

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**GUSTAVO GOMES ZUMA**

**O OBJETO *a*, O GOZO E A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ:  
UM PERCURSO NA PSICANÁLISE LACANIANA**

JUIZ DE FORA

2019

**Gustavo Gomes Zuma**

**O objeto a, o gozo e a mística de São João da Cruz:**  
um percurso na psicanálise lacaniana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de  
geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Zuma, Gustavo Gomes.

O objeto a, o gozo e a mística de São João da Cruz : um  
percurso na psicanálise lacaniana / Gustavo Gomes Zuma. -- 2019.  
150 f.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de  
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós  
Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Psicanálise. 2. Objeto a. 3. Gozo. 4. Mística. 5. São João da  
Cruz. I. Noé, Sidnei Vilmar, orient. II. Título.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, pela trajetória percorrida com determinação e superação.

Ao Prof. Sidnei Vilmar Noé, orientador cujos ensinamentos e conselhos foram fundamentais no percorrer desses dois anos de mestrado.

Aos Professores da Universidade Federal de Juiz de Fora, os quais contribuíram para o meu crescimento pessoal, acadêmico e profissional.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos do curso de mestrado.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo incentivo financeiro.

À minha família e a meus amigos, pessoas queridas e especiais, que sempre estão presentes, acreditando e apoiando, com paciência e zelo.

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte.

Jacques Lacan, *A ética da psicanálise*, 1959-60, p. 106.

Oh! chama de amor viva  
Que ternamente feres  
De minha alma no mais profundo centro!  
Pois não é mais esquiva,  
Acaba já, se queres,  
Ah! rompe a tela deste doce encontro.

Oh! cautério suave!  
Oh! regalada chaga!  
Oh! branda mão! Oh! toque delicado  
Que a vida eterna sabe,  
E paga toda a dívida!  
Matando, a morte em vida me hás trocado.

Trecho do poema *Chama viva de amor*, de S. João da Cruz, em *Obras Completas*, p. 827.

## RESUMO

O conceito de objeto *a*, no ensino de Jacques Lacan, ocupa um lugar central no campo do gozo. *Das Ding*, enquanto *a Coisa* inefável que reside na exterioridade íntima da subjetividade humana, é o prenúncio daquilo que virá a ser o objeto *a* e é considerado por alguns autores como o objeto perdido da espécie humana, enquanto o objeto *a* é o objeto perdido da história individual de cada um. Em suas últimas formulações sobre o gozo, Lacan introduz o campo do feminino, que é não-todo referido ao significante fálico. O gozo relativo aos místicos é apresentado no Seminário XX, ao situar os modos de gozo a partir da tábua das fórmulas da sexuação, e pode ser considerado como uma face do gozo feminino. A não proporcionalidade entre os sexos leva à asserção lacaniana de que a relação sexual não existe, por haver apenas a inscrição possível de um significante da diferença sexual no inconsciente – o falo. A inexistência da relação sexual acentua o caráter iminentemente sublimatório da atividade pulsional, sendo a sublimação, em Lacan, sinônimo de *eleva o objeto à dignidade da coisa*. O objeto *a*, em sua dimensão radical e real de falta, revela a anterioridade lógica do desejo, causa fundante do sujeito do inconsciente, e aponta o campo do feminino como destino último da experiência humana, mais afeita ao impossível em dizer – próprio ao campo do real – ensejando a busca pelo bem dizer. O místico, não se detendo diante deste impossível, faz do vazio o centro de sua experiência subjetiva, destituindo-se e unindo-se ao Absoluto.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Objeto *a*. Gozo. Mística. São João da Cruz.

## ABSTRACT

The concept of object *a*, in Jacques Lacan's lessons, have prime position in the field of enjoyment (*jouissance*). *Das Ding*, as the ineffable *It* that lies in the intimate exteriority of the human subjectivity, is a prelude to what will become the object *a* and is seen by some authors as the lost object of mankind, while object *a* is the lost object of the individual history. of a person. In his latest formulations on enjoyment, Lacan introduces the field of the feminine, which is not all referred to the phallic signifier. The enjoyment of the mystics is presented in Seminar Book XX, in which the table of formulas of sexuation is used to rate enjoyment modes and can be considered to be as a part of female enjoyment. Gender inequality leads to the Lacanian assertion that there is no relation between the sexes, since there is only one possible inscription of a signifier of the sexual difference in the unconscious - the phallus. This non-relation between the sexes enhances the imminent sublimatory characteristic of pulsional activity, and Lacan's sublimation is synonymous of *elevating the object to the dignity of the thing*. Object *a*, in its radical and real dimension of lack, reveals the logical anteriority of desire, which is the founding cause of the subject of the unconscious, and points out the feminine field as the ultimate destiny of human experience, more inclined to the impossible of saying - proper to the field. of real – willing the pursuit of the good saying. The mystic, who doesn't stop in front of this impossible, makes void the center of his subjective experience, drifting apart and uniting with the Absolute.

