a memória. É, pois, na memória, que Lacan (1957/1998) compara com modernas máquinas de pensar que realizam eletronicamente a composição significativa, que jaz a cadeia que se reproduz na transferência, que é a de um desejo morto. O sintoma na coextensão de sua cura revela a natureza da neurose. “A neurose é uma questão que o ser coloca para o sujeito lá de onde ele estava antes que o sujeito viesse ao mundo” (Lacan, 1957/1998, p.524). Lacan (1957/1998) afirma que é justamente essa a frase de que se serve Freud ao explicar o complexo de Édipo ao Pequeno Hans.

Desse modo, para Lacan (1957/1998), o inconsciente não é nem o primordial nem o instintivo, de elementar ele tem apenas os elementos do significante. É nas fórmulas de conexão e substituição do inconsciente que se introduz o termo transferência, “que, mais tarde, daria nome à mola operante do laço intersubjetivo entre o analisando e o analista” (Lacan, 1957/1998, p.526).

Levando em conta essa intersubjetividade, Lacan (1957/1998) pergunta se o que assim pensa em meu lugar será um outro eu e se a descoberta de Freud representa a confirmação de um maniqueísmo no nível da experiência psicológica. Ele afirma que nenhuma confusão é possível, uma vez que a investigação de Freud não introduziu casos de uma segunda personalidade. Nesse caso, Lacan (1957/1998) entende que a proposta da descoberta do inconsciente foi definida por Freud por meio da frase: *Wo Es war, soll Ich werden*. Lá onde isso foi, ali devo advir.

E, afinal, “qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?” (Lacan, 1957/1998, p.528). Segundo Lacan (1957/1998), a presença desse outro deve ser compreendida num grau secundário de alteridade, tanto em relação a mim mesmo, quanto em relação a meu semelhante. Nesse sentido, Lacan (1957/1998) afirma que o inconsciente é o discurso do Outro para apontar o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento. Assim, “esse outro é o Outro invocado até mesmo por minha mentira como garantidor da verdade em que ela subsiste” (LACAN, 1998, p. 529). Desse modo, é na linguagem em sua dimensão intersubjetiva que aparece a dimensão da verdade.

1.3 – A dimensão simbólica da pulsão de morte

Lacan (1955/1998) afirma que em seu programa se trata de saber como uma linguagem formal determina o sujeito, programa nada simples, uma vez que supõe que um sujeito só se cumprirá colocando algo de si. Para compreender esse caráter determinante da linguagem em relação ao sujeito, Lacan (idem) recorre ao *Além do princípio do prazer*, de Freud (1920/2006).

Em *Além do princípio do prazer*, com a noção de pulsão de morte, Lacan (1955/1998) entende que Freud (1920/2006) anuncia a nova tópica representada pelos termos *eu, isso e supereu*. Entretanto, a noção de automatismo de repetição elaborada para que Freud responda a certos paradoxos da clínica, tais como os sonhos de neurose traumática ou a reação terapêutica negativa, não deve ser entendida como um acréscimo ao edifício doutrinal de Freud. Isso porque é a concepção de memória implicada pelo inconsciente, descoberta inaugural de Freud, que é reafirmada pelo automatismo de repetição, segundo Lacan (1955/1998).

O que se renova em *Além do princípio do prazer* já estava articulado no *Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895, onde o sistema ψ , psi, predecessor do inconsciente, já manifesta sua originalidade por só se satisfazer ao reencontrar o objeto fundamentalmente perdido. Segundo Lacan (1955/1998), Freud tira do agente humano identificado à consciência a necessidade incluída nessa repetição. Essa repetição é entendida como uma repetição simbólica, fazendo que já não seja suficiente conceber apenas que a ordem do símbolo é constituída pelo homem, mas sim que o constitui.

Para Lacan (1954-1955/1985), o que se deve entender é como conceber a pulsão de morte com o símbolo, com uma fala que está no sujeito sem ser a fala do sujeito. Existe uma dimensão que está para além das homeostases do sujeito, para além do princípio do prazer em manter a quantidade de excitação o mais baixa quanto o possível, ou, de modo constante, regulando o aumento da tensão que causa desprazer e a diminuição da tensão que causa prazer. “Outras forças e circunstâncias se opõem a essa tendência” (Freud, 1920/2006, p.137). Lacan (1954-1955/1985) afirma que, para além, há uma compulsão a voltar de algo que foi excluído do sujeito, ou que nele nunca entrou, que é o *Verdrängt*, o recalçado. Desse modo, existe um inconsciente que está para além do *ego*, um sujeito que fala que é desconhecido pelo sujeito.

Dentre as situações em que uma experiência traumática que originalmente causava desprazer é repetida na transferência, como os sonhos na neurose traumática, a brincadeira infantil do *fort-da* e a experiência artística, Freud (1920/2006) percebe que o

objetivo de transformar o inconsciente em consciente não era plenamente alcançado. Aquilo que escapava às lembranças do analisando, o recalçado, conduzia à repetição, a uma revivência da experiência através da transferência com o analista.

Freud (1920/2006) considera o aparelho psíquico como um aparelho de memória. Os processos de excitação que ocorrem nesse aparelho deixam traços duradouros que constituem o fundamento da memória. Entretanto, há restos de lembranças que não têm nada a ver com o tornar-se consciente, e às vezes nem sequer se tornaram, como ocorre justamente com os traços de lembranças mais intensos e duradouros.

Freud (1920/2006) afirma que a tarefa do aparelho psíquico seria a de enlaçar e atar as pulsões que chegam ao inconsciente. O fracasso desse enlaçamento provocaria perturbações análogas à da neurose traumática. É apenas após um enlaçamento bem sucedido que o domínio irrestrito do princípio do prazer e de sua modificação em princípio de realidade pode ser estabelecido. Enquanto isso não acontece, a tarefa prioritária do aparelho psíquico seria a de enlaçar a excitação, não em oposição, mas em independência em relação ao princípio do prazer.

No caso de repetições como as da brincadeira infantil não se contradiz o princípio do prazer, uma vez que a repetição causa prazer. Mas, no caso dos analisantes, com a transferência, a compulsão a repetir fatos da vida infantil se sobrepõe ao princípio do prazer. Freud (1920/2006) afirma, assim, que os pacientes nos revelam que os traços recalçados da primeira infância não estão enlaçados e fixados, e, portanto, são incapazes de operar no processo secundário (pré-consciente, consciente). É por não estarem enlaçados que esses traços de lembranças arcaicas podem aderir aos restos diurnos e formar uma fantasia de desejo a ser representada no sonho. A compulsão a repetir está relacionada então a esses traços de memórias não enlaçados.

Freud (1920/2006) fornece sua noção do automatismo de repetição acompanhada do um exemplo de um jogo infantil. O automatismo de repetição é percebido por Freud (1920/2006) tomando como exemplo a brincadeira infantil do *fort-da* realizada por uma criança de um ano e meio de idade. Brincando, a criança tinha o costume de atirar pequenos objetos para longe de si e emitia um sonoro “o-o-o-o”, que segundo sua mãe e o próprio Freud significava a palavra alemã *fort*, foi-se, estar longe. Ao puxar novamente o carretel, a criança fazia o objeto voltar a aparecer em seu campo de visão pronunciando alegremente um “da”, está presente. Freud relaciona essa brincadeira com uma “grande aquisição cultural”, pois, por meio dela, a criança realizava uma renúncia da satisfação pulsional por permitir a partida da mãe.

Ao colocar em cena o desaparecimento e o retorno dos objetos que tinham ao seu alcance, a criança se compensava do trauma da perda. O ponto interessante da brincadeira é que não seria possível que a partida da mãe resultasse prazerosa para a criança. Desse modo, como a brincadeira conduziria ao princípio do prazer, uma vez que “a criança repete como brincadeira essa experiência dolorosa para ela?” (Freud, 1920/2006, p. 142). Freud considera que o caráter de desprazer do vivido não torna a brincadeira infantil inapropriada e que nesse caso o que tornara a brincadeira possível é que “o garoto só poderia estar repetindo uma vivência desagradável na forma de brincadeira porque um ganho de prazer de outra ordem, porém imediato, se vincula a essa repetição” (Freud, 1920/2006, p. 143).

De modo coerente à compreensão de Freud (1920/2006) de que a brincadeira constitui uma grande aquisição cultural da criança, Lacan (1955/1998) afirma que o jogo manifesta a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. É por meio do jogo, que o homem: desdobra a alternativa estrutural em que a presença e a ausência se convocam; anula sua propriedade natural e sucumbe à captura que o sujeita às condições do símbolo. Percebe-se aí a entrada do sujeito numa ordem que o acolhe sob a forma da linguagem, e que superpõe a determinação do significante à do significado, afirma Lacan (1955/1998).

Essa estrutura da determinação faz aparecer a ligação da memória com a lei simbólica. “Se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser” (Lacan, 1955/1998, p.57). Porém, ao mesmo tempo em que essa ordem simbólica revela a natureza do significante em suas combinatórias a determinação de um significado se opacifica, pois a ordem simbólica é furada, constitui um certo *caput mortuum* do significante, isto é, um resíduo sem valor, que assume aspecto de causa. A ilusão de que isso se dá por meio da consciência é ilusória, e tal equívoco provém da hiância da relação imaginária com o semelhante, pela qual o homem entra na ordem simbólica como sujeito, tal como Lacan destacou no estádio do espelho. Essa entrada só pode ser feita pelo desfilamento radical da fala, o mesmo que se reconhece no jogo da criança. Esse momento é uma dialética intersubjetiva e se reproduz toda vez que o sujeito se dirige ao Outro como absoluto, como esse Outro que pode ao mesmo tempo anular o sujeito e se fazer de objeto para enganá-lo, afirma Lacan (*idem*).

Isso deve ser entendido a partir da ordem simbólica com suas leis, e não da relação inerte do imaginário. A relação especular com o outro, pela qual Lacan (1955/1998) restitui a teoria do narcisismo em Freud, sua posição imaginária dominante na função do eu, que Lacan (*idem*) ilustra através do esquema L visto na figura 1: “só pode reduzir à

sua subordinação efetiva toda a ação da fantasia trazida à luz pela experiência analítica, ao se interpor, como exprime o esquema [esquema L], entre esse aquém do Sujeito e esse para-além do Outro em que de fato se insere a fala” (Lacan, 1955/1998, p.58).

Além de recorrer ao jogo do *fort-da* citado por Freud, Lacan (1954-1955/1985) cita um exemplo retirado de *A carta roubada* (1981), de Poe. O exemplo existente no conto literário expõe o exemplo de uma criancinha de oito anos cujo êxito como adivinhador no jogo de “par ou ímpar” despertava a admiração de todos. O jogo consiste em uma das crianças fechar na mão algumas bolinhas e perguntar para o outro participante se o número é par ou ímpar. Caso o companheiro acerte, ganha uma bolinha, mas se errar perde uma. No exemplo citado por Poe (1981), o garoto ganhou todas as bolinhas de vidro da escola, pois desenvolveu um sistema de adivinhação que consistia em calcular e observar a astúcia de seus oponentes. O sistema consistia então numa identificação do intelecto do raciocínio da criança com o do seu oponente.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que não está fora de questão que essa criancinha do jogo citada por Poe (1981) tenha realmente existido em suas vitórias nesses lances, mas o fundo da questão se situa num registro diferente do da intersubjetividade imaginária. Tal experiência, aparentemente interpsicológica, insere-se, segundo Lacan, no frágil âmbito da relação imaginária com o outro, onde a experiência é esvaecente. O caminho mais lógico, para Lacan (1954-1955/1985), é aquele que pode ser sustentado pelo discurso, e não o da identificação interpsicológica entre o intelecto da criança e o do seu oponente. A “identificação puramente imaginária, em geral, fracassa”, segundo Lacan (1954-1955/1985, p.63), sendo que o recurso utilizado pelo jogador só pode se encontrar em um para além da relação dual, isto é, no campo da linguagem, da lei estabelecida pelo Outro que presida a sucessão dos lances.

Isso se torna evidente, segundo Lacan (1954-1955/1985), caso o parceiro seja uma máquina, onde não há possibilidades de sair das armadilhas do jogo pelo artifício da identificação interpsicológica a um parceiro, fazendo que o sujeito seja projetado nos caminhos da linguagem, das possibilidades combinatórias da máquina. Lacan (*idem*) cita o exemplo da cibernética, em que se faz muito caso das máquinas de calcular. Elas são capazes de resolver problemas lógicos por meio da combinação de significantes.

Para Lacan (1954-1955/1985), não estamos mais aí no âmbito do real, mas no da significação simbólica. Na visada do real há tanto chances de ganhar, quanto de perder por puro acaso, mas a noção de probabilidade já supõe a introdução de um símbolo no real. É na medida que a máquina tem parentesco com a ordem simbólica que ela é uma máquina de estratégias.

Jogar é, então, ir no encaixe de uma regularidade presumida. É isso que se revela nos fatos e pelo fato de no diálogo não existir jogo de puro acaso, uma vez que já há articulação de uma fala com outra. Para Lacan (1954-1955/1985) quando se fala não se joga sozinho. Não há jogo se não houver questão, e a questão é composta e organizada por uma estrutura.

Lacan afirma que Freud, em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1996), foi o primeiro a se dar conta de que um número advindo ao sujeito ao acaso levará a articulações que são da ordem da memória, que por sua vez é o resultado de integrações. Os registros da memória estão sempre prontos para realizar intervenções. Entretanto, a função de rememoração tem um efeito de só depois devido o processo de rememoração ao falar. Se um erro advém na experiência, tudo o que está antes é modificado.

Isso se relaciona com o inconsciente enquanto discurso do Outro, e se admitirmos tais experiências não existe acaso, pois os significantes se articulam.

Enquanto o sujeito não está pensando nisto, os símbolos continuam acavando-se, copulando, proliferando, fecundando-se, trepando, rasgando-se. E quando vocês tiram um, podem projetar nele uma fala deste sujeito inconsciente do qual estamos falando” (Lacan, 1954-1955/1985, p.233/234).

A natureza dessa sobredeterminação freudiana é a da determinação simbólica. As leis do simbólico são anteriores a qualquer constatação real do acaso, segundo Lacan (1955/1998). É pela obediência a essas leis que se torna possível obter uma série simbólica de lances ao acaso, seja utilizando uma moeda, um dado, ou um jogo de par ou ímpar. Lacan (1954-1955/1985) afirma que aquilo que o sujeito profere ao acaso reflete de certo modo o automatismo de repetição, está além do princípio do prazer, das ligações ou sentimentos aos quais temos acesso, e para além também da significação. Interessante que 20 anos se passam entre *O Seminário sobre A Carta roubada* (1955/1998) e *Joyce, o sintoma* (1975/1976), e Lacan continuou se relacionando com essa noção de que os acasos têm um tanto de tramado, tal como mostra essa sua afirmação que poderia ser muito bem retirada de *O Seminário sobre A Carta roubada*:

São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito, e dos quais fazemos nosso destino, pois somos nós que o trançamos como tal. Fazemos assim nosso destino porque falamos. Achamos que dizemos o que queremos, mas é o que quiseram os outros, mais particularmente nossa família, que nos fala. Escutem esse *nós* como um objeto direto. Somos falados e, por causa disso, fazemos, dos acasos que nos levam, alguma coisa de tramado (Lacan, 1975/1976, p.158-159).

1.4 – A noção de realidade em Lacan

No segundo capítulo do *Seminário 4: a relação de objeto (1956-1958/1995)*, intitulado como *As três formas de falta de objeto*, Lacan afirma que a ideia de um objeto harmônico encerrando a relação sujeito-objeto é contradita não apenas pela experiência analítica, mas pela experiência comum das relações entre homens e mulheres. Nesse registro há uma hiância, alguma coisa que não funciona. Para Lacan (1956-1958/1995), o objeto se apresenta em uma busca do objeto perdido, onde o objeto nunca é um objeto acabado, mas sim um objeto redescoberto.

É muito importante para Lacan (1956-1958/1995) localizar o papel do falo na relação de objeto, uma vez que ele afirma que a situação analítica tentou reduzir a relação mãe-criança a uma relação real, tal como fizeram os analistas pós-freudianos, de maneira equivocada. Para Lacan (*idem*) o falo é um objeto imaginário por excelência. Assim, é um equívoco reduzir esse falicismo imaginário a qualquer dado real que seja. Esse equívoco é resultante, segundo Lacan (*idem*), por se ter negligenciado que a origem da dialética analítica se encontra na trindade dos termos simbólico, imaginário e real. É nesse sentido que é questão central pensar se o objeto é ou não é o real. Assim, conforme Aires (2009), consistia num engano para Lacan a não diferenciação feita pelos pós freudianos entre os registros do imaginário e do simbólico.

Portanto, não se deve confundir falo e pênis, uma vez que o falo é um objeto imaginário. Na questão sobre o que quer dizer a posição recíproca do objeto e do real, Lacan afirma que “há mais de uma maneira de se abordar [...], pois, quando a abordamos, percebemos bem que o real tem mais de um sentido” (Lacan, 1956-1958/1995, p. 30). Lacan (1956-1958/1995) chama atenção para que sua afirmação teria causado expectativa e satisfação em seus ouvintes que poderiam ser levados a pensar que, enfim, ele iria falar do famoso real que até agora tinha ficado na sombra em seu ensino. Porém, de início, Lacan só tira como consequência que “o real está no limite de nossa experiência” (Lacan, 1956-1958/1995, p. 30).

Isso implica que para Lacan (1956-1958/1995) só podemos nos referir ao real teorizando. Para deixar mais clara essa implicação, Lacan (*idem*) faz uma articulação em torno do termo realidade, *Wirklichkeit* em alemão. Essa noção de realidade trata, em primeiro lugar, do conjunto daquilo que efetivamente acontece.

Para Lacan (1956-1958/1995), os psicanalistas ficaram presos a uma noção de realidade que remonta ao século XVIII, oriunda da tradição mecano-dinamista que deve muito à tentativa de La Mettrie e de Holbach de elaborar o homem-máquina, de pensar

que tudo que se passa no nível da vida mental deve ser referido a algo que se propõe como material. Presos a essa tradição, os psicanalistas acompanharam Freud através de uma perspectiva energética⁷, “onde a matéria, o *Stoff* primitivo, coloca no princípio de tudo

⁷ Assoun (1983) afirma que no tempo de Freud, a epistemologia se dividia numa distinção e separação entre a esfera da natureza, com métodos que haviam sido comprovados na ciência clássica galileana, e uma esfera da história e do homem que necessitava de uma metodologia própria. Essa distinção foi primeiramente realizada por Droysen e podia ser sintetizada em duas palavras: explicar, próprio das Ciências da Natureza, e compreender, inerente a Ciência da História. O campo da compreensão ancorava-se na hermenêutica teológica do início do século XIX que florescera com Schleiermacher, sendo também desenvolvida por Wilhelm Dilthey, que se impõe como o principal teórico das ciências do espírito, opostas sistematicamente às ciências da natureza.

Nessa delimitação determinante entre “ciências da cultura” e “ciências da natureza”, entre explicar e compreender/interpretar, a oposição metodológica concebe a démarche naturalista como um esforço por reduzir o devir a leis universais que subsumem o particular sob o universal, enquanto a démarche culturalista apreende o objeto em sua singularidade histórica e do devir. Segundo Assoun (1983), as ciências da natureza se apegam em juízos da realidade, enquanto as ciências da cultura implicam numa valorização. Assoun (1983) afirma que ao rotular a psicanálise como *Naturwissenschaft*, ciências da natureza, Freud escamoteou essa questão divisória de método, ignorando-a. Essa alternativa para ele não existia, pois, a cientificidade para Freud só podia ser concebida por meio da ciência da natureza. Tal como também não havia lugar para a dicotomia em que a psicanálise seria em uma parte explicativa, na linha das ciências naturais, e em outra interpretativa, na linha das ciências humanas. A psicanálise foi concebida como uma ciência inteiramente natural, não possuindo assim uma dimensão hermenêutica.

Para Assoun (1983), Freud constituiu a psicanálise do lado da esfera da natureza, a partir de um modelo físico e químico que remete a Helmholtz, Brücke e Du Bois-Reymond, que concebiam que apenas forças físicas e químicas agem sobre o organismo. A cientificidade estava atrelada a essas ciências para Freud, porque elas valem menos como ciências particulares do que como cerne do método das ciências da natureza. Fulgêncio (2018) afirma que com o objetivo de estabelecer um método de tratamento para distúrbios psicopatológicos, o projeto freudiano de fazer da psicanálise uma ciência natural sempre esteve relacionado com suas atividades médicas. A inserção da psicanálise em práticas científicas significava também que ela deveria encontrar seus fundamentos em fenômenos da experiência clínica.

Conceitos como a diferenciação do psiquismo entre consciente e inconsciente, a teoria dos sonhos e o complexo de Édipo, além dos conceitos de transferência e resistência, também se constituem como fundamentos para a psicanálise e são correspondentes à parte empírica dos fatos clínicos que sustentam o edifício teórico da psicanálise freudiana. Além desses conceitos há outros não descritivos que não têm na experiência referente dados objetivamente, são os conceitos metapsicológicos. Assim, no trabalho metódico da psicanálise há, segundo Fulgêncio (2018), uma parte referente ao campo dos fenômenos e outra que corresponde ao uso de um conjunto de conceitos auxiliares, que funcionam como uma superestrutura especulativa da psicanálise.

Além de uma concepção descritiva do inconsciente, Freud formulou uma concepção de um inconsciente habitado por elementos que não são observados diretamente, tais como as forças e energias de natureza psíquica. Esse procedimento era análogo ao das ciências naturais, em que muitos conceitos são hipóteses de trabalho e possuem valor apenas aproximativo. Os conceitos de pulsão e de energia nervosa são tão indeterminados quanto os de força, massa e atração, segundo Fulgêncio (2018).

Os antecessores de Freud como Charcot, Janet e Breuer optavam por uma perspectiva mecânica para explicar a histeria. Supunha-se que a histeria era uma doença que só acometia pessoas que estavam predispostas a ela, ou seja, pessoas em que o sistema nervoso por hereditariedade, lesão ou inflamação eram incapazes de integrar acontecimentos de grande capacidade afetiva. A patologia seria resultante de ideias inconscientes agindo na mente do doente, surgidas após um trauma, e a sugestão hipnótica consistia no método de tratamento psíquico. Essa hipótese fisiológica e mecânica projetava, por analogia, segundo Fulgêncio (2018), uma situação física em uma situação psíquica, como se em uma máquina, uma peça que liga uma de suas partes tivesse sido danificada, sendo que um lado dessa “máquina psíquica” funcionaria de modo independente, produzindo os sintomas observados.

No entanto, Fulgêncio (2018) afirma que Freud era formado em outra linha de pesquisa, na perspectiva dinâmica, em que participavam Fechner, Helmholtz e Brücke. Nessa perspectiva, os fenômenos e as causas são explicados pela interação de forças em conflito, e não por supostas falhas mecânicas. O ponto de vista dinâmico se constituía como um guia metodológico explicativo que podia cobrir lacunas deixadas pela teoria empírica. As forças psíquicas para Freud são análogas às forças que os físicos supõem agir sobre a matéria. Nesse sentido, as pulsões são concebidas como forças de natureza psíquica, como um conceito auxiliar aplicável ao material empírico com a finalidade de integrar e ordenar sistematicamente os dados. Elas possuem valor heurístico, são uma convenção especulativa, seres míticos indeterminados. Daí que os

o que se exerce na análise uma realidade orgânica” (Lacan, 1956-1958/1995, p.31). Pensar uma matéria principal na origem de tudo o que acontece consiste num verdadeiro absurdo, para Lacan (1956-1958/1995).

Para explicar essa noção de realidade equivocada, Lacan (1956-1958/1995) recorre ao exemplo da usina hidrelétrica, afirmando que tal noção consiste no paradoxo de ter que discorrer sobre uma usina, que acontece em meio das correntes de um grande rio, como o Reno, pensando no momento em que a paisagem ainda era virgem e que as águas do Reno fluíam em abundância.

Lacan (1956-1958/1995) afirma que é a máquina que está no princípio da acumulação da energia da usina, e que, portanto, aquilo que se acumula na máquina, que no caso da usina hidrelétrica é a energia elétrica, tem, antes de tudo, uma íntima relação com a própria máquina. Afirmar que a energia já estava em estado virtual na corrente do rio não quer dizer nada, segundo Lacan (*idem*), pois a energia só começa a nos interessar no momento em que as máquinas foram acionadas. Lacan (*idem*) afirma que sem dúvida as máquinas são animadas por uma propulsão que vem da corrente do rio, mas não se deve confundir que a correnteza é da ordem de uma energia primitiva, da ordem de um mana. Tal ideia só poderia provir de alguém que fosse inteiramente louco, segundo Lacan (*idem*).

conceitos de *Trieb* e *Instinct*, em Freud, são de natureza distintas. Enquanto o primeiro é especulativo e sem um correspondente determinado empiricamente, o segundo é empírico se referenciando no campo biológico, afirma Fulgêncio (2018).

Para Fulgêncio (2018), a concepção de que o psiquismo é um aparelho dividido em instâncias como é próprio da primeira tópica (inconsciente, pré-consciente, consciente) em que circula uma energia psíquica, a libido, também se constitui como uma hipótese metapsicológica. Enquanto as pulsões (como a de autoconservação e a sexual, inerentes à primeira tópica) correspondem a um ponto de vista dinâmico, a suposição de uma energia psíquica de natureza sexual, a libido, corresponde a um fator econômico que caracteriza o investimento afetivo nos objetos do desejo. Já a tomada do psiquismo como se fosse um aparelho passível de ser figurado corresponde a um ponto de vista tópico. Entretanto, vale salientar que isso não corresponde a uma localização anatômica, pois tem uma natureza teórica.

Conforme afirma Fulgêncio (2018), os conceitos metapsicológicos de força, energia ou instâncias de um aparelho não dão nenhum sentido para as experiências vividas na situação clínica. A ideia de que o trauma corresponde a uma quantidade de energia não descarregada, por exemplo, não fornece ao paciente nenhum sentido experiencial. Pensando o fenômeno como algo acessível à experiência clínica, a metapsicologia não pode constituir o sentido desses fenômenos. A metapsicologia tem a função de auxiliar a organização dos fatos, estruturá-los e relacioná-los. Ela não fornece explicações, mas estabelece direções para a busca de explicações factuais para fenômenos empíricos.

Fulgêncio (2018) afirma que para dar conta de fenômenos como a tendência a repetição, o narcisismo, o sadismo, o masoquismo, etc., Freud reformulará os conceitos da metapsicologia da primeira tópica, propondo um novo par de pulsões, Eros, ou pulsão de vida, e pulsão de morte. Eros corresponderia ao impulso básico que leva o aparelho psíquico a se juntar a unidades cada vez maiores, além de procurar manter as tensões internas ao aparelho no menor nível de tensão possível, chegando no limite ao estado inorgânico (pulsão de morte). A pulsão de morte é concebida como o pendor à agressividade, como aquilo que leva à hostilidade de um contra todos. Na segunda tópica, o aparelho psíquico passa a se subdividir em instâncias denominadas em isso, eu e supereu, com seus conteúdos inconscientes e conscientes. Os conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte também têm valor heurístico de auxiliar os problemas clínicos.

Confundir o *Stoff*, ou a matéria primitiva, ou o impulso, ou o fluxo, ou a tendência, com aquilo que está realmente em jogo no exercício da realidade analítica consiste num desconhecimento da *Wirklichkeit* simbólica, afirma Lacan (1956-1958/1995). Postular uma realidade última como origem de uma organização e de uma estrutura consiste no desconhecimento de pensar que a realidade está no próprio exercício de estruturação. Esse postulado organicista não pode ter nenhum sentido na perspectiva analítica.

A noção de realidade que se faz uso na análise é outra, é aquela em que a realidade é posta em jogo no duplo princípio do prazer e princípio de realidade. Essa noção se difere do princípio energético e organicista na medida em que o princípio do prazer não se exerce de maneira menos real do que o princípio de realidade. Isso faz com que o uso do termo realidade seja inteiramente outro na análise.

Não há sentido algum em buscar a realidade em algo que teria o caráter de ser mais material como uma matéria primitiva. Essa concepção da realidade é compreendida como mítica por Lacan (1956-1958/1995). É preciso que, na natureza, as matérias que vão entrar em jogo no uso da máquina já se apresentem como significantes, de maneira privilegiada, utilizáveis e, portanto, como mensuráveis, passíveis de cálculo.

Assim como não há possibilidade de pensar um real natural, em estado bruto, não há possibilidade de pensar a noção de libido, concebida por Freud de modo energético, como fixada a um suporte material, químico, por exemplo. Seria paradoxal, para Lacan (1956-1958/1995), se a noção de libido não tratasse de uma noção que nos permite pensar a ligação dos seres entre si e com seus objetos produzida no nível imaginário, “aquele onde o comportamento humano de um ser vivo na presença de um outro ser vivo a ele está ligado pelos laços do desejo, da vontade” (Lacan, 1956-1958/1995, p.45). É isso que constitui uma das molas essenciais do pensamento freudiano e o que está em jogo em todos os comportamentos da sexualidade, segundo Lacan (1956-1958/1995).

O exemplo da usina hidrelétrica, em que descreve como um equívoco pensar que é a correnteza que transforma a água em luz ou em força, serve também para pensar o *Es*. Lacan (1956-1958/1995) afirma que temos a tendência de considerar o *Es* como uma instância que tem enorme relação com as tendências, as pulsões, a libido. Entretanto, “o *Es* não é uma realidade bruta, nem simplesmente o que está antes, o *Es* já está organizado, articulado, como é organizado, articulado, o significante” (Lacan, 1956-1958/1995, p.45). É nesse sentido que “o *Es* é aquilo que no sujeito é suscetível, por intermédio da mensagem do Outro, de tornar-se Eu” (Lacan, 1956-1958/1995, p.45). Portanto, o *Es* não está relacionado com uma pretensa realidade primitiva e confusa qualquer, mas sim com o significante que já está no real em estado incompreendido.

Essa noção de realidade implica a noção de que já há aí significante instalado e estruturado. Como Lacan (1956-1958/1995) afirma, já há uma usina feita, e essa usina é a linguagem. É por isso que o *Es* se distancia de algo natural, pois desde que existem significantes, os sujeitos se organizam em seu psiquismo pelo jogo dos significantes.

Quando abordamos o sujeito, sabemos que já há na natureza algo que é seu *Es*, e que está estruturado segundo o modo de uma articulação significante marcando tudo aquilo que se exerce no sujeito com seus vestígios, suas contradições, sua profunda diferença das cooptações naturais (Lacan, 1956-1958/1995, p.49-50).

Assim, Lacan (1956-1958/1995) afirma que, mesmo que haja uma energia anterior, uma vez em que se constrói a usina, ninguém pode contestar que existe uma diferença sensível, não simplesmente na paisagem, mas no real. Paralelamente a essa assertiva, para Lacan (*idem*) Freud introduziu a noção de libido porque o prazer, *Lust*, tem a ambiguidade de sentido, de ser ao mesmo tempo prazer e vontade, isto é, estado de repouso, ao mesmo tempo que estado de ereção do desejo. O nível da realidade não se encontra de modo menos paradoxal, pois “não existe apenas a realidade contra a qual nos batemos, mas também o contorno, o desvio da realidade” (Lacan, 1956-1958/1995, p. 46). Correlativamente à existência dos dois princípios, Lacan (1956-1958/1995) faz intervir os dois termos que os ligam e permitem o seu funcionamento dialético: significante e significado, em suas possibilidades de perpétuos deslizamentos de um sobre o outro.

Nesse sentido, o significante de alguma coisa pode se tornar significante de outra coisa, e aquilo que se apresenta na vontade, a tendência, a libido do sujeito, é sempre marcada pelo vestígio de um significante. Assim, o significante é introduzido no movimento do desejo, entretanto, Lacan (*idem*) não exclui a possibilidade que talvez haja outra coisa na pulsão que não seja marcada pela impressão do significante. Nas relações do homem com o significante há a possibilidade de supressão, de que tudo aquilo que é vivido seja colocado em parênteses. É assim que Lacan (*idem*) entende o que Freud trouxe com a pulsão de morte, como um limite do significado impossível de ser atingido, realidade última completamente velada ao significado e ao uso do significante. "O que está no fundo da existência do significante, de sua presença no mundo é a morte [...], o que se pode chamar a última palavra do significado, isto é, da vida, do vivido, do fluxo das emoções, do fluxo libidinal" (Lacan, 1956-1958/1995, p. 47-48).

1.5 – A noção da falta de objeto e o real estruturado pelo simbólico

Essa noção de que não existe realidade última que não seja marcada pela articulação significativa é importante para entender a noção de falta de objeto. Para Lacan (1956-1958/1995) um dos pontos mais essenciais da experiência analítica é a noção da falta de objeto, pensada não como um negativo, mas como a própria mola da relação do sujeito com o mundo. Tal noção é fundamental para pensar como Lacan articula nesse momento que o real é estruturado pelo simbólico.

Lacan (1956-1958/1995) pensa a falta de objeto por meio três registros: castração, frustração e privação. No registro da privação se trata de uma falta real, de um furo. Na privação, fala-se do real como coisa inteiramente distinta do imaginário, pois como o ser apresentado como uma totalidade pode sentir-se privado de algo que, por definição, ele não tem? Quanto à noção de frustração, trata-se de um dano, que é sempre um dano imaginário. Lacan (idem) afirma que a frustração é o domínio da reivindicação, que diz respeito a algo que é desejado sem nenhuma referência a qualquer possibilidade de satisfação e nem de aquisição, e que, portanto, é desejado e não obtido, de modo desenfreado e sem lei. É no registro do imaginário que a frustração se situa. Quanto, à castração, Lacan (idem) afirma que ela foi introduzida por Freud de um modo coordenado à noção da lei primordial, que é a interdição do incesto na estrutura do Édipo. A castração se classifica na categoria da dívida simbólica.

Assim sendo, temos quanto aos três registros: “Dívida simbólica [castração], dano imaginário [frustração] e furo, ou ausência real [privação], eis o que nos permite situar esses três elementos a que vamos chamar os três termos de referência da falta de objeto” (Lacan, 1956-1958/1995, p.37). No nível da castração o objeto que falta não é um objeto real, mas sim um objeto imaginário, que é o falo. Já no nível da frustração, o objeto faltante é um objeto real, por mais imaginária que seja a frustração. Quanto ao objeto da privação, ele é um objeto simbólico.

Através desses três registros, Lacan (1956-1958/1995) articula, nesse momento de seu ensino, que a dimensão da ausência, da falta de alguma coisa no real é articulada pelo simbólico, é definida pela lei. Por isso, tal como Lacan (idem) metaforizou com o exemplo da usina hidrelétrica, não há possibilidade de se pensar um real em estado bruto, anterior à incidência do simbólico.

Isso é absolutamente claro – como é que alguma coisa poderia não estar em seu lugar, não estar num lugar onde, justamente, não está? Do ponto de vista do real, isso não quer dizer absolutamente nada. Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente em seu lugar, mesmo quando se o perturba. O real tem por propriedade carregar seu lugar na sola dos sapatos. Podem

desarrumar quanto quiserem o real, ainda assim nossos corpos vão continuar em seu lugar depois da explosão de uma bomba atômica, em seu lugar de pedaços. A ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica. É na medida em que definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu. Não há melhor referência do que esta: pensem no que acontece quando vocês pedem um livro na biblioteca. Dizem-lhes que não está no lugar, ele pode estar bem ao lado, mas ainda assim, em princípio, falta no seu lugar – ele é, por princípio, invisível. Isso quer dizer que o bibliotecário vive inteiramente num mundo simbólico. Quando falamos de privação, trata-se de objeto simbólico, e de nada mais. (Lacan, 1956-1958/1995, p.38).

Lacan (1956-1958/1995) afirma que a relação central de objeto é a da falta e que o encontro com o objeto trata, de fato, de um reencontro. O objeto primeiro que é a mãe, em Freud, é rememorado de uma maneira que não pode mudar, fazendo que o reencontro com o objeto esteja marcado pelo estilo do primeiro objeto. Assim, existe sempre uma divisão, um conflito, pois sempre há uma discordância entre o objeto procurado e o objeto reencontrado, essa redescoberta jamais é satisfatória. Lacan (idem) supõe que, durante o período de latência, em que há a conservação do objeto na memória, à revelia do sujeito, haja transmissão significativa. Portanto, tudo o que se destaca da relação pré-genital está marcado pelo imaginário. Numa dialética entre o real e o simbólico se introduz a camada imaginária.

Então, o que se designa por relação pré-genital em Freud, as lembranças das experiências preparatórias para a experiência edipiana, encontra-se articulado e apreendido pelo significativo do Édipo, segundo Lacan (1956-1958/1995). É num efeito de só-depois que o passado é apreendido e que se estrutura a relação imaginária. Nisso não se trata de um desenvolvimento harmônico para Lacan (idem), pois, desde a origem, os objetos dos diferentes períodos oral e anal, como descritos por Freud, já são considerados outra coisa do que aquilo que são, uma vez que já estão trabalhados pelo significativo. É daí que se fundamenta a crítica de Lacan (idem) aos psicanalistas pós-freudianos, pois eles estavam orientando a experiência analítica a partir da frustração, enfatizando o imaginário e negligenciando a noção de castração, a descoberta original de Freud junto ao Édipo.

O que Lacan (1956-1958/1995) sublinha nos três níveis da falta de objeto é que: na castração há uma falta que se situa como dívida na cadeia simbólica; na frustração, a falta se compreende como dano imaginário; na privação, a falta está simplesmente no real. Entretanto, o que Lacan quer dizer através da privação, onde a falta está no real, é que ela não está no sujeito, isto é, “para que o sujeito tenha acesso à privação, é preciso que ele conceba o real como podendo ser diferente do que é, isto é, que já o simbolize”

(Lacan, 1956-1958/1995, p.54/p.55). A referência à privação consiste em situar o simbólico como antes, para que o sujeito apreenda a privação é preciso que ele, de início, simbolize o real.

Nesse sentido, a castração está ligada à instituição de uma ordem simbólica, a posição central do complexo de Édipo, em Freud. A noção de dívida simbólica implica a noção de lei, e o objeto em causa na castração é um objeto imaginário, o falo.

Na noção de frustração não está anulada a noção de desejo. Lacan (1956-1958/1995) afirma que a frustração se refere à primeira idade da vida e está ligada à investigação dos traumas, fixações e impressões provenientes das experiências pré-édipianas. Porém, isso não significa que a frustração seja exterior ao Édipo, pois é ele quem lhe dá a base, o fundamento e terreno preparatório. Para Lacan (*idem*), com a noção de frustração se introduz para o sujeito noções que se traduzem numa linguagem de metáforas quantitativas como satisfação, gratificação, carências. Na frustração as relações do sujeito, que está numa posição de desejo com um objeto real, o seio materno, já estão centradas, entretanto, em relações imaginárias.

A frustração é, pois, considerada como um conjunto de impressões reais, vividas pelo sujeito num período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na imago dita primordial do seio materno, com referência ao qual vão se formar nele o que chamei há pouco de suas primeiras vertentes, e inscrever-se suas primeiras fixações, aquelas que permitiram descrever os tipos de diferentes estágios instintuais. (Lacan, 1956-1958/1995, p.62-63).

Portanto, os estágios de fixação da libido em suas fases oral, anal, com suas subdivisões fálica, sádica, etc, já são marcados por elementos de ambivalência que fazem com que a posição do sujeito já participe da posição do outro.

Lacan (1956-1958/1995) afirma que sua crítica aos pós-freudianos foi por eles terem mal-entendido o que Freud afirmou sobre o autoerotismo como sendo a relação primitiva da criança com o objeto materno primordial. Para Lacan (*idem*), as relações da criança com o seio da mãe já estão na ordem do dom, isto é, a mãe já é outra coisa que não o objeto primitivo. Tal como no exemplo do *fort-da*, frisado por Freud, a mãe surge a partir dos primeiros jogos de domínio sobre um objeto que já não se restringe a um valor biológico. Esse objeto, que no exemplo de Freud é uma bola, poderia ser qualquer outra coisa que a criança deixasse cair para depois apanhar. É essa dimensão de presença-ausência, de mais-menos, que a criança articula precocemente, que conota a primeira constituição do agente da frustração, que é a mãe, segundo Lacan (1956-1958/1995).

Como afirma Aires (2009), Lacan, nO *seminário 4: a relação de objeto* (1956-1957), acrescenta à relação dual mãe-criança um terceiro elemento, o falo, um objeto

imaginário que é distinto de um órgão real como o pênis. Com a inserção do falo a relação mãe criança passa a ser uma tríade. Aires (idem) afirma que se a relação mãe e bebê fosse dual não conduziria a nada além da noção de existir um objeto correspondente, sendo assim impossível distinguir o objeto alucinado da apreensão real do objeto da satisfação.

Aires (2009) entende que, nesse contexto da obra de Lacan, a concepção de Winnicott sobre os objetos transicionais lhe é cara. Winnicott se refere às áreas intermediárias da experiência que não fazem parte do corpo do bebê, mas que não são totalmente reconhecidas como pertencentes a uma realidade exterior. Essa concepção permite a Lacan defender, segundo Aires (idem), que todos os objetos dos jogos da criança são transicionais, que são construídos como objetos imaginários no intervalo simbólico entre mãe e criança. Assim, a transicionalidade é o próprio efeito da inserção da linguagem na apreensão da realidade para o homem.

Lacan (1956-1958/1995) entende que a presença-ausência é articulada pelo sujeito no registro do apelo; quando está ausente, o objeto materno é chamado e, quando está presente, é rejeitado por uma vocalização. Isso não nos dá toda a ordem simbólica, mas mostra o seu começo, segundo Lacan (idem). Nesse sentido, permite destacar um elemento distinto da relação de objeto real, ao mesmo tempo que oferece ao sujeito a possibilidade de estabelecer uma relação com a escansão, as marcas, ou traços que restam de um objeto real. Isso oferece ao sujeito a possibilidade de conciliar a relação real com uma relação simbólica.

A criança se situa, portanto, entre a noção de um agente, que já participa da ordem da simbolicidade, e o par de opostos presença-ausência, a conotação mais-menos, que nos dá o primeiro elemento de uma ordem simbólica. Sem dúvida, este elemento não basta por si só para constituí-la, já que é necessário, em seguida, uma série, agrupada como tal, mas já há virtualmente na oposição mais e menos, presença e ausência, a origem, o nascimento, a possibilidade, a condição fundamental, de uma ordem simbólica. (Lacan, 1956-1958/1995, p.68).

Entretanto, uma importante questão feita por Lacan (1956-1958/1995), que possibilita uma virada fazendo que a relação primordial com o objeto real se abra a uma relação mais complexa, é sobre o que acontece se o agente simbólico, a mãe, termo essencial da relação da criança com o objeto real, não responde mais ao apelo do sujeito.

Lacan (1956-1958/1995) mesmo dá a resposta. Ele afirma que a mãe decai. A mãe que antes estava inscrita na estruturação simbólica, objeto presente-ausente em função do apelo do sujeito, ao não mais responder, ao decair, torna-se real. Ocorre então uma inversão da posição do objeto, a mãe se torna real e o objeto simbólico, segundo Lacan

(idem). Uma vez que a mãe vira potência, torna-se real, os objetos que antes eram simplesmente objetos de satisfação, tornam-se, por parte de sua potência, objetos de dom.

Os objetos tornam-se suscetíveis de entrar na conotação presença-ausência, pois se tornam dependentes da potência materna, de seu dom. Ao se tornar simbólico o objeto passa a ser duplamente satisfatório, como antes ele satisfaz a uma necessidade, mas passa também a simbolizar a potência da mãe. Trata-se mesmo de uma questão de onipotência, não da criança, mas da mãe, segundo Lacan (idem), onde o que conta são as carências e decepções que afetam a potência materna.

Lacan (1956-1958/1995) afirma que Freud nos diz que o falo, esse objeto imaginário que não podemos confundir com o pênis, a mulher não o tem enquanto anatomia, mas o tem na sua relação com a criança. Assim, se a mulher encontra na criança alguma satisfação, isso se deve pelo fato de ela encontrar nesta algo que a atenua da sua necessidade do falo.