**Keywords:** Psychoanalysis. Object *a*. Enjoyment. Mystique. John of the Cross.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Representação gráfica do espaço puro, vazio de relatividades e equivalente ao autoerotismo .....	38
Figura 2	Nova ação psíquica (o corte) figurativa da passagem do autoerotismo para o narcisismo .....	39
Figura 3	Reversibilidade entre o eu e o outro .....	40
Figura 4	Posições do eu e suas replicações objetais nas experiências de satisfação .....	41
Figura 5	Inscrição do registro do simbólico operada sobre o eixo imaginário .....	42
Figura 6	Banda de Moebius .....	80
Figura 7	O toro e o vazio interior do desejo .....	82
Figura 8	Corte de toro .....	83
Figura 9	Corte de toro .....	83
Figura 10	Circuito da pulsão .....	86
Figura 11	A tábua das fórmulas da sexuação .....	91
Figura 12	Nó borromeano .....	96
Figura 13	O nó borromeano enodado ao Sinthoma .....	96

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO LACANIANO E A FORMALIZAÇÃO DO OBJETO <i>a</i> EM SUA DIMENSÃO REAL</b> .....	<b>24</b>
2.1	O SUJEITO EM PSICANÁLISE .....	25
2.2	O CAMPO DO IMAGINÁRIO E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM LACAN .....	30
<b>2.2.1</b>	<b>O estágio do espelho: o eu é um outro</b> .....	<b>31</b>
2.3	A ASSUNÇÃO DO SIMBÓLICO: DO ESTÁDIO DO ESPELHO À PRIMAZIA DO SIGNIFICANTE .....	36
<b>2.3.1</b>	<b>A função significante do falo nos Três Tempos do Édipo</b> .....	<b>44</b>
<b>2.3.2</b>	<b>Para além do simbólico: a invenção do objeto <i>a</i></b> .....	<b>50</b>
2.4	CONCLUSÃO .....	54
<b>3</b>	<b>O GOZO MÍSTICO EM JACQUES LACAN</b> .....	<b>56</b>
3.1	O GOZO ENQUANTO SATISFAÇÃO DA PULSÃO DE MORTE .....	57
3.2	DO FEMININO EM FREUD À MULHER NÃO-TODA EM LACAN .....	64
<b>3.2.1</b>	<b>A organização genital infantil e o primado do falo: uma perspectiva freudiana</b> .....	<b>66</b>
<b>3.2.2</b>	<b>O Édipo nos meninos e nas meninas</b> .....	<b>67</b>
<b>3.2.3</b>	<b>A Feminilidade em Freud à luz de Lacan</b> .....	<b>71</b>
3.3	FIGURAS TOPOLÓGICAS: A BANDA DE MOEBIUS E O TORO .....	76
3.4	O OBJETO <i>a</i> E A FEMINILIDADE EM LACAN .....	85
3.5	MODALIDADES DE GOZO: A TÁBUA DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO .....	89
3.6	O NÓ BORROMEANO E OS MODOS DE GOZO .....	95
3.7	GOZO MÍSTICO, UMA FACE DO GOZO D'Á MULHER .....	100
3.8	CONCLUSÃO .....	102
<b>4</b>	<b>A SUBLIMAÇÃO E O AMOR MÍSTICO EM SÃO JOÃO DA CRUZ</b> .....	<b>104</b>
4.1	<i>DAS DING</i> E A SUBLIMAÇÃO EM JACQUES LACAN: ELEVAR O OBJETO À DIGNIDADE DA COISA .....	104
<b>4.1.1</b>	<b>Destituição subjetiva, angústia e sublimação</b> .....	<b>116</b>
<b>4.1.2</b>	<b>Criação <i>ex nihilo</i>, o amor cortês e a sublimação</b> .....	<b>119</b>
4.2	A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ: <i>NOITE ESCURA</i> .....	122
4.3	DESTITUIÇÃO SUBJETIVA NA MÍSTICA DE KITARO NISHIDA: UM DIÁLOGO COM A <i>NOITE ESCURA</i> .....	130