A relação da mãe com a criança é duplicada, por um lado, pela necessidade de certa saturação imaginária e, por outro lado, por efeitos de relações reais, num nível instintual primordial que é definitivamente mítico, para Lacan (1956-1958/1995). Assim, a criança acaba simbolizando uma imagem, assume para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária. É a partir desses três termos, real, imaginário e simbólico, que Lacan pensa a relação mãe-criança. Nesse sentido, quando a mãe é introduzida no real a partir de sua imprevisibilidade, ao estado de potência, abre-se a possibilidade, para a criança, de um objeto intermediário, o falo, objeto de dom.

Nesse caminho, é importante para Lacan (1956-1958/1995) o momento em que a criança pode se sentir despossuída ela mesma de algo que existe da mãe, em que ela percebe que não é ela que é amada, mas sim uma certa imagem. Lacan (idem) afirma que a criança realiza essa imagem fálica sobre si mesma e é aí que intervém a relação narcísica. A noção de que à mãe falta o falo, que ela própria é objeto desejanste, que é afetada em sua potência, será decisiva para o sujeito.

NO *Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955/1985), por meio da análise que Lacan faz da análise do sonho da injeção de Irma de Freud, perceberemos o aparecimento do real enquanto o indeterminado, na dimensão do umbigo do sonho. Entretanto, vimos que, quando a mãe não responde mais ao apelo do sujeito, ela passa ao real, à indeterminação, rompendo assim o par presença-ausência fornecido pelo simbólico. Isso ocorre talvez porque, mesmo que Lacan esteja enfatizando o simbólico nesse momento de seu ensino, ele esteja carregando o real na sola dos seus sapatos. Tanto que, já no *Seminário 2* (1954-1955/1985), quando a visão aterradora do

real aparece na imagem, gera-se a angústia e um para além da intersubjetividade, uma vez que há um desfalecimento do eu imaginário. Portanto, tal como entende Pimenta (2009), há aí uma certa antecipação do que Lacan vai tratar como o real de *das Ding*, esse real como fora-do-significado, que Safatle (2003) concebeu como a alternativa de Lacan para deixar de lado o paradigma da intersubjetividade.

Perceberemos também, na análise de Lacan (1954-1955/1985) sobre o sonho da injeção de Irma, que esse indeterminado que Lacan compara com a carne que jamais se vê, também consiste numa antecipação do real do objeto *a*, que Lacan aborda no *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005). Objeto causa de desejo, pedaço carnal arrancado de nós mesmos, um real exterior ao sentido que quando aparece como um sinal positivo da falta na imagem angustia.

Por meio da análise da *Negativa* (1925/1996) de Freud, veremos que aquilo que Freud entende como o interno e o externo ao eu é pensado por Lacan na dimensão do real, como aquilo que é exterior ao sujeito, no nível do não ser, uma dimensão não recalcada que tem relação com a morte.

CAPÍTULO 2. O REAL ENQUANTO INDETERMINADO NO SONHO DA INJEÇÃO DE IRMA E ENQUANTO O QUE É EXTERIOR AO SUJEITO NA NEGATIVA DE FREUD.

2.1 – O real no sonho da injeção de Irma

Lacan (1954-1955/1985) afirma que no *Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895, a partir da dissociação entre percepção e consciência, Freud introduziu a hipótese de uma regressão visando dar conta do caráter figurativo, portanto, imaginário do que se produz no sonho. Segundo Lacan (1954-1955/1985), se o termo imaginário tivesse podido ser empregado na época de Freud, muitas contradições teriam sido removidas. Esse caráter figurativo é concebido como participando do perceptivo e, para Lacan (*idem*), Freud promoveu o visual como equivalente ao perceptual.

Lacan (1954-1955/1985) entende que a ideia da regressão do indivíduo para os primeiros estádios de seu desenvolvimento domina tanto as concepções sobre a neurose, quanto sobre o seu tratamento. Entretanto, se essa noção é aparentemente familiar, para Lacan (*idem*) ela não é assim tão óbvia. Visando à exposição disso, Lacan (*idem*) propõe a experiência daquilo que considera o sonho inicial, o sonho dos sonhos, o sonho decifrado de modo inaugural, que é para Freud (1900/1996) o sonho da injeção de Irma.

Antes de expor o seu entendimento desse sonho, Lacan (1954-1955/1985) critica aquilo que denomina como a análise da escola culturalista. Esse culturalismo, segundo Lacan (*idem*), consiste em destacar aquilo que em cada caso diz respeito ao contexto cultural de imersão do sujeito. Lacan (*idem*) afirma que isso não foi desconsiderado nem por Freud e nem por aqueles que se qualificaram como freudianos. Entretanto, a questão de que se trata é a de saber se se deve conceder uma importância predominante desse elemento na constituição do sujeito. Dito isso, Lacan (*idem*) afirma que esse culturalismo se converge em um psicologismo, pois ele consiste em entender o texto analítico em função das diferentes etapas do desenvolvimento do ego.

Segundo Lacan (1954-1955/1985), essa abordagem trouxe consequências para a leitura da obra de Freud, uma vez que buscou uma sincronização de suas diferentes etapas que não concordariam entre si. É em decorrência dos efeitos dessa busca que se deve voltar aos textos de Freud, uma vez que não se trata de sincronizar ou pôr em concordância as diferentes etapas desses textos. O que se trata de ver “é a que dificuldade única e constante respondia o progresso deste pensamento, constituído pelas contradições de suas diferentes etapas” (Lacan, 1954-1955/1985, p.189). Além de perceber como o pensamento de Freud continua nos apresentando e nos defrontando com o que se constitui como objeto da experiência da psicanálise.

Pela via que Lacan (1954-1955/1985) chamou de culturalista, o sonho da injeção de Irma é situado como sendo uma etapa do desenvolvimento do *ego* de Freud. Porém, para Lacan (*idem*), mesmo que seja possível o estabelecimento de uma psicologia do criador, vale a pena questionar se é esta a principal lição a ser tirada da experiência freudiana e, mais especificamente, daquilo que acontece no sonho da injeção de Irma. Caso o ponto de vista culturalista seja verdadeiro, Lacan (*idem*) afirma que deveríamos abandonar a essência da descoberta freudiana que é justamente o descentramento do sujeito em relação ao *ego* e não a busca por uma sincronização.

Desse modo, a despeito da abordagem culturalista, Lacan (1954-1955/1985) se questiona sobre por que Freud dá destacada importância ao sonho da Injeção de Irma, além de o que ele obtém desse sonho. A primeira verdade que Freud estabelece é que “o sonho é sempre realização de um desejo, de um voto” (Lacan, 1954-1955/1985, p.190).

Freud (1900/1996) expõe no sonho que tomou como modelo que ele e sua esposa estavam recebendo numerosos convidados num grande hall. Entre os convidados estava Irma, que Freud leva imediatamente para o lado com o intuito de repreendê-la por não haver ainda aceitado a "solução" que Freud tinha recomendado a ela para combater suas

dores. Freud (idem) afirma no sonho que se Irma ainda sentia dores era realmente por culpa dela mesma.

Como Freud (1900/1996) revela, no verão de 1895, ele estava prestando tratamento a Irma, uma jovem senhora que mantinha laços de amizade com sua família. Freud (idem) chama a atenção que tal proximidade de relação pode constituir uma fonte de sentimentos conturbados no médico, e nesse caso particular no psicanalista. Lacan (1954-1955/1985) afirma que estamos muito mais prevenidos do que Freud estava naquele estádio pré-histórico da análise acerca das dificuldades do estabelecimento de uma contratransferência.

É efetivamente isso que ocorre, pois, como Freud (1900/1996) assinala através das associações do sonho, naquela altura ele continua com o pensamento de que quando o sentido inconsciente da neurose é descoberto basta propô-lo ao sujeito que sua tarefa estava cumprida.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que Freud se achava em grandes dificuldades com Irma. Freud (1900/1996) nos diz que esse tratamento terminara com êxito parcial, uma vez que sua paciente ficara livre da angústia histérica, mas não perdera todos os sintomas somáticos conservando em particular uma propensão a vômitos. Segundo Lacan (1954-1955/1985), Freud interrompera o tratamento e é seu amigo Otto quem lhe dá notícias de sua antiga paciente.

Freud (1900/1996) se aborrece com a resposta de Otto de que Irma estava melhor, mas não inteiramente boa. Lacan (1954-1955/1985) afirma que tal descontentamento também é um descontentamento consigo mesmo, uma vez que Freud é levado a colocar em xeque tanto a “solução” que oferece, quanto o próprio princípio do tratamento da neurose.

Freud (1900/1996) considera como uma das explicações desse sonho o seu desejo de se eximir da responsabilidade no fracasso do tratamento de Irma, tal como expressa a frase manifesta: “Se você ainda sente dores, é realmente por culpa sua” (Freud, 1900/1996, p.141). Entretanto, no entender de Lacan (1954-1955/1985), a questão é mais como Freud, que vai posteriormente desenvolver a função do desejo inconsciente, contenta-se em explicar o sonho pela satisfação de um desejo pré-consciente e até mesmo inteiramente consciente. Lacan (1954-1955/1985) afirma que para Freud estabelecer sua fórmula de que um sonho é, em todos os casos, a satisfação de um desejo, ele não parece ter exigido outra coisa senão a noção mais geral de desejo, não se preocupando se esse desejo provém do inconsciente ou do pré-consciente.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que não está refazendo a análise do sonho de Freud depois de ele já tê-lo analisado e nem que se trata de exegetar onde o próprio Freud interrompe suas associações. Trata-se sim de tomar o conjunto do sonho e de sua interpretação. Lacan (idem) entende que nesse ponto está numa posição diferente da de Freud. O que Lacan (idem) visa é tomar o conjunto desse sonho, a interpretação que Freud dele realiza, e ver o que isso significa na ordem do simbólico e do imaginário. Para isso, Lacan (idem) afirma que se deve partir do texto, uma vez que, para ele, o autor vem em segundo lugar. Isso é equivalente também nos analisantes, de quem Lacan (idem) pede para que prestemos mais atenção ao texto do que à psicologia do autor, como orienta em seu ensino.

Lacan (1954-1955/1985) destaca novamente a repreensão que Freud faz à Irma no sonho, de que se ela tivesse aceitado sua “solução” teria melhorado e que, se sente dor, a culpa era dela mesma. Irma responde que Freud não pode imaginar as dores que ela estava sentindo na garganta, no estômago, no abdômen, acrescentando posteriormente que isso a sufoca. Freud (1900/1996) fica alarmado e mediante sua preocupação leva Irma para a janela e lhe examina a boca.

É aí que o diálogo se torna bastante interessante, pois Lacan (1954-1955/1985) afirma que estamos aqui no primeiro nível, “onde o diálogo permanece submetido às condições da relação real, na medida em que ela mesma se acha inteiramente envasada nas condições imaginárias que a limitam e trazem dificuldades a Freud” (Lacan, 1954-1955/1985, p.197). No trecho do diálogo em que Freud abre a boca de Irma, Lacan (1954-1955/1985) percebe como a angústia emerge a partir daquilo que jamais se vê.

Isto vai muito longe. Tendo obtido que a paciente abrisse a boca - é justamente disto que se trata na realidade, que ela não abre a boca -, o que ele [Freud] vê no fundo, estes cornetos nasais recobertos por uma membrana esbranquiçada, é um espetáculo medonho. Para esta boca, há todas as significações de equivalência, todas as condensações que vocês quiserem. Tudo se mescla e se associa nesta imagem, desde a boca até o órgão sexual feminino, passando pelo nariz - Freud, justamente antes ou logo depois, foi operado, por Fliess ou por outro, dos cornetos nasais. Eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por excelência, a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia. Visão de angústia, identificação de angústia, última revelação do *és isto - és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe*. E diante dessa revelação do tipo *Mené, Thequel, Pharsin*, que Freud chega ao auge de sua precisão de ver, de saber, até então expressa no diálogo do *ego* com o objeto (Lacan, 1954-1955/1985, p. 197-198).

Lacan (1954-1955/1985) chama a atenção sobre por que, diante dessa imagem tão aterradora, Freud não desperta. A análise culturalista percebeu nisso uma regressão do *ego*. Lacan (idem) questiona se será que se trata mesmo disso, pois, se o *ego* for uma sucessão de emergências e de formas, vê-se mal o que Freud diz. Para Lacan (idem), Freud diz que:

o eu é a soma das identificações do sujeito, com tudo o que possa comportar de radicalmente contingente. Se me permitirem pô-lo em imagens, o eu é como a superposição dos diferentes mantos tomados emprestado àquilo que chamarei de bricabraque de sua loja de acessórios. (Lacan, 1954-1955/1985, p.198)

Desse modo, Lacan (1954-1955/1985) afirma que, a partir do momento que Freud evita despertar, ele cai fora. Após a visão angustiante da grande placa branca e de extensas crostas cinzentas, Freud (1900/1996) invoca o dr. M para socorrê-lo: “Chamei imediatamente o Dr. M., e ele repetiu o exame e o confirmou” (Freud, 1900/1996, p.142). Além de Dr. M, os amigos Otto e Leopold também se colocam a examinar Irma. Lacan (1954-1955/1985) afirma que Freud entregou os pontos.

Com esse trio se estabelece em torno de Irma um diálogo descosturado e de frases interrompidas. Esse trio também é percebido por Lacan (1954-1955/1985) como identificações imaginárias de Freud: o doutor M. representando a pseudo-imagem paterna, o pai imaginário; Otto, personagem constante na vida de Freud, correspondendo ao familiar íntimo, ao mesmo tempo amigo e inimigo; e Leopold representando o papel de personagem útil, que se contrapõe ao personagem do amigo-inimigo, do inimigo querido.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que essa tríade joga com a fala, a fala decisiva e judicativa, com a lei, com aquilo que atormenta Freud, que é a dúvida sobre se ele tem razão ou se está equivocado, sobre onde está a verdade e onde é que ela está situada.

Lacan (1954-1955/1985) percebe que, precedentemente a esse trio imaginário de personagens masculino, aparecem no sonho três personagens femininos que gravitam em torno do *ego* de Irma: a mulher do próprio Freud, que estava grávida naquele momento, e uma outra doente, doente ideal, uma vez que não é uma doente de Freud, porque é bastante bonita e mais inteligente do que Irma. Portanto, apesar de só Irma aparecer no sonho ela não é a única em causa.

Felman (2012) foca sua interpretação desse sonho no ponto da relação de Freud com diferentes mulheres. Ela afirma que a descoberta do sonho também reflete o encontro de Freud, até então inconscientemente, com a questão psicanalítica crucial, a questão da feminilidade, questão que Freud deixou sem resposta, que é: o que quer uma mulher?

Felman (2012) afirma que duas características recorrentes em todas as figuras femininas do sonho são: resistência, por um lado, resistência à solução, resistência ao tratamento; e por outro lado, sofrimento, dor, queixa. Entretanto, seria inapropriado ver todo sonho como um sonho sobre resistência e queixa feminina. De fato, Freud revela no sonho que estava obcecado não apenas com a aceitação de Irma da solução, mas, sobretudo, com sua dor. Assim, a realização do desejo no sonho é expressa como a negação da responsabilidade por Freud pelo estado e pela dor de Irma. Então, não deixa de ser fundamental no sonho um argumento masculino à crucial dor e queixa feminina, segundo Felman (2012). Essa queixa feminina o sonhador masculino sabe que perdeu, mas o sonho busca compreender.

Lacan (1954-1955/1985) chama atenção a essas identificações imaginárias para destacar que a estrutura do sonho não é o *ego* do sonhador. Quando os três personagens masculinos aparecem na segunda parte do sonho jogando entre si, revelam-se também questões fundamentais para Freud, como o sentido da neurose, do tratamento e de sua terapêutica. É o Freud que sonha que está por trás dessas questões. Lacan (1954-1955/1985) afirma que é o Freud que procura a chave do sonho, que é a mesma chave da neurose e a da cura.

Felman (2012) também percebe nessas identificações imaginárias masculinas de Freud uma relação com as mulheres. Isso se revela na imagem característica do exame médico masculino das cavidades femininas, que podem ser associadas com um desvelamento e uma penetração dos segredos femininos. Tal imagem pode ser relacionada à última parte do sonho, quando Irma é examinada e perscrutada por um grupo de médicos homens, e seus sintomas, que se constituíam nesta época como uma infecção, “infiltração” no ombro, são percebidos e diagnosticados, “apesar de seu vestido”.

É nesse trio que encontramos o que está no sonho, “o inconsciente, aquilo que está fora de todos os sujeitos” (Lacan, 1954-1955/1985, p.202). A estrutura do sonho longe de mostrar o *ego*, designa esse sujeito que está fora do sujeito, um Freud que atravessou o momento de angústia em que seu eu se identificava ao todo na sua forma mais constituída, afirma Lacan (1954-1955/1985). Um Freud que evade e recorre para o congresso daqueles que sabem. Esse Freud, ao mesmo tempo que se esvai, é reabsorvido e abolido por detrás dele. Lacan (1954-1955/1985) afirma que, por fim, é outra voz que toma a palavra. O que esse sonho nos ensina, “o que está em jogo na função do sonho se acha para além do *ego*, aquilo que no sujeito é do sujeito e não é do sujeito, isto é, o inconsciente” (Lacan, 1954-1955/1985, p.203).

Lacan (1954-1955/1985) destaca que Freud evoca em suas associações que esse sonho vai se inscrever no desconhecido. O *ego* do sujeito e a sua imagem se constituem enquanto resistência a esse desconhecido. Lacan (*idem*) afirma que para além das tríades imaginárias o último termo é pura e simplesmente a morte. A membrana diftérica que aparece na garganta de Irma está ligada à ameaça que sofrera a vida de uma das filhas de Freud. Freud percebera essa ameaça como um castigo a sua imperícia terapêutica, por ter dado um remédio em demasia, o sulfonal, ignorando os efeitos nocivos de seu emprego constante, conforme afirma Lacan (1954-1955/1985).

As relações de Freud com as mulheres e sua relação com a morte se encontram na visão central de seu sonho, segundo Lacan (1954-1955/1985). O aparecimento da imagem enigmática ao abrir a boca de Irma leva Freud a evocar o umbigo do sonho, esse “ponto em todo sonho ao qual ele é insondável – um umbigo, por assim dizer, que é seu ponto de contato com o desconhecido” (Freud, 1900/1996, p.145). Lacan percebe no umbigo do sonho “esta relação abissal ao mais desconhecido, que é a marca de uma experiência privilegiada, excepcional, onde o real é apreendido para além de toda mediação, quer seja imaginária, quer simbólica” (Lacan, 1954-1955/1985, p.223). Lacan (1954-1955/1985) afirma que tais experiências privilegiadas são caracterizadas pela relação que aí se estabelece com um outro absoluto, que está para além de toda intersubjetividade.

Felman (2012) afirma que o sonho inteiro se defronta com a questão: o que quer uma mulher? O umbigo do sonho é percebido por Felman (*idem*) na indecifrabildade de Freud em relação a esse nó de mulheres, que é Irma, a esposa de Freud e sua outra paciente. Esse fato é reconhecido pelo próprio Freud (1900/1996), que afirma que se tivesse prosseguido em sua comparação entre as três mulheres teria sido levado mais longe e prossegue apontando que existe um ponto em todo sonho no qual ele é insondável, que é o seu umbigo, o seu ponto de contato com o desconhecido.

Interessante que a própria figura do umbigo está curiosamente relacionada ao tema da gravidez, como afirma Felman (2012). Vale ressaltar que a esposa de Freud estava grávida e sentia dores no abdômen, fato que leva Freud a associá-la com Irma, viúva, histérica e sem filho. Entretanto, o sonho diz que ambas as mulheres estão infelizes e que lhes falta alguma coisa. Para Felman (*idem*), tal como a esposa de Freud, que surge no texto a partir de uma nota de rodapé, o umbigo tem dois níveis de conotação: por um lado, ele denota a resistência do sonho à compreensão; por outro lado ele evoca a materialidade do corpo humano, que localizada no abdômen pode sugestivamente referir-se à imagem de uma barriga grávida. Felman (*idem*) questiona se poderia o umbigo do sonho e o

umbigo da esposa grávida de Freud se relacionar, de algum modo, ao que diz respeito àquilo de que o próprio sonho está prenhe, isto é, corresponder tanto ao sentido de gravidez, quanto ao de pregnância de uma ideia, forma ou conceito.

Ao se questionar por que Freud escolheu chamar de umbigo essa relação do sonho com o desconhecido, Felman (2012) afirma que o umbigo marca o lugar sobre o qual incide o corte, durante o parto, do cordão que liga a criança à mãe. Assim, o umbigo marca, ao mesmo tempo, o lugar de conexão e de desconexão entre o corpo materno dando à luz e o recém-nascido. Além de o umbigo do sonho encarnar o modo como o sonho está ligado ao desconhecido e desconectado do conhecimento de sua própria origem.

No entanto, apesar da importância dessa imagem do umbigo como conectado à imagem da mãe, Felman (2012) afirma que o desconhecido não pode ser reduzido ou definido no sonho a partir daquilo que poderia ser conhecido. Portanto, considerando o umbigo como um inexplorável, um nó que não pode ser desemaranhado, o que o sonho está sugerindo, conforme a interpretação de Freud, é que o umbigo do sonho de Irma, embora se articule com o mistério da feminilidade, não seja de modo algum a mulher, como a Mãe, a dama vitoriana, Irma, etc., mas sim o feixe de comparação entre as mulheres. Assim, esse nó do feminino não pode ser desatado, pois esse nó impede a identificação a qualquer identidade feminina dada, e aponta para a inesgotabilidade e incontabilidade como o ponto nodal do umbigo do sonho.

O que deve ser enfatizado na teoria do sonho de Freud é a significância do fato de que a emergência teórica da noção do sonho como a realização de um desejo coincide com a noção de umbigo do sonho como o insondável, que é a sua contraparte verdadeiramente revolucionária, segundo Felman (2012). Assim, resolver o enigma é ao mesmo tempo fracassar em relação à interpretação do sonho, pois há algo que não pode ser relatado e nem explicado, que é indecifrável e irreduzível ao conhecimento. Entretanto, Felman (idem) afirma que o umbigo do sonho pode ser pensado também como o modo pelo qual há um genuíno desconhecimento do gênero e da diferença de gênero, um radical desconhecimento da sexualidade como diferença.

Pimenta (2009) afirma que, no “umbigo do sonho”, há uma remissão ao real enquanto algo do desconhecimento. Nessa visão angustiante da carne que jamais se vê, já se percebe em Lacan a ‘última revelação do és isto’, ou seja, que a identidade mais íntima do sujeito é encontrada no mais longínquo deste, no real, naquilo que é menos penetrável e sem nenhuma mediação possível do simbólico. Percebemos, tal como Pimenta (idem), que se trata de uma noção sobre o real que tem mediações com aquele

que vai ser pensado por Lacan no *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988) como *das Ding*.

No *Seminário 7* (1959-1960/1988), a relação entre lei e gozo é pensada por Lacan a partir de *das Ding*, na dimensão de uma transgressão, uma vez que o gozo se encontra numa relação de inacessibilidade, obscuridade e de opacidade para o sujeito. É importante notar que, com *das Ding*, Lacan (1959-1960/1988) entende que não é porque o sujeito desliza de um significante a outro que tudo é significantizável. Ao lidar com a cadeia significante há também “o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula” (idem, p. 260). A linguagem bordejia um vazio, um nada. Esse é o campo intransponível de *das Ding*, da Coisa. É desse ponto de criação *ex nihilo* que nasce o que é histórico, que é introduzido à organização do significante.

Um ponto importante a ser discutido nos capítulos posteriores deste trabalho é se Lacan chega a realizar uma torção no seu entendimento sobre a pulsão de morte. Como vimos, ao pensar a experiência analítica pelo viés da intersubjetividade, Lacan concebeu a pulsão de morte e seu automatismo de repetição como uma insistência da cadeia significante, que está na relação de *ex-sistência* para o sujeito. Uma verdade ainda mais verdadeiramente determinante para o sujeito na medida em que se oculta. Com o real enquanto exterior ao sentido, de *das Ding*, a pulsão de morte parece se relacionar com o que está para-além dessa cadeia, com isso do inconsciente que são as coisas enquanto mudas.

Interessante também é perceber que Lacan (1954-1955/1985), ao invocar o umbigo dos sonhos no sonho da injeção de Irma, de Freud, percebe na imagem esbranquiçada que aparece na boca de Irma, como a “descoberta horrível”, “a carne que jamais se vê”, “a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia”.

No *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005), Lacan define o objeto *a* como objeto dos objetos, causa irreduzível na medida em que é o pedaço carnal arrancado de nós mesmos, algo de separado e sacrificado, produzido no corte em virtude de nossa relação com os significantes. Esse objeto perdido, que ocupa a função de causa no funcionamento do desejo, está sempre elidido na fantasia, está oculto na relação do sujeito com o objeto de seu desejo. O objeto *a* enquanto resto, como algo que não se projeta, que é irreduzível à significação e à imagem, quando aparece na imagem especular cria a angústia, a única a almejar a verdade da falta para Lacan (1962-1963/2005). Nesse sentido, percebe-se que a visão aterradora da maçã branca e irreconhecível, que aparece

à visão de Freud pela boca, constitui uma certa antecipação da definição do real a partir do objeto *a*.

Lacan volta a falar do umbigo do sonho nO *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008). Lacan (1964/2008) afirma que ele vai tratar de algo que não é outra coisa senão a recusa do conceito. Lacan (*idem*) entende que se o conceito se modela por uma aproximação da realidade que ele visa apreender, é por uma passagem ao limite que ele chega a se realizar. Desse modo, é em relação ao sujeito e ao real que Lacan (*idem*) visa dar forma à sua questão. O real está mais além do no nível do conceito, pois ele pertence ao registro da causa para o sujeito. O entendimento de Lacan (*idem*) de que o inconsciente é estruturado como linguagem leva à compreensão de que certas relações já são determinadas pelos significantes que organizam de modo inaugural as relações humanas, as estruturam. Isso implica, que antes de qualquer formação de um sujeito que pensa, isso conta e, como Lacan (*idem*) afirma, no contado já está o contador.

Nesse sentido, tal como afirma Lacan (1964/2008), é a linguística, com seus jogos combinatórios, que de maneira pré-subjetiva estrutura o inconsciente. Entretanto é do inconsciente enquanto outra coisa, que Lacan visa tratar nO *Seminário 11* (1964/2008). Lacan se refere à função da causa, à hiância que a função da causa oferece a todo saque conceitual. A causa não é racionalizada e se distingue do que há de determinante numa cadeia, isto é, da Lei. Lacan (1964/2008) afirma mesmo que quando falamos em causa há sempre algo de anticonceitual e indefinido. Trata-se de um buraco e “só existe causa para o que manca” (Lacan, 1964/2008, p.29).

É aí que Lacan (1964/2008) afirma que quer aproximar o inconsciente freudiano disso que se situa entre sua causa e o que ela afeta, pois sempre há claudicação. Lacan (*idem*) entende que o importante não é que o inconsciente determina a neurose, pois o que o inconsciente nos mostra é “a hiância por onde a neurose se conforma a um real – real que bem pode, ele sim, não ser determinado” (Lacan, 1964/2008, p.29).

O inconsciente, pensado topologicamente na dimensão do buraco, é da ordem do não realizado, afirma Lacan (1964/2008). É aí que o inconsciente toca nisso que Freud chamou de umbigo dos sonhos. Lacan (*idem*) entende que o que Freud propõe é que no nível do inconsciente há algo homólogo ao que se passa no nível do sujeito. Os fenômenos do inconsciente como o sonho, o ato falho e o chiste aparecem no modo de um tropeço, da rachadura. Aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado se apresenta como um achado e uma surpresa. Lacan (*idem*) define melhor, que esse achado consiste num reachado, que sempre está perto de escapar de novo instaurando a dimensão da perda no sujeito.

A ruptura, o traço de abertura é que faz surgir a ausência como silêncio, afirma Lacan (1964/2008). O inconsciente deve ser situado é no nível daquilo que desfalece no ser, no nível do sujeito enquanto indeterminado, tal como no umbigo do sonho. É em alguma coisa que tem a função de barrar, nível que Lacan afirma que é mais primordial do que o nível do recalque. Lacan (idem) propõe que o que se impõe no esquecimento, no tropeço da memória de Freud em relação à palavra *Signorelli*, não é da ordem da metáfora, mas sim da realidade de um desaparecimento, de uma supressão. A palavra *Signor, Herr* é para Freud o senhor absoluto, a morte. “Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p.34).

Entretanto, na interpretação de Lacan do sonho da injeção de irmã no *Seminário 2* (1954-1955/1985), onde já se visualiza esse real enquanto exterior ao sentido, esse para além da relação intersubjetiva é atingido por Lacan (idem) no plano imaginário. Aí se trata de um dessemelhante essencial que não é nem suplemento nem o complemento do semelhante. Trata-se da imagem da deslocação, do rasgamento do sujeito, na qual o sujeito passa para além da vidraça onde sempre vê amalgamada sua própria imagem. Lacan (idem) afirma que é mesmo a cessação de qualquer interposição entre o sujeito e o mundo, quando se tem a impressão de se passar para uma espécie de a-lógica. Desse modo, segundo Lacan (idem), o *logos* não perde aí todos os seus direitos, pois é aí que começa a significação essencial, simbólica e liberatória do sonho. É aí que Freud achou a escapatória à sua culpa latente.

Para Lacan (1954-1955/1985) o que confere o verdadeiro valor inconsciente desse sonho é a busca da palavra, o enfrentamento com a realidade secreta do sonho que é a busca da significação. Lacan (idem) afirma que é no meio da convocação da república dos que sabem que se revela a Freud que o sentido do sonho é a sua natureza simbólica. Nesse sentido, apesar da visão aterradora do real, a interpretação de Lacan existente no *Seminário 2* (1954-1955/1985) vai pela via do simbólico. Após uma primeira parte, mais imaginária, Lacan (idem) afirma que uma multidão entra no sonho, uma multidão freudiana, que é estruturada. Lacan (idem) entende que se trata de uma imissão dos sujeitos que entram e se intrometem, num primeiro sentido, e que no outro, como fenômeno inconsciente, desenrola-se num plano simbólico, descentrado em relação ao *ego*.

Lacan (1954-1955/1985) cita a carta 138, de Freud a Fliess, onde se lê: “No que diz respeito aos grandes problemas, nada está ainda decidido. Está tudo flutuante, vago, um inferno intelectual, cinzas superpostas, e nas profundas tenebrosas distingue-se a silhueta de Lúcifer-Amor” (*apud* Lacan, 1954-1955/1985, p. 206). Essa imagem

oscilante, de vagas, de fogo, de inferno, de onde se avista a silhueta de Lúcifer parece encarnar a dimensão angustiante da vivência de Freud. Segundo Lacan (1954-1955/1985), por volta dos 40 anos Freud está vivenciando o momento decisivo da descoberta do inconsciente.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que o sentido do sonho da injeção de Irma se insere na profundidade dessa experiência, que é mesmo uma de suas etapas. O sonho da injeção de Irma se integra como sonho no progresso da descoberta de Freud sobre o inconsciente. É nesse sentido que esse sonho não é apenas um objeto que Freud decifra, é uma fala de Freud. Por isso o seu caráter exemplar.

É devido a esse caráter que Lacan (1954-1955/1985) se oferece a interpretar esse sonho indo além da própria análise feita por Freud em seu escrito. É aí que Lacan (idem) oferece a nós uma imagem desse sonho como sendo uma revelação desse real angustiante, de uma verdadeira cabeça de Medusa, desse algo inominável e sem mediação possível, que Lacan compara com o abismo do órgão feminino. É bastante esclarecedor acompanhar isso com as próprias palavras de Lacan.

A fenomenologia do sonho da injeção de Irma nos levou a distinguir duas partes. A primeira vai dar no surgimento da imagem aterradora, angustiante, nesta verdadeira cabeça de Medusa, na revelação deste algo de inominável propriamente falando, o fundo desta garganta, cuja forma complexa, insituável, faz dela tanto o objeto primitivo por excelência, o abismo do órgão feminino, de onde sai toda vida, quanto o vórtice da boca, onde tudo é tragado, como ainda a imagem da morte onde tudo vem-se acabar, já que em relação com a doença de sua filha, que poderia ter sido mortal, a morte da doente que ele perdeu numa época contígua à da doença de sua filha, ele a considerou como sendo não sei que retaliação do destino por sua negligência profissional – uma Mathilde por outra, escreve ele. Tá, pois, aparecimento angustiante de uma imagem que resume o que podemos chamar de revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, porém este algo diante do que todas as palavras estacam e todas as categorias fracassam, o objeto de angústia por excelência. (Lacan, 1954-1955/1985 p.208/209).

Lacan afirma que, no momento que esse real derradeiro aparece no sonho, as relações do sujeito mudam completamente, não há mais Freud e nem ninguém que se possa dizer *eu*. Lacan denomina esse momento como a entrada do bufão, quando entram os sujeitos para os quais Freud apela, o conselho de seus semelhantes, de seus confrades, de seus superiores.

Isso não se trata de uma regressão do *ego*, não se deve perceber nisso a noção de um desenvolvimento em etapas típico, em caráter normativo do eu. Lacan entende que não se trata de um estado anterior do *eu*, mas sim de uma decomposição espectral da

função do *eu*. O que aparece é a série dos *eus*, pois “o *eu* é constituído pela série das identificações que representaram para o sujeito um marco essencial em cada momento histórico de sua vida” (Lacan, 1954-1955/1985, p.210). Essa decomposição espectral é uma decomposição imaginária, para Lacan (1954-1955/1985).

Lacan (1954-1955/1985) compreende a noção freudiana de narcisismo, que estrutura todas as relações do homem com o mundo exterior, a partir do seu estágio do espelho, no qual aquilo que existe de desvinculado, anárquico e despedaçado no homem, estabelece relação com a percepção num plano de tensão. É a imagem do corpo que é o princípio da unidade percebida nos objetos. A unidade dessa imagem só é percebida pelo lado de fora, assim é sempre ao redor da sombra errante de seu próprio eu que se estrutura as relações com os objetos do mundo. Nessa percepção evocada para o homem, a unidade ideal nunca é atingida, sempre lhe escapa. Desse modo, para Lacan, o objeto nunca é o derradeiro objeto e sempre se apresenta como um objeto pelo qual o homem está irremediavelmente separado. Esse objeto que não se pode alcançar nem se reconciliar angustia, uma vez que para Lacan (*idem*) não há complementaridade perfeita no plano do desejo

Lacan (1954-1955/1985) afirma que o desejo tem um caráter radicalmente rasgado. A imagem que o homem fornece como mediação para o desejo é sempre imaginária e problemática, uma vez que nunca é completamente efetivada. É através de uma sucessão de experiências instantâneas que essa imagem se mantém, e esta experiência ou aliena o homem de si mesmo ou acarreta numa destruição, numa negação do objeto.

É nesse sentido que Lacan (1954-1955/1985) não percebe como uma regressão a oscilação de sentimentos imaginários que caracterizam o sonho. Quando esse real derradeiro em que todas as palavras estancam aparece no sonho o que há é uma decomposição imaginária. É justamente “na medida em que um sonho vai tão longe quanto pode ir no âmbito da angústia, e que uma aproximação do real derradeiro é vivenciada, que assistimos a esta decomposição imaginária, que é apenas a revelação dos componentes normais da percepção” (Lacan, 1954-1955/1985, p.212). Quando esse real angustiante, sem mediação possível, aparece para o homem, seu eu imaginário se decompõe. Aquilo pelo qual através da percepção o homem se reconhece e encontra pontos de arrimo no mundo se dá a partir das imagens diversificadas de seu eu. Isso só é possível quando seu quadro perceptivo não se encontra desrealizado. A imagem aterradora e inominável do real corrompe a unidade imaginária desse quadro.

Lacan (1954-1955/1985) afirma que, no momento em que algo do real é atingido naquilo que tem de mais abissal, a segunda parte do sonho da injeção de Irma põe em evidência como os compostos do mundo perceptivo se constituem em relação com o narcisismo. O objeto está estruturado como a imagem do corpo do sujeito. A imagem especular do sujeito, seu reflexo, sempre se acha em algum canto do quadro de percepção. Quando o ponto de angústia, que é quando Lacan (idem) afirma que o sujeito se depara com a imagem de seu rasgamento, de seu isolamento com relação ao mundo, aparece no sonho, essa fratura do sujeito se torna evidente.

Isso parece, para Lacan (1954-1955/1985), como uma destruição do sujeito enquanto tal, uma vez que o que aparece é a imagem de um sujeito policéfalo, constituído por uma multidão, por uma pluralidade imaginária, um eu que se dissocia em seus diversos *eus*. A imagem que poderia representar a noção freudiana de inconsciente, para Lacan (idem), é a de um sujeito acéfalo, que é externo e descentrado em relação ao *ego*, que não tem mais *ego* e que, em suma, não é o *ego*. No entanto, é esse o sujeito que fala e quem faz proferir os personagens que estão no sonho. Para Lacan (idem), em determinadas condições essa relação imaginária pode atingir seu próprio limite fazendo o *ego* se esvaecer, dissipar-se e se dissolver precipitando o sujeito num enfrentamento de algo que não pode ser confundido com a experiência ordinária da percepção.

Em torno do *ego* centra-se a relação imaginária, onde o *ego* nunca é apenas o sujeito, uma vez que ele é essencialmente em relação ao outro, de onde toma seu ponto de partida e apoio. Os objetos são olhados a partir desse *ego*, é por um sujeito fundamentalmente despedaçado por esse *ego* que os objetos são desejados, segundo Lacan (1954-1955/1985). O sujeito não deseja sem se dissolver nele próprio e sem deixar que o objeto lhe escape em uma série de deslocamentos infinitos. Lacan (idem) considera que é essa a desordem da vida pulsional do homem.

Para Lacan (1954-1955/1985), toda relação imaginária se dá numa espécie de você ou eu entre o sujeito e objeto, que torna difícil a questão do reconhecimento. É aí que o simbólico intervém, pois no plano imaginário os objetos se apresentam ao homem como esvaecentes. Na medida em que o imaginário reconhece sua unidade, unicamente de fora, ele se sente desarvorado em relação ao objeto. Lacan (1954-1955/1985) afirma que esse despedaçamento, essa discordância fundamental, essa anarquia em que se abrem todas as possibilidades de erro caracterizam a vida pulsional do homem, tal como revela a experiência analítica. Uma vez que o objeto nunca é apreensível senão como miragem de uma unidade impossível de ser reapreendida, Lacan (idem) afirma que toda a relação objetual fica paralisada por uma incerteza fundamental.

É justamente aí que intervém a relação simbólica, pois o poder de nomear os objetos estrutura a própria percepção. A percepção do homem só pode se manter dentro de uma zona de nominação. Lacan (1954-1955/1985) afirma que pela nominação o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência, pois se os objetos estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito nunca seriam percebidos senão de maneira instantânea. Desse modo, a palavra que nomeia é o idêntico, permite o reconhecimento. O objeto, numa dimensão espacial, sempre está pronto a se dissolver numa identificação ao sujeito. Por isso, para Lacan (1954-1955/1985), a palavra responde à dimensão temporal do objeto, onde ele apresenta uma certa permanência de aspecto, que é claro, não é indefinidamente durável, uma vez que todos os objetos são perecíveis. Tal aparência que dura um certo tempo só é reconhecível por intermédio do nome, o nome é o tempo do objeto, segundo Lacan (*idem*).

A nominação constitui um pacto que torna possível dois sujeitos concordarem e reconhecerem o mesmo objeto. Se os sujeitos não se entendessem através desse pacto simbólico não haveria mundo algum em comum, nem mesmo perceptivo, que durasse mais do que um simples instante. Lacan (1954-1955/1985) afirma que aí que está a juntura, o que ele denomina por meio do neologismo como sendo “a surgição da dimensão do simbólico em relação ao imaginário” (Lacan, 1954-1955/1985, p.215).

Após o conselho dos sábios, o dilaceramento do *eu*, a fragmentação do caos imaginário, o sonho da injeção de Irma prossegue culminando na forma da trimetilamina.

Não muito antes, quando ela [Irma] não estava se sentindo bem, meu amigo Otto lhe aplicara uma injeção de um preparado de propil, propilos... ácido propiônico... trimetilamina (e eu via diante de mim a fórmula desse preparado, impressa em grossos caracteres... (Freud, 1900/1996, p.142).

Lacan (1954-1955/1985) propõe através dessa fórmula a derradeira palavra no sonho. No momento da acefalia do sujeito, a derradeira palavra aparece não significando nada, senão que é uma palavra, segundo Lacan (*idem*).

O sonho teria um caráter delirante caso Freud estivesse sozinho, se tentasse analisar seu sonho à maneira de um ocultista, afirma Lacan (1954-1955/1985). Entretanto, Freud não está sozinho, ele nos comunica o segredo de seu mistério luciferiano e assim, como numa análise, o sonho se endereça ao analista, Freud endereça esse sonho a nós. É já para a comunidade de psicólogos e antropólogos que Freud sonha. Segundo Lacan (*idem*), o sonho não é um delírio porque por intermédio desse sonho Freud possibilita que o ouçamos e nos põe a caminho de seu objeto que é a compreensão do sonho.

Apesar de afirmar que Freud (1900/1996) com o umbigo do sonho se relaciona com esse real derradeiro impossível de representação, Lacan (1954-1955/1985) percebe

que o sentido do sonho da injeção de Irma é a primazia do simbólico sobre o inconsciente. Com o sonho da injeção de Irma, Freud nos diz algo que ao mesmo tempo é e não é dele, que é aquele que quer ser perdoado por ter ousado sarar seus doentes, por ter transgredido um certo limite da atividade humana, por ter descoberto o inconsciente e por ter inventado a psicanálise, afirma Lacan (idem). Podemos deduzir, tal como afirma Safatle (2003), que Freud conseguiu nomear seu desejo, e assim conseguiu a satisfação simbólica de seu reconhecimento.

2.2 O real a partir da *Negativa* de Freud

Jean Hyppolite, no *Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998), afirma que, depois de Lacan, apercebeu-se que a melhor tradução para *A Negativa* de Freud seria “a denegação”.

Braz (2016) faz um exame das diferentes possibilidades de tradução do termo alemão *Verneinung*, utilizado por Freud, que oscilam entre os termos negação, negativa e denegação. A opção que Braz (2016) adota é de não privilegiar nenhuma das traduções que examinou, mantendo-se fidedigna às referências que utilizou em seu trabalho. Concordando com Braz (2016), pensamos que tal opção não compromete as elaborações sobre o termo, uma vez que o termo, ao ser discutido, evoca as possibilidades semânticas que *Verneinung* possui enquanto negação ou denegação.

Freud, em *A Negativa* (1925/1996), afirma que o modo pelo qual os analisantes apresentam suas associações durante o trabalho analítico nos fornece oportunidade para realizar observações interessantes. “Agora o senhor vai pensar que quero dizer algo insultante, mas realmente não tenho essa intenção” (Freud, 1925/1996, p.267). Freud (1925/1996) compreende que essa articulação é um repúdio, um rechaço, por projeção, de uma ideia que acaba de ocorrer. Nesta outra associação, “O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Não é minha mãe” (Freud, 1925/1996, p.267), Freud emenda que então é a mãe dele. Em sua interpretação, Freud (idem) toma a liberdade de desprezar a negativa e escolher somente o tema geral da associação. Tal como se o analisante tivesse dito: “É verdade que minha mãe veio à lembrança quando pensei nessa pessoa, porém não estou inclinado a permitir que essa associação entre em consideração” (Freud, 1925/1996, p.267).

Essas duas afirmativas, que apresentam uma tentativa de recusa de uma ideia que surge na fala em análise, evidenciam o mecanismo da projeção na enunciação, segundo Braz (2016). Com a negação, há a negação do recalcado, atribuindo-o ao analista. Braz (2016) afirma que a assertiva negativa pertence àquele que fala, enquanto sua positividade

requer uma suposição por parte do outro. A ideia que existe não pode ser reconhecida como própria, e por isso é atribuída ao Outro enquanto alteridade radical. Braz (2016) entende que esse não reconhecimento da ideia como própria também se faz presente na dissociação apontada por Freud entre intelectual e afetivo.

Hyppolite (1954/1998) percebe que Freud se introduz na função da denegação por meio de uma análise de procedimentos concretos que encontra seu fundamento num modo de apresentar o que se é à maneira do não ser. Tal como a fala: “Vou lhe dizer o que não sou; atenção, é precisamente isso que sou” (Hyppolite, 1954/1998, p.895).

Com a negativa, “o conteúdo de uma imagem ou ideia reprimida pode abrir caminho até a consciência, com a condição de que seja negado. A negativa constitui um modo de tomar conhecimento do que está reprimido” (Freud, 1925/1996, p.267). O que ocorre, então, é uma suspensão do recalque. Entretanto, isso não implica uma aceitação daquilo que está recalcado. Freud (1925/1996) afirma que, com o fato de o conteúdo ideativo não atingir a consciência, apenas uma consequência do processo do recalque é desfeita. Disso resulta que há uma espécie de aceitação intelectual do recalcado, simultaneamente a persistência do que é essencial ao recalque.

Com o intuito de deixar clara a função da denegação para Freud, Hyppolite (1954/1998) se debruça no sentido da palavra alemã *Aufhebung*, empregada por Freud. *Aufhebung* “é a palavra dialética de Hegel, que ao mesmo tempo quer dizer negar, suprimir e conservar, e, no fundo, suspender” (Hyppolite, 1954/1998, p.895). É nesse sentido que Freud diz que “a denegação é uma *Aufhebung* do recalque, mas nem por isso é uma aceitação do recalcado” (Hyppolite, 1954/1998, p.895).

Hyppolite (1954/1998) considera a denegação como um modo de apresentar o ser à maneira de sê-lo. Na *Aufhebung* do recalque, nessa negação que ao mesmo tempo conserva e suspende, não se trata de uma aceitação do recalcado, uma vez que o recalque subsiste quanto o essencial, pela forma da não aceitação.

Safatle (2006) analisa o que pode significar essa suspensão intelectual do recalcado sem uma aceitação afetiva do mesmo, e por isso estabelece um diálogo com Hyppolite. Safatle (2006) questiona se essa *Aufhebung* seria da mesma natureza da dialética hegeliana. Sua resposta é negativa, pois Safatle (2006) compreende a operação lógica pressuposta pela *Verneinung* como uma inversão, uma passagem no contrário que resulta da posição plena de um termo. Ao negar a representação, o sujeito é levado a afirmar o seu oposto. Nesse sentido, Safatle (2006) afirma que a *Verneinung* está mais próxima de uma lógica da contrariedade do que de uma lógica dialética da contradição. Portanto, para Safatle (2006), o sentido da *Aufhebung* em Lacan não é o mesmo que o de

Hegel, pois à *Aufhebung* lacaniana falta o momento essencial de ser contradição objetiva. Não é intuito deste trabalho entrar nos meandros da dialética hegeliana, mas se mostrou importante demonstrar essa compreensão de Safatle (2006), uma vez que ela aponta diferenças em relação a Hyppolite (1954/1998).

Lacan afirma, na *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998a), que é fundamental retornar aos textos de Freud para submeter a um exame crítico o uso de conceitos fundamentais da técnica psicanalítica, em especial, a noção de resistência. Para Lacan (1954/1998a) essa noção fora adulterada, concebendo que o sujeito nada pode comunicar senão de seu eu e por seu eu. Lacan (idem) considera uma asneira o fato de isso incorrer num reforço do eu, pois entende que a resistência só pode ser desconhecida, caso não seja compreendida a partir das dimensões discursivas em que se manifesta na análise. Lacan (idem) percebe o fenômeno da negativa em relação com as resistências que ocorrem na análise.

Lacan (1954/1998a) entende que nos *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2016) Freud desvenda um fenômeno estruturante de qualquer revelação da verdade no diálogo. O sujeito encontra uma dificuldade fundamental naquilo que tem a dizer. Para Lacan (1954/1998a), a dificuldade mais comum é aquela que Freud demonstrou no recalque, “essa espécie de discordância entre o significante e o significado que é determinada por toda censura de origem social” (Lacan, 1954/1998a, p.373). Isso torna possível que a verdade seja comunicada nas entrelinhas. Lacan (1954/1998a) exemplifica que quem quer dá-la a entender pode introduzir deliberadamente num texto discordâncias que correspondem criptograficamente às impostas pela censura. Com a introdução do símbolo da negativa pode haver uma suspensão do recalque.

É no momento em que o sujeito chega ao limite do que seu discurso pode efetuar que Lacan (1954/1998a) afirma que se produz o fenômeno no qual Freud demonstra a articulação entre a resistência e a dialética analítica. Esse momento e esse limite se equilibram na emergência do traço, fora do discurso do sujeito, que possibilita dirigir ao analista aquilo que o sujeito está dizendo. O sujeito pontua sua fala tendendo-a para a presença do ouvinte. Essa presença — “momentaneamente liberta na extremidade dos véus que a recobrem e a eludem no discurso comum” (Lacan, 1954/1998a, p.374) — é assinalada no discurso por uma escansão suspensiva, amiúde, conotada por um momento de angústia. É nesse sentido que Lacan (idem) confere importância à indicação dada por Freud, de que quando o analisante se interrompe em seu discurso ele está tomado por um pensamento relacionado ao analista.

Lacan (1954/1998a) entende que Freud dizia, antes da elaboração da nova tópica, que a resistência é um fenômeno do *eu*. Entretanto, o *eu* está muito distante das concepções criticadas por Lacan (*idem*) que visam ao seu reforço, que o compreendem como unidade. O *eu*, de que fala Lacan (*idem*), é impossível de se distinguir das captações imaginárias que o constituem por um outro e para um outro. O *eu* participa da dimensão da alteridade. Lacan (*idem*) afirma que a dialética que sustenta a experiência analítica nos obriga a compreender o eu no movimento de alienação progressiva, em que se constitui a consciência de si na fenomenologia de Hegel.

Uma outra variante da situação da negativa, considerada como muito importante e um tanto estranha para Freud (1925/1996), é quando no trabalho analítico se tem êxito em vencê-la ocorrendo uma plena aceitação intelectual do recalcado, porém o recalque em si próprio não é, com isso, ainda removido.

Freud (1925/1996) afirma que é tarefa da função do julgamento intelectual afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos. De modo que negar algo em um julgamento é, de fato, dizer: “Isto é algo que eu preferia reprimir” (Freud 1925/1996, p.268). Hyppolite (1954/1998) entende que isso não corresponde necessariamente à negação de alguma coisa no juízo, mas sim uma espécie de julgar ao contrário. Nesse sentido, um juízo negativo é o substituto intelectual, um equivalente do recalque, “seu ‘*não*’ é a marca distintiva da repressão, um certificado de origem – tal como, digamos, *Made in Germany*” (Freud 1925/1996, p.268). Assim, com o auxílio do símbolo da negativa, Freud (1925/1996) entende que o pensar se liberta das restrições do recalque, além de se enriquecer com o material indispensável ao seu funcionamento.

Hyppolite (1954/1998) afirma que Freud nos conduz em um processo em que o intelectual se separa do afetivo. Entretanto, a hipótese de Hyppolite (*idem*) é a de que Freud “não mostra como o intelectual se separa do afetivo, mas como ele mesmo, o intelectual, é essa espécie de suspensão do conteúdo para o qual não seria inconveniente, numa linguagem meio bárbara, o termo sublimação” (Hyppolite, 1954/1998, p.895). Assim, talvez o que nasce seja o pensamento, mas não sem que seu conteúdo seja afetado por uma denegação.

A função do julgamento se relaciona com duas espécies de decisões, para Freud (1925/1996). Ele tanto afirma ou desafirma a posse de um atributo particular em uma coisa, quanto assevera ou discute que uma representação tenha existência na realidade. Freud (1925/1996) afirma que o atributo sobre o qual se deve tomar a decisão pode ter sido bom ou mau, útil ou prejudicial, em sua origem. Tal como o julgamento que se expressa na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais – os orais: “Gostaria de

comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora’, ou, colocando de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’” (Freud 1925/1996, p.269). Freud (1925/1996) afirma que isso equivale a dizer: “Estará dentro de mim” ou “estará fora de mim”. Isso demonstra que “o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos” (Freud 1925/1996, p.269).

Freud (1925/1996) chama de teste de realidade a outra espécie de decisão tomada pela função do julgamento, que se refere “à existência real de algo de que existe uma representação” (Freud 1925/1996, p.269). Isso é de interesse do *ego*-realidade que se desenvolve a partir do *ego*-prazer. No teste de realidade se trata de uma questão daquilo que é externo e interno ao sujeito. Tal como Freud afirma:

Agora não se trata mais de uma questão de saber se aquilo que foi percebido (uma coisa) será ou não integrado ao ego, mas uma questão de saber se algo que está no ego como representação pode ser redescoberto também na percepção (realidade). Trata-se, como vemos, mais uma vez de uma questão de externo e interno. (Freud 1925/1996, p.269).

Nesse sentido, Freud (1925/1996) entende que o que é irreal e subjetivo é meramente uma representação que é interna. Quanto ao que é real, Freud (*idem*) afirma que é também o que está lá fora. Nesse estágio do desenvolvimento, Freud (*idem*) entende que a consideração pelo princípio do prazer foi posta de lado. Em suas palavras:

A experiência demonstrou ao indivíduo que não só é importante uma coisa (um objeto de satisfação para ele) possuir o atributo ‘bom’, assim merecendo ser integrada ao seu ego, mas também que ela esteja no mundo externo, de modo a que ele possa se apossar dela sempre que dela necessitar. (Freud 1925/1996, p.269).

Braz (2016) afirma que o juízo de atribuição demonstra que Eu e real se constituem num mesmo movimento, onde há a rejeição do que é mau e conservação-introjeção do que é bom. Portanto, o Eu se constitui daquilo que não é excluído, e a expulsão marca a gênese desse Eu-prazer original, onde inicialmente tudo era idêntico. Com a expulsão se funda um fora como exterior ao Eu. Braz (2016) entende que o par *Bejahung-Ausstossung*, afirmação-expulsão, é colocado por Freud como pré-condição para a função de julgamento, distinguindo inicialmente um dentro e fora. Duas pulsões primevas se evidenciam nesse processo: pulsão de morte, no processo de expulsão, e pulsão de vida, Eros, no processo de atração. Nesse sentido, para Braz (2016) não se pode falar de uma anterioridade da negação ou da afirmação, uma vez que *Bejahung* e *Ausstossung* são um mesmo movimento, gesto de uma mesma divisão.

Para dar um passo à frente, Freud (1925/1996) relembra que todas as representações se originam de percepções e são repetições das mesmas. Nesse sentido originário, a mera existência de uma representação constituiria uma garantia da realidade daquilo que era representado. Portanto, a antítese entre subjetivo e objetivo era inexistente inicialmente. Tal diferenciação entre subjetivo e objetivo surge pelo fato de que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo que foi antes percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objetivo externo ainda esteja necessariamente lá. Assim, “o objetivo primeiro do teste de realidade é não encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrar tal objeto, convencer-se de que ele está lá” (Freud 1925/1996, p.269).

Essa é outra possibilidade que o poder de pensar oferece para diferenciar aquilo que é subjetivo e aquilo que é objetivo. Freud (1925/1996) entende que a reprodução de uma percepção como representação nem sempre é fiel, uma vez que ela pode ser modificada por omissões ou pela fusão de vários elementos. É aí que o teste de realidade tem de se certificar sobre até onde vão tais deformações. Entretanto, é uma pré-condição para o estabelecimento do teste de realidade que os objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos.

Para Freud (1925/1996), julgar é uma continuação do processo original do qual o eu integra coisas para si ou as expulsa em acordo com o princípio do prazer. A polaridade de julgamento é entendida como correspondendo à oposição entre Eros, substituto da união, e a pulsão de morte, na função da negativa, sendo a sucessora da expulsão.

Baseando-se em Hegel, Hyppolite (1954/1998) afirma que se trata de fazer a negatividade substituir o apetite de destruição que se apodera do desejo. Isso é concebido de um modo profundamente mítico em Freud, muito mais do que psicológico, segundo Hyppolite (idem). Freud (1925/1996) entende que o desejo geral de negar, o negativismo de alguns psicóticos, deve ser encarado como sinal de uma des fusão pulsional. A função de julgamento só é possível, segundo Freud (1925/1996), a partir da criação do símbolo da negativa, disso que Lacan (1954/1998a) identifica como um traço, que torna possível ao pensar uma primeira medida de liberdade em relação às consequências do recalque e consequentemente da compulsão do princípio do prazer.

Segundo Hyppolite (1954/1998), há uma dissimetria expressa pelo par de palavras *Bejahung-Ausstossung*, afirmação-expulsão, diferentes no texto de Freud. Portanto, entre a passagem para a afirmação [*Bejahung*], que ocorre com a tendência do amor em unificar, e a gênese dessa denegação, que acontece a partir da tendência à destruição, tendo a função de gerar a inteligência e o processo do pensamento.

Hyppolite (1954/1998) reenfatiza o postulado de Freud, de que o intelectual está separado do afetivo. Disso decorre que, mesmo que a análise se encaminhe para uma aceitação do recalcado, nem assim o recalque é suprimido. Hyppolite (1954/1998) representa essa situação em duas etapas. A primeira, em que o recalque continua a existir sobre a forma da denegação, equivale à articulação: “eis o que não sou. Disso se conclui o que sou” (Hyppolite, 1954/1998, p.897). A segunda etapa ocorre caso o psicanalista obrigue o analisante a aceitar em sua inteligência o que ele negava há pouco. Entretanto, para Hyppolite (1954/1998) Freud acrescenta, em seu texto, que ainda assim o recalque não foi suspenso [*aufgehoben*]. Portanto, caso o analisante aceite, ele volta atrás em sua denegação, mas o recalque continua ali. Hyppolite (1954/1998) denomina esse procedimento como negação da negação, nome não enunciado por Freud. O que acontece é a afirmação intelectual como negação da negação.

Nessa separação entre o intelectual e o afetivo, entre objetivo e subjetivo, Freud formula uma espécie de gênese do juízo, portanto uma gênese do pensamento. Para Hyppolite (idem), o papel em que Freud faz esse afetivo primordial engendrar a inteligência deve ser compreendido do modo como ensina Lacan. Isto é, a relação chamada psicologicamente como afetiva se encontra no campo da condição humana, já comportando, portanto, uma historicidade fundamental. Assim, inexistente o afetivo puro de um lado, de todo engajado no real, e o intelectual puro, do outro lado, de que o afetivo se desvencilha para depois retomar. Por isso, Hyppolite (idem) percebe na gênese descrita por Freud, aparentemente positiva, a dimensão do mito.

Lacan, na *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998b), afirma que Hyppolite nos ajuda a transpor essa espécie de desfiladeiro, marcado pela diferença de nível no sujeito, da criação simbólica da negação em relação à afirmação [*Bejahung*]. Essa criação do símbolo deve ser concebida como um momento muito mais mítico do que genético. Lacan (idem) afirma que não podemos relacionar a criação do símbolo com a constituição do objeto, pois ela é concernente a uma relação do sujeito com o ser, e não do sujeito com o mundo.

Segundo Hyppolite (1954/1998), isso quer dizer que por trás da afirmação [*Bejahung*] existe a unificação [*Vereinigung*], que é Eros. Por sua vez, por detrás da denegação há o surgimento de um símbolo fundamentalmente dissimétrico. Nesse sentido, “a afirmação primordial não é outra coisa senão afirmar, mas negar é mais do que querer destruir” (Hyppolite, 1954/1998, p. 898).

Freud traduziu o processo que leva a isso por rechaço, apesar de ele ter se servido do termo *Autossung*, que significa expulsão, e não de *Verwerfung*, que Lacan tomou como

foraclusão, afirma Hyppolite (1954/1998). O que se tem entre a *Bejahung* e a *Autossung*, entre a afirmação e a expulsão, é um par de forças primárias: a força de atração [*Einbeziehung*] e a força de expulsão que estão sob o domínio do princípio do prazer (Hyppolite, 1954/1998).

O que decorre disso é que Freud distingue dois tipos de juízo: um juízo de atribuição e um juízo de existência. A função do juízo, segundo Freud, deve dizer ou desdizer uma propriedade de uma coisa, além de dever declarar ou contestar a existência de uma representação na realidade (Hyppolite, 1954/1998).

Hyppolite (1954/1998) entende a necessidade de “considerar a negação do juízo atributivo e a negação do juízo de existência como estando para-aquém da negação no momento em que ela aparece em sua função simbólica” (Hyppolite, 1954/1998, p. 898). Trata-se de compreender, então, que no fundo, na origem, não há juízo, mas sim um primeiro mito do fora e do dentro. Assim, nesses dois termos se baseiam a alienação e a hostilidade entre o de fora e o de dentro. Por trás do juízo de atribuição existe o “eu quero (me) apropriar, introjetar”, ou o “eu quero expulsar” (Hyppolite, 1954/1998, p. 898).

Na origem, Freud parece dizer que esse começo não quer dizer outra coisa, no mito, senão “era uma vez” um eu, um sujeito, para quem não havia ainda nada de estranho, segundo Hyppolite (1954/1998). Portanto, a distinção entre o estranho e ele mesmo é uma operação de expulsão. Assim, o que é estranho ao eu, o ruim [*das Schlechte*], o encontrado do lado de fora, é também o que lhe é idêntico, afirma Hyppolite (1954/1998). Nesse sentido Freud diz que se introjeta e que se expulsa. O juízo de atribuição se funda, então, na operação primordial de expulsão, sem a qual a operação de introjeção não teria sentido.

Quanto ao juízo de existência, o que está em sua origem é a relação entre a representação e a percepção. O que é importante aí é que, nesse começo mítico, é indiferente saber se há ou se não há, uma vez que há, pois “o sujeito reproduz sua representação das coisas a partir da percepção primitiva que teve delas” (Hyppolite, 1954/1998, p.899). Do que se trata então, quando o sujeito diz que isso existe, é de saber não se a representação ainda conserva seu estado na realidade, mas se o sujeito poderá ou não reencontrá-la. Portanto, a prova, o teste da representação na realidade, consiste na possibilidade de o sujeito reencontrar novamente seu objeto. Hyppolite (1954/1998) afirma que Freud entende essa força acentuada da repetição em relação com a dimensão da memória.

Se expulsar ou introjetar era o que estava em questão no juízo de atribuição, no juízo de existência se trata de atribuir ao eu, ao sujeito, uma representação à qual seu

objeto já não mais é correspondente, mas que correspondeu numa volta atrás. Também está em pauta aqui uma gênese mítica do externo e do interno.

Hyppolite (1954/1998) entende que Freud afirma que temos uma visão sobre o nascimento do juízo a partir das pulsões primárias, uma espécie de evolução finalizada da apropriação no eu do processo de expulsão do eu, que são decorrentes do princípio do prazer. Assim, a afirmação [*die Bejahung*] é equivalente à unificação, um feito de Eros, que está na origem da afirmação. Portanto, no juízo de atribuição se introjeta e se apropria, em vez de se expulsar para o lado de fora. A existência da pulsão sustentando o sujeito, a partir de uma característica de unificação e outra de destruição, é entendida por Hyppolite (1954/1998) de modo inteiramente mítico. Mas a nuance de que a afirmação faz é substituir a unificação, ao passo que a negação é resultante da expulsão, torna possível explicar onde se trata de negativismo e de pulsão de destruição. Isso explica a possibilidade de que haja um prazer em negar, um negativismo resultante da supressão dos componentes libidinais. Portanto, nesse prazer de negar, o que desaparece — e se entende desaparecido como equivalente de recalado — são os componentes libidinais (Hyppolite, 1954/1998).

Quando Freud diz que a efetuação da função do juízo só se torna possível com o auxílio do símbolo da negativa, que permite uma posição de independência frente ao recalque e suas consequências, Hyppolite (1954/1998) afirma que a negação desempenha um papel não como tendência à destruição e nem no interior de uma forma de juízo, mas que ela tem como atitude fundamental uma simbolicidade explícita. A dissimetria existente entre a afirmação e a negação significa que todo o recalado tem a possibilidade de ser novamente retomado numa espécie de suspensão. Assim, em vez de ficar sob a dominação das pulsões de atração e de expulsão, pode se produzir um pensamento, “um aparecimento do ser sob a forma do não ser, que se produz com a denegação, isto é, onde o símbolo da negação fica ligado à atitude concreta da denegação” (Hyppolite, 1954/1998, p.901).

Lacan (1954/1998b) entende como foraclusão [*Verwerfung*] o processo que Hyppolite destacou como aquilo que se opõe à afirmação [*Bejahung*] primária e se constitui como aquilo que é expulso. Para Lacan (idem), a foraclusão [*Verwerfung*] corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isso que Freud enunciou da afirmação [*Bejahung*] como o processo primário, em que há o enraizamento do juízo de atribuição, responsável por permitir ao sujeito reencontrar na realidade os traços incorporados ao Eu. Lacan (idem) afirma que foraclusão [*Verwerfung*] não é outra coisa

senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa se ofereça à revelação do ser, seja deixado-ser. Lacan (idem) emprega aí uma linguagem heideggeriana.

Quanto àquilo que não foi deixado ser na afirmação [*Bejahung*], Lacan (1954/1998b) afirma que é o que o sujeito suprimiu [*verworfen*] da abertura para o ser. Portanto, não será reencontrado pelo sujeito em sua história. É nessa possibilidade de ser reencontrado que o recalado vem a reaparecer. Então, diante disso que suprimiu, “o sujeito não quererá saber nada disso no sentido do recalque” (Lacan, 1954/1998b, p.390). Lacan (1954/1998b) afirma que, para que o sujeito tivesse que conhecer no sentido do recalado, seria necessário que isso tivesse vindo à luz pela simbolização primordial. O que acontece com isso, então, é que “o que não veio à luz do simbólico aparece no real”. (Lacan, 1954/1998b, p.390).

É assim que se deve compreender a introdução e a expulsão para fora do sujeito. É essa expulsão para fora que constitui o real enquanto domínio do que subsiste fora da simbolização. É por isso que Lacan (idem) afirma que a castração, que foi tanto suprimida pelo sujeito, quanto subtraída das possibilidades da fala, vai aparecer no real, de modo errático, em relações de resistência sem transferência, tal como uma pontuação sem texto.

Esse é o valor a ser dado da divisão entre o de fora e o de dentro do mito freudiano, segundo Lacan (1954/1998b). Primeiramente houve a expulsão primária concebendo o real enquanto aquilo que é externo ao sujeito. Depois, no interior da representação [*Vorstellung*], que fora constituída a partir da reprodução imaginária da percepção primária, há a discriminação da realidade como aquilo que, do objeto dessa percepção, não apenas é instaurado como o que existe pelo sujeito, mas como o que pode ser reencontrado [*wiedergefunden*], possibilitando o sujeito disso se apoderar. Entretanto, essa operação desencadeada pelo princípio do prazer escapa a seu domínio, pois nessa realidade da relação do sujeito com os objetos “o real, como suprimido da simbolização primordial, já está presente” (Lacan, 1954/1998b, p.391). Lacan (1954/1998b) afirma que esse real fala sozinho, o sujeito o vê emergir como um objeto distante de ser um objeto de satisfação. É do caráter da alucinação que se trata, que se distancia das possibilidades de interpretação.

Braz (2016) entende a afirmação primordial enquanto introjeção de um primeiro corpo de significantes, o que na concepção lacaniana instaura o lugar do Outro como tesouro de significantes. Ao mesmo tempo, a face negativa da *Austossung*, expulsão em sua face negativa, constitui o fora como real exterior, aquilo que foi para sempre perdido e se torna impossível de ser encontrado.

Para Lacan (1954/1998b), é apenas pelas articulações simbólicas, que atam o sujeito a um mundo, que a percepção adquire seu caráter de realidade. Mas não há como o sujeito se convencer quando ele se esbarra com o símbolo que originalmente suprimiu da sua afirmação [*Bejahung*]. Lacan (idem) afirma que nem por isso esse símbolo entra no imaginário, ele se constitui como aquilo que *ek-siste* ao sujeito, pois existe sob um fundo de ausência. É nesse sentido que Lacan (idem) entende que o conteúdo da alienação, que é tão maciçamente simbólico, aparece no real pelo fato de não existir para o sujeito. A dimensão do vazio constitui e é constituída pela linguagem.

Na ordem simbólica, os vazios são tão significativos quanto os cheios; realmente parece, ao ouvir Freud hoje, que é a hiância de um vazio que constitui o primeiro passo de todo o seu movimento dialético. (Lacan, 1954/1998b, p.394).

O símbolo da negação possibilita uma utilização do inconsciente, ao mesmo tempo em que mantém o recalque. A denegação se constitui como uma atitude concreta na origem do símbolo da negação. É assim que Hyppolite (1954/1998) percebe o sentido da articulação de Freud de que o eu, o sujeito, reconhece o conteúdo inconsciente a partir da expressão de uma fórmula negativa. Eis o resumo feito por Hyppolite:

não se encontra na análise nenhum “não” vindo do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente, pelo lado do eu, mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, sempre encontramos do lado do eu, numa fórmula negativa, a marca da possibilidade de deter o inconsciente, ao mesmo tempo recusando-o.” (Hyppolite, 1954/1998, p.902).

Freud (1925/1996) afirma que essa visão da negativa se ajusta ao fato de que na análise não descobrimos um “não” no inconsciente, além do fato de o eu reconhecer o inconsciente numa fórmula negativa. Para Freud (idem) não há prova mais contundente de que conseguimos revelar o inconsciente do que quando o analisante reage com as palavras “Não pensei isso” ou “Não pensei (sequer) nisso” (Freud 1925/1996, p.271).

Lacan, na *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998a), afirma que a elaboração do sonho só interessa a Freud na medida em que se realiza no próprio relato, isto é, o sonho só tem valor para Freud enquanto vetor da fala. Assim, fenômenos como esquecimento e até mesmo de dúvida, que venham entrar o relato, devem ser interpretados como significantes nessa fala que se dirige ao analista.

Lacan (1954/1998a) entende do mesmo modo o exemplo de esquecimento de um nome, tal como acontece com Freud (1901/1996), na impossibilidade de evocar o nome de Signorelli no diálogo que estabeleceu com seu colega companheiro de viagem, como

é narrado em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1996). O nome que Freud (1901/1996) tenta lembrar em vão — o do artista que pintou os afrescos magníficos das “Quatro Últimas Coisas” na catedral de Orvieto — correspondeu ao fato da censura a que Freud se submeteu em sua conversa anterior com seu companheiro, sobre a relação do homem e do médico com a morte, isto é, o mestre senhor absoluto, *Herr, signor*. Lacan (1954/1998a) afirma que Freud abandonara em seu parceiro, afastando de si a metade partida da espada da fala, não podendo, durante algum tempo, dispor desse termo como material significante, uma vez que o termo continuou ligado à significação recalçada.

A razão do nome Signorelli ter sido esquecido não deve ser procurada numa peculiaridade do próprio nome, nem em qualquer característica psicológica do contexto em que ele se inseriu, que foi a lembrança das viagens à Itália, quando ia de Ragusa, na Dalmácia, para um lugar na Herzegovina, com seu companheiro de viagem. A razão do esquecimento é que o nome de Signorelli passou a “historiar sob forma das mais manifestas, embora apocalíptica, esse domínio, mestria da morte” (Lacan, 1954/1998a, p.380).

Lacan (1954/1998a) afirma que sem dúvida o recalque está presente nesse caso, que também confirma a sua fórmula de que o inconsciente é o discurso do Outro, “pois o homem que, no ato da fala, reparte com seu semelhante o pão da verdade, partilha a mentira” (Lacan, 1954/1998a, p.381).

Porém, Lacan (1954/1998a) se questiona: será que já é o bastante nos contentarmos em falar aí em recalque, uma vez que poderia essa “fala aí retraída não se extinguir diante do ser-para-a-morte”? (Lacan, 1954/1998a, p.381). A questão continua sobre se depois de se aproximar do ser-para-a-morte apenas o chiste se torna viável, pois as aparências de seriedade para responder a essa gravidade passariam a não funcionar senão como hipocrisia (Lacan, 1954/1998a).

Desse modo, a morte nos traz a questão de algo que nega o discurso, bem como a de saber se é ela quem introduz no discurso a negação. Assim, a negatividade do discurso faz existir o que não está ali, remetendo-nos à questão de saber o que o não-ser, manifesto na ordem simbólica, deve à realidade da morte.

É por isso que Lacan, na *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud* (1954/1998b), enfatiza que o afetivo em *A Negativa* (1925/1996), de Freud, é considerado como “aquilo que, de uma simbolização primordial, conserva seus efeitos na estruturação discursiva” (Lacan, 1954/1998, p.385). Tal estruturação, dita intelectual, traduz sob a forma de desconhecimento o que essa primeira simbolização deve à morte, afirma Lacan (*idem*).

Lacan (1954/1998b) entende que isso leva a uma espécie de intersecção do simbólico e do real imediata, pois opera sem intermediário imaginário. Entretanto, essa intersecção do simbólico e do real se mediatiza sob uma forma que se renega, por aquilo que foi excluído no primeiro tempo da simbolização.

Braz (2016) afirma que a operação primordial *Bejahung-Autossung* nos apresenta as relações do dentro e do fora em termos de real e simbólico. Isso que leva Lacan (1954/1998b) a formular essa espécie de intersecção entre real e simbólico. Para Braz é esse o sentido de fórmulas lacanianas como “o que é recusado no simbólico reaparece no real”, assim como a assertiva freudiana “aquilo que foi internamente abolido retorna desde fora”, o que abre espaço para uma reelaboração da distinção entre dentro e fora. Desse modo, a noção de real e simbólico subverte a noção de interior e exterior e apresenta uma nova configuração em termos de localização entre real, simbólico e imaginário.

Assim, Lacan (1954/1998a) entende que o campo da fala é atravessado por uma dimensão não recalcada, necessariamente por um engodo. É dessa dimensão não recalcada, do não-ser, que surge a dimensão *ek-sistente* do real. “Desse modo, já vemos saltar o cimento com que a chamada nova técnica costuma tapar suas fissuras, qual seja, um recurso, desprovido de qualquer crítica, à relação com o real” (Lacan, 1954/1998a, p.381).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que no nível das *Vorstellungen*, das representações, a Coisa não é nada. Assim, a Coisa está como um não ser, na medida em que se distingue como Coisa ausente e alheia. Desse modo, *das Ding*, a Coisa está além do bom e do mau. Como aponta Lacan (idem), o bom e o mau entram na ordem da *Vorstellung*, são índices do que orientam a posição do sujeito em relação ao princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser representação.

Lacan (1959-1960/1988) aponta que o nível dos processos de pensamento é regulado pelo inconsciente [*Unbewusst*], portanto pelo princípio do prazer. É aí que Lacan realiza uma importante distinção topológica ao afirmar que o recalque ocorre no nível das *Vorstellungsrepräsentanzen*, enquanto a *Verneinug*, a negativa, apontada por Freud (1925/1996), constitui-se no lugar das *Wortvorstellungen*, das representações de palavras.

Lacan ressalta que Freud (1925/1996) observou que na *Verneinug*, a negativa, “trata-se do modo privilegiado de conotação no nível do discurso daquilo que, no inconsciente, é *verdrängt*, recalcado” (Lacan, 1959-1960/1988, p.83). Assim, aquilo que é negado, que está escondido no inconsciente, é pronunciado no discurso consciente de modo paradoxal, encontrando-se ao mesmo tempo presentificado e renegado. Lacan

1959-1960/1988) destaca que, no momento em que sou falado, no inconsciente, não há negação, tal como afirmou Freud (1925/1996). Então, a negação só aparece quando falo “verdadeiramente”, isto é, quando, represento através das palavras, realizo um discurso. Desse modo, enquanto há todo um não do não-dito, na medida em que é interdito e recalado no nível do inconsciente, a *Verneinug*, a negativa, é um não do *entredito*, na medida em que aparece no discurso consciente enquanto afirmação de fala.

Se a negativa não está situada no lugar do que é *verdrängt*, recalado, ela se situa no nível do que está foracluído para o sujeito, no nível da *Verwerfung*, da foraclusão, tal como salienta Lacan (1959-1960/1988). Lacan (idem) questiona o lugar do Nome-do-Pai a partir da foraclusão: trata-se da foraclusão do Nome-do-Pai tal como na psicose, ou trata-se de uma suspensão do Nome-do-Pai? Lacan (idem) afirma que para o psicótico se trata de uma recusa, de existir algo vinculado à experiência do sujeito que sempre vai faltar no lugar da significação. Todo o esforço de suprimimento e de significantização tende em direção a esse buraco.

Esse lugar de vazio, de fora-de-significado, tem a função de ser o lugar que contém, ao mesmo tempo que retém as palavras. Assim, esse vazio pelo qual a linguagem se sustenta é aquele que garante que o Outro possa se encontrar de modo absoluto, como Outro do Outro. Por mais que esse Outro do Outro seja onisciente, onipresente e onipotente para o psicótico, Lacan (idem) destaca que ele não pode ser encontrado em parte alguma no real. Portanto, é justamente nesse lugar foracluído, do vazio, que ele se situa. Assim, a relação com o real institui uma topologia que vai girar em torno de *das Ding*, da Coisa.

CAPÍTULO 3. O REAL COMO A OUTRA COISA QUE É *DAS DING*

3.1 - Princípio do prazer, princípio de realidade e *das Ding* como a Outra coisa

Lacan (1959-1960/1988) afirma que para discernir a originalidade da posição freudiana em relação à ética se faz indispensável salientar um deslizamento, uma mudança de atitude no que diz respeito à questão moral como tal.

Para Lacan (1959-1960/1988), em Aristóteles a ética está relacionada à formação do caráter, a dinâmica dos atos, ao adestramento⁸ e à educação. Desse modo, o problema

⁸ Diante da pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de adestramento, Aristóteles (1991) afirma que mesmo que ela não tenha vindo aos homens por dádiva divina, mas como resultado da virtude e de uma espécie de aprendizagem ou adestramento ela parece contar-se entre as coisas divinas. Isso porque aquilo

em Aristóteles se situa na dimensão do Bem Supremo, ou seja, no ponto de convergência em que uma ordem particular do sujeito pode se unificar a um conhecimento universal. Desse modo, a ética desemboca numa política, numa imitação da ordem cósmica.

A questão ética, como é visada por Lacan (1959-1960/1988), não deixa de buscar a verdade, uma vez que ela não está ausente da via da experiência da psicanálise. Porém, essa verdade não é a de uma lei superior. Para Lacan (*idem*), a questão ética partindo de Freud se articula mais com o que ocorre no inconsciente do que em relação a proposições universais. Para Lacan (*idem*), a oposição entre o princípio do prazer (inconsciente) e o princípio de realidade (pré-consciente/consciente), entre o processo primário e o processo secundário, como é típico da primeira tópica, é menos da ordem da psicologia do que da ordem da experiência propriamente ética.

É no viés da teoria freudiana que Lacan (1959-1960/1988) busca lidar com a questão da ética tendo o simbólico, o imaginário e o real como termos de referência. Lacan (*idem*) afirma que por mais de uma vez, na época em que ele falava do simbólico, do imaginário e da maneira como eles interagem, muitos lhe perguntavam o que era no final de contas esse real. Ele pontua que até poderia se supor que a exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, mas o que ele está introduzindo é a noção de real e sua implicação na ética. Assim, o sentido proposto por Lacan (*idem*) vai no caminho inverso ao domínio do ideal, na medida em que ele busca aprofundar a noção de real. Portanto, a questão ética se orienta para Lacan (*idem*) a partir da referência do homem em relação ao real

Para Lacan (1959-1960/1988) o movimento de báscula da experiência freudiana se situa no interior da oposição entre a ficção e a realidade, no qual a característica do prazer, como dimensão que encadeia o homem, encontra-se do lado do fictício. Lacan (*idem*) acentua que o fictício não é em essência aquilo que é enganador, mas sim o que é do registro do simbólico. Está aí o sentido da articulação de Lacan (*idem*) de que toda

que se constitui como prêmio e finalidade da virtude se afigura ao homem como o que melhor existe no mundo, como algo divino e abençoado.

Para Aristóteles (1991), o homem feliz teria uma vida mais aprazível se vivesse junto com os outros, solitariamente sua existência lhe seria dura, pois a vida com os outros oferece ao homem um adestramento na virtude. Como é difícil receber desde a juventude um adestramento correto, pois uma vida temperante e esforçada não é sedutora para a maioria das pessoas, tanto a maneira da criação como as ocupações dos homens deveriam ser fixadas pela lei, pois as coisas deixariam de ser penosas se se tornassem habituais. Como a maioria das pessoas obedecem mais à necessidade do que aos argumentos; e aos castigos mais do que aos sentimentos nobres, não basta, para Aristóteles (*idem*), que a educação se restrinja ao momento da juventude, mas que as leis cubram e cultivem o hábito durante toda vida das pessoas. Percebe-se aí que a felicidade para Aristóteles está mais em relação com uma adequação a uma ordem coletiva do que com o desejo.

verdade tem uma estrutura de ficção. Desse modo, é importante mensurar que no pensamento freudiano o inconsciente é estruturado em função do simbólico para poder conceber qual é então a função da realidade, afirma Lacan (*idem*).

Nesse sentido, a tese de Lacan “é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real” (Lacan, 1959-1960/1988, p.31). Lacan (*idem*) enfatiza que a lei moral se afirma contra o prazer e que falar do real a respeito da moral coloca em questão o valor habitualmente concedido ao ideal. Pensar a lei moral de modo a aprofundar a noção de real implica pensar o que Freud (1920/2006) articulou no final de sua doutrina, de que há alguma coisa que está para além do princípio do prazer, que é essa face opaca que se chama pulsão de morte, que está na ordem de um desvelamento e de um reachado para Lacan (1959-1960/1988). Para Lacan (1959-1960/1988) a questão ética está num ponto de sonegação e omissão do sujeito, no ponto de sua verdade particular, e tem um caráter de *Wunsch*, de desejo imperioso, “que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penar” (Lacan, 1959-1960/1988, p.35).

Tal desejo imperioso se conserva no sujeito sob uma forma irreduzível. Buscando isso que é irreduzível para o sujeito, Lacan (1959-1960/1988) encontra como ponto de referência o *Projeto para uma psicologia científica*, de Freud (1895/1996), pois Freud acentua nessa obra o problema do prazer na ética a partir dos sistemas ϕ [*phi*] e ψ [*psi*].

No *Projeto*, Freud (1895/1996) tem uma concepção quantitativa dos processos psíquicos desenvolvida a partir de uma teoria dos neurônios subdivididos entre os sistemas ϕ [*phi*] e ψ [*psi*]⁹. O sistema ψ [*psi*] corresponde ao inconsciente, que na concepção do *Projeto* (1895/1996) está localizado no interior do organismo. Freud (1895/1996) considera ainda que o sistema ψ [*psi*] é composto de neurônios impermeáveis, dotados de resistência, possibilidades de retenção e que, em suma, são os portadores da memória. Já o sistema ϕ [*phi*] está encarregado de receber a excitação proveniente do mundo exterior. Para Freud (1895/1996), o sistema ϕ [*phi*] é composto

⁹ No *Projeto*, Freud (1895/1996) busca como modelo de cientificidade as ciências da natureza. Sua intenção é a de “representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Freud, 1895/1996, p.355). Fulgêncio (2018) afirma que Freud era formado a partir da perspectiva dinâmica, em que participavam Fechner, Helmholtz e Brücke. Nessa perspectiva, os fenômenos e as causas são explicados pela interação de forças em conflito. Nesse sentido, as forças psíquicas para Freud são análogas às forças que os físicos supõem agir sobre a matéria. Lacan (1959-1960/1988) enfatiza esse desejo de Freud em estar em conformidade com as ideias mecanicistas de Helmholtz e de Brücke. Entretanto, ele afirma que mais válido do que ler o *Projeto* (1895/1996) buscando interrogar se o que Freud coloca está mais próximo do pensamento psicológico, ou filosófico, é perceber que se trata de uma experiência de fundo moral.

por neurônios permeáveis à passagem de quantidade externa, que adentra o aparelho; esses neurônios não oferecem resistência, nada retém e são destinados à percepção. Essa quantidade proveniente do mundo externo é grafada como Q por Freud (1895/1996).

Freud (1895/1996) concebe que há ainda um terceiro sistema de neurônios ω (ômega) que corresponde a consciência. Os neurônios ω (ômega) se comportam como órgãos de percepção, mas não se encontra entre eles nenhum lugar para a memória. Interessante que Freud (idem) afirma que as sensações conscientes de qualidades não são duradoras, não deixam rastros e não podem ser reproduzidas.

Para Lacan (1959-1960/1988) o que é surpreendente em Freud, já no *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/1996), onde aparece a primeira formulação aparente do princípio do prazer, é que esse é um princípio de inércia. Segundo Lacan (1959-1960/1988), a eficácia do princípio do prazer consiste em regular o resultado de um aparelho pré-formado que é o aparelho neurônico. A base da atividade neuronal se encontra em relação à quantidade, simbolizada por Freud (1895/1996) pela letra Q , que distingue a quantidade do repouso. A partir do princípio de inércia os neurônios originalmente tendem a se livrar da quantidade, de Q , possuindo então a tendência de reduzir o nível de quantidade ao mais baixo possível, a zero, buscando assim manter a quantidade constante, segundo Freud (1895/1996).

Entretanto, o princípio de inércia é rompido, pois “à proporção que [aumenta] a complexidade interior do organismo, o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos” (Freud, 1895/1996, p.357). Tais estímulos internos seriam responsáveis pela criação do que Freud entende como as grandes necessidades: a fome e a sexualidade. Assim, esses estímulos endógenos podem ser compreendidos como os percussores da pulsão. Desses estímulos internos ao corpo, ao contrário do que ocorre com os estímulos externos, o organismo não pode se esquivar, não pode empregar a Q para a fuga de estímulos.

Freud (1895/1996) afirma que tais estímulos cessariam apenas por meio da realização de determinadas condições no mundo externo, como a necessidade de nutrição. Para que essa ação de nutrição seja efetuada, Freud (idem) considera necessário que haja um esforço que seja independente da Q_n , [quantidade psíquica] do interior do organismo. Tal esforço é descrito por Freud (idem) como *exigências da vida*. Por essas exigências, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência a reduzir a Q_n [quantidade psíquica] a nível zero, própria do princípio de inércia, e precisa tolerar um acúmulo de Q_n [quantidade psíquica] suficiente para satisfazer tais exigências. Porém, a tendência do aparelho ainda assim é a de manter a Q_n [quantidade psíquica] no nível mais baixo

possível, resguardando-se assim do aumento de tal quantidade, buscando mantê-la como constante.

Lacan (1959-1960/1988) chama atenção a que não se deve ver no *Projeto* (Freud, 1895/1996) apenas a aparência de um ideal de reducionismo mecanicista, pois Freud teria ali percebido dimensão própria em que a ação humana se desenrola numa dimensão ética. Assim, o que Freud nos mostra nos fatos da neurose é que o conflito que se encontra entre o princípio de prazer e de realidade é de ordem moral.

Para Lacan (1959-1960/1988), no princípio de inércia se trata de uma tendência à descarga, de uma quantidade destinada a escoar. Entretanto, Lacan (*idem*) entende que Freud parte de um aparelho cujos dados são opostos a um resultado de adequação e de equilíbrio, pois a tendência do aparelho é ao engodo e ao erro, na medida em que ele parece ter sido feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que seria conveniente que o princípio de realidade tratasse de retificar, corrigir e compensar a tendência à alucinação, além de pontuar que Freud confessa que não há suportes anatômicos para os aparelhos ϕ [*phi*] e ψ [*psi*]. Entretanto, na perspectiva freudiana o princípio de realidade se apresenta como precário. Isso não implica que Freud partilha de uma visão idealista, pois Lacan (*idem*) considera que os idealistas não são mais que bagatela, pois eles não contestam a realidade, mas sim a domam, na medida que dizem que somos nós que damos medida à realidade.

A posição de Freud é diferente da posição idealista porque a realidade é precária na medida em que o acesso a ela é precário, pois enquanto guias para o real os sentimentos enganam, destaca Lacan (1959-1960/1988). Portanto, para Lacan (*idem*), o discurso freudiano vai mais longe do que nunca se foi por pensar que o essencial do problema moral gira em torno do termo realidade. A ambiguidade profunda dessa abordagem é que ela “exige do homem para o real se inscrever primeiro em termos de defesa. Defesa que já existe antes mesmo de as condições do recalque como tal se formularem” (Lacan 1959-1960/1988, p.43).

De modo ilustrativo, Lacan (1959-1960/1988) coloca o princípio do prazer de um lado e o princípio de realidade do outro. Ele afirma que, a *grosso modo*, de um lado está o inconsciente e do outro a consciência. Segundo Lacan (*idem*), somos levados a articular o aparelho de percepção com a realidade. Porém, se seguirmos Freud, o governo do princípio do prazer se exerce em princípio sobre a percepção. Para Lacan (*idem*), no capítulo 7 da *Interpretação dos Sonhos* (1890/1996), Freud considera que o processo primário tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção. Pouco importa se

real ou alucinatória, essa identidade de percepção tende sempre a se estabelecer e caso não tenha a sorte de coincidir com o real será alucinatória.