4.4	CONCLUSÃO .....	135
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>136</b>
5.1	QUE GOZO PARA O RELIGIOSO? .....	136
5.2	OBJETO <i>a</i> : DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA À DESTITUIÇÃO SUBJETIVA .....	141
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>144</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Jacques Lacan integrou a Sociedade Psicanalítica de Paris, tendo sido eleito membro titular em 1938. Contestando os direcionamentos teóricos da psicanálise de sua época que, segundo ele, estavam se distanciando da psicanálise freudiana ao privilegiar os aspectos ligados ao eu e aos processos da consciência, em detrimento da primazia do inconsciente, é expulso da referida Sociedade. Propõe um retorno aos postulados freudianos através de uma leitura da obra de Freud que restituísse os conceitos fundamentais da psicanálise à sua originalidade.

Com efeito, em que consiste essa "certa orientação" a ser imprimida ao estudo da psicanálise? Justamente no "*retorno aos textos freudianos*". (...) Mas qual é a razão para que essa diretriz tenha que se exprimir dessa forma? Porque "não há *apreensão mais total da realidade humana* do que aquela que é feita pela *experiência freudiana*" (LACAN, 1953, p. 1, apud SIMANKE, 2002, p. 493) (SIMANKE, 2002, p. 493).

A citação acima faz referência à conferência, proferida por Lacan em 8 de julho de 1953, intitulada *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*. Ali, Lacan estabelece a diretriz que vai imprimir em sua proposta de retorno à psicanálise freudiana: a totalidade da experiência humana se ancora nos três registros essenciais anunciados em sua conferência, configurando-se como condição para que ela seja apreendida em sua globalidade, de acordo com a ciência psicanalítica recém incluída no conjunto das ciências humanas pós estruturalismo (SIMANKE, 2002, p. 495). A inclusão do simbolismo, neste período de trabalhos em que ocorreu a referida conferência, é a nota chave para entender o apelo de Lacan em seu "retorno a Freud".

O pai da psicanálise, de formação médica, costumava assumir, de maneira implícita, uma argumentação de base fisiológica às suas descobertas, ligada ao campo das ciências naturais (RAFFAELLI, 2006). Iniciando suas pesquisas no tratamento da histeria e adotando a hipnose como método, estabelece a etiologia sexual das neuroses e afasta-se gradativamente de uma referência marcadamente fisicista, estabelecendo, desta forma, um ponto de virada decisivo que marca o início da psicanálise, campo até então inexistente.

Segundo Foucault, o nascimento da psicanálise marca uma reviravolta da psicologia, em que “a evolução cede seu lugar à história, e que o apelo à natureza é substituído pela exigência de analisar o meio cultural” (FOUCAULT, 1999, p 129-130, apud RAFFAELLI, 2006, p. 4).

Elia (2004) afirma que o sujeito surge junto com o advento da ciência moderna, porém, é excluído de seu campo operatório. “O sujeito é suposto pela ciência para, no mesmo ato, ser dela excluído, ou, mais exatamente, ser excluído do campo de operação da ciência” (ELIA, 2004, p. 14). A subversão da nascente teoria psicanalítica, que irá interessar especialmente Lacan, é justamente o fato dela oferecer as condições de operar com este sujeito e trazê-lo à cena central. Freud, a despeito de sua formação ter se dado no seio das ciências naturais, é o responsável por permitir que esse sujeito, excluído do discurso científico vigente, fosse trazido à baila.

O campo epistemológico da incipiente psicanálise freudiana é marcado, historicamente, por diversas influências ligadas à formação científica de próprio Freud. Brentano, Fechner, Herbart, são alguns nomes (RAFFAELLI, 2006). “[S]eu modelo de conhecimento científico é a anatomia e a fisiologia apoiadas no método físico-químico” (RAFFAELLI, 2006. p. 12). Em referência a uma química energética, Freud sustenta uma proximidade entre a psicanálise e a química (RAFFAELLI, 2006). Marca-se, desta forma, que o surgimento da psicanálise ocorreu neste contexto das ciências naturais. Contudo, ao esbarrar em sua prática clínica com questões profundamente ligadas ao campo da sexualidade, Freud é confrontado com uma contradição de viés epistemológico. A descoberta do complexo de Édipo e o estabelecimento do inconsciente como exercendo uma influência determinante na vida psíquica formam a base desse paradoxo.