Por outro lado, Lacan (1959-1960/1988) afirma que Freud articula já no *Projeto* (1895/1996) que o processo secundário tende a uma identidade do pensamento. Lacan (1959-1960/1988) destaca que isso quer dizer que o funcionamento interior do aparelho psíquico se exerce no sentido de um tateamento, de uma retificação, na qual o sujeito, conduzido pelas descargas que se produzem segundo os *Bahnungen*, os trilhamentos entre os neurônios, tentará ultrapassar as provas impostas ao sistema dos objetos presentes em sua experiência. Lacan (idem) afirma que, no fundo, essa experiência diz respeito à ereção de um certo sistema de *Wunsch*, desejo, ou de *Erwartung*, de expectativa, de prazer. Ele define que esse prazer esperado tende a se realizar em seu próprio campo de uma maneira autônoma, sem nada esperar, em princípio, do exterior.

Assim, Lacan (1959-1960/1988) enfatiza, que inicialmente o pensamento deveria estar no nível do princípio de realidade, no entanto não é esse o caso, pois o processo de pensamento é inconsciente. Isso implica que o que chega ao sujeito, advindo do mundo exterior, pela percepção, não se realiza por vias de aproximação com o que acontece nas tentativas de retificação, de tateamento e de prova realizada pelos *Bahnungen*, pelos trilhamentos, uma vez que todo pensamento se exerce por vias inconscientes. Nesse caso, se certamente o princípio do prazer não chega a governar, o pensamento que se produz num campo inconsciente está submetido ao princípio do prazer.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que no nível dos processos internos, a que corresponde o pensamento, só aprendemos esses processos de pensamento na medida em que se produzem palavras. Então, são as palavras que caracterizam a passagem dos movimentos do inconsciente no pré-consciente. Os processos do pensamento só nos são conhecidos em função das palavras. Assim, “não aprendemos o inconsciente senão em sua explicação, no que dele é articulado que passa em palavras” (Lacan, 1959-1960/1988, p.45). É isso que a descoberta freudiana nos mostra, que o inconsciente não tem outra estrutura senão uma estrutura de linguagem.

É isso, segundo Lacan (1959-1960/1988), que Freud articula no *Projeto* (1895/1996) tomando como exemplo o grito. Sem o grito que um objeto desagradável nos faz soltar só teríamos uma noção confusa desse objeto. Lacan (idem) afirma que o que Freud nos diz é que o *feindliche Objekt*, o objeto hostil para o sujeito, só é sinalizado no nível da consciência na medida em que a dor faz o sujeito soltar um grito. É nesse sentido que o objeto hostil 'como tal é o grito do sujeito. O grito cumpre assim a função de descarga e desempenha um papel no qual algo pode ser identificado na consciência do

sujeito. Sem o sinal conferido pelo grito esse algo permaneceria obscuro e inconsciente. Assim, “os objetos mais importantes em questão para o sujeito humano são objetos falantes, que lhe permitirão ver, no discurso dos outros, revelarem-se os processos que habitam efetivamente seu inconsciente” (Lacan, 1959-1960/1988, p.45).

É importante ver como Freud faz essa articulação.

Suponhamos que o objeto que compõe a percepção se pareça com o sujeito – um outro ser humano. Nesse caso, o interesse teórico [que lhe é dedicado] também se explica pelo fato de que um objeto semelhante foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto satisfatório [do sujeito], seu primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar. Por esse motivo, é em relação a seus semelhantes que o ser humano aprende a conhecer. Os complexos perceptivos emanados desse ser semelhante serão então, em parte novos e incomparáveis – como, por exemplo, seus traços, na esfera visual; mas outras percepções visuais – as dos movimentos das mãos, por exemplo – coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanadas de seu próprio corpo, [lembranças] que estão associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo. Outras percepções do objeto – se, por exemplo, ele der um grito – também despertarão a lembrança do próprio grito [do sujeito] e, ao mesmo tempo, de suas próprias experiências de dor. Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto o outro pode ser compreendido por meio da atividade de memória – isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo [do sujeito] (Freud, 1895/1996, p.393/394).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que nas primeiras apreensões da realidade pelo sujeito, nessa realidade que tem relação com o sujeito de modo mais íntimo, há uma relação com o *Nebenmensch*, o humano próximo, com o outro. Nessa apreensão original da experiência da realidade há uma divisão, segundo Lacan (idem). Pimenta (2009) afirma que essa divisão separa a memória, por um lado, representando a dimensão do inconsciente que está submetida ao princípio do prazer no aparelho psíquico, isto é, aquilo que o sujeito tem registrado sobre si mesmo e que reconhece no outro, tal como o movimento das mãos, os traços, o grito, os movimentos de satisfação e dor. Por outro lado, há *das Ding*, que é absolutamente outra coisa.

3.2 - *Sachvorstellung e Wortvorstellung*, representação de coisa e representação de palavra

Lacan (1959-1960/1988) afirma que introduziu o termo *das Ding* porque existiriam certas ambiguidades e insuficiências referentes ao sentido da oposição entre o princípio de realidade e o princípio do prazer em Freud. Para Lacan (1959-1960/1988),

essas ambiguidades resultam de algo que é da ordem do significante e da linguística, além de a língua francesa – com a palavra *chose*, que é derivada do latim *causa* – não ser capaz de corresponder à oposição entre os dois termos alemães, *das Ding* e *die Sache*, que se referem a *coisa*. Lacan (1959-1960/1988) vai então se referir ao artigo de Freud *O Inconsciente* (1915/2006), em que a representação das coisas, *Sachvorstellung*, é oposta à representação das palavras, *Wortvorstellung*.

Lacan (1959-1960/1988) considera que o texto de Freud (1915/2006) parece opor a representação das coisas, *Sachvorstellung*, que pertence ao inconsciente, à representação das palavras, *Wortvorstellung*, que pertence ao pré-consciente. É aí que ele recomenda que leiamos o artigo *Die Verdrängung, O recalque*, de Freud (1915/2004), para afirmar que “tudo aquilo sobre o qual a *Verdrängung* opera são significantes” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 59). Assim, o recalque se organiza a partir de uma relação do sujeito com o significante. É a partir disso que se deve entender o inconsciente e o consciente em Freud.

Para Lacan (1959-1960/1988), a oposição entre *Wortvorstellung* e *Sachvorstellung*, entre representação da palavra e representação da coisa, mostra o impasse e a dificuldade da linguística da época de Freud. Entretanto, Lacan (1959-1960/1988) afirma que Freud teria compreendido a distinção a ser feita entre a operação da linguagem como função, no momento em que essa função articula e desempenha um papel no pré-consciente e a estrutura de linguagem do inconsciente. Entre essas operações se estabelecem essas *Bahnungen*, esses trilhamentos, que podem ser compreendidos nos termos da cadeia significante, segundo Lacan (idem).

O que se destaca dessa relação entre *Wortvorstellung* e *Sachvorstellung*, entre as representações das palavras e as representações das coisas, como entende Lacan (1959-1960/1988), é que Freud fala de *Sachvorstellung* e não de *Dingvorstellung*. Assim, para Lacan (idem), as *Sachvorstellungen* estão ligadas às *Wortvorstellungen*, as representações das coisas estão ligadas às representações de palavras, o que nos mostra que há uma relação entre coisa e palavra. Desse modo, “as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 60).

Lacan continua a explicitar essa relação das coisas com o mundo das palavras e da linguagem.

A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem. Por mais implícitas que estejam inicialmente na gênese dessa ação, as coisas estão sempre na superfície, estão sempre ao alcance de serem explicitadas. Na medida em que é subjacente, implícita em toda ação humana, a atividade, da qual as coisas

são os frutos, é da ordem do pré-consciente, ou seja, de algo que nosso interesse pode fazer vir à consciência, com a condição de prestarmos bastante atenção a ela, de a notarmos. A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui explicar-se com a coisa, visto que uma ação, ela mesma dominada pela linguagem, até mesmo pelo mandamento, o terá, este objeto, destacado e feito nascer. (Lacan, 1959-1960/1988, p. 61).

Desse modo, conforme Lacan (1959-1960/1988), *Sache* e *Wort*, coisa e palavra, estão estritamente ligados formando um par, as coisas do mundo humano são estruturadas pela linguagem, pelo registro do simbólico, enquanto *das Ding* situa-se em outro lugar. Lacan afirma que gostaria de mostrar *das Ding* nesse princípio de realidade de que fala Freud e destaca que a indicação para isso está tanto no *Projeto* (1895/1996), como no artigo *Die Verneinung, A denegação*, traduzido pela edição standard brasileira como *A Negativa* (1925/1996).

Para Lacan (1959-1960/1988), *das Ding* não está no que diz respeito a relação do homem que coloca em questão as palavras enquanto referindo-se às coisas, como é próprio da relação estabelecida entre *Sache* e *Wort*, coisa e palavra. Lacan enfatiza que há outra coisa em *das Ding*, que é o verdadeiro segredo, o segredo desse princípio de realidade.

No Capítulo III do *Seminário 7*, intitulado Uma releitura do *Entwurf*, uma releitura do *Projeto*, Lacan (1959-1960/1988) vem dissipar uma contenda com Lefèvre-Pontalis sobre a relação com a realidade, relação que seria paradigmática e paradoxal no texto de Freud. Lacan (idem) destaca o termo alemão *Bahnung*, que foi traduzido no inglês por *facilitation*, isto é, facilitação, tal como a tradução do *Projeto* (Freud, 1895/1996) pela Edição Standard Brasileira. Porém, para Lacan (1959-1960/1988), *Bahnung* tem um alcance oposto à facilitação, pois o que o termo evoca é uma via de continuidade, o que pode ser aproximado de uma cadeia significante. Assim, o termo mais próximo correspondente a *Bahnung* seria trilhamento, pois Lacan (idem) entende que, no *Projeto*, Freud (1895/1996) diz que o aparelho ψ [*psi*] substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, ou seja, sua articulação.

Lacan (1959-1960/1988) reforça que Pontalis pontuou que o princípio do prazer não é suscetível de inscrição alguma numa referência biológica, mas que isso não seria um mistério tão grande assim, uma vez que a experiência de satisfação do sujeito está inteiramente suspensa ao outro, ao *Nebenmensch*, que fora designado por Freud. Para Lacan, “é por intermédio do *Nebenmensch*, como sujeito falante, que tudo o que se refere aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade do sujeito” (Lacan, 1959-1960/1988, p.53). Lacan (1959-1960/1988) afirma que, mesmo que precisemos

conceber a função do prazer e da realidade numa relação de intimidade, pode ser paradoxal pensar que a realidade não pode ser ouvida e que não chegue a prevalecer. Lacan (idem) entende que sua perspectiva é exatamente oposta, pois o prazer só se articula para o homem, justamente, numa relação com esse ponto deixado vazio, isto é, ele não deixa de apresentar uma certa relação com o que é a realidade para o homem.

Lacan (1959-1960/1988) destaca que onde reina o princípio de articulação pelos trilhamentos, pela *Bahnung*, constitui-se “o lugar também onde se produz todo o fenômeno alucinatorio da percepção, da falsa realidade à qual o organismo humano é, em suma, predestinado” (Lacan, 1959-1960/1988, p.53). É nesse princípio de articulação pelos trilhamentos, pela *Bahnung*, que também se formam, de modo inconsciente, os processos orientados e dominados pela realidade, nos quais se trata de o sujeito reencontrar o caminho da satisfação. Assim, a satisfação não poderá ser confundida com o princípio do prazer, pois a satisfação é correspondente ao que Freud nomeia como ação específica, *spezifische Aktion*. A ação específica não pode corresponder senão ao objeto reachado, o que constitui o fundamento do princípio de repetição. Lacan (idem) afirma que Freud evidencia que há uma distância entre a articulação disso a que o homem anseia e o que ocorre quando o seu desejo está em vias de realização. Nesse hiato há sempre algo que está distante da satisfação e que não comporta isso que é buscado na ação específica. Portanto, para Lacan (idem) a realidade está bastante atrelada com o princípio do prazer, com a estrutura de linguagem, com a cadeia significativa do inconsciente, o que possibilita entender que não existe realidade sem um fundo alucinatorio e sem uma relação com esse ponto que é deixado vazio.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que se Freud fala de princípio de realidade é para mostrá-lo em fracasso. Segundo Lacan (idem), tal princípio se valoriza em Freud (1895/1996) por uma espécie de pressão que frequentemente é dita para ressaltar o papel do processo secundário, do princípio de realidade, que é o que Freud chama de necessidades da vida, *die Not des Lebens*. Lacan (idem) relaciona esse termo com a fórmula: alguma coisa que quer, com necessidade, pressão, urgência. Assim, “o estado de *Not* é o estado de urgência da vida” (Lacan, 1959-1960/1988, p.62).

Para Lacan (1959-1960/1988) é importante ser notado que essa necessidade da vida, *Not des Lebens*, intervém no nível do processo secundário, mas de uma maneira que não corresponde simplesmente a uma correção, na medida que essa necessidade determina o nível de *Qn*, isto é, de quantidade conservada pelo organismo, que é necessária para a manutenção da vida. Assim, o princípio de realidade é invocado sob a forma de uma necessidade. Mesmo que o desígnio de Freud (1895/1996) parece fazer

como que esse princípio se refira ao mundo físico, ao mundo das coisas, Lacan (idem) afirma que o princípio de realidade funciona como que isolando o sujeito da realidade. Esse seria seu segredo.

Assim, a quantidade exterior, Q , entra em contato com o sistema ϕ [*phi*], essa parte do aparelho de neurônios que Freud (1895/1996) afirma se dirigir ao exterior, que corresponderia, como diz Lacan (1959-1960/1988) a grosso modo, às terminações nervosas no nível da pele, dos tendões, dos músculos, ou dos ossos. Lacan (idem) afirma que tudo é feito para que essa quantidade externa, Q , seja barrada em relação ao que será sustentado por outra quantidade, a quantidade interna, Qn , que é determinante para distinguir o aparelho ψ [*psi*] no conjunto neurônico. A partir disso, Lacan (idem) enfatiza que o *Projeto* de Freud (1895/1996) se constitui enquanto uma teoria de um aparelho de neurônios em relação ao qual tanto o organismo quanto o mundo exterior permanecem exteriores.

É aí que Lacan (1959-1960/1988) passa a se referir à qualidade do mundo externo. Ele afirma que o mundo externo não perde toda a qualidade, mas que esta vem se inscrever de modo descontínuo. Para Lacan (idem), o aparelho sensorial não desempenha apenas o papel de amortecedor da quantidade externa, Q , como o faz o aparelho ϕ [*phi*], mas desempenha um papel de crivo, noção que implica uma intensa subjetivação do mundo externo. Assim, “alguma coisa tria, criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 63).

Lacan (1959-1960/1988) considera que essa função não concerne à qualidade enquanto uma essência, mas aos signos. Para Lacan (idem), a função do signo não se exerce tanto em relação à qualidade que é opaca e enigmática, pois se trata de um signo que nos avisa da presença de algo referente ao mundo externo. Trata-se então não da qualidade enquanto uma essência, mas de signos, marcas de qualidade, *Qualitätszeichen*, como Lacan (idem) afirma que Freud (1895/1996) faz intervir.

Lacan (1959-1960/1988) volta a colocar o *Lustprinzip*, o princípio do prazer em uma coluna e o *Realitätsprinzip*, em outra. Ele afirma que o inconsciente funciona do lado do princípio do prazer, enquanto o consciente e o pré-consciente se apresentam com o princípio de realidade, na ordem do discurso articulado e refletido que sai do pré-consciente. Lacan (idem) ressalta que os processos de pensamento são inconscientes, uma vez que são dominados pelo princípio do prazer, e que eles só chegam à consciência a partir da possibilidade de verbalização. É uma explicação que se dá por meio do reflexo

que traz os pensamentos de volta ao alcance do princípio de realidade, ao alcance de uma consciência que vai se orientar no mundo.

A partir de uma compreensão das *Vorstellungen*, das representações, tal como entende Lacan (1959-1960/1988), os objetos têm um caráter de composição imaginária, no sentido de sua substância de aparência, que tem, portanto, o caráter de engodo. Assim, aquilo em que a aparência se sustenta, o que pode ser estendido à fantasia na sua dimensão de representação, de *Vorstellung*, pode ser reduzido a um corpo vazio de um fantasma. A fantasia recobre um vazio de sem sentido, fora de significação.

Por isso, Lacan (idem) afirma que Freud situa as *Vorstellungen* entre os dentes, entre a percepção e a consciência, além de inserir os processos de pensamento no nível do princípio do prazer. Desse modo, as representações, as “*Vorstellungen* [... gravitam, permutam-se, modulam-se segundo [...] as leis mais fundamentais do funcionamento da cadeia significante” (Lacan, 1959-1960/1988, p.81). Portanto, elas se constituem como elemento associativo e combinatório, e no nível do inconsciente isso se organiza como condensação e deslocamento, como metáfora e metonímia próprias da cadeia significante. As *Wortvorstellungen*, as representações de palavras, articulam-se como discurso sobre os processos de pensamento, que por sua vez são inconscientes. Desse modo, só conhecemos os processos de pensamento porque falamos.

O acesso à realidade se dá, então, pelo processo de pensamento que é inconsciente, e ele só é acessível para o sujeito pelo artifício da fala articulada. É pelos movimentos articulados da fala que se chega à consciência tudo o que se refere aos processos do pensamento. Desse modo, é de *Vorstellung* em *Vorstellung*, de representação em representação, que o mundo se organiza, afirma Lacan (idem).

Segundo Lacan (1959-1960/1988), o que está em questão no sistema ψ [*psi*], que Freud isola desde o *Projeto* (1895/1996), é um sistema do Eu, que é em grande parte inconsciente, uma vez que o sistema ψ [*psi*] penetra e se ramifica no sistema ϕ [*phi*]. Lacan (1959-1960/1988) aponta que, por sua vez, a consciência está em outro lugar, num aparelho que Freud (1895/1996) afirma ser intermediário entre o sistema ψ [*psi*] e o sistema ϕ [*phi*], que é o sistema ω [*ômega*] dos neurônios da percepção. Os neurônios ω [*ômega*] não recolhem sua energia da quantidade exterior, uma vez que eles no máximo se apropriam do período. A partir disso, Lacan entende que o aparelho sensorial desempenha um papel de guia em relação às contribuições das *Qualitätszeichen*, dos signos, das marcas de qualidade. Isso permite uma melhor aproximação em relação ao mundo externo do que aquela em que o princípio do prazer tenderia a realizar de modo automático.

Lacan (1959-1960/1988) aponta que Freud (1895/1996) tenta articular a função do sistema de neurônios perceptuais ω [*ômega*], a partir da união entre *Wahrnehmung*, percepção, e *Bewusstsein*, consciência. É aí que Lacan (idem) vai se remeter à *Carta 52* de Freud a Fliess, onde Freud (1896/1996) começa a fornecer sua concepção do funcionamento do inconsciente. Lacan (1959-1960/1988) afirma que toda a teoria da memória de Freud se assenta em torno da sucessão das *Niederschriften*, das inscrições de traços de memória que são inconscientes. Tais inscrições se constituem como “algo que se propõe, portanto, não simplesmente em termos de *Prägung* e de impressão, mas no sentido de algo que constitui signo e que é da ordem da escrita” (Lacan, 1959-1960/1988, p.67).

Lacan destaca que na *Carta 52*, a *Wahrnehmung*, a percepção, a impressão do mundo exterior como bruta e primitiva, está fora do campo de uma experiência inscrita, de algo que se constitui como signo. Portanto, tal como afirma Pimenta (2009), o registro das percepções não conserva nenhum traço do que ocorreu, pois, o inconsciente é que se constitui como o sistema neurônico capaz de preservar as informações das experiências vividas. Assim, o que Lacan (1959-1960/1988) visa mostrar é que as inscrições mais primitivas que são registradas na memória e a forma mais articulada da fala são processos que ocorrem entre a percepção e a consciência. Nesse sentido, “a cadeia que vai do mais arcaico inconsciente à forma articulada da fala no sujeito, tudo isso ocorre entre *Wahrnehmung* [percepção] e *Bewusstsein* [consciência], como se diz entre dentes” (Lacan, 1959-1960/1988, p.67).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que do ponto de vista da topologia subjetiva o que ocorre entre *Wahrnehmung* [percepção] e *Bewusstsein* [consciência], contudo, tem a ver com o que representa o inconsciente não apenas como função, mas nos termos de *Aufbau*, de estrutura. Assim, conforme afirma Pimenta (2009), trata-se de interpretar o grupo neurônico que Freud isolou como sendo o inconsciente nos termos da estrutura significativa, portanto, como correspondente ao registro do simbólico.

Em outros termos, é na medida em que a estrutura significativa interpõe-se entre a percepção e a consciência que o inconsciente intervém, que o princípio do prazer intervém, não mais enquanto *Gleichbesetzung*, função da manutenção de um certo investimento, mas na medida em que ele concerne as *Bahungen* [trilhamentos]. A estrutura da experiência acumulada reside aí e permanece aí inscrita. (Lacan, 1959-1960/1988, p.67).

Lacan (1959-1960/1988) enfatiza que é sobre essa base que entra em jogo o que irá funcionar como a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, essa realidade que tem

relação com o sujeito da maneira mais íntima, o *Nebenmensch*. Segundo Lacan, Freud (1895/1996) aponta que o complexo do *Nebenmensch* se divide em duas partes das quais uma permanece coesa como coisa e está do lado de *das Ding*. “O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (Lacan, 1959-1960/1988, p.68).

A outra parte do complexo do *Nebenmensch*, Freud (1895/1996) afirma que é variável e passível de ser compreendida. Essa parte é situada por Freud (idem) como os atributos ou movimentos da coisa. Lacan (1959-1960/1988) aponta que tudo isso que é qualidade e atributo do objeto entra no sistema ψ [*psi*] constituindo as *Vorstellungen* primitivas em torno das quais estará em jogo o destino do sujeito que é regulado segundo as leis do *Lust* [prazer] e *Unlust* [desprazer]. Segundo Lacan (idem), *das Ding* é absolutamente outra coisa.

No Projeto, Freud (1895/1996) entende a Coisa, *das Ding*, como o que no processo de julgamento se distingue dos “investimentos cambiantes” permanecendo como “componente perceptual constante”, segundo Quinet (2003). A Coisa também é inerente ao “complexo de outrem”, o *Nebenmensch*, “que compreende a percepção de um ser humano que entra no campo libidinal do sujeito despertando seu interesse” (Quinet, 2003, p.110). Para Quinet (2003), o de que se trata nesse complexo é da percepção de um objeto da mesma ordem daquele que proporcionou a primeira satisfação ao sujeito. Seguindo Freud, Quinet (2003) destaca que o complexo de outrem se divide em duas partes, em dois componentes “dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto o outro pode ser compreendido por meio da atividade de memória (Freud, 1895/1996, p. 393)

Por isso, para Quinet (2003), a Coisa é esse elemento isolado pelo sujeito na origem que aparece quando seu interesse, que é sempre marcado pela libido, é despertado pelo outro. Desse modo, permanece naquilo que desperta o desejo uma Coisa inominável, irrepresentável, fora do significante. Lacan (1959-1960/1988) define a Coisa como extimidade, pois ela está no interior do sujeito, mas enquanto excluída, sendo por isso uma exterioridade íntima. *Das Ding* diz respeito então a um interior excluído, que é excluído no interior, como diz Lacan (idem).

Quinet (2003) afirma que a Coisa em jogo é dada no campo escópico. O objeto da primeira satisfação nunca mais poderá ser alcançado, nem na alucinação do desejo nem na realidade. Porém, de modo hipotético a Coisa teria sido vista e experimentada. Quinet (2003) entende que só temos dela suas coordenadas simbólicas fornecidas pelos traços significantes de uma experiência lógica na qual a Coisa é escópica e a percepção é visual.

Quinet (2003) exemplifica a partir da descrição feita por Freud sobre a experiência de satisfação que põe um fim à excitação interna do bebê, na fome que o faz gritar e se agitar. Nessa experiência de satisfação há o aparecimento de uma percepção particular, que no exemplo é a nutrição, cuja imagem mnemônica permanece associada ao traço de memória da excitação produzida pela necessidade, segundo Freud (1900/1996b).

Na próxima vez que essa necessidade desperta, surge, segundo Freud (1900/1996b), um impulso psíquico que busca reinvestir a imagem mnemônica da percepção e também a reinvoca na tentativa de restabelecer a satisfação original. Freud (1900/1996) chama um impulso desse tipo de desejo. Para Quinet (2003), a reconstituição da experiência de satisfação sempre vai implicar a participação da percepção. Pouco importa para o desejo que isso se dê através da realidade, ou através da alucinação, pois o que ele busca é a satisfação. Freud (1900/1996b) afirma que podemos até mesmo presumir “que houve um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho era realmente percorrido, isto é, em que o desejo terminava em alucinação. (Freud, 1900/1996b, p.591)

Freud (1900/1996b) nomeia como “identidade perceptiva” essa repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade a fim de alcançar a realização do desejo. Quinet (2003) afirma que essa percepção é visual, que se trata de encontrar a imagem mnemônica do objeto e que o exemplo de alucinação proposto por Freud é o sonho.

Quinet (2003) entende que esse objeto da primeira satisfação, que é visual e correspondente à Coisa, não pode ser atingido nem através da alucinação do desejo e nem através da realidade. Dele só se tem acesso às suas coordenadas simbólicas. A Coisa corresponde, então, ao objeto perdido, que, na verdade, jamais existiu. Entretanto, o sujeito deve reencontrá-lo, mesmo sem jamais conseguir, o que constitui a falta estrutural do desejo, afirma Quinet (2003).

Portanto, para Quinet (2003), no fundamento da experiência de desejo do sujeito encontra-se a Coisa, e o sujeito é por ela afetado em seu real de gozo. Na experiência visual da percepção do sujeito, a Coisa, ao mesmo tempo que desperta o desejo, está elidida do mundo visível. Veremos no capítulo 4 que essa característica de elisão em relação ao mundo visual irá conferir ao objeto *a* a dimensão da Coisa.

Assim, *das Ding* é um real que não é estruturado pela linguagem, pois não pertence nem ao campo do inconsciente, nem tampouco ao sistema pré-consciente e consciente, naquilo em que estes se articulam sob a forma da palavra (*Wortvorstellungen*). *Das Ding* é Outra Coisa em relação ao mundo humano das coisas que, como foi visto, tem estreita relação com as palavras; *das Ding* é um real que não pode ser dito.

Lacan (1959-1960/1988) entende que essa é uma divisão original da experiência da realidade para o sujeito. Isso que do interior do sujeito se encontra originalmente levado para um primeiro exterior pode ser reencontrado, conforme Lacan, na *Verneinung*, *A Negativa* de Freud (1925/1996). Para Lacan (1959-1960/1988), esse exterior nada tem a ver com a realidade em que o sujeito terá que, em seguida, discernir as *Qualitätszeichen*, os signos, as marcas de qualidade que lhe indicam o rumo para a sua busca de satisfação. Anterior a essa busca, “o objetivo primeiro do teste de realidade é não *encontrar* na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele [ainda] está lá”¹⁰ (Freud, 1925/1996, p. 269).

Lacan (1959-1960/1988) entende que todo o encaminhamento do sujeito se orienta em torno de *das Ding*, desse primeiro exterior que lhe é ao mesmo tempo *Fremde*, estranho, e possivelmente hostil num dado momento. É em referência a esse *das Ding* que o mundo dos desejos do sujeito se encaminha. Lacan (*idem*) destaca que o que o sujeito trata de encontrar na sua busca por satisfação não pode ser reencontrado, pois é o objeto perdido. Então, Lacan (*idem*) afirma que *das Ding* se constitui como um Outro absoluto do sujeito, como um objeto que só pode ser reencontrado, no máximo, como saudade.

Desse modo, Lacan (1959-1960/1988) afirma que todo o movimento da *Vorstellung*, da representação, que é governado pelo princípio do prazer, gira em torno, rodeia *das Ding*, isso que se apresenta como isolado e estranho, como *Fremde*. Assim, a trama simbólica bordeja *das Ding*, o real, esse furo fora de significação. A busca pelo objeto perdido, que se trata de reencontrar, é regulada pela trama da memória, que se dá pelas concatenações, associações de representações [*Vorstellungen*], pensamentos inconscientes e trilhamentos, [*Bahnung*], cujo funcionamento é regulado pelo princípio do prazer, pelo simbólico.

A Coisa é o que do real padece dessa relação fundamental, inicial, que induz o homem nas vias do significante, pelo fato mesmo de ele ser submetido ao que Freud chama de princípio do prazer, e que está claro, espero, no espírito de vocês, que não é outra coisa senão a dominância do significante – digo, o verdadeiro princípio do prazer tal como ele funciona em Freud (Lacan, 1959-1960/1988, p.168).

Interessante é que o objeto a ser reencontrado até dá suas leis invisíveis, mas é o princípio do prazer que governa e regula o trajeto da busca pelo objeto. Nesse caminho, como aponta Lacan (1959-1960/1988), as associações simbólicas da cadeia significante

¹⁰ Para fins de comparação, eis a tradução do Seminário 7 correspondente a esse trecho da *Negativa*, de Freud: “o objetivo primeiro e imediato da prova de realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” Lacan (1959-1960/1988, p.69).

que ocorrem de *Vorstellung* em *Vorstellung*, de representação em representação, ao mesmo tempo que buscam reencontrar o objeto, buscam mantê-lo sempre a uma certa distância. Portanto, as satisfações que o sujeito busca encontrar em relação às necessidades da vida, *Not des Lebens* (Freud, 1895/1996) são reguladas pelo princípio do prazer.

Entende-se então que para Lacan (1959-1960/1988), tal como afirma Pimenta (2009), aquilo que provém do interior do organismo, tais como os estímulos endógenos, é também algo exterior. Esse exterior do qual o sujeito não consegue fugir e pelo qual se relaciona em termos de defesa é um exterior que vem de dentro, é um êtimo. Lacan constrói essa noção de extimidade para se referir “àquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, que é a Coisa” (Lacan, 1959-1960/1988, p.173).

Lacan entende que *das Ding* está no centro, no âmago do mundo subjetivo que é organizado em relações significantes, portanto simbólicas no nível do inconsciente. Em termos topológicos, *das Ding* está no centro como um furo, como um vazio excluído de subjetividade, uma vez que o real se constitui como um fora-do-significado, e a significação só é advinda pela articulação da cadeia significante. Como o nível do inconsciente é o da representação, a Coisa, que é *das Ding*, deve ser entendida como alheia e exterior ao sujeito. É em torno desse vazio que o sujeito gira.

Como aponta Pimenta (2009), entende-se que a relação do sujeito com a realidade se funda numa busca de reencontro com o objeto perdido, ou seja, que é fundada num desejo. O essencial é ver que esse objeto perdido e esse desejo que lhe corresponde participam da constituição da realidade exterior. Interessante é que o objeto perdido também constitui o mundo interno do sujeito que se estrutura para o recuperar ou de maneira alucinada, ou na realidade externa. Assim, não há realidade sem alucinação para o ser humano, pois o objeto é perdido no nível da alucinação, e é em função de sua busca que a realidade se organiza; a alucinação participa da realidade externa.

É nesse sentido que para Lacan (1959-1960/1988) o sujeito não reencontra o objeto, mas sim suas coordenadas de prazer, e que o mundo da percepção para o homem não se ordena sem algo que o alucine como sistema de referência. Lacan (1959-1960/1988) entende que a realidade não é o simples correlato dialético do princípio do prazer, mas que constituímos a realidade com o prazer.

3.3 - *Das Ding*, a Coisa enquanto muda

Essa Outra Coisa que é *das Ding*, apesar de ter uma relação estreita com o mundo das palavras, constitui-se como um real silencioso que não pode ser dito. Seu silêncio se dá porque *das Ding* é a coisa como fora-do-significado. “É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque (Lacan, 1959-1960/1988, p.71). Como já foi visto, Lacan (1959-1960/1988) entende que o recalque se organiza a partir da relação do sujeito com o significante. Entretanto, como a relação do sujeito com esse real enquanto fora-de-significado que é *das Ding* é anterior ao recalque, o sujeito só pode se relacionar com *das Ding* em termos de defesa.

Porém, o que pode parecer ambíguo é que essa dimensão silenciosa da coisa enquanto um fora-de-significado tem uma íntima relação com a palavra. Lacan (1959-1960/1988) afirma que *das Ding*, a Coisa, só se apresenta a nós, como quando dizemos acertar na mosca, isto é, na medida em que ela acerta na palavra. Ele afirma que *Wort* é ao mesmo tempo palavra e fala em alemão. *Mot*, em francês, habitualmente significa palavra, mas também tem o sentido particular de ser nenhuma resposta, aquilo que se cala, para o qual nenhuma palavra é pronunciada. Com essa comparação, entre os sentidos das palavras *Wort* e *mot*, Lacan (idem) afirma que o que está em questão para o homem, naquilo que Freud considerou como processo primário, o inconsciente, são as coisas enquanto mudas. Entretanto, para Lacan (idem) as coisas mudas não se equivalem às coisas que não possuem nenhuma relação com a palavra.

É pelos termos da defesa e da rejeição em torno de *das Ding* que o que é a realidade para o sujeito vai se constituir. Isso foi entrevisto por Kant pelas vias da filosofia da ciência, segundo Lacan (1959-1960/1988). Kant percebeu que é como máxima universal, isto é, como trama significante pura, como a coisa mais despojada de relações com o sujeito, que *das Ding* se apresenta. Lacan (idem) afirma que com Kant é possível perceber como uma ação que pode ser qualificada como uma ação moral se apresentará como sendo a regra de um certo *Gute*, de um certo bem. Entretanto, nos caminhos do sujeito em direção a esse *das Gute*, o bom objeto que é *das Ding*, faz-se importante distinguir o termo kantiano *Wohl*, que se destaca por designar o bem em questão. Esse bem que é *Wohl* está no nível do princípio do prazer, portanto, do inconsciente.

Como o sujeito se relaciona com o mundo a partir de uma relação com o inconsciente, a apreensão das coisas do mundo é sempre evanescente. Pois, como destaca Lacan (1959-1960/1988), o termo *Vorstellungsrepräsentanz* tem a função de indicar em

Freud alguma coisa que só a representação representa, isto implica que há uma diferenciação entre representação e representa. “Trata-se daquilo que, no inconsciente, representa como signo a representação como função de apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo” (Lacan, 1959-1960/1988, p. 92). Nessa apreensão também conta o impossível de ser apreendido.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que dizer o bem é uma metáfora, um atributo, pois aquilo que qualifica as representações do bem encontra-se no sistema de trilhamentos dos significantes no inconsciente. Como os caminhos do sujeito em relação ao bem são dirigidos pelos encadeamentos significantes inconscientes, o eu consciente não domina a direção daquilo que regula sua conduta.

Através da *Crítica da razão prática*, de Kant, Lacan (1959-1960/1988) percebe que *das Ding* se apresenta no nível da experiência inconsciente como aquilo que constitui a lei. Lacan (idem) formula que a função da razão enquanto pura, tal como concebida por Kant, é a de uma moral universal que se destaca de qualquer referência a um objeto chamado de patológico, no sentido de um objeto da paixão, de uma afeição, ou sentimento. Nenhum desejo do sujeito deve entrar como finalidade da lei moral, que por ser universal se impõe como superior a qualquer objeto de seu interesse.

Diferente de Descartes, que identifica o sujeito cognoscente com o Eu autoconsciente capaz de ter representações de objetos, Imanuel Kant (1724-1804) vincula a consciência e a autoconsciência não na representação do objeto, mas sim na representação do sujeito. Assim, conforme Gomes Neto (2019), Kant questiona as condições da subjetividade do sujeito no processo do conhecimento e como o sujeito tem acesso ao saber.

A investigação do problema do conhecimento em Kant é transcendental, na medida em que se trata não de um conhecimento dos objetos, mas da maneira a priori de conhecê-los. Nada de necessário existe na experiência, que é aleatória, por isso o fundamento a priori do conhecimento, que só é possível pela subjetividade. O conhecimento é transcendental em Kant por não se relacionar com os objetos, mas sim com os modos com que o sujeito é capaz de conhecê-los, tal como aponta Gomes Neto (2019).

Outro fator importante a ser destacado no pensamento de Kant, segundo Gomes Neto (idem), é a contraposição entre sujeito e realidade, que nos leva a uma ontologia em dois níveis: o fenômeno, aquilo que se manifesta, e o númeno, a Coisa em si-mesma. O fenômeno é aquilo que é acessível ao saber, enquanto o númeno não se satisfaz com os

objetos sensíveis e não é acessível ao entendimento, tais como Deus, mundo, alma e liberdade. O mundo numênico não permite a experiência, ele é do âmbito do conceito, relativo à razão, que deve pensar as coisas em si mesmas; constitui-se como algo afastado, destinado à contemplação e não à sua determinação.

Quinet (2003) afirma que com o númeno e a Coisa em Si, Kant introduziu o vazio, o furo, no mundo do fenômeno do espaço euclidiano, definido na geometria e no campo da experiência visual. Para Quinet (2003), “a Coisa para psicanálise é, como a Coisa em Si de Kant, vazia, sem substância: é aquilo em torno do qual se organiza toda a atividade do sujeito, toda sua orientação subjetiva. Trata-se de um vazio de representação que evoca o gozo pulsional” (Quinet, 2003, p.106).

Segundo Quinet (2003), Kant desenvolveu em a *Crítica da Razão Pura*, uma teoria do objeto paralela ao estudo do conhecimento pelo método transcendental, que é aquele que se ocupa principalmente do modo de conhecimento dos objetos, mais do que dos próprios objetos. Nessa teoria há o binômio kantiano do fenômeno e do númeno, que é correlativo ao par objeto sensível e coisa em si, que a nível escópico corresponde ao binômio visível e invisível.

O númeno se opõe ao fenômeno, vem do grego *numenas*, coisas pensadas, segundo Quinet (2003). Kant chama tais coisas como seres do entendimento, que são opostas aos fenômenos, que são seres do sentido. Quinet (2003) afirma que númeno é um conceito negativo, uma vez que é negativo do objeto dado pela experiência que é seu correlato. O númeno é entendido como uma Coisa, na medida em que ela não é objeto de nossa intuição sensível. Assim, uma vez que nos abstraímos de intuir a Coisa, essa Coisa é um númeno no sentido negativo. Quinet (2003) afirma que o númeno reintroduz a falta no conhecimento, pois ela tinha sido excluída do campo dos fenômenos. Desse modo, o númeno é o nome dado por Kant àquilo que não podemos conhecer. O númeno deixa um furo no conhecimento constituído pela sensibilidade que está associada ao entendimento.

O númeno é relativo ao mundo inteligível, não lhe é cabível os objetos sensíveis. Para Kant, o que nos é dado sensivelmente só se torna universal pelas categorias do nosso entendimento, que se direciona aos fenômenos, e não às coisas em si mesmas. Nesse sentido, como aponta Gomes Neto (2019), o fenômeno é relativo ao conhecimento, pois pode ser delimitado conceitualmente, não de modo verdadeiro, mas de modo que seja validamente aceito por todos

Lacan, na sessão de 18 de março de 1975, do Seminário R.S.I, retoma essa relação estabelecida entre o númeno com a noção de real trazida no Seminário 7 (1959-1960/1988), ao afirmar que o númeno, concebido como oposto ao fenômeno está na

ordem do furo e que, assim, a percepção tem valor de engano. Lacan enuncia que encontramos o númeno como um furo no simbólico a partir da topologia do toro. Para Quinet (2003), o númeno vem barrar uma suposta totalidade do conhecimento, portanto ele cria uma barreira ao saber totalizador do simbólico operado pela ciência. Segundo Quinet (2003), sem o conceito de alguma Coisa que não se apresenta a nossa intuição sensível poderíamos correr o risco de pensar que nosso conhecimento é referente às coisas em si, e não às coisas que nos são dadas pela sensibilidade, pelos objetos.

Númeno, objeto transcendental e Coisa em si estão em proximidade e oposição ao fenômeno para Kant. Isso faz com que tempo e espaço não lhe diga respeito, não podendo, portanto, serem conhecidos pelas categorias do entendimento. Assim, na medida em que não se apresentam aos sentidos, são coisas inapreensíveis pelo simbólico, segundo Quinet (2003). Desse modo, os objetos-fenômenos estão no campo do visível e perceptível, enquanto o númeno e a Coisa em Si podem ser apenas pensados, mas não apreendidos.

Quinet (2003) afirma que a Coisa analítica não é um objeto empírico, uma vez que não tem substância, a não ser de gozo, uma substância episódica. Por não ser empírico, esse objeto não pode ser apreendido pela estética transcendental.

Para Quinet (2003), Kant desloca o acesso da Coisa em si do conhecimento para a moral, passando assim do entendimento ao imperativo categórico. Se a Coisa em si não pode ser percebida através dos sentidos, ela pode ser experimentada a partir da incidência universalizante do imperativo categórico e ser presentificada pela lei moral.

No *Seminário 7* (1959-1960/1988), Lacan identifica a Coisa analítica com a causa *numenon* de Kant. A partir do conceito de númeno, Quinet (2003) entende que Lacan indica o vazio da Coisa que fica fora do tempo e do espaço, fora do mundo sensível, da imaginação e da representação. Entretanto, Quinet (*idem*) afirma que de modo diferente do númeno kantiano, que só pode ser abordado pelo negativo, para a psicanálise, embora a Coisa não possa ser atingida, existe uma forma de ela ser captada. “A negatividade do númeno nos remete ao conceito da falta, que tampouco pode ser representada; mas a Coisa, apesar de irrepresentável, pode ser abordável” (Quinet, 2003, p.109).

Quinet (2003) entende que Lacan (1959-1960/1988) destaca do texto freudiano a Coisa esvaziada do seu gozo, de apreensão impossível, mas que retorna como gozo no sintoma, na perversão e na sublimação. Tal como em Kant, em que o vazio da Coisa em si é o lugar da lei moral, Lacan (*idem*) elabora uma relação entre a Coisa e a lei: “lá onde há *das Ding* como Coisa vazia, lá encontramos a lei moral, lei do supereu que comanda o sujeito e que dá o aspecto imperativo ao desejo” (Quinet, 2003, p.110). A partir de *das*

Ding Lacan (1959-1960/1988) introduz a articulação entre a lei e o real, na medida em que o real pode ser a garantia da Coisa.

A partir da diferença entre os fenômenos acessíveis pelo conhecimento e a inacessibilidade da experiência própria das coisas em si mesmas, Lacan (1959-1960/1988) trata do termo kantiano *Wohl*, que se destaca por designar o bem em questão, do lado do princípio do prazer, diferenciando-o do termo *das Gute*. Para Lacan (idem), além do princípio do prazer, delinea-se o *Gute* de *das Ding*, o bem da Coisa, que introduz no nível inconsciente a questão kantiana da *causa noumenon*. Safatle (2003) considera que, para Kant, há uma vontade para além do princípio do prazer. É importante para a percepção dessa vontade distinguir entre *das Gute*, que está ligado a uma determinação a priori do bem, e *das Wohl*, que está vinculado ao prazer e ao bem-estar do sujeito.

Com Lacan (1959-1960/1988), ao lançar mão do termo *Wohl* para quando o sujeito se refere a *das Ding* como seu horizonte, entende-se que funciona para esse sujeito o princípio do prazer que dá à lei a resolução de uma tensão que é da ordem de um engodo. Lacan (idem) compreende que o sujeito regula sua distância de *das Ding*, fonte de todo bem, *Wohl*, a nível do princípio do prazer “através da estrutura inconsciente que se regula segundo a lei do *Lust* [prazer] e do *Unlust* [desprazer] segundo a regra do *Wunsch* [desejo] indestrutível, ávido de repetição, da repetição dos signos” (idem, p.93). É por meio disso que o sujeito mantém sua distância de *das Ding*, fonte de todo *Wohl*, de todo bem, mas que, segundo a referência kantiana, qualifica-se como *das Gute des Objekts*, o bom objeto.

No nível inconsciente, Lacan compreende que *das Ding* se apresenta como aquilo de que se constitui a lei, “uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung* [garantia/segurança], para empregar ainda um termo kantiano” (idem, p.93).