Isso gera o paradoxo da epistemologia freudiana: a psicanálise é ciência da natureza e tem por objeto o inconsciente; discorrer sobre o inconsciente é discorrer sobre a coisa-em-si, isto é, sobre o incognoscível. Portanto, a psicanálise seria a ciência do incognoscível, daquilo que, como nota Freud em *O Inconsciente (Das Unbewusste)*, excede os limites da percepção (interna) da consciência sobre a realidade psíquica. (RAFFAELLI, 2006. p. 12).

Freud defende, assim, que a psicanálise se constitua como o elo entre a psiquiatria e os outros braços das ciências mentais. Por outro lado, ao negar que tenha sofrido influência das doutrinas filosóficas que antecederam a teoria psicanalítica, como Nietzsche e Schopenhauer, alegando desconhecimento das mesmas, Freud acabava por desconsiderar as implicações filosóficas de seus achados, “não subordinadas ao campo das ciências da natureza, mas ainda não formalmente incluídas nas ciências humanas” (RAFFAELLI, 2006, p. 15). Destarte, o legado freudiano definitivo foi ter trazido o sujeito ao centro do discurso científico e ter criado um método capaz de operar com ele.

Mas, apesar desses desacertos epistemológicos, a teoria psicanalítica desenvolveu uma hermenêutica do pensamento inconsciente que pode ser considerada a sua mais relevante contribuição para a psicologia em particular e para as ciências humanas em geral. E foi por essa senda que algumas das escolas psicanalíticas posteriores se orientaram, em busca da construção de sua própria concepção de subjetividade. (RAFFAELLI, 2006, p. 16).

Foi, justamente, na possibilidade de incluir o sujeito na teorização científica psicanalítica que consistiu o grande interesse de Lacan em empreender o retorno aos textos freudianos, ainda que interpretasse um Freud segundo seus próprios posicionamentos epistemológicos. O *retorno a Freud* sustentou-se numa leitura metafórica, operada por Lacan, que se baseou em uma interpretação que pretendia dizer a verdade do que Freud tentou dizer quando trouxe o sujeito à cena do discurso científico.

Explicitado o referencial teórico, Lacan faz um recuo estratégico em direção à experiência, para, a partir daí, percorrer uma série de temas já familiares ao seu pensamento anterior, mas de um modo que lhe permita encontrar, no final, conclusões que reencontrem isso que já está dado de início como pressuposto de toda a argumentação: **a prevalência do simbólico na elucidação da realidade humana em geral, do campo psicanalítico em particular** (SIMANKE, 2002, p. 498, grifo nosso).

Ao mesmo tempo em que busca na antropologia estruturalista de Levi-Strauss o instrumental que lhe permitiria operar uma revisão da doutrina

psicanalítica, – revisão que enquadrará o corpo teórico psicanalítico sob um corpo epistemológico definido – Lacan propõe que as estruturas simbólicas não são determinantes, elas mesmas, da vida subjetiva como um todo. Aposta na inclusão de uma dimensão subjetiva que, além de se formar a partir destas estruturas, é determinada também por algo que escapa às mesmas.

Se por um lado o inconsciente pode ser descrito como o funcionamento de um conjunto de regras que dá o formato de um acontecimento subjetivo, no sentido de ser um saber que não se sabe e que se manifesta à revelia do sujeito, por outro, no todo da teoria lacaniana, também se vincula à parcela do simbólico exterior ao enunciado. [...] Por esta razão, **o inconsciente lacaniano abrange, além da dimensão combinatória própria a um sistema enunciativo, a parte em falta desse mesmo sistema, também constitutiva do sujeito.** (GODOY; BAIRRÃO, 2015, grifo nosso).