É por isso, segundo Lacan (1959-1960/1988), que no nível inconsciente esse bem também é o mau objeto, ao qual o sujeito não tem o menor acesso, e, como desse mau objeto o sujeito se mantém distante, ele não consegue nem mesmo diferenciá-lo como mau. No nível de *das Ding* nada se articula para o sujeito, nem mesmo pela metáfora, ele apenas faz sintomas de defesa.

Safatle (2003) considera que, em Kant, os objetos ligados ao *das Wohl*, ao prazer, *Lust*, e ao desprazer, *Unlust*, são todos empíricos, já que não podemos conhecer a priori se a representação desse objeto será vinculada ao prazer ou a dor, caso não tenhamos o sentimento empírico do agradável e do desagradável. Assim, segundo Safatle (idem), não há sentimento que possa ser deduzido a priori, pois do ponto de vista do entendimento, os objetos que podem produzir satisfação são indiferentes. O desejo é determinado pela

capacidade de sentir, sendo particular à patologia das experiências empíricas de cada sujeito; o desejo desconhece invariantes universais.

Para Kant, no campo dos objetos do desejo não há universal, pois cada sujeito segue seu próprio sentimento de bem-estar e os princípios narcísicos ditados pelo amor de si, afirma Safatle (idem). Nesse sentido, não há liberdade onde o sentimento fisiológico do bem-estar guia a conduta, pois o sujeito está submetido ao seu desejo em relação aos objetos, onde sua satisfação determina a Lei à vontade, e não o contrário. Safatle (idem) compreende que em Kant só pode haver liberdade quando o sujeito determinar de maneira autônoma um objeto à vontade, apoiando-se assim na razão contra os impulsos patológicos do desejo.

O nível da ética começa, para Lacan (1959-1960/1988), no momento em que o sujeito coloca a questão desse bem que ele busca de modo inconsciente nas estruturas sociais e onde, do mesmo modo, ele foi levado a descobrir a ligação profunda entre o que se apresenta para ele como a Lei fundada no Outro e a estrutura do desejo. Caso o sujeito não descubra esse desejo final, nomeado por Freud como desejo do incesto, ele descobre que sua conduta se articula de modo que o objeto de seu desejo seja sempre mantido à distância.

Nesse sentido, Lacan (1959-1960/1988) considera que o passo dado por Freud foi o de mostrar que no nível do princípio do prazer não há Bem Supremo, uma vez que o Bem Supremo, que é das *Ding*, é a mãe enquanto um bem proibido e objeto de incesto. Esse é o fundamento invertido da lei moral em Freud, segundo Lacan (idem). No que diz respeito a *das Ding* estamos “numa posição inteiramente enigmática, pois não há regra ética que faça mediação entre nosso prazer e sua regra real” (idem, p.121).

Freud (1930/1996) nos fornece que a lei primordial onde começa a cultura é a lei da interdição do incesto. Para Lacan (1959-1960/1988), a mãe ocupa o lugar de *das Ding*, e a lei que se exerce na ordem da cultura tem como consequência excluir o incesto fundamental do filho com a mãe. Assim, é na relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa, que se situa o que encontramos na lei do incesto. Nesse sentido, “o desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem” (Lacan, 1959-1960/1988, p.87). É na medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que reside a lei da interdição do incesto.

Quinet (2003) afirma que o vazio da Coisa corresponde à falta de significante que pudesse representá-la. Enquanto o complexo de Édipo atribui um caráter de proibição

velando assim o vazio do gozo da coisa, a Coisa em si é impossível de encontrar. “O complexo de Édipo leva a crer que a Coisa que representa a Mãe é proibida, quando na verdade está perdida” (Quinet, 2003, p.112).

Assim, não podendo ser apreendida pelo simbólico, a Coisa está do lado do real, que por sua vez se distingue do imaginário. O registro do imaginário corresponde ao mundo das formas, das imagens e dos objetos que pertencem ao mundo da percepção. Imaginário e simbólico correspondem à realidade para o sujeito “para quem o real é causal ainda que velado” (Quinet, 2003, p.112).

A Coisa é, então, “o que do real padece do significante” (Lacan, 1959-1960/1988, p.157). Quinet (2003) entende que a Coisa é barrada do significante da lei que até vem em seu lugar, mas que não a nomeia. O significante do Nome do Pai, significante da Lei, que se refere ao Édipo busca barrar a Coisa esvaziando-a de gozo. Vindo no lugar da Coisa, a lei se apresenta ao sujeito como lei moral, lei do supereu, equivalente ao imperativo categórico de Kant. Pela máxima universal da lei moral, a lei do supereu exige o impossível do sujeito, que é: “fazer como todos”, segundo Quinet (2003).

Lacan (1959-1960/1988) buscou compreender a tensão existente entre lei e desejo no nível do imperativo, ao mesmo tempo kantiano e sadista, da coisa, que faz com que a moral se torne, por um lado, aplicação da máxima universal, e por outro, puro e simples objeto. Isso é um ponto essencial para compreender o fundamento da lei moral em Freud, de que o passo dado por ele no nível do princípio do prazer foi “o de mostrar-nos que não há Bem supremo — que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, objeto de incesto, é um bem proibido e que não há outro bem” (idem, p.90).

3.4 - Kant com Sade

Segundo Lacan (1959-1960/1988), a função da razão enquanto pura é a de uma moral universal que se destaca de qualquer referência a um objeto chamado de patológico pelo próprio Kant, no sentido de um objeto da paixão. Ou seja, nenhum desejo nosso ou de nosso próximo deve entrar como finalidade da ação moral. Porém, se a *Crítica da razão prática* de Kant foi lançada em 1788, apenas seis anos depois, em 1795, foi lançado *A Filosofia na alcova* de Marquês de Sade. Por mais paradoxal que seja, Lacan (idem) considera que são exatamente os critérios kantianos que a obra de Sade destaca para justificar posições que poderiam ser chamadas de antimoral, como as da calúnia, do incesto, do adultério e do roubo. A obra de Sade invoca o gozo como máxima universal, seus personagens vão ao extremo das exigências de sua cobiça e da realização de seu

desejo. Sade nos mostra, conforme Lacan (*idem*), que se é eliminado da moral todo elemento patológico e sentimental, de modo extremo, o mundo sadista é concebível.

Para exemplificar o caráter sádico da lei moral, Lacan (*idem*) afirma que se universalizada a lei que confere aos homens o direito de terem todas as mulheres disponíveis, independente de elas consentirem, e que, por outro lado também as liberta dos deveres impostos pela civilização em suas relações conjugais, como o matrimônio, sendo cada um solicitado a realizar os extremos do seu desejo, os critérios da ação moral de eliminar os elementos sentimentais, próprios da ética kantiana, são satisfeitos.

Enfim, Lacan (1959-1960/1988) considera que o próprio Kant acaba admitindo que a lei moral possui um correlato sentimental e que, por ela causar danos a todas as nossas inclinações, tem o dever de produzir a dor. Sade sustenta então o mesmo argumento de Kant:

Pois, para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à coisa, nós não podemos suportá-lo. É o que constitui o lado derrisório, o lado – para empregar um termo popular – maniaco que salta a nossos olhos nas construções romanceadas de um Sade – a cada instante se manifesta o mal-estar da construção viva, exatamente isso que torna tão difícil, para nossos neuróticos, a confissão de algumas de suas fantasias. As fantasias, com efeito, num certo grau, num certo limite, não suportam a revelação da fala. (Lacan, 1959-1960/1988, p.102).

Lacan (1959-1960/1988) cita dois exemplos dados por Kant para demonstrar o peso da lei como razão prática, que está além de todo afeto patológico, isto é, sem nenhum interesse para o sujeito. Em um dos exemplos, o personagem tem a possibilidade de ser executado caso encontre a dama por ele desejada. O outro, é o de um sujeito que vivendo na corte de um déspota é colocado para ou prestar falso testemunho contra alguém que conseqüentemente irá perder a vida, ou se assim não o fizer ele mesmo será executado.

Quanto ao primeiro caso, Lacan (*idem*) afirma que, seguindo a premissa de Kant, todo homem de bom senso negará passar a noite com a mulher amada sob a pena de ser executado. Quanto ao segundo, o sujeito poderá debater sua pena diante da possibilidade de prestar falso testemunho, ou até mesmo agir conforme o imperativo categórico e aceitar a morte. Entretanto, para Lacan (*idem*), basta que a noite com a dama passe da dimensão do prazer à do gozo para que o sujeito aceite sua execução. Basta que o gozo seja tomado como um mal para o sentido mudar, pois a lei moral pode servir de apoio a esse gozo e é isso que Kant ignora, segundo Lacan (*idem*).

Freud (1930/1996), em *O mal-estar na civilização*, percebeu o caráter conflituoso existente na relação entre sujeito e cultura. O sujeito paga o preço pela renúncia à satisfação pulsional exigida pela cultura por meio de sua neurose. A agressividade pulsional, identificada por Freud com a pulsão de morte, tem um efeito desagregador em relação às pulsões de vida, Eros, elemento civilizador, que por sua vez tem a característica de agregar os sujeitos em unidades cada vez maiores, de fazer o laço social. A inibição da agressividade exigida pela cultura faz com que ela seja introjetada para dentro do sujeito e passe a se dirigir contra seu próprio eu como supereu.

A internalização da autoridade externa, com o estabelecimento do supereu, faz com que a distinção entre fazer algo mal e desejar fazê-lo desapareça inteiramente, pois nada pode ser escondido do supereu, nem mesmo os pensamentos. O sentimento de culpa proveniente do medo de uma autoridade externa também exige a renúncia às satisfações pulsionais para não perder o amor dessa autoridade. Porém, conforme Freud (1930/1996), o que advém do medo do supereu, da autoridade interna, ao mesmo tempo em que faz a renúncia, exige a punição, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do supereu. Cada agressão que o sujeito renuncia é assumida e aumenta a agressividade do supereu para com o sujeito. Interessante é que a severidade do supereu não corresponde, e sim é independente, à severidade do tratamento de que o sujeito desfrutou. Todo aquele que se submete com afinco à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências mais cruéis do supereu.

Para Freud (1930/1996), o sentimento de culpa remonta à morte do pai da horda primitiva de *Totem e Tabu*, de um caso de remorso. Esse remorso original foi resultado da ambivalência dos sentimentos de amor e ódio dos filhos em relação ao pai todo gozador. Depois que o ódio foi satisfeito pelo assassinato do pai realizado pelos filhos há o retorno do amor. Assim, o supereu se dá pela identificação ao pai, pois, com a punição pelo ato de agressão que os filhos haviam cometido contra ele, criou-se a lei destinada a impedir uma repetição do ato. Lacan (1959-1960/1988) considera que esse ato é feito para nos velar que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença supostamente interditava, mas também de fato reforça a interdição, pois o gozo permanece interdito e proibido como antes. Ele considera que o fato importante de *Totem e Tabu* é que ele é um mito, possivelmente o único que a era moderna inventou, por Freud. Assim, o gozo comporta algo que se escreve no livro da dívida da Lei, ou seja, é preciso que algo nessa regulação seja lugar de algum desregramento. Lacan afirma que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, isto é, a transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no seu contrário, que são as formas da Lei.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/1996) afirma que uma das exigências ideais da sociedade civilizada é o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo, princípio reivindicado pelo cristianismo, mas mais antigo. Esse mandamento é difícil de ser seguido porque o amor não se desprende do eu. Uma pessoa merece meu amor se em importantes aspectos se assemelhar tanto a mim que posso amar a mim mesmo nele: amo nele o meu ideal de mim. Freud (1930/1996) exemplifica que se esse próximo é filho de meu amigo e ele morre, a dor de meu amigo seria também a dor por mim compartilhada. Entretanto, caso eu desconheça esse próximo e ele não atraia em mim nenhum de meus valores e significações emocionais, dificilmente será objeto de meu amor.

Lacan (1959-1960/1988) considera que, se seguimos Freud em *O mal-estar na civilização*, o gozo deve ser formulado como um mal, uma vez que comporta o mal do próximo. É isso que está para além do princípio do prazer, a pulsão de morte com seu pendor à maldade, agressão, destruição e crueldade. Assim, o que Freud elude com esse exemplo é que talvez seja justamente ao tomar a via do amor ao próximo que perdemos o acesso ao gozo. O que surge diante do horror de Freud em relação às consequências do amor ao próximo é a presença da maldade que habita no próximo, mas que habita também em mim. Assim que me aproximo desse gozo que me constitui, surge essa agressividade indeterminada diante da qual eu recuo, que retorna contra mim e que vem no lugar mesmo da Lei, dando peso ao que me impede de transpor o limite da Coisa inominável. Para Lacan (1959-1960/1988) talvez o sentido do amor ao próximo é de que é seu gozo maligno e nocivo que se propõe como o problema para o meu amor. “A resistência ao mandamento *Amarás teu próximo como a ti mesmo* e a resistência que se exerce para entravar seu acesso ao gozo são uma única e mesma coisa” (idem, p. 236).

Recuamos diante de atentar a imagem do outro, uma vez que essa é a imagem sobre a qual nos formamos como eu no registro imaginário. Se a agressividade é ou não uma ideia pré-concebida da natureza, não é o núcleo do pensamento de Freud; a grande questão é que seu ensino enfatiza o fato de o sujeito fazer com que a agressividade se volte contra si mesmo, provendo assim a energia do supereu.

Lacan (1959-1960/1988) toma o enigma da relação do gozo com a Lei fundada no Outro e propõe o signo S (*A*), que “se indica como a resposta derradeira à garantia pedida ao Outro do sentido dessa lei articulada o mais profundamente no inconsciente. Se nada mais há senão a falta (manque), o Outro se esvai, e o significante é o significante da morte” (Lacan, 1959-1960/1988, p.235). Assim, Lacan (1959-1960/1988) afirma que, na medida em que a mediação que é a da Lei acaba por faltar, já que ela proviria de alhures,

o que há, pois, é S (*A*), a falta do Outro; não há limite, e isso acarreta para o sujeito uma agressividade cada vez mais pesada voltada contra si mesmo na dimensão do supereu.

Conforme Lacan (1962/1998), o imperativo moral advindo do Outro, por uma intervenção significativa, é ouvido lá de dentro pelo sujeito como uma voz do rádio convocando a um imperativo político, como uma voz da consciência e certos fenômenos da voz característicos da psicose. Essa voz da consciência própria da lei moral que se ouve lá de dentro tem relação com a descoberta freudiana do supereu. Ao tratarmos do objeto *a* no quarto capítulo essa característica sonora do supereu vai ficar mais evidente no objeto voz.

Como pontua Miller (2010), o supereu ao mesmo tempo que exige ao sujeito renunciar a satisfação pulsional mais faz crescer a culpa, demonstrando que não se renuncia a pulsão, mas sim que se passa a gozar do lado do supereu. Assim, o que sustenta a consciência moral é o gozo um tanto deslocado da pulsão. Como Freud mostra em *O mal-estar na civilização* (1930/1996), o supereu tem uma crueldade sádica, pois as exigências da lei moral têm tanta força quanto a da pulsão, sendo só uma tradução desta. Assim, conforme Freud (*idem*), se há uma ética na análise ela não tende a se constituir como um reforço do supereu, mas sim como uma diminuição de suas exigências cruéis e ferozes.

3.5 – A sublimação em torno de *das Ding*

Lacan (1959-1960/1988) entende que a pulsão, *Trieb*, em Freud, funda-se no jogo de substituição dos significantes, de modo que não podemos confundir seu domínio com o do meio natural. Dessa maneira, a tradução de *Trieb* como instinto é imprópria. Lacan (*idem*) afirma que os *Triebe* devem ser severamente traduzidos por pulsões, que eles giram o mais próximo possível do equívoco, aproximam-se de algo que está à deriva e pontua que é *drive* que traduz em inglês o termo alemão. Isso deve marcar que o *Trieb*, a pulsão como entende Freud, é desviada do seu alvo, de *Ziel*. A ação do princípio do prazer se motiva para essa deriva, o que nos dirige ao ponto mítico da relação de objeto.

Assim, as pulsões podem ser satisfeitas por mais de uma maneira, o que deixa aberta a via da sublimação. Lacan (1959-1960/1988) aponta que Freud acentua na primeira tópica, nomeadamente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, que a sublimação se caracteriza por uma mudança nos objetos, ou na libido, que se satisfaz de modo direto e não indiretamente como no sintoma por intermédio de um retorno do recalçado. Pela sublimação a libido encontra satisfação nos objetos que são socialmente

valorizados e que são passíveis de aprovação por um grupo, objetos que ganham o estatuto de utilidade pública, tal como na atividade do artista.

Assim, se por um lado há a satisfação da pulsão que é recalcada pela via da substituição significativa do sintoma, por outro lado há esses objetos da sublimação que vão adquirir um valor social coletivo. Porém, essa divisão aparentemente simples não deve incorrer no risco de uma compreensão que leve a uma conciliação fácil entre o indivíduo e o coletivo.

Lacan (1959-1960/1988) dá uma outra formulação à sublimação, abordada a partir de *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914/2004), que constitui a introdução à segunda tópica de Freud. Lacan (idem) afirma que a sublimação não pode ser reduzida a esse modo de satisfação direta em que a pulsão se saturaria ao receber uma estampa de aprovação coletiva. Tal redução não é possível pelo paradoxo de que a pulsão pode encontrar seu alvo sempre à deriva, isto é, em produzir-se fora do lugar em que está seu alvo, como aponta Lacan (idem). Na sublimação se trata, portanto, da mudança de alvo e não propriamente de objeto sem o recalque. Na medida em que a sublimação confere à pulsão uma satisfação diferente de seu alvo, Lacan (idem) afirma que ela tem relação com a Coisa, uma vez que a Coisa, que é *das Ding*, é distinta do objeto.

Lacan (1959-1960/1988) aponta que se a pulsão permite a mudança de objeto é porque ela já está marcada pela articulação do significante. Aí já há o reconhecimento, segundo Lacan (idem), de que o desejo é a metonímia do discurso da demanda, isto é, a mudança de um significante ao outro, não o novo objeto, mas a própria mudança de objeto em si.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que a relação de objeto deve ser lida freudianamente pela relação narcísica e imaginária. Assim, o objeto é introduzido na medida em que ele está relacionado com o amor do sujeito por sua própria imagem. Para Lacan (idem), a libido do eu e a libido do objeto são introduzidas por Freud em relação à diferença entre eu ideal e ideal do eu, entre a imagem do eu e a formação de um ideal. Nesse sentido, Lacan (idem) considera que o problema da identificação está ligado à dependência do sujeito em relação a uma imagem idealizada e forçada de si mesmo.

Entretanto, se a noção de objeto é introduzida nessa relação de miragem, narcísica, em que intervém a identificação do sujeito ao objeto, Lacan (1959-1960/1988) afirma que em se tratando de *das Ding* há uma diferença, que é onde se situa o problema da sublimação. Para Lacan (idem), no nível da sublimação, o objeto é inseparável de elaborações imaginárias e culturais. Assim, mais do que reconhecimento e utilidade social, a coletividade encontra nos objetos da sublimação um ponto de descanso e de

engodo em relação a *das Ding*, um modo de colonizar o campo de *das Ding* com suas formações imaginárias.

A sociedade encontra uma certa felicidade nas miragens que lhes fornecem moralistas, artistas, artesãos, fabricantes de vestidos ou de chapéus, os criadores de formas imaginárias. Mas não é apenas na sanção que ela confere a isso, ao se contentar, que devemos buscar o móvel da sublimação (Lacan, 1959-1960/1988, p.126).

Lacan (1959-1960/1988) enfatiza que não é apenas na sanção social que se deve encontrar o móvel da sublimação, mas sim na função imaginária simbolizada pela fantasia ($\$ \diamond a$), que é a forma na qual o desejo do sujeito se apoia. Na função da fantasia o objeto desejado pelo sujeito lhe interessa na medida em que é mais ou menos sua imagem, mas a Coisa é algo distinto desse objeto. “Esse objeto, precisamente, não é a Coisa [*das Ding*], na medida em que ela está no âmago da economia libidinal” (Lacan, 1959-1960/1988, p.141). Portanto, o que a sublimação faz é elevar um objeto à dignidade da Coisa, afirma Lacan (idem).

Lacan (1959-1960/1988) exemplifica essa possibilidade de elevar um objeto artístico à dignidade da Coisa, própria da sublimação, a partir da coleção de caixas de fósforos vistas por ele quando da visita a seu amigo Jacques Prévert. Lacan (idem) afirma que uma caixa de fósforos não é de modo algum um objeto, mas a forma em que aquelas caixas de fósforos vazias estavam propostas, em sua aparência e imponência, possibilitava a elas o estatuto de ser uma Coisa.

A forma em que as caixas de fósforos estavam arranjadas manifesta que uma caixa de fósforos está mais além do que a sua mera utilidade. Lacan (1959-1960/1988) afirma que a fruição do colecionador incide menos na caixa de fósforos do que nessa Coisa que subsiste na caixa de fósforos. Para Quinet (2003), esse ajuntamento de caixas de fósforos vazias fazia aparecer algo para além do objeto que cada uma constituía em sua finalidade e função. É o aparecer da Coisa, em sua multiplicidade, presente na caixa de fósforo que proporcionava a satisfação estética do espectador. A revelação da Coisa nesse para além do objeto mostra uma das formas, “a mais inocente, da sublimação”. (Lacan, 1959-1960/1988, p.144).

Esse exemplo da coleção da caixa de fósforos, que ilustra a transformação de um objeto em uma coisa que foi elevada a uma dignidade que não tinha anteriormente aponta que nos relacionamos com a Coisa na medida em que a vemos. É por contornarmos o seu real, o seu vazio fora de significação, que tornamos possível conceber a Coisa. É nesse sentido que Lacan (1959-1960/1988) entende que lá onde a Coisa se apresenta ela se

afirma em campos domesticados, como uma unidade velada. A Coisa é então o que “do real primordial, diremos, padece do significante” (Lacan, 1959-1960/1988, p.149).

Com relação a esse vazio da Coisa, Lacan (1959-1960/1988) afirma que comumente é entendido que as obras de arte imitam os objetos que elas representam. Entretanto, ao imitar esses objetos elas fazem outra coisa desses objetos, assim, de fato fingem imitá-los, pois representam uma realidade que não é absolutamente a do objeto representado. As obras de arte instauram no objeto uma certa relação com a Coisa, que é feita simultaneamente para cingir, contornar, presentificar e ausentificar. É nesse sentido que Lacan (idem) afirma que Cézanne ao pintar maçãs faz algo bem diferente do que imitar maçãs, pois quanto mais o objeto é presentificado enquanto imitado ele visa outra coisa além da sua finalidade e tem a sua dignidade renovada.

Lacan (1959-1960/1988) exemplifica essa relação de presença e ausência característica do significante contando sobre uma visita sua à Londres, quando se hospedou num edifício em estilo vitoriano junto com sua esposa. Lá sua esposa avista os sapatos do sr. D, que foi mestre de Lacan na Escolas de Línguas Orientais, e afirma que o sr. D estava lá. A partir dessa experiência, Lacan (idem) cita também os velhos sapatos de Van Gogh, os quais Heidegger dá uma imagem de uma obra de beleza, para deixar marcada essa potência de presença e ausência que é própria do significante. Longe de ser mera imitação, o par de botinas constitui uma manifestação visível do belo, para Lacan (idem).

Elas estão lá [as botinas de Van Gogh], elas nos dão um sinal de inteligência, situado muito precisamente a igual distância da potência da imaginação e da potência do significante. Esse significante não é nem mesmo aí significante da marcha, do cansaço, de tudo que vocês quiserem, da paixão, do calor humano, ele é apenas significante do que significa um par de botinas abandonadas, isto é, ao mesmo tempo, de uma presença e de uma ausência pura – coisa, se podemos assim dizer, inerte, feita para todos, mais coisa que, por certos aspectos, por mais muda que seja fala – cunho, impressão, que emerge na função do orgânico e, em suma, do dejetivo, evocando o começo de uma geração espontânea. (Lacan, 1959-1960/1988, p.356).

Lacan (1959-1960/1988) relembra que, na constituição psíquica elaborada por Freud, esse real que padece do significante corresponde tanto ao real do sujeito, quanto ao real com o qual ele lida como exterior. O princípio do prazer com sua homeostase, regido pela organização significante, pela rede das *Vorstellungsrepräsentanzen*, gira em torno desse lugar central que é o campo da Coisa, que por sua vez está para além do princípio do prazer.

A função do princípio do prazer é, com efeito, conduzir o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico. (Lacan, 1959-1960/1988, p.150).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que é no campo da Coisa que deve se situar o que Freud nos apresenta como devendo ser o objeto reencontrado, reachado. O fato de esse objeto ter sido perdido só é possível de ser percebido num só-depois, por meio desses reencontros. Lacan (idem) enfatiza que, nesses reachados, a Coisa só pode ser representada por outra coisa, como velada. Como ela não é possível de significação é impossível imaginarmos a Coisa, pois o que é achado é procurado nas vias do significante. O que se estabelece disso é que “um objeto pode preencher essa função que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado” (Lacan, 1959-1960/1988, p.151).

Essa Coisa, da qual todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou, mais exatamente, de ela não poder ser representada senão por outra coisa. Mas, em toda forma de sublimação o vazio será determinante. (Lacan, 1959-1960/1988, p.162).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que, no que diz respeito ao significante, a dificuldade é não se precipitar sobre o fato de o homem ser o artesão de seus suportes. Se a noção primeira do que constitui o significante implica uma estrutura de linguagem que modifica profundamente o mundo humano, Lacan (idem) destaca que não dá para fugir ao fato de que, em sua individualidade, esses significantes são modelados pelo homem. Essa noção de criação é central para Lacan (idem) não apenas no motivo da sublimação, mas também no que diz respeito a ética.

O conceito de Coisa em Lacan (1959-1960/1988) remete à metáfora de Heidegger, quando ele traz o exemplo do pote produzido pelo oleiro que dá forma ao vazio que, por sua vez, é o que qualifica o pote. Lacan (idem) se atém em relação ao vaso na distinção elementar entre seu emprego de utensílio e sua função significante. O vaso só é de veras significante por seu significado esvair. Lacan (idem) afirma que é justamente o vazio que o vaso cria que introduz a perspectiva de preenchê-lo. Assim, se o vaso está pleno é na medida em que, em sua essência, ele é vazio, tal como a fala e o discurso que podem ser plenos ou vazios, segundo Lacan (idem).

Quinet (2003) entende que a criação se faz em torno do vazio da Coisa, tal como oleiro que constitui o vaso a partir de seu vazio. Para Lacan (1959-1960/1988), o vaso é

considerado “um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como um nada” (Lacan, 1959-1960/1988, p.153). Então, o oleiro cria o vaso, *ex nihilo*, a partir do vazio, a partir do furo. O Belo é o efeito dessa criação *ex-nihilo*, para Lacan (*idem*); e a arte é um meio de organização desse vazio, segundo Quinet (2003).

Lacan (1959-1960/1988) aproxima, com Freud, os mecanismos da histeria, da neurose obsessiva e da paranoia de três termos da sublimação: a arte, a religião e a ciência. A arte se caracterizaria por um certo modo de organização em torno desse vazio. Já a religião consistiria num modo de evitar esse vazio, tal como Freud salientara os traços obsessivos do comportamento religioso. Entretanto, Lacan (*idem*) afirma que a palavra *respeitar* esse vazio tem mais alcance do que evitar, apesar que de todo modo o vazio permaneça no centro disso que se trata de sublimação. Para o discurso da ciência, Lacan (*idem*) afirma que o termo *Unglauben*, incredulidade, descrença, empregado por Freud a respeito da paranoia e de sua relação com a realidade psíquica, ganha destaque.

Lacan (1959-1960/1988) considera quanto à descrença que não se trata simplesmente de supressão da crença, pois no que se concebe em relação à Coisa, a Coisa é rejeitada no sentido da *Verwerfung* [foraclusão]. Assim, Lacan (*idem*) afirma que como na arte há uma *Verdrängung*, um recalque da Coisa, na religião talvez haja uma *Verschiebung* [mudança, deslocamento], já no discurso da ciência se trata de *Verwerfung*, de foraclusão. Na perspectiva do discurso da ciência se delinea o ideal do saber absoluto, portanto, a presença da Coisa é rejeitada. Para Lacan (*idem*), como o discurso da ciência é determinado por essa *Verwerfung*, por essa foraclusão, o que é rejeitado do simbólico reaparece no real.

Lacan (1959-1960/1988) exemplifica essa realidade escondida da Coisa no campo escópico, que como veremos no capítulo 4 é correspondente ao objeto *a*, a partir das anamorfoses do final do século XVI e início do século XVII. Na anamorfose, uma certa forma que não é perceptível à primeira vista, quando transposta oticamente, se torna legível. A obra *Os Embaixadores*, de Hans Holbein, feita sob encomenda dos embaixadores da Inglaterra, consiste num exemplo de anamorfose, pois dependendo da posição em que é vista há o aparecimento de uma caveira, insígnia do termo clássico da Vanitas.

Outro exemplo de sublimação dado por Lacan (1959-1960/1988), desse modo de relação com o campo de *das Ding* pela arte, é o tema do amor cortês presente entre os séculos XI, XII e XIII, no período medieval. Os poetas e cantores do amor cortês surgiram

na Alemanha como *Minnesänger*, qualificando-se como trovadores no sul da França e troveiros na França do Norte. Na Inglaterra e em certos domínios espanhóis tiveram efeito secundário, segundo Lacan (*idem*).

O ponto de partida poético do amor cortês é o de ser uma escolástica do amor infeliz, afirma Lacan (1959-1960/1988), que se surpreende por esse tema surgir numa época cujas coordenadas históricas nos mostram distância do que se poderia chamar de uma promoção, ou liberação da mulher. Na sociedade feudal, a mulher nada mais é do que um correlato das funções de troca social, o suporte de um certo número de bens e de sinais de potência, como indicam as estruturas elementares de parentesco. A função social da mulher, salvo com respeito ao direito religioso, não deixa lugar algum para sua pessoa e liberdade própria, segundo Lacan (*idem*).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que os historiadores são unívocos em demonstrar que o amor cortês era um exercício poético idealizante que não tinha nenhuma correspondência real. Entretanto, esses ideais também se encontram em épocas posteriores e inclusive na nossa própria.

O ponto interessante do amor cortês é que o objeto feminino se introduz pela porta singular da privação, da inacessibilidade. Lacan (1959-1960/1988) aponta que a inacessibilidade do objeto está colocada desde o início, pois não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a isole. Assim, de modo idealizado, a Dama é apresentada com caracteres despersonalizados, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real.

É isso que depois torna tão fácil para um tal poeta metafísico, para Dante por exemplo, tomar uma pessoa que se sabe que deveras existiu – ou seja a pequena Beatriz por quem ele se enamorou quando ela tinha nove anos e que permaneceu no centro de sua canção desde *la Vita Nuova* até *A divina comédia* – e de fazê-la equivaler à filosofia, e até mesmo, em última instância, à ciência sagrada, e de lançar-lhe um apelo em termos tanto mais próximos do sensual quanto a tal pessoa é mais próxima da alegoria. Nunca se fala tanto nos termos mais crus do amor do que quando a pessoa é transformada numa função simbólica. (Lacan, 1959-1960/1988, p,186).

É nesse viés da privação que Lacan (1959-1960/1988) vê funcionar a visada da sublimação por meio do tema do amor cortês, pois aquilo que o homem não pode fazer senão demandar é ser privado de alguma coisa de real. Com referência a *das Ding*, Lacan (*idem*) chama esse lugar de vacúolo. Esse vacúolo é criado no centro do sistema de significantes, pois a demanda de ser privado de alguma coisa de real está essencialmente ligada à simbolização primitiva que se encontra na significação do dom do amor, segundo Lacan (*idem*).

O que a criação da poesia cortês tende a fazer deve ser situado no lugar da Coisa, e nessa época aí, cujas coordenadas históricas nos mostram uma certa discordância entre as condições particularmente severas da realidade e certas exigências do fundo, um certo mal-estar na cultura. A criação da poesia consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano. Jamais a Dama é qualificada por tais de suas virtudes reais e concretas, por sua sabedoria, sua prudência, ou até mesmo sua pertinência. Se é qualificada de sábia, não é por participar de uma sabedoria imaterial, a qual ela representa mais do que exerce funções. No entanto, ela é tão arbitrária quanto possível nas exigências da prova que impõe a seu servidor. (Lacan, 1959-1960/1988, p.187).

Portanto, no que se trata do amor cortês, o objeto não é apenas inacessível, mas está totalmente separado daquele que busca atingi-lo.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que é impossível registrar a experiência analítica sem a referência ao discurso, à articulação significativa que está aí de entrada, em estado inconsciente sem que aquele mesmo que é o seu suporte saiba dela. Como diz Lacan (1959-1960/1988), o inconsciente é a memória do que ele esquece. As necessidades do ser humano se situam num segundo tempo em relação à articulação significativa, estão relacionadas a uma situação estruturada pela linguagem. O desejo deve ser situado nesse campo estruturado como linguagem, que é o campo do inconsciente.

O gozo, por sua vez, como não se apresenta como pura e simples satisfação de uma necessidade, mas como satisfação de uma pulsão, encontra-se do lado de *das Ding*, “como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil ao sujeito, inacessível” (Lacan, 1959-1960/1988, p.256). Entretanto, vale salientar que, para Lacan (1959-1960/1988), a pulsão não se reduz ao seu sentido energético, pois ela comporta uma dimensão histórica, uma vez que ela se refere a algo memorável porque memorizado. Pelas palavras do próprio Lacan, “a rememoração, a historicização, é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de psiquismo humano” (Lacan, 1959-1960/1988, p.256). É no registro da pulsão que se grava e que entra na experiência do sujeito o caráter destrutivo da pulsão de morte.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que a pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, pois ela só se articula em função da cadeia significativa. Desse modo, a pulsão como tal, como pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado, própria ao princípio do Nirvana, que tem a tendência senão a um estado de repouso absoluto, pelo menos ao de equilíbrio. Porém, se a pulsão de morte em seu aspecto de destruição põe tudo em causa a partir da função significativa, Lacan (idem)

afirma que ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, sendo assim vontade dessa Outra-coisa que é *das Ding*.

Lacan aponta que:

a pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com que desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal. (Lacan, 1959-1960/1988, p.260).

A pulsão de morte indica, então, o ponto intransponível da Coisa. Como Freud desenvolve sua sublimação referente à pulsão de morte, essa sublimação é fundamentalmente criacionista, pois há a necessidade de um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão. Assim, “no começo era o Verbo, o que quer dizer, o significante. Sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica. E isso basta para introduzir a dimensão do *ex nihilo* na estrutura do campo analítico” (Lacan, 1959-1960/1988, p.261).

Lacan (1959-1960/1988) afirma que o campo da Coisa é o lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa, onde se projeta algo para além, na origem da cadeia significante, onde se produz a sublimação. Lacan exemplifica a partir do amor cortês esse ponto de para além em que é situada a criatura da mulher, a mulher como um nada, como *ex nihilo*. Vale destacar que a mulher no lugar do ser, como é próprio do amor cortês, não lhe concerne como mulher, mas enquanto objeto de desejo. O ser ao qual o desejo se dirige é um ser de significante. O amor cortês se dirigia a seres nomeados que não estavam ali em sua realidade carnal, mas em seu ser de significante.

Lacan (1959-1960/1988) se refere aos poemas do trovador francês Arnaud Daniel, do século XIII, nos quais percebe que a mulher tem a última palavra e adverte o poeta sob a forma que ela pode tomar enquanto significante. Nessa forma ela diz que não é nada mais do que o vazio que há em sua cloaca, o vazio de sua zona erógena. É esse vazio que está em questão em relação ao campo do desejo, eis o seu limite.

Lacan (1959-1960/1988) questiona sobre como chegar mais perto e interrogar esse campo. Ele afirma que não se chega mais perto pelas razões que estruturam o domínio do bem, que está vinculado ao prazer por toda uma tradição que remete à perspectiva platônica e aristotélica do Bem Supremo. Freud trouxe a novidade ética do princípio do prazer e princípio de realidade. Lacan (1959-1960/1988) afirma que em relação a esse inominável do campo do desejo o bem não é a única barreira que nos separa, há uma segunda barreira que é a do fenômeno estético do belo.

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, senão seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (Lacan, 1959-1960/1988, p.265).

Assim, se o bem é a primeira barreira, o belo é a segunda rede que nos separa do campo central e vazio do desejo, de *das Ding*.

3.6 - A tragédia de Antígona e a segunda morte

Para Lacan (1959-1960/1988), Antígona, peça de Sófocles escrita em 441 a. C, permite perceber a função do belo em relação à visada do desejo. Lacan (1959-1960/1988) afirma que para além dos diálogos, da família, da pátria e da moral é a própria Antígona que nos fascina em seu brilho insuportável. Sua imagem fascinante de beleza está no centro da tragédia.

Ao longo de todo o texto de Antígona se encontra junto com o brilho de sua imagem aquilo que Lacan entende como segunda morte, “ponto onde as metáforas falsas do ente (*étant*) se distinguem do que é a posição do ser, reencontramos seu lugar, articulado como tal, como um limite” (Lacan, 1959-1960/1988, p.301). A peça é constituída pela revelação de um destino de uma vida que vai se confundir com a morte, de uma “morte vivida de uma maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte” (idem, p.301).

Para Lacan (1959-1960/1988), é na travessia dessa zona, desse limite, que o raio do desejo se reflete e nos dá o efeito do belo. Por isso, há o dever de buscar no texto de Antígona outra coisa que não seja uma lição de moral. O limite de que se trata, que numa primeira aproximação aparece o fenômeno do belo, é o que Lacan (idem) começou a definir como o limite da segunda morte. Lacan (idem) o produziu inicialmente em Sade, que relaciona a natureza às alternâncias da corrupção e da geração, sendo então o crime uma transgressão.

Em Sade, as vítimas sempre ornadas não apenas com todas as belezas, mas com toda a graça e flor, não são levadas ao aniquilamento. Lacan (1959-1960/1988) afirma que a fantasia do sofrimento eterno existente no pensamento sadiano ilustra que seu pensamento se sustenta nesse limite da segunda morte. A segunda morte é aquela que pode ocorrer depois que a morte já está efetuada. Lacan (idem) afirma que a tradição

humana jamais cessou de conservar presente essa segunda morte, vindo nela tanto o término dos sofrimentos, como um segundo sofrimento para além da morte, como o demonstra a tradição dos infernos, muito presente na obra de Sade. Lacan (idem) faz um paralelo dessa característica do pensamento de Sade com a ordem da fantasia, pois:

o objeto dos tormentos deve conservar a possibilidade de ser um suporte indestrutível. A análise mostra claramente que o sujeito destaca um duplo de si mesmo, que ele torna inacessível ao aniquilamento, para fazê-lo suportar o que se deve chamar, no caso, por um termo extraído da estética, dos jogos da dor. Pois trata-se justamente aí da mesma região que aquela que os fenômenos da estética se deleitam, um certo espaço livre. E é nisso que reside a conjunção entre os jogos da dor e os fenômenos da beleza, jamais ressaltada, como se pesasse sobre ela não sei que tabu, não sei que interdição parente dessa dificuldade que conhecemos bem em nossos pacientes confessando o que é, propriamente da ordem da fantasia. (Lacan, 1959-1960/1988, p.316).

A beleza, assim como a fantasia se constituem, então, como um limite; velam essa dimensão do vazio, do nada, de *ex nihilo*, da retirada de todos os conceitos em jogo que é própria de *das Ding*, da própria morte. Lacan (1959-1960/1988) entende que essa beleza exposta e bem produzida na obra de Sade interdita o homem diante da imagem do aniquilamento que o ameaça. Lacan (idem) traça novamente um paralelo entre Sade e Kant, pois, em Kant, as formas do conhecimento tomam parte no fenômeno do belo, mas sem que o objeto esteja concernido. Lacan (idem) percebe nisso uma analogia com a fantasia sadiana, em que o objeto só se encontra enquanto o significante de um limite e possibilidade de um sofrimento.

Essa segunda morte é o que Creonte quer, para além dos limites que lhe é permitido, rompendo a barreira, impor a Polinices. É por isso que Creonte corre ao encontro de sua própria perda, segundo Lacan (1959-1960/1988). Vale lembrar que Polinices e Etéocles, irmãos de Antígona e de Ismênia, filhos do incesto de Édipo e Jocasta, mataram-se disputando o trono de Tebas. Creonte que retorna ao trono de Tebas considerou Etéocles como herói, pois ele tinha morrido defendendo a cidade. Polinices, considerado um traidor por destruir Tebas é penalizado por Creonte, que o proibiu de ser enterrado. Assim, Creonte é leal às leis da cidade, pois visa punir o inimigo de Tebas, mas infringe a lei dos deuses ao impedir Polinices de ser velado. O Coro diz que não quer se associar àquele que misturou as leis dos homens com a lei dos deuses, Creonte, pois isso não é belo.

Antígona se opõe aos mandamentos de Creonte pelo irmão, pelos laços de sangue. Ela se coloca do lado da justiça dos deuses, por isso ganha o interesse do Coro, mas não é levada a isso simplesmente pela defesa dos direitos sagrados do morto e de sua família

a terem um funeral. Lacan (1959-1960/1988) afirma que Antígona é levada por uma paixão. Isso é verificado pelo fato de Antígona dizer que não teria desafiado a lei da cidade por um marido ou um filho a quem tivessem recusado a sepultura, pois ela poderia arrumar outros. Mas em seu caso se trata de seu irmão, nascido do mesmo pai e da mesma mãe que já estão escondidos no Hades, no reino dos mortos, e, portanto, não trazem mais a possibilidade que outro irmão nasça.

Está aí o caráter verdadeiramente heroico de Antígona, aquela que fornece a via para os deuses, que não conhece nem o temor e nem a piedade. Tal caráter não é desfrutado por Creonte, que no final da tragédia deixa-se tocar pela piedade, sinal de sua perda. Para Lacan (1959-1960/1988), Creonte ilustra a função do bem; como chefe que conduz a comunidade, ele quer o bem de todos. Não chega a ser o Bem Supremo porque Platão não o tinha ainda forjado, uma vez que a peça de Antígona é mais antiga, de 441 a.C. Entretanto, o bem que Creonte ilustra é de uma lei sem limites, soberana, que transborda e ultrapassa o limite. Creonte não se dá conta de que ao impedir Polinices de um funeral ele está transpondo o limite das leis não escritas da *Dike*, da justiça, do dizer dos deuses.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que a linguagem de Creonte é a linguagem da razão prática de Kant. A interdição de Creonte que recusa a sepultura a Polinices, traidor e inimigo da pátria, é fundada no fato de que não se pode honrar igualmente aqueles que defenderam a pátria e aqueles que a atacaram. Lacan (*idem*) afirma que do ponto de vista kantiano se trata de uma máxima universal. Porém, o que a tragédia de Antígona nos adverte é que o bem não poderá reinar sobre tudo sem que apareça um excesso.

O drama de Antígona se centra no importante termo que é *Até*, que designa o limite que a vida humana não poderia suportar por muito tempo, segundo Lacan (1959-1960/1988). Para além desse limite só se pode suportar por um curto tempo e é para lá que Antígona quer ir. A vida de Antígona não vale a pena ser vivida, vivendo no lar de Creonte, submetida à sua lei, ela não pode suportar, prefere reencontrar no além o irmão morto. Sua irmã Ismênia a pede para não exagerar e passa ser alvo da inimizade e do desprezo de Antígona. Antígona afirma que sua alma está morta há muito tempo e que ela é destinada a viver em auxílio dos mortos. Assim como o homem toma o mal pelo bem, alguma coisa que está para-além dos limites da *Até* tornou-se o próprio bem de Antígona. Seu bem não é o bem de todos; ela está situada no fim-da-linha, na região entre a vida e a morte. Movida pelo seu desejo, Antígona viola os limites da *Até*. Não importa que Polinices agindo como inimigo da cidade tenha tentado levar seus compatriotas à

escravidão, importa a Antígona que ele tenha o seu funeral. Por ser seu irmão Antígona vai até o seu limite fatal.

O que está para além de um certo limite não é para ser visto, por isso Antígona decide recobrir o corpo do irmão com uma fina camada de poeira, o suficiente para velar a vista. Não se pode deixar o corpo do irmão à podridão, ostentado na cara do mundo, onde os cães e os pássaros arrancam os retalhos. Por isso, Antígona realiza o gesto de cobrir o corpo do seu irmão. Porém, Creonte quando recebe a mensagem desse ato dá a ordem de dispersar de novo a poeira deixando assim o corpo de Polinices novamente exposto, posicionando-o na direção do vento para evitar as emanções medonhas, pois isso fede. Mas o mal cheiro toma conta da atmosfera, o que não impede de Antígona gemer ao lado do cadáver.

Háimon, filho de Creonte e noivo de Antígona, tenta dialogar com o pai para fazê-lo ceder, mas não é bem-sucedido. Entretanto, mediante as profecias de Tirésias, Creonte se resigna a voltar atrás com suas ordens. Tarde demais para impedir a catástrofe. Antígona se enforca, Háimon a beija, solta os últimos gemidos na tumba, sai fora de si, vai em direção ao pai, tenta acertá-lo, mas não consegue e se mata. Creonte volta ao palácio, mas um mensageiro o antecedeu na chegada e por isso Creonte encontra sua mulher, Eurídice, morta, pois ela se suicidou diante da notícia.

Para Lacan (1959-1960/1988) todas as nuvens do imaginário e todas as influências que se depreendem dos fantasmas que se multiplicam nos arredores da morte estão acrescentadas ao fato de não se poder acabar com os restos de um homem esquecendo o registro do seu ser, o que é situado pelo ato dos funerais. Porém, na medida em que os funerais são recusados a Polinices, o fundo aparece.

Por ele [Polinices] ser entregue aos cães e aos pássaros, e ir terminar seu aparecimento na terra na impureza, seus membros dispersos ofendendo a terra e o céu, vê-se bem que Antígona representa por sua posição esse limite radical que para além de todos os conteúdos, de tudo o que Polinices pôde fazer de bem e de mal, de tudo o que lhe pôde ser infligido, mantém o valor de seu ser.

Esse valor é essencialmente de linguagem. Fora da linguagem, ela nem mesmo poderia ser concebida, e o ser daquele que viveu não poderia ser assim destacado de tudo o que ele veiculou como bem e como mal, como destino, como consequência para os outros, e como sentimentos para si mesmo. Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem. (Lacan, 1959-1960/1988, p.338).

É a cadeia significativa que instaura a dimensão da memória. Assim, o valor do ser é valor de linguagem. Então, além do limite está o centro de *das Ding*, o nada, o vazio da

morte e o do esquecimento. É isso que a linguagem vela. Para além desse campo central, o que nos impede de ver sua verdadeira natureza, nos ofusca e nos separa de sua verdadeira função, é o efeito da beleza, que é um efeito de cegamento. Há algo que ocorre para além da beleza, que não pode ser olhado. Antígona por afirmar estar morta e querer a morte se identifica com esse inanimado com o qual Freud viu manifestar a pulsão de morte, segundo Lacan (1959-1960/1988). Lacan (idem) entende que Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o desejo de morte.

É sob a forma mais radical do significante que o homem, como um vivente, pode aceder ao conhecimento da pulsão de morte e de sua própria relação com a morte. “É no significante, e uma vez que o sujeito articula uma cadeia significante, que ele sente de perto, que ele pode faltar à cadeia do que ele é” (Lacan, 1959-1960/1988, p.354). Para Lacan, isso traz a articulação do não-saber como valor dinâmico, descoberta fundamental do inconsciente que pode ser traduzida sob a forma dessa fala derradeira que quer dizer que eles não sabem o que fazem.

Lacan (1959-1960/1988) pontua que o desejo é desejo do Outro e se liga ao desejo da mãe. Como desejo do Outro a demanda está para além e para aquém de si mesma; ao se articular com o significante é demanda sempre de outra coisa. Assim, desejo é desejo de desejar, essa é a metonímia do desejo, a de ser uma demanda para além do que ela formula e que se enquadra numa hiância. No texto de Antígona o desejo da mãe é a origem de tudo, pois o desejo de Jocasta, a partir do incesto com seu filho Édipo, funda toda a estrutura que fez vir seus rebentos únicos, Etéocles, Polinices, Antígona, Ismênia. Dessa descendência da união incestuosa resultou dois irmãos: Etéocles, que representa o poderio, e Polinices, que representa o crime. Apenas Antígona assume a validade do crime sendo a guardiã do ser criminoso, sacrificando-se para a manutenção da *Até* de sua família. Para Lacan, Antígona perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*. O caráter heroico de Antígona se situa nisso que Lacan chama de segunda morte.

Essa relação com o ser suspende tudo o que tem relação com a transformação, com o ciclo das gerações e das corrupções, com a própria história, e nos leva a um nível mais radical do que tudo, dado que, como tal, ele está suspenso à linguagem. (Lacan, 1959-1960/1988, p.344).

Lacan (1959-1960/1988) estabelece a forma do corpo e da imagem de modo articulado à função do narcisismo, como o que representa a relação do homem com sua segunda morte, o significante de seu desejo, de seu desejo tornado visível. Lacan (idem) chama o desejo tornado visível de *hímeros enarges*, como desejo de nada. “É aí que está a miragem central que, ao mesmo tempo, indica o lugar do desejo na medida em que é

desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser, e impede de ver esse lugar” (Lacan, 1959-1960/1988, p.357).

Entretanto, Lacan (1959-1960/1988) entende que o que está para além não é apenas a relação com a segunda morte, mas também com o homem em sua prestação de contas com aquilo que ele não é, que se estabelece com a linguagem. Lacan afirma que há também o que Freud articulou com a libido, que o possibilita interpretar que o gozo se encontra no lugar em que se produzem as fantasias que representam uma barreira onde tudo é esquecido em relação ao acesso a esse gozo.

Quinet (2014) afirma que Hímeros vem do verbo grego desejar, que na mitologia Hímeros é um deus, gêmeo de Eros e que ambos estavam presentes no nascimento de Vênus, a deusa da beleza. Quinet (idem) entende que, enquanto Eros é amor com sentimento, Hímeros é desejo sexual, não é o desejo como falta, mas sim como gozo. Assim, não é o desejo vinculado à demanda, que em sua metonímia da falta nunca se satisfaz pulando de objeto em objeto.

Para Quinet (2014), a psicanálise, assim como a arte, nos permite estabelecer a distinção entre desejo como falta, o que equivale ao menos phi ($-\phi$), e o desejo causado pelo objeto *a*, como Lacan estabeleceu no *Seminário 10: a angústia* (1962-1963/2005). Enquanto demanda do Outro, articulado à Lei, o desejo é falta, impossibilidade. Já enquanto objeto *a*, o desejo está para além da demanda, está em seu real de gozo, satisfação derivada da presença do objeto *a* que é mais de gozar.

3.7 - A dimensão trágica, mas também cômica da experiência psicanalítica

Lacan (1959-1960/1988) afirma que, por mais que apareça para o analista o oferecimento de uma demanda de felicidade, a psicanálise se distancia de toda e qualquer formulação de uma disciplina da felicidade. Para Lacan (idem), em Aristóteles a virtude é obtida por um *mesotes*, que se constitui como sendo mais do que um exato meio termo, mas um processo ligado ao evitamento de todo excesso que possibilita ao homem escolher o caminho de realização em seu bem próprio.

Na análise não há nada parecido com isso, segundo Lacan (1959-1960/1988), tal como não há a pretensão de se atingir um ideal normativo, uma pretensa objetividade genital. Assim, se há uma ética da psicanálise não é aquela que se define como uma especulação à ordenação do serviço dos bens. Para Lacan (idem), a psicanálise implica uma dimensão da experiência trágica da vida, em que as ações se inscrevem e que nos

solicita a nos orientar em relação aos valores. Porém, Lacan (idem) afirma que a dimensão cômica também entra no horizonte.

A dimensão trágica é habitada pela relação da ação com o desejo que se exerce no sentido de um triunfo da morte, que é marcada pela entrada do sujeito no suporte significativo. Já na dimensão cômica, que também é referente à relação da ação com o desejo e do fracasso em alcançá-lo, não se trata de um triunfo, mas pelo menos de um jogo fútil e derrisório da visão.

Para Lacan (1959-1960/1988) a dimensão cômica é criada pela presença, em seu centro, de um significante escondido: o falo. O que possibilita o riso na comédia, mais do que o triunfo da vida, é a sua escapada, o fato de que ela escorrega, furta-se, e foge aquilo que lhe é posto como barreira, como véu, que é constituído pela insistência do significante. Segundo Lacan (idem), o falo é nada mais do que um significante, o significante dessa escapada. Apesar dos tropeços, a vida continua. “A vida passa, assim mesmo triunfa, aconteça o que acontecer. Quando o herói cômico tropeça, cai no melaço, pois bem, o sujeitinho continua vivo” (Lacan, 1959-1960/1988, p.376).

Lacan (1959-1960/1988) destaca que o patético dessa dimensão é a contrapartida do trágico e argumenta que ele não é incompatível ao cômico, já que o tragicômico existe. É nessa dimensão que reside a experiência da ação humana, e na medida que a psicanálise consegue reconhecer a natureza do desejo que está no âmago dessa experiência é possível uma revisão ética e até mesmo um juízo ético que Lacan representa com o valor de juízo final: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (Lacan, 1959-1960/1988, p.376).

Lacan (1959-1960/1988) aponta que a moral tradicional se instalou a partir daquilo que se devia fazer na medida do possível. Entretanto, o que deve ser desmascarado, segundo Lacan (idem), é o ponto pivô, o do impossível, que é onde isso se situa quando se reconhece a topologia do desejo. Lacan (idem) afirma que foi Kant que realizou essa transposição, ao destacar que o imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não se pode. Ele se trata de uma obrigação, de um Tu debes incondicional.

Lacan (idem) mostrou que esse Tu debes de Kant é substituído facilmente pela fantasia sadista do gozo, que é erigido em imperativo e não exclui a possibilidade de sua relação com a lei universal. Segundo Lacan (idem), ao se aplicar rigorosamente à definição kantiana, esse campo adquire sua importância pelo vazio que deixa.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que esse é o lugar ocupado pelo desejo e que o reviramento da experiência analítica é o de situar o desejo no centro de uma medida que é incomensurável e infinita, na dimensão do sujeito com o significante. Na perspectiva

analítica, que é a do desejo, Lacan propõe o paradoxo de que a única coisa da qual se possa ser culpado é de ter cedido de seu desejo.

O sujeito pode ceder de seu desejo em nome de um bem, de um bem do outro, mas isso está longe de o abrigar não apenas da culpa, mas também de todo tipo de catástrofes interiores, da neurose e de suas consequências. Lacan (1959-1960/1988) afirma que, se análise tem um sentido, o desejo é aquilo que suporta o inconsciente, que com sua articulação faz com que nos enraizemos num destino particular.

Em relação a esse destino, Lacan (1959-1960/1988) opõe o herói ao homem comum e afirma que não os distingue como duas espécies humanas, pois “em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva” (Lacan, 1959-1960/1988, p.383). Aquilo que Lacan (1959-1960/1988) chamou de ser-para-a-morte, próprio da relação do sujeito com o significante que contorna esse vazio em torno de *das Ding*, não se opõe ao campo do ódio, do temor e da culpa, onde o herói estaria ali e o homem comum aqui. Lacan (idem) destaca que essa forma geral é traçada para o homem comum, na medida em que o herói se guia corretamente em relação às paixões pelas quais o homem comum se atrapalha.

Para Lacan (1959-1960/1988) isso que ele chama de ceder de seu desejo se acompanha sempre de uma traição no destino do sujeito. Seja a traição da própria via do sujeito, seja de alguém que tenha traído suas expectativas diante de um pacto qualquer. Lacan (idem) afirma que quando se tolera essa traição está impelido pela ideia do bem e assim se cede ao desejo. Assim, para o homem comum, a traição o repele para o serviço dos bens, mas com a condição de que ele não reencontrará o que o orienta nesse serviço.

Para Lacan (1959-1960/1988), não se trata de negar o campo dos bens, mas sim de perceber que não há outro bem senão aquele que serve para pagar o preço ao acesso ao desejo, que é definido por Lacan (idem) como a metonímia de nosso ser. Para Lacan o arroio do desejo não se situa apenas na modulação da cadeia significante, mas também no que corre por baixo, que é a dimensão do que somos, mas também do que não somos, do ser e do não-ser.

CAPÍTULO 4 – O REAL DO OBJETO *a* E A ANGÚSTIA COMO SEU SINAL

4.1 – A cólera enquanto um fracasso de uma correlação entre o simbólico e o real

Para Lacan (1962-1963/2005), a angústia não é uma emoção, pois ele a introduz como sendo um afeto. O afeto não é nem o ser e nem o sujeito em forma bruta. Fato a ser destacado é que o afeto não é recalçado, ele fica à deriva, segundo Lacan (idem). “Podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalçado. O que é recalçado são os significantes que o amarram” (Lacan, 1962-1963/2005, p.23). Assim, a angústia é um afeto, o que quer dizer que ela não é recalçada e que são os significantes que a amarram.

Lacan estabelece a relação dos afetos com o significante tomando como exemplo a cólera.

A cólera, eu lhes disse, é o que acontece nos sujeitos quando os pininhos não entram nos buraquinhos. Que quer dizer isso? É quando, no nível do Outro, do significante – ou seja, sempre, mais ou menos, no nível da fé, da boa-fé –, não se joga o jogo. Pois bem, é isso que provoca a cólera. (Lacan, 1962-1963/2005, p.23).

Interessante que no *Seminário 7: a ética da psicanálise*, Lacan (1959-1960/1988) destaca que Freud sempre insistiu que os afetos têm um caráter não de significantes, mas de sinal. Isso não implica negar a importância dos afetos, pois se trata de não os confundir com isso que Lacan (idem) colocou como sendo *das Ding*, esse real mais opaco e mais obscuro que está para além da articulação da cadeia significante. É no viés do real que Lacan (idem) vai tecer a hipótese de que a cólera é uma paixão que se manifesta por meio de um correlato orgânico, do corpo, mediante uma decepção, um fracasso de uma correlação esperada entre uma ordem simbólica e uma resposta do real. Assim, “a cólera está essencialmente ligada ao que expressa essa fórmula de Péguy, que o disse numa circunstância humorística – é quando as cavilhinhas não entram nos furinhos” (Lacan, 1959-1960/1988, p.130).

Ao destacar que Freud coloca o afeto na rubrica do sinal, Lacan (1959-1960/1988) aponta como fato significativo que Freud também articulou a angústia na cota do sinal. Com *das Ding* se define que o campo do sujeito “não é apenas o sujeito intersubjetivo, o sujeito submetido à mediação do significante, mas o que está por trás desse sujeito” (Lacan, 1959-1960/1988, p.130). Lacan (1959-1960/1988) afirma que, com o campo do *das Ding*, somos projetados para algo muito mais essencial e que está muito além do

âmbito da afetividade. Esse campo está no que Freud articulou que está para além do princípio do prazer, o âmbito do que na vida pode preferir a morte. É em torno disso que:

o campo do princípio do prazer gravita, no sentido em que o campo do princípio do prazer está para além do princípio do prazer. Nem o prazer, nem as tendências organizadoras, unificadoras, eróticas da vida de modo algum bastam para fazer do organismo vivo, das necessidades e precisões da vida, o centro do desenvolvimento psíquico. (Lacan, 1959-1960/1988, p.131).

4.2 – O objeto *a* como o resto da operação de divisão subjetiva

Vejamos como isso que está por detrás do sujeito se dá. Para Lacan (1962-1963/2005) só há aparecimento de um sujeito a partir da introdução primária de um significante, do significante mais simples que ele chama de traço unário. Lacan (idem) afirma que o traço unário é anterior ao sujeito. “No princípio era o verbo quer dizer No princípio é o traço unário” (Lacan, 1962-1963/2005, p.31). É a singularidade de um traço que é introduzida no real, pois entre o sujeito e o real existe o campo do significante, e é a partir do traço unário que o sujeito se constitui com sujeito.

A presença do Outro (A), com A maiúsculo, é anterior a tudo que podemos elaborar ou compreender na análise, segundo Lacan (1962-1963/2005). É por esse motivo que não existe autoanálise, nem na imaginação, pois o Outro (A) ali está. Para além do imaginário, está o grande Outro do simbólico, constituído pela linguagem e cujo discurso constitui o inconsciente.

O desejo do homem é entendido por Lacan (1962-1963/2005) como desejo do Outro. Lacan (idem) diz, a partir de Hegel, que, no que concerne à dependência do desejo do sujeito em relação ao desejante, que é o Outro como consciência, o Outro é aquele que me vê. Entretanto, Lacan (idem) afirma que, para a psicanálise, o Outro se constitui como inconsciência. Assim, é na medida de um não saber e do que falta como objeto do desejo ao sujeito que o Outro concerne ao seu desejo. Por isso, só há acesso ao desejo e ele só se sustenta se acoplando ao \$, S barrado, que expressa a dependência do sujeito em relação ao Outro. Esse Outro é distinto do outro como meu semelhante, pois é o Outro como discurso, como lugar do significante.

Quinet (2012) afirma que o grande Outro como um lugar é de onde vem as determinações simbólicas da história do sujeito. Ele se constitui como o arquivo dos ditos dos outros anteriores mesmo ao seu nascimento. Como inconsciente, o Outro corresponde

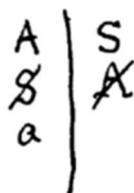
a Outra cena, o outro palco, mas esse lugar não é localizável, como no cérebro, por exemplo, é um lugar simbólico, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam.

Para Lacan (1962-1963/2005), no sentido hegeliano o desejo de desejo é um desejo de um desejante, isto é, é o desejo de que um desejo responda ao apelo do sujeito. Portanto, o sujeito necessita do desejo, que é o Outro, para que esse Outro o reconheça, para receber dele o reconhecimento. Isso implica que o sujeito só é reconhecido pelo Outro como objeto. Por isso, Lacan (idem) afirma que o Outro institui alguma coisa como objeto, Lacan a designa como *a*, que é aquilo de que se trata no nível daquele que deseja. Lacan (idem) entende que, nesse modo do reconhecimento, a única medida é a da violência, pois o sujeito não consegue se suportar nesse único modo de reconhecimento que pode ter. Assim, é a perversão que resulta na fórmula hegeliana, e a angústia é aquilo que fornece a sua verdade.

Lacan (1962-1963/2005) entende que a imagem-suporte do desejo equivale ao desejo do Outro. Entretanto, esse Outro é notado como A barrado (\bar{A}), pois ele se caracteriza como falta. Lacan (idem) defende a necessidade de reconhecer a necessidade do lugar vazio num ponto funcional do desejo. Isso é importante para pensar o que posteriormente Lacan (1972-1973/2008) desenvolveu como sendo o gozo feminino, enigmático e impossível de situar, não sendo, portanto, o gozo do órgão, como o do clitóris.

Interessante a afirmação de Lacan (1962-1963/2005) que aparentemente o desejo é indefinido porque se pode preencher a falta de várias maneiras, com vários objetos do desejo, na medida em que a falta sempre participa de algum vazio. Para Lacan (idem) essa pseudo-infinitude do desejo está ligada à sua metonímia, à capacidade de substituição e de deslocamento própria do significante. Entretanto, o que se vê na experiência analítica é a recorrência do Um repetitivo, que Lacan (idem) acentua como sendo o Um que se reduz à sucessão dos elementos significantes, que, no entanto, não esgota a função do Outro. Portanto, como o inconsciente existe, somos afetados pelo desejo, e “é na condição de ser assim marcada pela finitude que nossa própria falta, sujeito do inconsciente, pode ser desejo finito” (Lacan 1962-1963/2005, p.35).

Lacan (1962-1963/2005) formula isso com a operação da divisão, notada por duas colunas, como se vê na figura 2. Lacan (idem) coloca no começo o A, o Outro originário como lugar do significante, assim como o S, o sujeito ainda inexistente, pois o sujeito só se situa como determinado, como parte da função significante.



Primeiro esquema da divisão

Figura 2 (Lacan, 1962-1963/2005, p.36).

Para Lacan (1962-1963/2005) o sujeito é marcado pelo traço unário do significante, ele depende do Outro para se inscrever enquanto sujeito. Entretanto, não é por isso que o sujeito corta o Outro em rodela, pois, no sentido da divisão existe um resto, um resíduo, um irracional, que é garantia da alteridade do Outro, que Lacan (idem) chama de *a*.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que o \$, o S barrado, o sujeito marcado pela barra do significante, que se constitui no lugar do Outro, onde se situa o processo de subjetivação, e *a*, resíduo do condicionamento pelo Outro, um resto, encontram-se do mesmo lado da barra. O objeto *a* é o que resta de irredutível dessa operação que faz advir o sujeito no lugar do Outro. Para Lacan (idem), na medida em que esse objeto é sobra da operação subjetiva, o objeto *a* corresponde ao objeto perdido.

O \$, o S barrado, e o objeto *a* encontram-se do mesmo lado da barra porque a fantasia, suporte do desejo, está inteiramente do lado do Outro. O que está do lado do S, ainda não marcado pela barra do significante, é aquilo que se constitui como o inconsciente, o \bar{A} , o Outro como aquilo que não se atinge, onde a existência do Outro fica suspensa numa falta de garantia, por isso o Outro é barrado.

O sujeito é então determinado pelos significantes do Outro, mas sua identidade é imaginária sendo o sujeito sem identidade, como afirma Quinet (2012). O sujeito não tem uma identidade própria, porque ele é representado por significantes que se encontram nesse lugar psíquico que é o Outro, que pode ser chamado de “o Outro do significante”, “o Outro da linguagem” ou “o Outro do simbólico”, ou, ainda, o tesouro ou conjunto de significantes, segundo Quinet (idem). Entretanto, a representação do sujeito no Outro não é fixa, pois o sujeito enquanto sujeito barrado, \$, não é tal coisa, ele é representado por um significante (S) para outro significante (S’). O sujeito desliza de um significante a outro na linguagem, sendo assim um vazio, um furo irredutível à significação que só é possível pelo encadeamento dos significantes.

Vale lembrar, no entanto, que se trata de identificação e representação, que equivalem em termos lacanianos à alienação, segundo Quinet (2012). O sujeito se encontra alienado a esses significantes que são do Outro, como lugar do inconsciente.

Isso significa que o sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele, portanto, as identidades são da ordem do semblante. Conforme Quinet (*idem*), a análise possibilita ao sujeito ir descobrindo quais são esses significantes e se desalienando do Outro, abrindo a possibilidade para mais deslizamentos de sua experiência subjetiva.

O Outro como lugar dos significantes é o lugar da Lei. Mas essa operação resulta na instauração de uma falta, segundo Quinet (2012). Chamada por Freud como castração, essa falta traz como consequência o Outro como inconsistente, a não ser na psicose, em que não há metáfora paterna e o Outro é consistente, fala e goza do sujeito. Em sua inconsistência o Outro é furado, pois sempre falta um significante que permitiria totalizar o conjunto dos significantes da linguagem. Por isso, Quinet (*idem*) afirma que sempre falta no inconsciente um significante último que poderia dar um sentido à vida, à história e às questões do sujeito. É isso que torna infinita a cadeia significante que compõe o inconsciente, podendo sempre encadear um significante a mais.

É nesse sentido que o Outro é barrado, segundo Quinet (2012), pois o inconsciente como lugar dos significantes é morada do sujeito como ser de linguagem. Mas a linguagem é incapaz de apreender o sujeito, que é sempre falta-a-ser, na medida em que falta um significante que o defina, pois o Outro é furado. É essa falta de um significante no Outro que define o matema $S(A)$.

É na medida em que falta algo à imagem que o sujeito se confronta com um buraco. A constituição da imagem especular tanto exige o suporte de confirmação do Outro, quanto produz um resto, o objeto a . Essa intervenção que destaca o objeto a é a mesma que institui uma barra no Outro, segundo Aires (2007).

Aires (2007) entende que a operação lógica e corporal que permite o destacamento do objeto a e sua vinculação substitutiva a pedaços do corpo, própria da castração, têm incidência não apenas sobre o sujeito, mas também sobre o Outro, uma vez que o barra e permite advir o sujeito. Em relação a esse Outro não barrado, torna-se necessária uma defesa que cesse sua invasão constante, pois a invasão do Outro é correspondente à exclusão do sujeito. Assim, o sujeito aparece na dimensão de objeto, enquanto objeto do gozo do Outro.

4.3 – A angústia como um sinal da presença do objeto a no lugar da falta

Lacan (1962-1963/2005) recorda o tempo do estádio do espelho para afirmar de que modo a relação especular vem tomar o seu lugar, a depender do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro, e de que a sua marca se constitui na relação com o

significante. No estádio do espelho, a criança assume-se como totalidade ao, de frente para o espelho, voltar-se para o adulto para invocar seu assentimento, e depois retornar à imagem parecendo pedir para quem a carrega, que representa o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem. Lacan (idem) ilustra essa imagem especular como *i (a)*.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que a função do investimento especular situa-se no interior da dialética do narcisismo, que fora introduzida por Freud. Esse investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária. É fundamental pensar o falo nessa relação, pois Lacan (idem) afirma que na realização da imagem especular, *i (a)*, da imagem do corpo como propriamente imaginário, libidinizado, o falo aparece como uma lacuna. Assim, além de o falo não ser representado no nível imaginário, ele é cercado, é cortado da imagem especular.

Para Lacan (1962-1963/2005), a angústia não é sem objeto, além de ela introduzir para a psicanálise a função radical da falta como tal, que não é reconhecida pelo ponto de vista científico com sua ambição de considerar a falta como preenchível. A falta só é apreensível por intermédio do simbólico, uma vez que não existe falta no real. Para ilustrar essa característica simbólica da falta, Lacan (idem) dá o exemplo de uma biblioteca, onde um livro faltando na prateleira designa um lugar presentificando sua ausência.

É no nível da biblioteca que se pode dizer: Aqui está faltando o volume tal em seu lugar. Esse lugar é um lugar apontado pela introdução prévia do simbólico no real. Por isso, a falta de que falo aqui pode ser facilmente preenchida pelo símbolo; ela designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente. (Lacan, 1962-1963/2005, p.147).

Portanto, é na relação com o Outro que se situa a possibilidade de simbolização e de lugar no discurso. Isso se liga a uma estrutura. O Outro, que se constitui enquanto o ponto de onde surge a existência do significante é aquele que não pode ser significado. Lacan (1962-1963/2005) chama isso como ponto falta-de-significante. Para Lacan (idem) a falta é radical na constituição da subjetividade. Assim, ele formula que é na medida em que algo alcança ao saber que há alguma coisa perdida. Lacan (idem) aborda esse algo perdido concebendo-o como um pedaço do corpo.

Entretanto, se nada falta que não seja da ordem simbólica, a privação é algo real, segundo Lacan (1962-1963/2005). Por isso, o falo, esse objeto imaginário, só é algo essencial para se ter ou não ter, na medida em que é simbolizado. Sem isso não é possível saber de sua privação. Desse modo, Lacan (1962-1963/2005) diz que a castração é simbólica, pois se refere a um certo fenômeno de falta. Ela aparece na relação com o

Outro, onde uma das formas possíveis de aparecimento da falta é o $(-\phi)$, - *phi*, o suporte imaginário da castração.

Assim, na constituição imaginária do corpo há, de um lado, o falo, aquilo que foi cortado da imagem, que por isso pode ser grafado como menos *phi*, $(-\phi)$, e que de vez em quando deve entrar em ação como objeto para a satisfação do desejo. Entretanto, nem todo o investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto. Do outro lado, do lado desse resto, há o objeto *a*, resíduo que escapa ao status do objeto derivado da imagem especular, segundo Lacan (1962-1963/2005). É do objeto *a* que se trata a propósito da angústia, desse resíduo não imaginado do corpo, que, por um desvio, vem se manifestar no lugar da falta.

Como o falo é cortado da imagem especular, ele não aparece. No nível da imagem especular, $i(a)$, imagem virtual de uma imagem real, imagem narcísica, não aparece nada, segundo Lacan (1962-1963/2005). É por isso que Lacan (idem) escreve o falo como objeto castrado, como menos *phi*, $(-\phi)$, em cima da boca do vaso que aparece na figura 3, tanto em cima, quanto em baixo, pois esse objeto não entrou no imaginário.

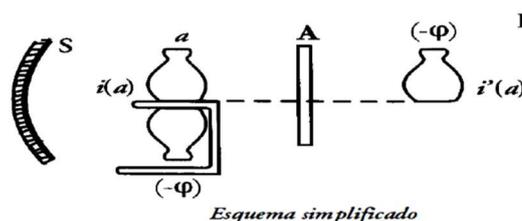


Figura 3 (Lacan, 1962-1963/2005, p.49).

Lacan (1962-1963/2005) afirma que a imagem especular, $i(a)$, e *a*, esse objeto que é um resto da operação significante, são o suporte da função do desejo. Entretanto, o que o sujeito tem diante de si sempre é uma imagem virtual autenticada pelo Outro, que Lacan representou como $i'(a)$. Assim, o *a*, suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o sujeito a imagem de seu desejo. Quanto mais o sujeito se aproxima do que acredita ser o objeto de seu desejo, mais, na verdade, é desviado dele. O sujeito quer manter intacta a imagem especular, mas quanto mais ele está na via da perfeição da relação de objeto é aí que se engana, segundo Lacan (idem).

Lacan (1962-1963/2005) entende que o desejo é ilusório porque ele sempre se dirige a um outro lugar, a um resto que é constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo. Entretanto, isso deixa em aberto a questão de saber onde se pode encontrar a certeza. Lacan (idem) afirma que nenhum falo permanente e/ou onipotente é suficiente para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real.

A angústia surge quando um mecanismo faz aparecer algo no lugar da castração, no lugar de menos *phi*, (- φ), onde não deveria aparecer nada na imagem. O lugar da angústia, que atualmente é ocupado pelo - *phi*, (- φ), constitui um certo vazio, segundo Lacan (1962-1963/2005). O aparecimento do objeto *a* vem preencher esse vazio constituído pela castração fazendo surgir a angústia como um sinal. Na figura 3 esse lugar do menos *phi*, (- φ), corresponde, do lado direito, ao lugar ocupado, do lado esquerdo, pelo *a* do objeto do desejo.

Lacan (1962-1963/2005) entende que o que Freud (1919/2019) abordou como *Unheimlichkeit*, o infamiliar, também traduzido para o português como o estranho, é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos -*phi*, (- φ), a castração imaginária, uma vez que não existe imagem da falta. Quando ali aparece algo é porque a falta vem a faltar. Se a falta não faltar é nesse momento que começará a angústia.

Nesse lugar, *i'* (*a*), no Outro, no lugar do Outro, perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos. Ela é autenticada pelo Outro, porém já é problemática, ou até falaciosa.

Essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer. Ela orienta e polariza o desejo, tem para ele uma função de captação. Nela, o desejo está não apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência.

Essa ausência é também a possibilidade de uma aparição, ordenada por uma presença que está em outro lugar. Tal presença comanda isso muito de perto, mas o faz de onde é inapreensível para o sujeito. Como lhes indiquei, a presença em questão é a do *a*, o objeto na função que ele exerce na fantasia. (Lacan, 1962-1963/2005, p. p.55).

Lacan (1962-1963/2005) coloca o sinal - *phi*, (- φ), no lugar da falta, onde algo não pode aparecer. Esse algo que não se projeta, não se investe e é irreduzível à imagem especular, tem uma relação com a reserva libidinal, permanece investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, do autoerotismo, de um gozo autista, segundo Lacan (idem). O que intervirá como instrumento na relação com o outro que é constituído a partir da imagem de meu semelhante, com a imagem do corpo em sua função sedutora do parceiro sexual, é alimentado por esse algo.

Para Lacan (1962-1963/2005) é a angústia de castração em sua relação com o Outro que vem se assinalar no lugar designado pelo - *phi*, (- φ). É pela via da experiência do neurótico que se pode saber sobre a estrutura do sujeito e a dialética do desejo. O último termo que Freud chegou a elaborar sobre essa experiência, seu obstáculo intransponível, foi a angústia de castração. Segundo Lacan (idem), Freud (1926/2016), em *Inibição, sintoma e angústia*, afirma que a angústia é a relação-sinal ante a perda de um objeto: do meio uterino quando do nascimento; da mãe enquanto objeto; do pênis; do amor do objeto; do amor do supereu.

Entretanto, Lacan (1962-1963/2005) afirma que não é a angústia de castração em si que constitui o impasse maior do neurótico. Não é a sua castração aquilo diante do qual o neurótico recua, mas sim de fazer da sua castração o que falta ao Outro. Assim, o neurótico se detém é de fazer de sua castração algo positivo, de dedicar a sua castração à garantia da função desse Outro que remete às infinitas significações, que se perde nas ficções das histórias. Para Lacan (*idem*), é o gozo que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações infinitas. É por meio de um significante, mas de um significante que falta que ele pode assegurar isso. Lacan (*idem*) afirma que, nesse lugar de falta, o sujeito é chamado a dar o troco através do signo da sua própria castração. Para Lacan (1962-1963/2005), portanto, a angústia não é sinal de uma falta, mas sim da falta de apoio dado pela falta. A angústia é, nesse sentido, da ordem de uma presença. É o surgimento da falta sob uma forma positiva que constitui a angústia. Não é a nostalgia, mas sim a iminência do seio materno, de tudo aquilo que permite entrever que voltaremos ao colo que gera a angústia, segundo Lacan (*idem*).

Como a angústia tem relação com isso que aparece no lugar da falta na imagem especular, a angústia é enquadrada, um espelho tem limites, não se estende até o infinito. O fenômeno do *unheimlich*, do infamiliar, do estranho, descrito por Freud (1919/2019), apresenta-se através de claraboias, quando de modo súbito e de repente aparece na cena aquilo que não pode ser dito. Lacan (1962-1963/2005) afirma que o infamiliar é da ordem de um hóspede apaziguado, aceito pela casa, mas que nunca passou pelas redes, pelas peneiras do reconhecimento. É o surgimento do *heimlich*, do infamiliar, no quadro, que representa o fenômeno da angústia. Por isso, constitui um erro dizer que a angústia é sem objeto.

A angústia tem um tipo de objeto diferente do objeto cuja apreensão é preparada e estruturada pela grade do corte, do sulco, do traço unário, do *é isso* que sempre funciona, fechando o lábio ou os lábios do corte dos significantes, que então se transformam em cartas/letras fechadas, enviadas em envelopes selados a outros traços. (Lacan, 1962-1963/2005, p.87).

Para Lacan (1962-1963/2005) o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, onde é possível se enganar em suas redes de traços. A angústia se constitui como um corte, uma fratura, em que a rachadura, a abertura, deixa aparecer aquilo que é inesperado. Desse modo, a angústia é aquilo que não engana e que está fora de dúvida, não é a dúvida, mas sim o que causa a dúvida, afirma Lacan (*idem*). A dúvida serve para combater a angústia através dos engodos das redes e dos encadeamentos dos significantes. O que se trata de evitar, então, na angústia, assemelha-se à certeza assustadora.

Freud em “O infamiliar”, *Das Unheimliche* (1919/2019), aborda que o sentimento do infamiliar diz respeito ao aterrorizante, que suscita angústia e horror. Ele descreve que essa espécie do que é aterrorizante remete ao velho conhecido, há muito íntimo, e busca demonstrar como isso que é íntimo se torna infamiliar. Após investigar os diferentes usos de “infamiliar”, *unheimlich*, Freud afirma que o que há de mais interessante é o fato de a palavra “familiar”, *heimlich*, entre as diferentes nuances de significado, também apontar coincidentemente para seu oposto “infamiliar”, *unheimlich*. Mais do que oposições, esses dois círculos de representações são, de fato, alheios um ao outro: o que é confiável, confortável e familiar, está aparentemente distante ao o que é encoberto, o que permanece oculto e é infamiliar. Entretanto, após a investigação dos usos da palavra, Freud (1919/2019) considera que o significado de familiar, *heimlich*, desenvolveu-se segundo uma ambivalência, até se fundir com o seu oposto, o infamiliar. Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar.

Para Freud (1919/2019) esse angustiante infamiliar é algo recalcado que retorna. Foi por isso que, segundo ele, o familiar deslizou para seu oposto, o infamiliar, uma vez que esse infamiliar nada tem realmente de novo, mas é algo íntimo que fora afastado pelo processo de recalçamento.

O objeto *a* se liga a uma falta necessária ali onde o sujeito se constitui no lugar do Outro. “É a partir do Outro que o *a* assume seu isolamento, e é na relação do sujeito com o Outro que ele se constitui como resto” (Lacan, 1962-1963/2005, p.128). Isso é mais longe até que o retorno do recalcado, desse irreduzível do incógnito, de que fala Freud (1919/2019), segundo Lacan (1962-1963/2005).

O objeto *a*, tal como ele é concebido, permite entender os fenômenos de despersonalização, momentos em que o corpo não parece ser próprio, em que não ocorre o reconhecimento da imagem no espelho, segundo Aires (2007). É por não ser passível de reconhecimento do Outro que o que é visto no espelho angustia, como afirma Lacan (1962-1963/2005). No movimento da criança de olhar para o outro pedindo a confirmação daquilo que vê, característico do estágio do espelho, destaca-se um corte, uma separação prévia ao momento de reconhecimento da imagem especular.

Aires (2007) entende que a despersonalização, essa revelação súbita do corpo como alheio, é tratada de modo diferente por Freud no texto O Infamiliar (1919/2019). Esse infamiliar, em Freud, aproxima-se do retorno do recalcado, uma vez que o que é estranho é aquilo que também é familiar ao sujeito. Aires (2007) afirma que embora isso seja aproximado da angústia, não se trata do mesmo fenômeno descrito por Lacan. “No caso da angústia, o duplo não mais comparece, muito pelo contrário, a ideia de um

mínimo de reciprocidade é rompida” (Aires, 2007, p.157). Assim, todo e qualquer tipo de relação intersubjetiva desfalece.

Aires (2007) afirma que, embora o *unheimliche* tenha entre suas imagens mutilações de órgãos e fragmentação do corpo, há também um efeito de dúvida quanto à realidade. Embora inquietante, tal vivência impõe uma narrativa, apesar de fantástica. Já diante da angústia, Aires (2007) entende que não há nem imagens e nem palavras, há uma falta significativa: “nenhum significante comparece aí, não por uma ausência de vocabulário ou pela exigência de uma precisão da vivência, mas porque na dupla inserção da angústia – em relação ao objeto e ao Outro – nenhum sentido se constrói” (Aires, 2007, p.157).

Aires (2007) chama atenção que, para Lacan, não há falta no real, já que a falta não é localizável senão por intermédio do simbólico. Portanto, é o significante que designa o lugar da ausência e presentifica aquilo que não está em seu lugar. Vale salientar, que se abordamos o simbólico e o real, nem por isso o imaginário se faz ausente. Pelo imaginário há a consistência, o enodamento entre simbólico e real. Assim, é no descolamento que se dá entre o real e o simbólico que se produzem a estranheza, *unheimliche*, e a angústia.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que no primeiro tempo há um mundo, lugar onde o real se comprime. No segundo tempo há o palco pelo qual montamos o mundo, a cena do Outro, onde o homem se assume com sujeito e assume um lugar como portador da fala. É nesse segundo tempo que ocorre a dimensão da história, que tem sempre um caráter de encenação e que, por mais verídica que seja, assume uma estrutura de ficção.

Atuamos no palco do mundo a partir dos significantes, falamos o que dizemos a partir do que os outros disseram, a partir desse Outro da linguagem em que buscamos autenticação e reconhecimento. Para Lacan (*idem*), a angústia, esse fenômeno infamiliar, *unheimlich*, descrito por Freud (1919/2019), surge quando aparece na imagem de um corpo harmônico e consistente que cremos ter, uma mancha, um resto de não significação. Assim a angústia ocorre quando aquilo que não conseguimos imaginar, nem explicar pelos significantes ficcionais de nossa narrativa histórica, aparece, quando o real vem à tona. É do nível da fratura, de uma fissura do imaginário. A angústia então é um sinal do real. Portanto, a defesa de que se trata não é da angústia, mas sim daquilo que a angústia é um sinal, do real.

A angústia é um fenômeno de borda no campo imaginário do eu, no qual a constituição da imagem especular mostra seu limite, onde há uma hiância, uma abertura,

uma janela que marca o limite do mundo ilusório do reconhecimento pelo Outro com os registros do imaginário e do simbólico. Assim, o objeto a é o resto abominado pelo Outro.

Em Pavores, de Tchecov, Lacan (1962-1963/2005) percebe que o medo não se dá apenas localizando um objeto. Pode haver medo em relação a um desconhecido que se manifesta faltando a característica da angústia de pressionar o sujeito no mais íntimo de si mesmo. A angústia não pode ser reduzida a uma espécie de medo, pois é angústia diante de algo, um sinal do objeto a , daquilo que não engana. Esse objeto é indeterminado, um real opaco e irreduzível que aparece na imagem como mancha, oposto ao significante.

4.4 - O objeto a como êxtimo: um interior excluído do sujeito

É fundamental para perceber qual é o status do objeto a no percurso da angústia. Lacan (1962-1963/2005) afirma que Freud aponta que no continente narcísico da libido há a reversibilidade da libido do corpo próprio para o objeto. Essa reversibilidade da libido de $i(a)$, da imagem especular, para $i'(a)$, para a imagem virtual de uma imagem real, pode ser percebida no vaso da figura 3. Nesse caminho da libido há algo que, além de escapar, intervém com uma incidência perturbadora: é a manifestação flagrante do objeto a , objeto que é a reserva derradeira e irreduzível da libido freudiana. O sinal dessa sua intervenção é a angústia.

O objeto a funciona em correlação com a angústia. Se para Freud a angústia tem uma função de sinal, para Lacan (1962-1963/2005) ela é um sinal do que se passa na relação do sujeito com o objeto a . O sujeito só entra nessa relação na vacilação de um certo *fading*, de um certo desvanecimento, que é designado pelo S barrado. A angústia é sinal de alguns momentos dessa relação.

Lacan (1962-1963/2005) designa o objeto a por uma letra com a função de nos permitir reconhecer a identidade do objeto nas diferentes incidências em que ele aparece. A notação algébrica tem como fim nos dar um posicionamento puro da identidade, uma vez que o posicionamento por meio de uma palavra é sempre metafórico. Mesmo que ao designar o pequeno a já se faça uso metafórico da palavra, uma vez que ela é tomada emprestada da relação sujeito-objeto, a ênfase no termo a é a de ser um objeto externo a qualquer definição possível de objetividade. Assim, o objeto a não faz parte do campo da realidade sensível e simbólica, não é o objeto da física, ele não faz parte do campo visual. Lacan (1962-1963/2005) afirma que a partir de Freud o sujeito não está na consciência, por ser inconsciente de início, uma vez que há a incidência do significante anterior à constituição do sujeito. O problema está na entrada do significante no real, em como disso

nasce o sujeito. Lacan (idem) introduz a divisão real-imaginário-simbólico para tratar de saber como o significante se encarna.

O que permite essa encarnação do significante, primeiramente, é o fato de termos um corpo. Entretanto, o corpo de que Lacan (1962-1963/2005) nos fala não é o da física, mas sim o de sua constituição imaginária, apesar de esse corpo não nos ser dado pura e simplesmente na experiência do espelho. Mesmo nessa experiência pode surgir um momento em que a imagem que acreditamos estar contida no espelho se modifique, fazendo surgir assim um sentimento de estranheza e conseqüentemente a angústia. É quando a dimensão do nosso próprio olhar passa a aparecer na imagem.

Quando essa imagem especular que temos diante de nós, que é nossa altura, nosso rosto, nosso par de olhos, deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar – sobretudo quando há um momento em que o olhar que aparece no espelho começa a não mais olhar para nós mesmos. *Initium*, aura, aurora de um sentimento de estranheza que é a porta aberta para a angústia. (Lacan, 1962-1963/2005, p.100).

A função do objeto *a* permite situar essa passagem da imagem especular para o duplo que escapa ao sujeito. O objeto *a*, da angústia, é da ordem do real. Ele está fora da realidade sensível, passível de ser reconhecida a partir do imaginário e do simbólico. O registro do real não equivale à realidade em Lacan (1962-1963/2005), o real aparece quando a realidade evapora.

Quinet (2012) ressalta esse status do objeto *a* como não sendo um objeto do mundo sensível, empírico. Entretanto, ele afirma que qualquer objeto deste mundo que satisfaça a pulsão, cause o desejo, ou provoque a angústia, pode fazer função de objeto *a*, pois o objeto *a* é transposto para o campo do Outro como um posticho. Vale lembrar que como o objeto é perdido há a impossibilidade de satisfação completa da pulsão. Os objetos que a pulsão encontra para sua satisfação, seja o seio, o dedo ou uma chupeta são sempre substitutos desse objeto mitológico da primeira satisfação, segundo Quinet (idem).

Quanto ao objeto *a*, Quinet (idem) afirma que não se trata de um objeto nomeável, pois não é da ordem do significante. Esse objeto não pode estar no visível, tampouco no falável, pois não tem consistência e nem as formas dos objetos físicos. Assim, o objeto *a* não é nem simbólico nem imaginário, é da ordem do real. Ele afeta o sujeito, e sua única consistência é lógica.

A angústia não é sem objeto; além disso, ela designa o objeto derradeiro que é a Coisa, por isso ela é aquilo que não engana. A angústia é a única tradução subjetiva para o objeto *a*. O objeto *a* é causa do desejo, assim ele não é o objeto do desejo, mas sua causa,

pois está atrás do desejo sendo o objeto dos objetos. O *a* já havia sido introduzido por Lacan na fórmula da fantasia como suporte do desejo, como S barrado desejo de *a* ($\$ \diamond a$). Lacan (1962-1963/2005) afirma que a estrutura da angústia não está distante da estrutura da fantasia por ser exatamente a mesma. A fantasia é o suporte do desejo, segundo Lacan (*idem*).

Desse modo, a angústia aparece em função de sua relação com o desejo do Outro. Quanto ao desejo do sujeito, Lacan (1962-1963/2005) entende que ele se acha apenso, anexo, da relação de constituição do sujeito em relação ao A, ao grande Outro, por intermédio da constituição anterior do objeto *a*

Lacan (1962-1963/2005) afirma que a novidade topológica do objeto *a* é sensível nas formulações de Freud concernentes à pulsão. Freud distingue, segundo Lacan (*idem*), *Ziel*, o alvo da pulsão, e seu *Objekt*, objeto. Além disso, há também a oposição entre os termos *ausseres* (exterior) e *innere* (interior), na qual é indicado que o objeto deve ser situado no exterior e, por outro lado, a satisfação da tendência só consegue se realizar no interior do corpo. Para Lacan (*idem*), topologicamente, o objeto *a* se situa num exterior anterior a uma certa interiorização, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se em sua forma especular, que introduz para ele a distinção entre o eu e o não-eu. É nesse exterior que há a ideia de causa. “É a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a ideia de causa” (Lacan, 1962-1963/2005, p.116).

Essa localização topológica do objeto *a* é equivalente àquilo que Lacan (1959-1960/1988) nomeou como extimidade, um exterior no qual o sujeito não consegue fugir porque vem de dentro como sendo um lugar central, uma exterioridade íntima, um êxtimo. Isso, que é da ordem de *das Ding*, da Coisa, que está no interior do sujeito, mas enquanto excluído, um interior excluído, que é excluído no interior.

Como excluído, separável, Quinet (2012) afirma que o objeto *a* não se encontra no inconsciente como discurso do Outro, pois esse objeto não é um significante, não é simbólico. Desse modo, o objeto *a* equivale ao objeto perdido cuja falta estrutura o inconsciente sendo simultaneamente íntimo e externo ao conjunto de significantes do Outro. É por isso que sua topologia é a da extimidade, segundo Quinet (*idem*), pois o objeto *a* se aloja no Outro do simbólico sem aí estar. Ele corresponde, então, a um furo do simbólico. Quinet (*idem*) afirma que procuramos o objeto *a* no campo do Outro como aquele objeto que um dia nos deu uma suposta satisfação sem igual, mas como esse objeto é perdido encontramos somente seus substitutos transitórios e fugazes.

Para Quinet (2012), Lacan desenvolveu o conceito de objeto *a* a partir do conceito de Coisa, que é o primeiro conceito a partir do qual Lacan aborda o real e a topologia do

objeto em psicanálise. Como vimos, a coisa está presente no “complexo de outrem”, o *Nebenmensch*, descrito por Freud, que corresponde à percepção de um ser humano que entra no campo de interesse do sujeito despertando seu desejo. Esse complexo se divide em duas partes: uma que dá a impressão de uma estrutura coerente, que permanece inteira como uma coisa, apresentando-se como o real, enquanto a outra pode ser compreendida como a atividade da memória, sendo composta pelos atributos da percepção do próximo, tais como alto ou baixo, gordo ou magro, inteligente, significantes imaginarizados.

A Coisa é o elemento isolado pelo sujeito na origem e que se apresenta sempre que seu interesse, marcado pela libido, seja despertado pelo outro. Como a Coisa não pertence ao mundo dos objetos da sensibilidade, não podendo ser apreendida pelo simbólico, ela está do lado do real. Segundo Quinet (2012), a Coisa se distingue do imaginário, na medida em que esse é o mundo das formas, das imagens, dos objetos que pertencem ao mundo da percepção. Assim, o simbólico e o imaginário constituem juntos a realidade para o sujeito, para quem o real está como causa, ainda que velado.

A Coisa não é um objeto da sensibilidade; corresponde assim à Coisa-em-si, que não tem substância, no sentido kantiano, segundo Quinet (2012). Assim, o objeto *a* não está nem no espaço nem no tempo, a sua causalidade é a da Coisa-em-si, uma causalidade livre, que faz com que ele não seja causado, mas sim causa do desejo. Quinet (idem) afirma que como a Coisa não é um objeto da sensibilidade, sua substância é episódica e constituída de gozo. Por ser circundada pela pulsão, a Coisa corresponde à recuperação de gozo, ao retorno de gozo perdido da Coisa.

4.5 - O objeto *a* na perversão

Lacan (1962-1963/2005) pensa o objeto *a*, causa de desejo, a partir da perversão, do fetichismo, do sadismo e do masoquismo. Para Lacan (idem) essa dimensão do objeto como causa do desejo é desvelada a partir do fetiche. Lacan (idem) afirma que não é um objeto qualquer, como um sapatinho, a calça, ou o seio, que encarna o fetiche. O próprio fetiche é causa de desejo, ele em si é a condição mediante a qual o desejo e o objeto em função do desejo do fetichista se sustentam. Isso mostra que é preciso da cena, do enquadramento, pois a fantasia é suporte de desejo.

Lacan (1962-1963/2005) entende que a angústia e o objeto são levados a passar para o primeiro plano no sádico e no masoquista. A ligação da angústia com o objeto como aquilo que sobra, em sua função essencial de ser o resto do sujeito, o resto como tal, são evidenciadas nessas estruturas. Lacan (idem) destaca que no perverso ou no

psicótico, a relação da fantasia ($\$ \diamond a$) se institui de uma maneira que o a fica em seu lugar, portanto identificado no próprio perverso. Isso implica que no sadismo e no masoquismo, o objeto a é encarnado pelo sujeito, sendo ele mesmo o agente causador da angústia.

No neurótico, a posição é diferente, segundo Lacan (1962-1963/2005), uma vez que algo de sua fantasia aparece do lado da imagem i' (a). Isto é, o objeto a aparece no campo do Outro. Na verdade, como o objeto a não é especularizável, o que aparece é algo que apenas parece ser um a , sendo de fato um substituto, um postiço. Lacan (idem) afirma que o objeto a que aparece no campo do Outro funciona na fantasia dos neuróticos como uma defesa contra a angústia, sendo ao mesmo tempo a isca com que eles físgam o Outro.

O desejo sádico só é articulável a partir da dissociação, da divisão subjetiva que ele almeja introduzir no outro, no sujeito, impondo-lhe, até certo limite, aquilo que não poderia ser suportado, aquilo de que pode padecer em seu corpo. Assim, mais do que o sofrimento, o que é buscado na intenção sádica é a angústia do outro causada pelo objeto a , sua divisão subjetiva, o avesso do sujeito, a passagem para o exterior daquilo que é mais oculto, segundo Lacan (1962-1963/2005).

Lacan (1962-1963/2005) afirma que o sádico não sabe o que procura em sua cena, mas o que ele procura é ele mesmo se fazer aparecer como objeto, como meio de gozo, de ser o agente da angústia. No sádico a angústia é menos oculta, ela vem à frente da fantasia, que faz da angústia da vítima uma condição exigida.

A posição do masoquista é diferente do desejo sádico, pois a encarnação de si mesmo como objeto é declarada, manifesta, explícita para o masoquista. Para Lacan (1962-1963/2005), o masoquista busca sua identificação com o objeto comum, com o objeto de troca, que pode ser representado por um cachorro, ou outra mercadoria vendida no mercado.

Assim, o masoquista aparece na função de objeto dejeito, de objeto a , de objeto separado, mas sob a aparência do deslustrado, como farrapo humano, jogado aos cães, sujo, na lata de lixo, como um rebotalho, sem valor algum como objeto de troca. Lacan (1962-1963/2005) afirma que reconhecer-se como objeto de seu desejo é sempre masoquista. Desse modo, é uma meta fantasística a meta do gozo do Outro. O que é buscado no Outro é a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, o objeto a , que tem a angústia como resposta.

Quinet (2012) afirma que por intermédio do conceito de pulsão de morte e de sua associação com Eros, Freud (1920/2006) definiu o “desprazer neurótico” como “um prazer que não pode ser sentido como tal”. Isso implica que há um prazer na dor,

identificado por Quinet (idem) mediante o termo *Genuss*, a ser diferenciado do prazer, *Lust*. Para Quinet (idem) Lacan propõe o termo gozo, que engloba a satisfação pulsional com seu paradoxo de prazer no desprazer. Assim, o conceito de gozo implica a ausência de barreira, entre o princípio de prazer e seu para-além; há um continuum, não uma continuidade. Como a pulsão de morte está implicada, o sujeito, em seu caminho de busca pelo gozo pulsional, pode ser levado a sua própria destruição. A pulsão de morte, por meio da sua disposição à agressividade, está intrincada com as pulsões sexuais, como mostram o sadismo e o masoquismo.

Para Lacan (1959-1960/1988), a beleza se constitui como uma das barreiras para o acesso à Coisa. Entretanto, na perversão não se trata de buscar o belo, pois o que há é uma identificação com o resto, com o real, com o objeto *a*, seja sem saber que o que se procura é esse tal objeto, como no caso do sádico, seja através da identificação ao objeto *a* de modo escancarado, reconhecendo-se como objeto de seu desejo, como é o caso do masoquista.

4.6 - O objeto *a* como a perda de um pedaço do próprio corpo

Para Lacan (1962-1963/2005), antes do estágio do espelho, aquilo que será *i* (*a*), constituído como imagem real do corpo e dos diferentes objetos constitutivos desse corpo, encontra-se na desordem dos pequenos *a*. Nessa impossibilidade de ter ou não ter um corpo, ele se encontra despedaçado. Para Lacan (idem), o termo “autoerotismo” tem o sentido de sentir falta de si, pois não é do mundo externo que sentimos falta, mas desse pedaço de nós mesmos.

Quinet (2012) afirma que num primeiro momento no estágio do espelho, experiência situada entre os seis e dezoito meses, a imagem do corpo se encontra despedaçada, tratando-se, então, de uma anti-imagem sem consistência própria, na qual não é possível distinguir uma totalidade. Num segundo tempo do estágio do espelho a imagem totalizante é constituída, porém ela escamoteia a falta e o despedaçamento originário do corpo do sujeito. Como no princípio não há unidade, o corpo do sujeito está despedaçado, fragmentado pelas pulsões autoeróticas e parciais.

Entende-se, então, que a percepção visual do corpo é a base do imaginário e da identificação especular. A unidade do eu é imaginária, pois o homem se julga um eu pela identificação com o outro. A percepção visual é própria do eu que é constituído pelo espelho. Assim, a visão é o apanágio do registro imaginário, como afirma Quinet (2012).

Ao pensar a relação corpo e angústia, Aires (2007) lembra que, na orientação lacaniana, o corpo se constitui: imaginariamente, pela identificação entre imagem corporal e eu (*moi*); como representação social, através de um reconhecimento simbólico por parte do Outro, o que faz do corpo um efeito de linguagem dependente de um lugar social ao qual é convocado para se constituir; como presença do real que faz obstáculo à palavra. Nesse sentido, corpo e organismo não se confundem, de modo que, “na perspectiva lacaniana, o homem não é seu corpo, pois ele o tem, o que quer dizer que ele pode usá-lo, fazer algo com isso” (Aires, 2007, p.155).

Com o estádio do espelho, Lacan abordou o corpo pela via da imagem, afirma Aires (2007). Assim, o corpo próprio se constrói pela sobreposição entre o organismo e uma imagem confirmada pelo Outro que permite ao sujeito a assunção de uma unidade. Portanto, é no campo da linguagem e pela função significante que o ser falante assume uma unidade corporal. Então, tanto a fragmentação da imagem do corpo, quanto a assunção da unidade corporal são efeito de linguagem.

Aires (2007) entende que para que um homem tenha um corpo é necessário que o simbólico deixe sua marca sobre a carne, que produza um recorte, que “esburaque” o corpo. Desse modo, constitui-se um circuito pulsional e uma imagem especular. É assim que “um sujeito tem, então, seu corpo. Poderíamos também dizer o inverso: o corpo-carne se faz sujeito” (Aires, 2007, p.156). Aires (2007) enfatiza a necessidade de cautela e de não concluir de modo apressado que há uma equivalência entre sujeito e corpo, uma vez que o que há é que a biologia foi corrompida, e, portanto, uma disjunção entre sujeito e corpo.

Para Aires (2007), para se apropriar do corpo, uma vez que o sujeito o tenha, é necessário pagar um tributo, que é a castração, para se servir do corpo como instrumento do laço social. Então, a constituição do sujeito e do corpo está em relação ao objeto *a*, uma vez que é por meio da operação de castração que se destaca o objeto.

Pensando no viés de uma relação com o pedaço do corpo, Lacan (1962-1963/2005) afirma que há uma certa imprecisão no fenômeno da angústia nesse lugar do nascimento, lugar da separação entre o bebê e a mãe. Segundo Lacan (*idem*), Freud diz que no nível da angústia de nascimento se constitui toda uma constelação de movimentos vasomotores e respiratórios que serão transportados para a angústia na função de sinal para o eu, tal como na histeria, em que há uma reprodução de movimentos herdados para determinadas emoções.

Lacan (1962-1963/2005) considera isso inconcebível, por ser impossível situar nesse começo do nascimento uma relação tão complexa da angústia com o eu. Para Lacan

(idem), se posteriormente a angústia serve como sinal do eu, é exclusivamente por meio de um corte, da relação de *i (a)* com o *a*, da imagem do corpo com esse resto não especularizável, que não passa pelo reconhecimento do Outro.

Para Lacan (1962-1963/2005) esse corte não se dá entre a mãe e a criança, mas sim em relação aos envoltórios embrionários, que é considerado como um elemento do próprio corpo da criança. Assim, o que se perde é um pedaço de si mesmo. Para a criança, o corte do cordão umbilical a separa dos envoltórios que são homogêneos a ela, enquanto que para a mãe o corte se situa no nível da queda da placenta. Assim, é no nível de uma queda, da perda de um pedaço do próprio corpo, que o objeto *a* exerce sua função. Como cortado, o objeto *a* presentifica uma relação essencial com a separação.

Aqui se percebe uma diferenciação sutil entre o que Lacan elaborou como *das Ding* no Seminário 7 e como objeto *a* no Seminário 10, pois, se com *das Ding* o gozo está numa relação de transgressão da Lei que interdita o incesto, na busca pelo acesso à mãe, com o objeto *a* a relação se dá com os envoltórios embrionários, ou com o seio materno que é considerado um pedaço do próprio corpo da criança.

Aires (2007) afirma que, como resultante da operação da castração, o objeto *a* se constitui como resto de uma operação de estrutura lógica designando seu lugar e função na topologia do sujeito. Aires (idem) entende, então, a partir de Lacan, que se trata no objeto *a* do seio, do cíbalo, do olhar, da voz, enquanto peças que se destacam, entretanto, essencialmente ligadas ao corpo. Cada peça destacada foi recortada pelo significante, destacada por um efeito de linguagem. Como essas peças são zonas corporais que possuem estreita relação com as pulsões, elas se constituem como aproximações do objeto *a*. Desse modo, o objeto *a* é concebido como peça destacada, desde sempre perdida, como um pedaço do corpo que se perde. Aires (2007) entende que essa separação não se dá entre a criança e a mãe, mas entre a criança e seus envoltórios embrionários.

Lacan (1962-1963/2005) exemplifica essa reflexão de que a angústia aparece na separação, a partir dos peitos no prato de Santa Ágata e dos olhos no prato de Santa Luzia. Anatomicamente os seios não são separáveis como as patas de um gafanhoto. Entretanto, Lacan (idem) os considera como objetos separados porque eles têm um certo caráter artificial, por estarem agarrados ao corpo.

É nesse sentido que para Lacan (1962-1963/2005) não é tanto a criança que bombeia o leite da mãe, mas sim o seio, além de ser a placenta que dá o posicionamento da criança dentro do corpo da mãe, tal como um parasita. Para Lacan (idem), a chamada dialética do desmame, da separação do seio, deve ser retomada em ressonância com a separação primordial, a do nascimento. No nascimento, o corte se dá entre aquilo que se

transformará o indivíduo lançado no mundo exterior e seus envoltórios, que são partes dele mesmo.

Considerando o mamilo como um objeto à parte, Lacan (1962-1963/2005) questiona se o mamilo está do lado da criança, do que suga, ou da mãe, que é sugada. A sua resposta é que o mamilo é tão necessário ao sujeito materno, quanto ao lactente. A mama tem a função original de se apresentar como algo intermediário entre o rebento e sua mãe. Portanto, o corte não se dá para esses dois no mesmo lugar, existem dois cortes distantes entre si, que deixam dejetos diferentes.

No processo de sucção, no nível da pulsão oral a própria boca deve ser considerada em sua erogeneidade, em relação aos próprios lábios, a língua e os dentes. Para Lacan (1962-1963/2005) os lábios nos apresentam a imagem da borda, sendo eles mesmos a encarnação de um corte. A temática da pulsão oral também aparece na dentição de leite, pois com sua mordida virtual já se apresenta o isolamento fantasístico da extremidade do seio como um objeto não apenas parcial, mas seccionado. Lacan (*idem*) afirma que aí já se situa, nas primeiras fantasias, a função do despedaçamento inaugural do corpo.

Assim, do mesmo modo que a placenta forma uma unidade com a criança, há uma unidade entre a criança e a mama. No nível da relação com o objeto oral há não uma necessidade do outro, mas uma necessidade no Outro, no nível do Outro, segundo Lacan (1962-1963/2005). É isso que permite ao mamilo funcionar estruturalmente no nível do objeto *a*, na medida em que se define como algo de que a criança é separada não do organismo da mãe, mas de uma existência que lhe é própria. O mamilo faz parte do próprio mundo interno do sujeito, e não apenas do corpo da mãe.

No entanto, é entre a mama e organismo materno que reside o corte. Assim, Lacan (1962-1963/2005) afirma que o ponto de angústia, que é onde o sujeito se relaciona com sua falta, está no nível da mãe, pois para criança a angústia da falta da mãe estaria no ressecamento do seio. Para Lacan (*idem*), o local do ponto de angústia não pode ser confundido com o lugar onde se estabelece a relação com o objeto do desejo, portanto ele não pode ser confundido com a mama. Como a mama está no nível da mãe, depende de sua existência, ela se tornará um objeto da fantasia, pois é como que deportada para o campo do Outro. No nível da pulsão oral, o ponto de angústia se encontra no nível do Outro. Isso significa que o sujeito busca esse objeto no Outro para satisfazer sua pulsão, como afirma Quinet (2012).

O ponto de angústia fica no nível do Outro, do corpo da mãe. O funcionamento do desejo – isto é, da fantasia, da vacilação que une estreitamente o sujeito ao *a*, daquilo pelo qual o sujeito se descobre suspenso, identificado com esse resto *a* – está sempre elidido, oculto,

subjacente a qualquer relação do sujeito com tal ou qual objeto, e é preciso que o decretemos aí. (Lacan, 1962-1963/2005, p.260).

Lacan (1962-1963/2005) entende que Freud errou ao dizer, sem maiores esclarecimentos, que a anatomia é o destino. Porém, se tomarmos o sentido estrito de *anatomia* temos aí a função do corte. Para Lacan (idem), o destino, que é a relação do homem com a função do desejo, só adquire a sua animação com isso que ele concebe como o despedaçamento do próprio corpo.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que essa parte corporal de nós é essencialmente parcial, lembra que ela é o corpo e que somos objetais no sentido de sermos objetos do desejo como corpo. Assim, o desejo é, em última instância, desejo do corpo do Outro, nada além de desejo de seu corpo. Entretanto, o corpo de que trata Lacan (idem) não é um corpo que se explica por uma espécie de harmonia entre o meio ambiente e o mundo. Lacan (idem) fala de um corpo em que, em virtude do engajamento na dialética significante, há sempre algo de separado, elidido, de sacrificado, uma libra de carne.

É no nível de uma queda que o falo e o fenômeno da castração podem ser abordados. Lembrando que o falo é um objeto imaginário e significante, mas mesmo se o pensamos enquanto órgão, ele é um órgão que detumesce, cai na hora do gozo do orgasmo. Lacan (1962-1963/2005) faz um paralelo entre essa característica de detumescência do órgão e as considerações iniciais de Freud de situar a angústia no coito interrompido. Nesse lugar, a intensificação do orgasmo é desvinculada da excitação do órgão, o sujeito até pode alcançar a ejaculação, mas ela acontece do lado de fora, e a angústia é causada pelo fato de o órgão, na hora do gozo, ser posto fora do jogo.

Lacan (1962-1963/2005) considera que o que aponta o lugar da castração na história do desejo é o fato de o falo ser mais significativo para o sujeito pela possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença. Para Lacan (idem), no cerne da experiência do desejo está o que resta quando o desejo é satisfeito. No fim do desejo, que é sempre um falso fim, pois é sempre resultado de um equívoco, o que resta é detumescência do falo em estado de esgotamento. O objeto *a*, suporte da fantasia, cai do sujeito em sua relação com o desejo. Portanto, a angústia aparece na medida em que o orgasmo se desliga do campo da demanda do Outro. Freud teve a primeira apreensão disso no coito interrompido, segundo Lacan (idem). Assim, a angústia aparece nessa margem de perda de significação, mas que continua a almejar uma certa relação com o Outro.

Entende-se que, para Lacan (1962-1963/2005), a função do falo como imaginário é exercida em toda parte em que se caracteriza uma certa relação do sujeito com o *a*,

exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica. Então, é a carência do falo, presente em todos outros lugares, é o esvanecimento da função fálica quando se espera, justamente, que o falo funcione, que constitui o princípio da angústia de castração. É por isso que Lacan (idem) nota essa carência como - *phi*, (- ϕ), denotando-a como positiva, pois a angústia está ligada ao objeto *a* que vem aparecer nesse lugar designado por uma ausência.

Outro exemplo ilustrativo dado por Lacan (1962-1963/2005), desse modo de abordar o falo a partir da queda, é o da mãe fálica, uma pessoa que inexplicavelmente já deixou cair, justamente, um objeto que lhe é mais precioso: o seu filho querido.

Dominique Miller (2020) afirma que o falo como pênis, representante do instrumento corporal masculino, as mulheres não o têm. Mas como o falo representa o papel de significante, a solução fálica é acessível às mulheres. Para homens e mulheres o falo faz crer a coincidência entre símbolo e satisfação corporal que a intumescência viril representa. É o valor de semblante do falo que permite às mulheres imaginar sê-lo ou tê-lo. É no nível da “mascarada” que Miller (idem) interpreta, a partir de Joan Rivière, que as mulheres jogam com o falo no imaginário através das vestimentas corporais, maternidade e posturas da atividade social.

Para Lacan (1962-1963/2005), o gozo não conhece o Outro senão através desse resto que é o objeto *a*. Assim, o gozo deve ser pensado do lado da Coisa, do lado do objeto *a*, do lado de um processo que está mais além dos semblantes, dos significantes, das identificações e do reconhecimento pelo Outro. O objeto *a* está do lado da queda das significações fálicas, do objeto que é perdido, está do lado do real.

4.7 - Passagem ao ato, *acting out* e sintoma

Para Lacan (1962-1963/2005), a passagem ao ato deve ser percebida do lado do sujeito. Referindo-se à fórmula da fantasia como S barrado desejo de *a* ($\$ \diamond a$), na medida em que o sujeito aparece apagado ao máximo pela barra do significante, ele passa ao ato. É no momento de embaraço maior do sujeito, com o acréscimo da emoção como distúrbio do movimento, que a passagem ao ato se produz como uma saída da cena. O sujeito, então, no lugar da sua história, no palco e na cena do mundo significante onde se encontra, se precipita e sai fora da cena.

Lacan (1962-1963/2005) exemplifica a passagem ao ato e o *acting out* por meio de dois exemplos clínicos de Freud, o caso da jovem homossexual e o caso Dora. Vamos

nos centrar aqui no caso da jovem homossexual, em que Lacan (idem) afirma que o que está em questão é uma certa promoção do falo ao lugar do *a*.

Nesse caso, a jovem evidencia uma decepção em relação ao pai mediante o nascimento de um irmãozinho. Fato decisivo, segundo a análise de Freud, para a orientação da moça à homossexualidade. Lacan (1962-1963/2005) pede para que não tomemos nesse texto de Freud a distinção entre os elementos constitucionais e os elementos históricos da determinação da homossexualidade caindo assim numa posição normativa sobre a sexualidade.

Devido à decepção amorosa com o pai, a jovem passa a se empenhar em fazer de sua castração o que faz um cavalheiro para sua Dama amada: superestima, publicamente, o objeto de amor. Lacan (idem) afirma que Freud viu nessa atitude da jovem, que fazia questão que toda cidade soubesse da sua cortesia diante da moça, como uma provocação ao seu pai.

Entretanto, a jovem cruza com seu pai, que estava a caminho do escritório e que lhe lança um olhar irritado. A moça amada, para quem essa aventura parecia mais uma diversão, demonstra seu cansaço, afirma para a jovem parar de lhe mandar flores diariamente e deixar de seguir seus passos. Diante disso, a jovem atirou-se imediatamente de uma ponte, deixou-se cair.

Sem entrar nos meandros desse caso, vale enfatizar ali o que Lacan (1962-1963/2005) destacou como o *niederkommen*, verbo traduzido como “dar à luz”, “partejar”, mas que permite uma tradução literal como “vir abaixo”, “despencar”, “deixar-se cair”.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que o *niederkommen*, esse deixar-se cair, é essencial para qualquer relacionamento súbito do sujeito com o que ele é como objeto *a*, como objeto decaído, que se separa. Isso explica a propensão do sujeito melancólico a se atirar pela janela, na medida em que a janela nos indica o limite entra a cena e o mundo, segundo Lacan (idem). Nesse despencar o sujeito como que retorna ao sentimento de exclusão fundamental, a se identificar como objeto.

Para Lacan (1962-1963/2005) duas condições foram fundamentais para a passagem ao ato da jovem. A primeira é a identificação do sujeito com o objeto *a* ao qual ele se reduz, que é revelado quando do momento do encontro com o pai. A segunda é o que Lacan chamou como o encontro do desejo com a lei, desejo pelo pai que se revela na conduta da jovem para com a moça, que coloca a decepção em relação ao apego pelo pai como fator de idealização do seu amor à moça, fazendo disso o falo. Assim, a jovem dá aquilo que não tem, ama através de sua castração, de sua falta, pois o não ser cortejada

pelo pai passa para o cortejar idealizadamente a moça. A lei se faz presente mediante o olhar do pai. Através disso a jovem se sente identificada com o objeto *a*, como rejeitada, afastada, fora de cena, deixando-se cair.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que a passagem ao ato da jovem se dá ao pular por cima da barreira que a separa do bondinho subterrâneo. Assim, o que permite a diferença entre a passagem ao ato e *acting out* é que na passagem ao ato o sujeito se encaminha para se evadir da cena. É claro que no exemplo da jovem dado por Lacan (idem) isso se dá de modo trágico, entretanto esse sair da cena pode se dar também mudando um destino, passando da cena da fantasia para o mundo, que é o que uma análise possibilita.

Diante de um enigma que o devora, o sujeito responde com a angústia em estado bruto, sendo uma das saídas possíveis a passagem ao ato. “À incerteza diante do desejo do outro, à dúvida quanto à máscara que se porta, substitui-se um ato, o qual respeita uma lógica e um sentido que diz respeito em relação do sujeito ao objeto *a*” (Aires, 2007, p.158). Aires (2007) entende que a passagem ao ato representa uma reação radical do sujeito ao fato de ser confrontado com o que ele é enquanto objeto. Isso não é exclusivo da psicose, pois é possível de se suceder em qualquer estrutura clínica. Conforme Aires (idem), onde há emoção e embaraço intensos, basta ‘sair de cena’.

Pensando a psicose em sua relação com a angústia e o corpo, Aires (2007) afirma que na psicose, onde há a forclusão do Nome-do Pai, a inscrição da perda estruturante e fundadora da castração simbólica não se deu. Isso implica que o objeto *a* não foi extraído, permanecendo agarrado no sujeito. “Nessa perspectiva, a passagem ao ato na psicose pode ser entendida como uma tentativa de atualizar ou realizar a castração simbólica, de modo a destacar o objeto, ao mesmo tempo em que visa separa-se desse Outro abusivo e gozoso (Aires, 2007, p.159). Aires (2007) defende que a presença da dimensão intrusiva do Outro é fundamental para a ocorrência da passagem ao ato nos casos de psicose. Onde os recursos simbólicos falecem, oferece-se uma saída real que consiste no sacrifício de uma parte do seu ser; paga-se com uma libra de carne, uma parte do corpo próprio, pela interrupção da angústia.

Como nas psicoses, o Outro se apresenta como não barrado, não há lei que o regule nem falta constitutiva, o que há é gozo excessivo invadindo todo o corpo. Portanto, não há a incidência da castração e conseqüentemente o destacamento do objeto como elemento heterogêneo ao Outro, ao sujeito e à linguagem, afirma Aires (2007). Como nesse caso, há gozo a limitar, o delírio do sujeito poderia permitir, pelo viés da palavra,

construir um intervalo entre sujeito e objeto, dando um limite ou contorno ao gozo (Aires, 2007).

Para Lacan (1962-1963/2005), o *acting out* é o oposto da passagem ao ato. Ele parece ser mais da ordem da evitação da angústia. Lacan (idem) entende o *acting out* como alguma coisa que se mostra na conduta do sujeito, que se orienta para o Outro. Essa mostragem é velada, mas apenas para o sujeito do *acting out*, que age a partir da verdade do significante, da sua história, que tem uma estrutura de ficção. No entanto, na medida em que se orienta ao Outro, essa mostragem é visível ao máximo. Por isso, Lacan (idem) afirma que o essencial do que é mostrado no *acting out* é esse resto, o que cai, o que sobra dessa história. O que deve ser destacado é que entre o sujeito barrado, \$, o sujeito Outrificado, em sua estrutura de ficção e o Outro, A, nunca inteiramente autenticável, uma vez que esse Outro é barrado, \bar{A} , sobra um resto que é o objeto *a*.

No caso da jovem que descrevemos, se a tentativa de suicídio está na ordem da passagem ao ato, a aventura da moça com a sua dama deve ser entendida como um caso de *acting out*, uma vez que se orienta para o Outro, segundo Lacan (1962-1963/2005).

Lacan (1962-1963/2005) questiona se, sendo o *acting out* a demonstração de um desejo desconhecido, o sintoma seria a mesma coisa, como prova do que nele deveria ser interpretado. Porém, Lacan (idem) chama atenção a que o sintoma não pode ser interpretado diretamente, pois é preciso haver transferência, a introdução do Outro para a sua interpretação.

Portanto, o sintoma não clama por interpretação, como o faz o *acting out*. Assim, não é da natureza essencial do sintoma ter que ser interpretado, a interpretação só é possível com o estabelecimento da transferência. Para Lacan (1962-1963/2005), o sintoma só se constitui quando o sujeito se apercebe dele, pois se o sujeito obsessivo não identificou suas obsessões, ele nem as constituiu como tais. Isso ainda está na ordem do não-assimilado do sintoma, do não assimilado pelo sujeito. É necessário o estabelecimento para o sujeito de que há uma causa disso para que o sintoma saia do estado de enigma não formulado e seja abordado.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que a análise descobre que o sintoma não é um apelo e nem aquilo que se mostra ao Outro, o sintoma é gozo, ele se basta. Como gozo, o sintoma se distingue do desejo, pois, vinculado à demanda, o desejo é desejo do Outro, articula-se com o significante sendo sempre demanda de outra coisa. Entretanto, Lacan (1959-1960/1988) afirma que o gozo é distinto, pois é aquilo que vai em direção à Coisa, à *das Ding*, após ultrapassar a barreira do bem, do princípio do prazer. Como o gozo está,

então, no para além do princípio do prazer, ele pode produzir desprazer, segundo Lacan (idem).

Lacan (1962-1963/2005) afirma, então, que, diferente do sintoma, o *acting out* é o começo da transferência, é a transferência selvagem, pois transferência sem análise. Desse modo, como o *acting out* já serve à interpretação, Lacan (idem) afirma que a sua interpretação surte poucos efeitos para o sujeito, pois ele sabe o que faz no *acting out*. Portanto, o que importa no *acting out* não é o sentido da interpretação, mas sim o resto.

4.8 - O objeto olhar

Lacan (1962-1963/2005) afirma que no funcionamento do desejo na fantasia há algo que está sempre elidido, oculto na relação do sujeito com o objeto de seu desejo. O que se apaga, desaparece e se oculta na fantasia é o objeto *a*, que ocupa a função de causa de desejo. Esse objeto dos objetos é causa irredutível na medida em que é o pedaço carnal arrancado de nós mesmos, algo de separado e sacrificado, produzido no corte em virtude de nossa relação com os significantes; é esse objeto perdido que ocupa a função de causa.

Lacan (1962-1963/2005) lista os objetos na teoria freudiana como objeto oral, objeto anal e objeto fálico. Vimos que no objeto oral se trata da disjunção do sujeito com o objeto *a*, o mamilo, como uma parte do próprio mundo interno do sujeito, que lhe é próprio, e não do corpo da mãe. No objeto anal há uma relação com a demanda do Outro, mas enquanto resto, com o excremento enquanto demandado e cedível.

Lacan (1962-1963/2005) entende que no nível da fase oral, na qual o objeto *a* é o seio, o mamilo, o sujeito não sabe até que ponto ele próprio é esse ser chapado no peito da mãe. Assim, é no nível anal que, pela primeira vez, o sujeito tem a oportunidade de se reconhecer num objeto. É com a incidência da demanda do Outro que alguma coisa se destaca e nos permite articular a constituição do *a* em relação à função do Outro, como lugar da cadeia significante.

Em relação ao objeto fálico é onde se reconhece toda a dialética do - *phi*, (- φ), função singular em relação a todas as outras funções do objeto *a*, na medida em que é definida por uma falta, a falta de um objeto, a falta do falo que constitui a disjunção que une o desejo ao gozo.

No entanto, vale ressaltar que Lacan (1962-1963/2005) se opõe a uma concepção do objeto que leva em conta suas mutações em fases, pois, sob as formas que o objeto *a* se manifesta, trata-se de uma mesma função e de saber como ele se liga à constituição do sujeito no lugar do Outro que o representa.

Nesse percurso, Lacan (1962-1963/2005) afirma que o objeto definido em sua função por seu lugar como objeto *a*, que funciona como resto da dialética do sujeito como o Outro, ainda está por ser definido em outros níveis do campo do desejo. Assim, para pensar a angústia, além do objeto oral, objeto anal e objeto fálico, Lacan (*idem*) acrescenta o objeto olhar e o objeto voz para as pulsões parciais. Quinet (2012) afirma que o segredo do gozo da imagem está no objeto *a* em sua modalidade escópica: o olhar.

Portanto, conforme Quinet (2012), os objetos da pulsão se declinam em objeto oral, objeto anal, olhar, para a pulsão escópica, e voz, para a pulsão invocante. Quinet (*idem*) afirma que essas quatro modalidades do objeto pulsional correspondem às quatro “substâncias episódicas” do objeto *a*, que o sujeito busca no Outro para satisfazer sua pulsão. Desse modo, como o sujeito procura o objeto do lado do Outro, Quinet (2012) afirma, a partir de Lacan, que não há acesso ao Outro do sexo [oposto ou mesmo] senão pela via das chamadas pulsões parciais.

Entende-se, então, que as quatro modalidades do objeto *a* relativas as pulsões oral, anal, escópica e invocante, se repartem de forma diferente em relação à demanda e ao desejo, segundo Quinet (2012). No nível da pulsão oral corresponde à demanda ao Outro, cujo paradigma é o exemplo do bebê que pede o seio à mãe para mamar. Por sua vez, quanto ao nível anal, Quinet (*idem*) afirma que se trata da demanda do Outro ao sujeito, cujo paradigma freudiano é a mãe solicitando as fezes à criança, como um “presentinho”, na fase de educação das necessidades.

O olhar, enquanto objeto da pulsão escópica, é o objeto de desejo ao Outro, desejo para o Outro, segundo Quinet (2012). Nesse âmbito da atividade da pulsão escópica o que vale é o fazer-se ver pelo Outro, e assim o sujeito se dá a ver, se exhibe para o Outro. Quinet (*idem*) afirma que ser olhado se encontra no objetivo final da pulsão voyeurista-exibicionista. Nisso se trata de um desejo para o Outro, que convoca, portanto, o seu olhar, possibilitando ao sujeito, simultaneamente olhar e ser olhado.

Lacan (1962-1963/2005) buscou situar o ponto de junção entre o *a* que funciona como - *phi*, (- ϕ), isto é, o complexo de castração, e o nível visual ou espacial para perceber o que significa o engodo do desejo. Para Lacan (*idem*), o componente de fascínio na função do olhar nos permite questionar a função do desejo no campo visual.

O desejo ligado à imagem está em função de um corte que sobrevém no campo do olho. É na função do olho que o caráter de evitação, ocultação e elisão da fantasia é mais manifesto. Para Lacan (1962-1963/2005), a forma especular consegue mascarar o aparecimento do infamiliar, do *unheimlich*, pelo fato de o olho tender a fazer desconhecer, na relação com o Outro, que por trás de um desejável há um desejanse. A fantasia, suporte

do desejo, é marcada por um parentesco com os modelos visuais. É nesse sentido que o espaço, assim como o corpo são aparentemente homogêneos, onde nada é separado.

O que Lacan (1962-1963/2005) quer dizer é que pela forma $i(a)$, a minha imagem, minha presença no Outro, não tem resto. Não é possível ver ali o que se perde, e é esse o sentido do estádio do espelho. Lacan (idem) afirma que a imagem, em sua forma $i(a)$, imagem especular, é o objeto característico do estádio do espelho. Essa imagem não se liga apenas à estrutura de cada sujeito, mas também à função do conhecimento, segundo Lacan (idem). Ali a imagem é fechada, encerrada, gestáltica, pois é marcada pela predominância da boa forma.

Entretanto, para Lacan (idem), o espaço não é uma ideia, não tem uma relação com o espírito, mas sim com o olho: “O espaço está pendurado nesse corpo” (Lacan, 1962-1963/2005, p.276). É aí que a imagem entra em questão, pois em geral a imagem que temos de nós mesmos é sempre harmoniosa, a da boa forma, mas para vermos o caráter ilusório disso se dilacerar basta, segundo Lacan (1962-1963/2005), inserirmos uma mancha no campo visual e aí percebemos a ironia do desejo. Basta uma mancha para exercer a função de pinta.

É no nível do desejo escópico, do olhar, que o objeto a aparece de modo mais mascarado, o que dá mais garantia ao sujeito em relação à angústia. Porém, o surgimento do *unheimlich* como o infamiliar está no fato de alguma parte da imagem que parece homogênea aparecer separada, cedível. Lacan (1962-1963/2005) exemplifica a partir da imagem tranquilizadora de uma estátua divina. Quão infamiliar, estranho, *unheimlich*, seria vê-la se animando, mostrando-se como desejante.

Esse é o sinal do objeto a : “Mais que a forma que ele mancha, é o sinal que me olha” (Lacan, 1962-1963/2005, p.277). É por me olhar que esse objeto me atrai, pois esse olhar me reflete e, “por me refletir não passa de meu reflexo, vapor imaginário” (idem). Essa parte de mim faltante, esse objeto perdido é sempre evitado em minha boa forma: “a castração, sempre evitada no nível do desejo, quando ela se projeta na imagem” (idem) é o ponto cego. Segundo Quinet (2012), o olhar como objeto a não se encontra na visibilidade do espelho, mas é o seu segredo. Para Lacan (1962-1963/2005), a angústia emerge na visão desse branco do olho cego que nos olha. O sujeito se angustia pelo fato de, no lugar do desejo, onde deveria haver uma falta, presentificar-se o objeto a , que é não especular e não apreensível na imagem.

Dizer que o desejo é ilusão não é suficiente para Lacan (1962-1963/2005), pois implica dizer que ele não tem sustentação. A questão não é a relação do desejo com um nada, mas com esse objeto que Lacan (idem) considera como causa de desejo. Então,

conforme Lacan (idem), se o que mais existe de mim mesmo está do lado de fora, não porque eu o tenha projetado, mas por ter sido de mim cortado, os caminhos para sua recuperação são variáveis e diferentes. Esse objeto é deportado para o campo do Outro e passa a ser buscado como objeto da fantasia a partir dos postigos, dos substitutos do objeto perdido, cuja satisfação está na ordem do mito. É a distância, e não coincidência desse resto, dessa falta do objeto perdido, com a função do desejo estruturado pela fantasia, que cria a angústia, a única a almejar a verdade dessa falta.

Desse modo, o momento da aparição do objeto *a* se constitui enquanto o momento do desvelamento traumático em que a angústia se revela como aquilo que não engana. Esse é o momento em que o campo do Outro se fende e se abre para seu fundo, segundo Lacan (1962-1963/2005).

Lacan (idem) propõe, então, a hipótese estruturante, fundamentada na prática analítica, que o objeto *a* nasce em outro lugar, e antes dessa captura do imaginário e do simbólico que o oculta. Portanto, é, pelos três tempos em que o S, sujeito ainda desconhecido, tem que se constituir no lugar do A, Outro, que o *a* aparece como resto da operação de divisão subjetiva.

4.9 - O objeto voz

Além do objeto olhar, que nos permite questionar a função do desejo no campo visual, Lacan (1962-1963/2005) buscou perceber o que acontece no âmbito do ouvido, quando o significante é emitido e vocalizado, não somente articulado e encadeado com outros significantes. É aí que Lacan (idem) vai se reter no objeto *a*, que deve ser desvinculado da fonetização, desvinculado do sistema de oposições com suas possibilidades de substituição, deslocamentos, metáforas e metonímias que a linguística nos acostumou a perceber. Para Lacan (idem), quando alguma coisa desse sistema passa para a emissão, trata-se de uma nova dimensão, uma dimensão propriamente vocal, que é isolada em si.

Para pensar a relação do sujeito com o significante a partir da dimensão do objeto *a*, do resto da dialética do sujeito com o Outro, que liga o desejo à angústia no objeto voz, Lacan (1962-1963/2005) realiza uma formulação sobre o chofar. O chofar é um instrumento musical baseado em um chifre, em geral, mas nem sempre de carneiro, que ao ser soprado emite um som. Ele é utilizado nos rituais religiosos judaicos. As reflexões de Lacan (idem) sobre esse instrumento são feitas também a partir dos estudos de Theodor Reik sobre o ritual.

Apesar dos elogios feitos ao estudo de Reik, Lacan (1962-1963/2005) afirma que ele é confuso no que diz respeito ao uso puramente analógico do símbolo. Segundo Lacan (*idem*), Reik indica o chofar como correlato das circunstâncias primordiais da revelação levada a Israel. Lacan (*idem*) considera que certamente o chifre do carneiro é indicativo da correlação e conflito da estrutura social totêmica que é própria da história de Israel, o que possibilita a Reik dizer que o chofar parece realmente ser a voz de Javé, a voz do próprio Deus.

Entretanto, o chofar é o exemplo que Lacan (1962-1963/2005) traz do objeto *a*, sob uma forma separada que é o objeto voz, não sendo suficiente que o chofar e a voz possam ser apresentados como analogia da função fálica. Interessante, para Lacan (*idem*), é saber como e em que nível isso se dá. Porém, esse é o próprio limite que Lacan (*idem*) se impôs, pois manejar intuitiva e analogicamente o símbolo deixa o intérprete desprovido de critério, tornando tudo interpenetrável.

Lacan (1962-1963/2005) considera o som do chofar profundamente comovente e inquietante. Independentemente do clima de recolhimento, fé, ou de arrependimento religiosos, quem escuta seu som experimenta as vias misteriosas e comoventes do afeto auditivo. Entretanto, o interessante do chofar, para Lacan (*idem*), está em nos apresentar a voz de uma forma potencialmente separável. Essa voz tem relação com o grande Outro, segundo Lacan (*idem*).

A função do chofar entra em ação durante certos momentos periódicos que se apresentam como renovações do pacto da Aliança do povo de Israel com Deus. Segundo Lacan (1962-1963/2005), apesar de o chofar não articular os princípios básicos dessa aliança, os mandamentos, ele se apresenta na função de rememoração desse pacto, na função de lembrança.

Ao questionar se quem tem que lembrar seriam os fiéis, Lacan (1962-1963/2005) nos leva a vislumbrar a função da repetição desenhada por Freud. Além da dimensão automática ligada ao retorno, Lacan (*idem*) afirma que a repetição tem a dimensão de conferir o sentido da interrogação trazida pelo lugar do Outro. Assim, será que aquele cuja lembrança se trata de despertar nessa rememoração do pacto da aliança feita pelo som do chofar não é o próprio Deus? – pergunta Lacan (*idem*).

Tal pergunta coloca em pauta o fato de saber onde se insere esse objeto como separado. Lacan (1962-1963/2005) entende que não é na posição interior-exterior, pois ela é insuficiente, mas sim na referência ao Outro, na instauração progressiva e enigmática do que é o Outro do sujeito. A questão para Lacan (*idem*) é em que momento o objeto voz pode intervir, de modo desvelado, sob sua forma separável.

Desse modo, se seguirmos a metáfora contida nos estudos de Reik, é o mugido de touro abatido do pai que ainda se faz ouvir no som do chofar. Isso estaria inscrito no fato originário contido no mito do assassinato do pai, descrito por Freud, que dá partida, na economia do desejo, à interdição, àquilo que se caracteriza como o impossível de transgredir e que se constitui, em sua forma mais fundamental, como o desejo original. No entanto, o fundamental, segundo Lacan (1962-1963/2005), é o que diz respeito à relação com o objeto voz, que exerce a função de objeto *a* em sua relação estabelecida do desejo com a angústia.

Para ilustrar esse nível de separação que é próprio do objeto *a* a partir do objeto voz, Lacan (1962-1963/2005) analisa o funcionamento autônomo da fala tomando como exemplo os monólogos de crianças antes de dormirem, ainda no período do estágio do espelho. Lacan (*idem*) afirma que Roman Jakobson passou dez anos suplicando a todos os seus alunos que pusessem um gravador no berçário para perceber esse fato.

Segundo Lacan (1962-1963/2005), Piaget chamou de linguagem egocêntrica os monólogos a que uma criança se entrega em voz alta ao ser colocada com seus coleguinhas numa tarefa comum. Entretanto, Lacan (*idem*) afirma que o que é um monólogo voltado para ela mesma só pode ser produzido numa certa comunidade, isto é, numa relação com o Outro, apesar de isso não equivaler a objetar à qualificação de egocêntrico.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que o monólogo da criancinha a que ele se refere, que é equivalente aos gravados pelos alunos de Jakobson, de uma fase anterior aos monólogos das crianças de Piaget, nunca é produzido quando há outra pessoa presente, seja um irmão, ou outro bebê. Lacan (*idem*) indica que o que acontece nesse nível é revelador da precocidade das tensões primordiais do inconsciente, sendo análogo então à função do sonho, pois tudo se passa na Outra cena.

O que se trata nesse processo é do objeto *a* como resto dessa relação com o Outro, tanto que só temos acesso a esse resto de murmúrio na fita do gravador, uma vez que ele se interrompe com a aparição de alguém. A partir disso, Lacan (1962-1963/2005) pergunta se isso não nos leva à consideração de que nas vias de constituição do sujeito é do lado de uma voz desligada de seu suporte que devemos procurar o resto.

O objeto voz é, então, uma voz que não se ouve, uma voz perdida, é um objeto *a* desligado do corpo que é objeto perdido. Trata-se de um balbuciar autoerótico que se relaciona com o Outro apenas como resto, balbuciar que se perde ao se relacionar com o Outro, com a linguagem, com o significante. Para Quinet (2012), essa voz é perdida, tal

como a que se manifesta na voz da mãe que embala o bebê desde o útero. É como objeto perdido que o sujeito busca reencontrar essa voz nos outros que serão seus parceiros.

Segundo Lacan (1962-1963/2005), acreditamos conhecer bem o objeto voz “a pretexto de conhecermos seus dejetos, as folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob as formas dos imperativos do supereu” (Lacan, 1962-1963/2005, p.275).

Lacan (idem) considera que as vozes da psicose são perdidas no sentido de não fazerem metáfora, estarem foracluídas em relação ao Outro. No entanto, como afirma Quinet (2012), uma vez que na psicose o sujeito se submete à voz nas alucinações verbais, a voz como objeto não está perdida. Personificada no delírio, o psicótico revela que essa voz é a voz do Outro que fala dele e para ele. Segundo Quinet (idem), na psicose o Outro contém o objeto *a* sob a forma de voz e/ou de olhar. Assim, o Outro não é barrado e o objeto *a* não é marcado pela castração.

Assim, tal como Aires (2007) afirma, o psicótico se encontra muito mais próximo de uma dimensão objetual do que de uma dimensão de agente. Entretanto, baseando-se na afirmação de Lacan do *Seminário 3: as psicoses* (1955-1956/1988), Aires (idem) pontua que o sujeito, em relação à cadeia do delírio, parece se encontrar na dimensão ao mesmo tempo de agente e paciente. É por meio de uma organização delirante que o paciente psicótico resguarda sua posição de agente, como Schreber, que tem a escrita como uma das formas comuns de organizar um delírio.

Segundo Lacan (1962-1963/2005), a experiência comum diz que tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, ele o recebe sob forma vocal. Entretanto, existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. Apesar disso há uma relação mais que acidental que liga a linguagem a uma sonoridade. Desse modo, destaca-se, para Lacan (1962-1963/2005), o fato de o ouvido ser uma caixa de ressonância, um aparelho que ressoa, não qualquer coisa, mas em sua própria frequência. O ouvido é então uma caixa de ressonância do tipo tubo, tal como a flauta ou o tubo de um órgão.

Tal digressão sobre o ouvido é feita por Lacan (1962-1963/2005) para recapitular que alguma coisa na forma orgânica parece com os dados topológicos primários que constituem por sua forma um vazio, tal como um pote, ou um vaso. Tudo de uma dada realidade que vem ressoar no vazio do tubo acústico tem uma ordem imposta por ele, como uma determinada digitação nas aberturas de uma flauta que impõe a todos os sopros a mesma frequência e vibração.

Pois bem, mesmo que isso tenha um interesse metafórico, segundo Lacan (1962-1963/2005), serve para ilustrar que, se a voz tem alguma importância, não é por ressoar

num vazio espacial qualquer, mas sim num vazio que é o vazio do Outro como tal. Vale ressaltar que é próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia, como diz Lacan (*idem*).

A voz de que trata Lacan (1962-1963/2005) só responde ao que é dito como alteridade, como separada de nós, por isso soando como um som estranho, como um imperativo. Nesse sentido, a voz ressoa de modo distinto das sonoridades, não modulada, mas articulada, não se situando em relação à música, mas à fala. Assim, Lacan (*idem*) questiona se o som do chofar da sinagoga com seu intervalo de quinta é mesmo música, se não seria um substituto da fala tirando nossos ouvidos do conforto das harmonias de costume.

O chofar serve como modelo da angústia apenas depois de o desejo do Outro ter assumido uma forma imperativa, uma ordem. É nesse sentido que o objeto voz tem relação com o supereu, com o desejo do Outro que nos é oculto, que ressoa até no vazio de nosso silêncio. Assim, o objeto voz é constituído pela voz pela qual somos falados, tal como a mancha no nível do campo visual que permite aparecer e ressurgir no campo do desejo o que há de oculto por trás dele, a própria dimensão do olho que nos olha e angústia.

Quinet (2012) afirma que a voz, como objeto da pulsão invocante, é objeto do desejo do Outro. Portanto, não se trata da voz do sujeito, mas da voz que vem do Outro. Não é a voz que sai quando falamos, mas sim a voz na qual somos falados. Assim, o sujeito é o objeto da voz do Outro.

Quinet (2012) entende que a atividade da pulsão está contida na circularidade do par passividade-atividade, tal como: ver e ser visto; comer e ser comido; evacuar e ser evacuado; ouvir e ser ouvido. Assim, no final do circuito pulsional está o fazer-se olhar, fazer-se comer, fazer-se evacuar e fazer-se voz, tornando-se o sujeito equivalente ao objeto.

A angústia é então o sinal de uma presença, da presença do objeto *a* que é a sua causa. Quinet (2012) afirma que a angústia surge quando a falta falta e em seu lugar irrompe a presença de algo que ameaça o sujeito como um objeto do Outro que o olha, que o pune, que o deseja, que o fala, que, em suma, goza do sujeito a seu bel-prazer. Na posição de objeto do Outro, o sujeito está identificado ao objeto *a*. Assim, ele é idêntico ao olhar que o vigia, à voz que o xinga, ao objeto oral a ser deglutido, ao dejetivo a ser jogado fora, tal como no caráter anal da pulsão. Desse modo, o objeto *a* como sendo o olhar que vigia e a voz que critica é também um dos nomes do supereu.

O objeto *a* tem, portanto, o caráter de ser um objeto cedível ao sujeito, no sentido de uma cessão, de uma separação. No objeto oral, a criança cede o seio a que está apensa, suspensa, como se fosse parte dela mesma. Lacan (1962-1963/2005) destaca que o seio como objeto natural pode ser substituído por outro objeto qualquer que se possa encontrar, seja uma outra parceira, como a ama-de-leite, ou a mamadeira. Sendo assim, o que Lacan (*idem*) chama de cessão do objeto se traduz pelo aparecimento de objetos da cultura que podem ser equivalentes aos objetos naturais, tal como Winnicott concebe como objeto transicional, cujo pedacinho arrancado de uma fralda pode servir como exemplo.

Aires (2008) afirma que Lacan, em 1969, disse textualmente que formulou o conceito de objeto *a* a partir da noção de objeto transicional de Winnicott. Segundo Aires (*idem*), Winnicott se refere aos fenômenos e objetos transicionais como áreas intermediárias da experiência, objetos que não são inteiramente reconhecidos como pertencente à realidade exterior, mas que não fazem parte do corpo do bebê. Desse modo, conforme Aires (*idem*), trata-se de uma relação de posse, de experiência com objetos-outros-não-eu.

Aires (2008) entende que a concepção winnicottiana de objeto é importante para Lacan por possibilitar defender que todos os objetos dos jogos da criança são transicionais, pois são construídos como objetos imaginários no intervalo simbólico entre mãe e criança, espaço no qual a falta do objeto se inscreve. Como consequência disso, Aires (*idem*) afirma que podemos considerar que, para Lacan, a transicionalidade não é somente uma característica de alguns objetos em um dado momento do desenvolvimento infantil, mas o próprio efeito da inserção da linguagem na apreensão humana da realidade.

Entretanto, mesmo que a afirmação lacaniana corrobore que a formulação do objeto *a* é devedora da noção de objeto transicional, segundo Aires (2008), a delimitação do objeto *a* como um objeto não representável, sua notação lógica e os efeitos de uma direção da análise que o leve em consideração se constituem como formulação original de Lacan.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que é impossível apreender o sujeito no início de sua constituição no confronto com o significante. Esse início é, portanto, mítico. Desse modo, o objeto *a* é suplente do sujeito na posição de precedente, pois, segundo Lacan (*idem*), na função de objeto cedível, como pedaço separável, o objeto *a* veicula algo da identidade do corpo que antecede à própria imagem do corpo enquanto referente à constituição do sujeito.

Assim, o objeto voz como objeto *a*, constitui-se como objeto cedível, com um pedaço que pode se separar do corpo, tal como os objetos alinhados nas prateleiras de

uma biblioteca sob a forma de discos, fitas, ou em nossos computadores através dos arquivos mp3.

4.10 - Um breve comentário sobre o luto e a melancolia sob ótica do objeto *a*

Lacan (1962-1963/2005) entende que experimentamos o luto e sentimos seus efeitos de desvalorização quando o objeto de nosso luto era aquele que fizemos ser o suporte de nossa castração, isto é, da nossa falta. Quando essa falta nos é devolvida pela perda do objeto nossa posição da castração também nos é devolvida. Trata-se, então, para Lacan (*idem*), de levar um pouco mais longe o que Freud disse sobre o luto como identificação com o objeto perdido, com o objeto *a*, esse objeto irreduzível à significantização.

Sentimos luto por alguém que possamos dizer a nós mesmos que éramos sua falta, por aqueles aos quais não sabíamos que exercíamos a função de estar no lugar de sua falta, segundo Lacan (1962-1963/2005). Esse é o sentido da famosa fórmula de Lacan (*idem*) de que o amor é dar o que não se tem, damos no amor aquilo que não temos, nossa falta, e quando essa volta para nós há uma revelação daquilo que faltamos para com essa pessoa.

O objeto *a* é causa de desejo. Assim, a parceria é feita com alguém que contém ou está nesse lugar de objeto para o sujeito. Então, é o objeto *a* que se aloja no âmago do Outro do amor no qual se transformou o seu próximo, seu semelhante, o pequeno outro, como afirma Quinet (2012). É por conter algo desse objeto que desperta o desejo que o parceiro vira objeto de amor, vira objeto de desejo para o sujeito.

Lacan (1962-1963/2005) afirma que, em virtude do caráter irreduzível do desconhecimento que concerne à falta, esse desconhecimento se inverte, pois a função que tínhamos de ser a falta para alguém é traduzida por havermos faltado para com esse alguém, quando justamente era nisso que lhe éramos valorosos, indispensáveis e preciosos.

Assim, Lacan (1962-1963/2005) entende que Freud nos observa que no luto o sujeito lida com a tarefa de consumir pela segunda vez a perda do objeto amado. Lacan (*idem*) trata disso de modo idêntico, ao mesmo tempo que contrário. Para Lacan (*idem*), o luto consiste num trabalho feito para sustentar os vínculos e restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto que é mascarado, o objeto *a*, para o qual, posteriormente, poderá ser encontrado um substituto no campo do Outro que não terá mais importância do que aquele que ocupou inicialmente esse lugar.

Entende-se que no luto, de modo diferente do que na melancolia, trata-se da manutenção no nível escópico, pois o sujeito se liga não ao objeto *a*, mas à *i (a)*, à imagem, onde o amor é narcisicamente estruturado e idealizado. Assim, o *a* é transposto para o campo do Outro, mas como o *a* não aparece na imagem especular o sujeito se relaciona com um postigo que pode ser substituível.

Para Lacan (1962-1963/2005) só é possível entender a diferença radical entre luto e melancolia se compreendermos essa diferença entre objeto *a* e *i (a)*. O que Freud (1917/2006) fala depois da ideia de reversão da libido objetal para o próprio eu do sujeito é que na melancolia esse processo não é bem-sucedido porque o objeto triunfa, supera sua direção. Portanto, trata-se de algo diferente do que ocorre no luto, em que o objeto *a*, no nível do olhar, encontra-se mascarado por trás de *i (a)* do narcisismo no campo do Outro. Como o objeto é essencialmente desconhecido, há a exigência de que o melancólico atravesse sua própria imagem e primeiro ataque o objeto *a* que o transcende. Portanto, na melancolia, o objeto *a* está do lado do melancólico. Vimos o tanto que a identificação com o objeto dejetado tem de masoquista e suicida.

CONCLUSÃO

O retorno feito por Lacan à obra de Freud pela via dos registros do real, do imaginário e do simbólico foi permeado por uma concepção intersubjetiva da prática analítica. Lacan (1953/1998) percebeu que a experiência da psicanálise acontece num campo de linguagem, a partir de uma ênfase no simbólico. Assim, o inconsciente é entendido como estruturado como linguagem, enquanto parte do discurso concreto, transindividual, como uma insistência da cadeia significante. O processo analítico descobre, a partir do campo da fala, que a intenção imaginária do discurso do sujeito não está desvinculada da relação simbólica em que ela se exprime.

Concebida desse modo, a prática analítica implicava um reconhecimento por parte do sujeito. O desejo para ser satisfeito exige ser reconhecido imaginariamente ou simbolicamente. Através do imaginário, tal desejo seria reconhecido de modo narcísico, estanque e com fixações, circulando numa relação especular entre o eu e o outro, como é próprio do estágio do espelho. Por meio do simbólico esse reconhecimento se daria no interior de uma estrutura, num campo de linguagem articulado como uma cadeia significante. Em ambos os registros a intersubjetividade está intrínseca.

Essa dimensão discursiva própria da experiência da psicanálise representa a existência da comunicação, pois o inconsciente é o discurso do Outro, corresponde a um capítulo censurado da história do sujeito, o que faz da análise uma rede de comunicações intersubjetivas sendo a dois apenas aparentemente.

O sujeito, no limite de sua história é levado ao automatismo de repetição, que é próprio da pulsão de morte. Lacan (1953/1998) percebia que a pulsão de morte consistia numa manifestação do passado não em caráter físico, e nem de memória, mas como repetição. Como fala do Outro, a pulsão de morte é uma fala que está no sujeito sem ser a fala do sujeito, segundo Lacan (1954-1955/1985). É na medida de sua história censurada, tal como a fala do Outro que se oculta para o sujeito quando ele fala sendo falado, que o sujeito é levado a repetir. A repetição tem, então, um caráter simbólico, “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (Lacan, 1955/1998, p.14). É isso que incide no automatismo de repetição, o sujeito tomado em sua intersubjetividade é modelado segundo a cadeia significante que percorre.

Nesse viés, Lacan entendia que o sintoma “é o significante de um significado recalçado da consciência do sujeito” (Lacan, 1953/1998, p.282), onde o discurso do Outro acontece em segredo correspondendo a um sentido não entregue que produz sofrimento. Segundo Lacan (1957/1998), o sintoma corresponde a uma significação que é inacessível ao sujeito. Entretanto, como o inconsciente é concebido como linguagem, ele é passível de decifração na análise. O analista pode contribuir para que o sujeito faça a assunção de sua história, anteriormente censurada e marcada por um branco. Com o estabelecimento da transferência na análise é possível fazer enigma dessa fala que deve ser libertada que é própria do sintoma. A liberação de sentido advinda com o processo analítico traria satisfação a partir da reaparição de um sentido que estava aprisionado.

A subversão do algoritmo saussuriano feita por Lacan, que passou a destacar a prevalência do significante sobre o significado, $\frac{S}{S}$, fez com que a significação só fosse possível a partir do encadeamento entre significantes. Entretanto, todo e qualquer sentido pode ser desfeito pela possibilidade de que o significante tem de ser reduzido, de se fragmentar em unidades mínimas, tais como os caracteres tipográficos, que Lacan (1957/1998) denominou de letra. Essa possibilidade de constituir diferentes encadeamentos, diferentes ligações entre os significantes, ou mesmo de ele se reduzir à sua letra, faz com que o sentido possa deslizar ou desvanecer. Assim, ao pé da letra, o sonho tem a estrutura de um rébus, devendo ser interpretado em termos de metáfora e metonímia.

Então, se a partir disso, o sujeito é aquilo que desliza de um significante a outro, pode-se dizer que com a análise há a possibilidade de o sujeito não ser de todo determinado por sua história, uma vez que, pela propriedade de o significante ser reduzido à letra, o significado pode se esvaír e se opacificar. Porém, as possibilidades de encadeamento do significante se dão no interior de um campo simbólico, de uma estrutura de linguagem, o que faz com que os acasos tenham um tanto de tramado pela história.

Isso nos leva a pensar a dimensão da falta, que é fornecida por meio do simbólico. Tal como a noção de um livro que esteja faltando na prateleira de uma biblioteca “só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à letra, daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico” (Lacan, 1955/1998, p.28). Desse modo, o lugar da falta, da ausência de alguma coisa no real, é puramente simbólico. No real não existe falta, não importa o tanto que o perturbemos ele sempre estará em seu devido lugar. Portanto, a noção de que algo falta se dá a partir de um real que seja estruturado pelo simbólico.

Entretanto, é justamente nesse período de primazia do simbólico que Lacan (1954-1955/1985) já esboça a noção do real como algo que está para além de toda mediação imaginária ou simbólica recorrendo ao indeterminado do umbigo do sonho de Freud (1900/1996), o da injeção de Irma. Esse sonho é marcado por uma abertura ao desconhecido, ele marca uma experiência do real correspondente a uma impossibilidade de compreensão e que, por isso, gera angústia.

A angústia irrompe a partir daquilo que jamais poderia ser visto. Quando no sonho Freud (1900/1996) consegue obter da paciente a abertura de sua boca, o que ele vê é uma membrana esbranquiçada de impossível reconhecimento.

Eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por excelência, a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia. (Lacan, 1954-1955/1985, p. 197).

A partir da inscrição do desconhecido no sonho, que é de forma inconstituída e que por isso angustia, Lacan (1954-1955/1985) concebe que o inconsciente é aquilo que está fora do sujeito, sendo, ao mesmo tempo, o que é e o que não é do sujeito. O eu imaginário do sujeito que é permeado pelo simbólico corresponde a uma resistência a esse desconhecido que é próprio do real. A partir do insondável do umbigo do sonho o sujeito estabelece uma relação com uma alteridade que lhe é radical e que está para além de toda intersubjetividade.

Com o sonho de Irma, Freud (1900/1996) esbarrou no enigma da feminilidade, na impossibilidade de responder ao que quer uma mulher e de destrinçar a intersubjetividade

do seu imaginário correspondente ao nó estabelecido entre Irma, uma outra paciente e sua própria mulher. Além disso, no sonho de Irma, Freud (idem) concebe que o sonho é, ao mesmo tempo, tanto uma realização do desejo, quanto um fracasso em relação a sua interpretação. O umbigo do sonho revela que há algo que é indecifrável, irreduzível ao significante e ao conhecimento: o real.

Entretanto, por mais que Lacan (1954-1955/1985) tenha esboçado por meio do umbigo do sonho a noção de real como aquilo que é exterior ao sentido, ele confere aí que o verdadeiro valor inconsciente do sonho de Irma é a busca da palavra, que o seu sentido é simbólico. Após a irrupção desse real derradeiro, que aparece na imagem da boca aberta de Irma, sem mediação possível do imaginário e do simbólico, o sonho culmina na forma da trimetilamina, da palavra derradeira.

Interessante que, quando retorna ao umbigo do sonho no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, já após ter desenvolvido a noção do objeto *a*, como aquilo do real que é irreduzível ao significante, Lacan ((1964/2008) traz uma noção do inconsciente como o que está no lugar de um buraco, de uma hiância, no lugar de causa para o sujeito, que se distingue do que há de determinante numa cadeia significante. Assim, o inconsciente está no lugar daquilo que não é realizado. O sonho, o ato falho e o chiste aparecem no modo de um tropeço, de uma rachadura. No nível do umbigo do sonho, o inconsciente se situa naquilo que desfalece no ser, na indeterminação do sujeito, a partir do real.

O real como aquilo que não veio à luz do simbólico, que está para além da intersubjetividade, no nível do não ser, foi pensado por Lacan (1954/1998a; 1954/1998b) e Hyppolite (1954/1998), a partir do que Freud (1925/1996) entendeu como o interno e o externo. Para Freud (idem), o eu prazer introjeta para dentro de si aquilo que é bom e ejeta de si tudo quanto é mau. Assim, o que é mau, estranho ao eu e aquilo que é externo são considerados como idênticos.

Freud (1925/1996) entende que a partir da função do julgamento o sujeito vai se retificar sobre a existência real de algo na realidade, que existe uma representação. Nesse teste de realidade se trata daquilo que é externo e interno ao sujeito, pois se trata de saber se aquilo que está no eu como representação pode ser redescoberto, reencontrado na percepção, na realidade. Desse modo, segundo Freud (idem), o que é subjetivo é uma representação que é interna, e a realidade corresponde àquilo que também está do lado de fora. Entende-se então, que é uma pré-condição para que o teste de realidade se estabeleça, que os objetos que outrora trouxeram satisfação ao eu tenham sido perdidos.

Aquilo que foi expulso e que se opôs ao que Freud (1925/1996) descreveu como afirmação do eu, [*Bejahung*], é correspondente ao termo que Lacan (1954/1998b) concebeu como foraclusão [*Verwerfung*]. Com a foraclusão qualquer manifestação da ordem simbólica é cortada pela raiz. Com a afirmação [*Bejahung*], há o enraizamento do juízo de atribuição que permite ao sujeito reencontrar na realidade os traços que foram incorporados ao eu. Mas, como a afirmação é negada, o sujeito está foracluído do simbólico. Assim, do real, alguma coisa se oferece ao ser como não-ser, não sendo, portanto reencontrado pelo sujeito em sua história, pois não está no sentido daquilo que foi recalçado. “O que não veio à luz do simbólico aparece no real”. (Lacan, 1954/1998b, p.390). É essa expulsão para fora do sujeito que constitui o real enquanto o domínio que subsiste para fora da simbolização.

Lacan afirma no *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-1960/1988) que o inconsciente está articulado com o princípio do prazer na dimensão da memória e da representação. A realidade, por sua vez, não deixa de estar atrelada com o princípio do prazer, com a estrutura de linguagem, com a cadeia significante do inconsciente. Portanto, não existe realidade sem um fundo alucinatório. O acesso à realidade se dá por intermédio do pensamento inconsciente. De representação em representação é a maneira como o mundo se organiza. Assim, o sujeito lida com peças escolhidas da realidade, pois essa lhe passa por um crivo. É nesse sentido que, para Lacan (1959-1960/1988), o sujeito busca reencontrar no mundo o objeto perdido, mas o que encontra, de fato, são as suas coordenadas de prazer, o que corresponde que a realidade seja constituída com o prazer.

Entretanto, se de um lado temos o princípio do prazer e, de outro, o de realidade, o real de *das Ding* está em outro lugar. *Das Ding* está do lado do real que não é estruturado pela linguagem, correspondendo a um furo no simbólico, um fora da significação em que o sujeito está excluído em seu interior, daí a noção de êxtimo. Desse modo, o sujeito não é apenas definido pela intersubjetividade de sua relação com o Outro, pela mediação do significante, pois há aquilo do real correspondente à Coisa, que está por trás do sujeito e que funciona na dimensão da causa.

O inconsciente que se situa no lado do princípio do prazer corresponde à memória. Aquilo que o sujeito tem registrado sobre si mesmo e que reconhece no outro é possível de ser representado por intermédio da fala, tal como o movimento das mãos, os traços, o grito, os movimentos de satisfação e dor. O inconsciente se estrutura nos termos do significante e corresponde ao registro do simbólico. Entretanto, há uma parte que permanece coesa como uma Coisa, que é *das Ding*. A Coisa não pertence ao campo do inconsciente no sentido de não se articular sob a forma da palavra, é da ordem do real, do

que não pode ser dito. O real de *das Ding* está no centro do sujeito como um furo, um vazio de significação que é excluído de subjetividade e impossível de ser reconhecido. É aquilo a que o sujeito está alheio no interior de sua intimidade, correspondendo a um exterior que vem de dentro, no sentido de o sujeito estar dele excluído.

Vale ressaltar que não é suficiente que esse elemento que é isolado pelo sujeito na origem como a Coisa corresponda a um inominável, a um irrepresentável, a um fora do significante, a um vazio, a um nada, pois o lugar vazio de representação da Coisa é marcado pelo que Freud articulou como libido. Isso leva Lacan (1959-1960/1988) a afirmar que o gozo se encontra no lugar onde se produzem as fantasias, que representam uma barreira em relação ao acesso ao gozo. O gozo, que não se apresenta como uma satisfação da necessidade, mas como satisfação da pulsão, encontra-se, então, do lado de *das Ding* numa condição de inacessibilidade e de opacidade.

Das Ding constitui-se em uma condição de inacessibilidade ao significante, como uma barreira ao Outro. Por isso, Lacan (1959-1960/1988) propõe o S (A), pois o Outro é barrado, falta a sua garantia, o Outro se esvai. Na medida em que o Outro falta, que a mediação que é a da Lei acaba por faltar, não há limite. Isso faz do gozo um lugar de tensão, pois nele há também a pulsão de morte, uma falta de limites que faz com que o sujeito tenha que se haver com uma agressividade voltada contra si mesmo por meio do supereu, de um Outro que lhe é invasivo. O sujeito, na busca por sua satisfação, entra em relação com os objetos do seu desejo nos termos da cadeia significante. Como metáfora e metonímia, tais objetos são levados a um deslizamento sem fim. Entretanto, a satisfação da pulsão, como é própria de *das Ding*, não é equivalente à satisfação da necessidade em relação aos objetos sensíveis do desejo. A pulsão se satisfaz enquanto causa, no próprio movimento de desejar, em relação ao vazio deixado pelo significante. No movimento de busca por seu gozo, o sujeito pode ser levado à sua própria destruição, a pagar com seu próprio corpo.

Lacan (1959-1960/1988) bordejou o vazio da Coisa entendendo o imperativo categórico de Kant. O sujeito ao lidar com a moral universal se vê destacado de qualquer referência a um objeto patológico, no sentido de um objeto da paixão e de seu desejo. Ao lidar com a máxima universal ele lida com a trama significante pura, não com os objetos do mundo sensível, mas com o númeno, que não permite experiência, que está fora do tempo, do espaço, da imaginação, da representação e do reconhecimento. O vazio de *das Ding*, o vazio da Coisa, está do lado dessa falta que é radical.

A sublimação também tem a propriedade de fazer com que os objetos do mundo não sejam reduzidos a sua condição de objetos sensíveis, a sua condição de utilidade.

Lacan (1959-1960/1988) afirma que a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa. O par de botinas de Van Gogh esvazia o significado desse objeto como representando apenas um par de calçados. Lacan (*idem*) entende que eles passam à condição de uma outra Coisa, que está além da representação; passam a designar uma condição de presença-ausência pura, que é própria do significante. Desse modo, a relação com a Coisa se dá na medida de um véu, onde o que é velado pelo significante é seu vazio fora de significação. Assim, o vazio está no centro do que se trata da sublimação. A arte é um efeito de criação *ex-nihilo*, a partir do nada, é um meio de organização do vazio.

Com o tema do amor cortês, presente entre os poetas e cantores dos séculos XI, XII e XIII, no período medieval, Lacan (1959-1960/1988) aponta que essa condição de inacessibilidade do objeto está colocada de entrada. Os poetas, a partir da idealização da Dama, esvaziam a sua substância real; a Dama é apresentada com seus caracteres despersonalizados. A mulher no amor cortês não está aí como mulher, mas como objeto de desejo, como um ser de significante. Assim, o objeto feminino se introduz para o homem pela porta da privação, por uma inacessibilidade que é própria do real. No amor cortês há uma barreira em relação ao objeto, pois ele está totalmente separado daquele que busca atingi-lo.

Por meio do mito de Antígona, Lacan (1959-1960/1988) destaca essa condição de véu do significante a partir do que ele chamou como segunda morte, que é quando as metáforas se distinguem da posição do ser. O lugar da segunda morte é encontrado como um limite. As lembranças, as memórias do sujeito são possíveis porque ele se relaciona com a cadeia significante, com o registro do simbólico, com o campo da linguagem. A segunda morte é aquela que busca atingir essa barreira de véu que é própria do significante. Creonte tentou impor a Polínicês o apodrecimento de seu corpo, buscou fazer com que a morte fosse tornada visível ao impedi-lo de ser enterrado, contrariando assim a *Dike* dos deuses. É contra isso que Antígona se insurge, o que a faz colocar sua vida em jogo, pois deixar o corpo de seu irmão apodrecer por não ser velado implicaria a imposição de um esquecimento, corresponderia a ultrapassar a barreira do bem e do belo, que conforme Lacan (1959-1960/1988) tem a função de cingir o vazio da Coisa, assim como a fantasia. A Coisa, o que está além dos limites, não é para ser vista, sua visão angustia.

A propósito da angústia, Lacan (1962-1963/2005) inventou o objeto *a* como o resto da operação subjetiva em que advém o sujeito. A entrada do sujeito, S, no campo do Outro, A, que é lugar do significante, é marcada pelo traço unário que faz do sujeito

um sujeito barrado, $\$$. Essa operação deixa um resto que é o objeto a , um resto irreduzível ao condicionamento pelo Outro e pela significação.

O sujeito passa a ter um corpo a partir do reconhecimento da imagem desse corpo que é feito pelo Outro no estágio do espelho. Anterior a essa imagem total do corpo, a da boa forma, o corpo se encontra em pedaços marcados pelas pulsões parciais, no nível da libido, do autoerotismo e do gozo autista. Lacan (1962-1963/2005) entende que o objeto a corresponde a esses pedaços libidinizados do corpo que foram perdidos. Como perdido, o objeto a indica que a imagem harmoniosa e total do corpo é imaginária e enganosa, pois falta algo nela, que é de impossível reconhecimento. É por isso que o objeto a ocupa o lugar da causa, pois o sujeito vai buscar aquilo que perdeu no campo do Outro. Porém, como isso que ele busca reencontrar no Outro foi perdido, o sujeito se relaciona é com o posição do objeto a , com o seu semblante.

Quando no lugar dessa falta, no lugar da castração, irrompe o objeto a por meio de uma fratura, de uma fissura na imagem, aparece a angústia. Assim, a angústia é um afeto sentido no corpo que está na ordem de uma presença, ela aparece no lugar onde algo tinha de faltar. A angústia é um sinal do real, um sinal do objeto a que é irreduzível ao significante e fora da significação. Esse objeto é impossível de ser representado e reconhecido pelo sujeito em sua imagem. Por isso, ele só pode irromper com uma fratura na imagem, quando nela aparece uma mancha impossível de ser reconhecida, pois não passa pelas redes do significante.

Lacan (1962-1963/2005) pensa o objeto a como um pedaço perdido do próprio corpo do sujeito. No nível da oralidade o bebê não se relaciona com a mãe, mas sim com a mama, que é considerada como um pedaço do próprio corpo do bebê, integrando uma zona erógena com a boca que suga. Assim, o ponto de angústia se dá a partir da separação da mama enquanto um pedaço do próprio corpo do bebê, pois uma vez que a mama está no corpo da mãe, ela é como que transposta ao Outro fazendo da separação algo iminente.

Aqui há uma sutil diferenciação entre o que Lacan abordou no Seminário 7 em torno de *das Ding* e o que ele abordou no Seminário 10 com o objeto a . Com *das Ding*, o gozo está numa transgressão em relação à Lei do Outro que serve para barrar o acesso à mãe interditando o incesto. Isso faz com que *das Ding* seja o acesso ao gozo perdido da mãe. Entretanto, com o objeto a , a relação com mãe se dá é a partir de um pedaço perdido que é considerado como fazendo parte do próprio corpo da criança, seja como os envoltórios embrionários, ou como o seio materno. Portanto, o objeto a é um objeto separável do próprio corpo do sujeito. Assim, no nível anal, o objeto a , como objeto

cedível, está como as fezes que o sujeito tem que reter em sua demanda educativa e que oferece ao Outro como dádiva.

Lacan (1962-1963/2005) acrescenta, em relação às fases oral, anal e fálica, o objeto olhar e o objeto voz. Na função escópica o caráter de ocultação e elisão, que é próprio da fantasia, é mais manifesto, pois o olho é levado a desconhecer que na relação com o Outro, por trás de um desejável, há um desejante. O espaço, assim como a imagem do corpo, tende a fazer parecer que nada é separável, aparentando homogeneidade. Entretanto, o que na imagem parece homogêneo aparece como cedível, separado, e isso angustia. O objeto *a* está no fato de que nosso olhar, por se separar do nosso corpo, aparece nos olhando. É por isso que ele corresponde ao olhar do supereu que vigia e que pune, que ao aparecer na imagem angustia o sujeito.

Assim como o objeto olhar, o objeto voz corresponde a uma voz perdida e desligada do corpo. Como separada do corpo essa voz responde ao que é dito como alteridade, soando estranha ao sujeito e funcionando como um imperativo. Como uma voz que ressoa no silêncio de nosso ouvido, essa voz é a voz do supereu. Ela corresponde ao desejo do Outro que nos é oculto e que, como no caso do olhar, não aparece na imagem. O objeto *a* é a voz pela qual o sujeito é falado encontrando-se como objeto do gozo do Outro.

Lacan (1962-1963/2005) pensou o objeto *a* no âmbito da perversão. O neurótico, de modo diferente do perverso, se relaciona com algo que parece o objeto *a* – na medida em que esse objeto não é especularizável – no campo do Outro. Esse posição do objeto *a* pelo qual o neurótico se relaciona em sua fantasia consiste numa defesa contra a angústia. Já o perverso se identifica com o objeto *a* que é encarnado pelo sujeito. Assim, o sádico busca a angústia do outro causada pelo objeto *a*; busca fazer passar para o exterior aquilo do sujeito que é mais oculto realizando assim sua divisão subjetiva. Para Lacan (*idem*), o sádico não sabe o que procura em sua cena, mas o que ele procura é ele mesmo se fazer como objeto, como meio de gozo e agente da angústia.

Já no masoquismo a encarnação de si mesmo é explícita e manifesta, diferente do sádico. O masoquista aparece na função de objeto dejetivo, como objeto de troca, na aparência de farrapo humano, como deslustrado. Para Lacan (1962-1963/2005), reconhecer-se como objeto de seu desejo é sempre masoquista. Assim, o que o masoquista busca no Outro é a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, o objeto *a*, que tem a angústia como resposta a partir da meta do gozo do Outro.

A partir de *das Ding*, o gozo implica uma ausência de barreira. O objeto *a* corresponde a uma ausência do significante que é próprio da Coisa. Ele corresponde a um

resto que mostra que o Outro é impossível de completude, que ele é barrado. Assim, com o sadismo e com o masoquismo, o objeto *a* mostra que a disposição agressiva da pulsão pode levar o sujeito, nos caminhos de seu gozo, a sua própria destruição, como é próprio da pulsão de morte. Na perversão não se trata de buscar o belo que serve para cingir a Coisa, pois o sujeito se identifica é com o próprio resto se identificando com o objeto *a*.

Lacan (1962-1963/2005) entende que o gozo não conhece o Outro senão através desse resto que é o objeto *a*. Desse modo, o gozo está do lado da Coisa, do lado do objeto *a*, de um processo que está mais além dos semblantes, dos significantes, das identificações e do reconhecimento pelo Outro. O que Lacan (*idem*) mostra é que nenhum falo, por mais potente e lustroso que seja, será capaz de tamponar uma falta do sujeito que é irreduzível, na qual o bem e a beleza se constituem senão como barreiras. O real está do lado da queda dos semblantes e muito mais além de uma relação intersubjetiva, pois faz o Outro ser barrado, incompleto, e perder a sua consistência. Uma análise leva o sujeito para além de sua fantasia, para além dos semblantes. É por isso que Lacan conclui seu seminário *A angústia* com as seguintes palavras:

Certamente convém que o analista seja aquele que, minimamente, não importa por qual vertente, por qual borda, tenha feito seu desejo entrar nesse *a* irreduzível para oferecer à questão do conceito de angústia uma garantia real. (Lacan, 1962-1963/2005, p.366).

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Aires, S. (2005). *Da quase equivalência à necessidade de distinção: significante e letra na obra de Lacan*. In *Revista Do GEL*, 2, 215–230. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/313>. Acesso em: 15.ago.2022.

_____, S. *Marcas corporais: gozo e psicose*. In Leite, N.V., Aires & Veras (Org.) *Linguagem e Gozo*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2007.

_____, S. (2009). *Objeto tr(a)nsicional: uma releitura lacaniana*. In *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 99–116. DOI: 10.5216/phi.v13i2.4005. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/4005>. Acesso em: 20 nov. 2022.

Alberti, S., & Elia, L. *Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos*. In *Rev. Mal-Estar. Subj.* v.8 n.3 Fortaleza set. 2008. Recuperado de <https://periodicos.unifor.br/rmes/article/viewFile/4886/3896>

Aristóteles. *Ética a Nicômaco; Poética*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2)

Assoun, P. L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1983.

- Braz, L.M.S. *Da análise da negação e suas consequências na constituição das estruturas clínicas neurose e psicose*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2016.
- Burgarelli, C. G. *De que sujeito trata a psicanálise*. In Burgarelli, Cristóvão Giovani (Org.). *Padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2017.
- Faria, M. R. *Real, simbólico e imaginário no ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Toro editora. 2019.
- Freud, S. (1893-1895). *Estudos sobre a histeria em coautoria com Josef Breuer*. In: Freud, S. *Obras completas*. V. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____, S. (1895). *Projeto para uma psicologia científica*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1896). *Carta 52*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1900). *A interpretação dos sonhos (I)*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1900). *A interpretação dos sonhos (II)*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- _____, S. (1901) *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____, S. (1915) *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*. In *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*, v. I. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 2004.
- _____, S. (1915) *O recalque*. In *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*, v. I Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 2004.
- _____, S. (1915). *O inconsciente*. In *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*, v. II. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 2006.
- _____, S. (1919). *O infamiliar e outros escritos/Sigmund Freud; seguido de O homem da areia/E.T.A Hoffmann*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- _____, S. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. In *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*, v. II. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 2006.
- _____, S. (1925). *A negativa* In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Felman, S. (2012). *Sobrevivência postal, ou a questão do umbigo*. *Terceira Margem*, v.16,

n.26, 17-44. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/10783/7952>. Acesso em: 20.set.2022

Fulgêncio, L. *As especulações metapsicológicas de Freud*. In Fulgêncio, Leopoldo (Org.). *A bruxa metapsicologia e seus destinos*. São Paulo, SP: Blucher, 2018

Garcia, L.F.B. *Despertar do real: a invenção do objeto a*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, São Paulo, 2015.

Gomes Neto, Pedro. *Pressupostos Epistemológicos da Psicologia*. Goiânia, 2019.

Hyppolite, Jean (1954). *Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud*. Apêndice I. In Lacan, Jacques. In Lacan, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Lacan, J. (1953). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In Lacan, J., *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, J. (1954a) *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*. In: Lacan, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, J. (1954b) *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*. In Lacan, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, J. (1954-1955). *Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____, J. (1955). *O Seminário sobre “A carta roubada”*. In Lacan, J., *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____, J. (1956-1958/1995), *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____, J. (1957). *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In Lacan, J., *Escritos* (pp. 496-536). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____, J. (1959-1960). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____, J. (1961-1962/2003). *O Seminário 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____, J. (1962-1963). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____, J. (1964). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, J. (1972-1973). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

Le Gaufey, G. *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

Leite, N.V., Aires & Veras, 2007. Apresentação. In Leite, N.V., Aires & Veras (Org.) *Linguagem e Gozo*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2007.

Miller, D. As duas margens da feminilidade. Disponível em: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/as-duas-margens-da-feminilidade-2/> Acesso em: 27 de ago.2020.

Miller, J.-A. *Do amor à morte*. In Opção Lacaniana online nova série. Ano 1. n.2, 2010. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero2/texto5.html>. Acesso em: 05 de nov.2019.

_____, J.-A. *Os seis paradigmas do gozo*. In Opção Lacaniana online nova série. Ano 3. n.7, 2012. Disponível em: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf Acesso em: 05 de nov.2019.

Pimenta, C.A. *Das Ding: A Revolução do Real em Lacan*. Dissertação de mestrado. Universidade Nacional de Brasília. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Brasília-DF, 2009.

Poe, Edgar Alla. *A carta roubada*. In Poe, E.A., *Histórias extraordinárias*. Victor Civita, São Paulo, 1981.

Porge, E. *Um sujeito sem subjetividade*. In Burgarelli, Cristóvão Giovani (Org.). *Padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2017.

Quinet, A (2003). *A coisa e o belo*. In *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 13, n. 16, p. 105-115, nov. 2003. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/169>. Acesso em: 24 out. 2022.

_____, A. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar. 2012.

_____, A. (2014) *Prelúdio 11*. In *Os paradoxos do desejo*. IV Encontro Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - VIII Encontro Internacional dos Fóruns (25-27 Julho), Paris. 2014. Disponível em: <https://www.champlacanian.net/paris2014/?p=984&lang=pt>. Acesso em: 17 de jan.2023.

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

_____, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.