Lacan vai, desta forma, além da perspectiva de uma mera regulação social realizada através de leis ocultas (simbólicas) inconscientes internalizadas. Buscando em Freud a justificativa teórica segundo a qual essa estrutura simbólica, sendo apropriada pelo sujeito, torna-o responsável pelo ato mesmo de se apropriar dessa estrutura, e mais, que existe um lugar de furo nessa estrutura em torno do qual o sujeito se organiza, Lacan, neste momento de elaboração teórica que dialoga com sua clínica, introduz o simbolismo como parte fundamental do tripé que permitirá a “*apreensão mais total da realidade humana*”. O estruturalismo, proposto por Lacan à epistemologia psicanalítica que ele está formando, visava incluir a dimensão subjetiva enquanto operadora das estruturas simbólicas que conformam o sujeito em questão na psicanálise, de forma que essas estruturas não sejam entendidas simplesmente como um conjunto de regras inconscientes que se impõem ao sujeito. “Logo, a estrutura para Lacan compreende sujeito e Outro, cuja relação é mediada pelo furo comum a ambos” (GODOY; BAIRRÃO, 2015). Nisso que se constitui, principalmente, a fidelidade de Lacan a Freud, qual seja, a possibilidade de incluir o sujeito, virtualmente banido da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss.

Marcado por influências de Politzer (SIMANKE, 2002), que *rechaçava a metapsicologia freudiana* por conferir uma substancialidade ao inconsciente, Lacan se vale do estruturalismo para justificar o entrelaçamento entre a teoria e

a prática psicanalítica. Lacan, sob o mote de operar o “retorno a Freud”, intenta abarcar a essência da experiência humana pelo viés dos três registros – real, simbólico e imaginário: “ele pretende, a partir dessas três rubricas, abarcar a totalidade do campo da psicanálise” (SIMANKE, 2002, p. 493). Destacando a importância do simbolismo para a experiência humana, Lacan defende a interlocução entre a teoria e a clínica como profícua e justificável, via simbolismo.

Porque é a natureza simbólica do estofa da subjetividade que propicia essa identificação virtual entre a atividade teórica e a clínica – que vai permitir, aliás, em sentido inverso, que Lacan conceba, mais tarde, o trabalho teórico sob o modelo da intervenção clínica da psicanálise – é que se deve acrescentar mais esse registro ao instrumental psicanalítico, completando assim essa “tábua de categorias” lacaniana. (SIMANKE, 2002, p. 495).

Segundo Simanke (2002), Politzer teve uma influência determinante sobre Lacan por ocasião da elaboração de sua *Tese*. Este trabalho, elaborado pelo Lacan psiquiatra, tem seu mérito por representar uma tentativa de abrir uma *terceira via* que salvasse a psiquiatria de ter de escolher entre a medicina e a psicologia, problema este que talvez não representasse uma das preocupações freudianas. Em se tratando de doenças mentais, abriam-se dois caminhos: ou resvalava-se para um organicismo que restringia a psiquiatria ao campo médico, ou, se a consideração da psicogênese das doenças mentais fosse privilegiada, resvalava-se ao campo da psicologia. Uma vez que o psiquiatra considerasse que a doença mental fosse não corpórea, estaria excluído do campo da medicina e cairia nos “braços incômodos da psicologia” (GABBY JR, 2004). Simanke observa que

[a] alternativa, assim, para uma fundamentação psicológica dos fenômenos mórbidos com que a psiquiatria tem que se haver dá-se entre um associacionismo atomístico, que não passa de uma paráfrase do organicismo, e uma psicologia com tendências espiritualistas, resultado da transposição das teses fenomenológicas para o território da psicologia clínica. (SIMANKE, 2002, p. 42).

A proposta de Lacan de *retorno a Freud* encontra justificativa em sua tentativa de conciliar o que parecia irreconciliável, permitindo que a “*apreensão*

*mais total da realidade humana*” se tornasse efetiva. Essa apreensão total do fenômeno humano, perseguida por Lacan, havia se perdido na psicanálise que, uma vez “comprometida com um certo ponto de vista psicológico” (ibidem, p 494), não atendia mais a este propósito. Apoiado na antropologia, abria-se “uma via para escapar ao abstracionismo da psicologia, que Lacan recusa, calcado em Politzer” (SIMANKE, 2002, p. 494).

Garcia-Roza (1991) defende que o campo da clínica psicanalítica é o lugar privilegiado onde as elaborações teóricas em psicanálise se verificam e se aprofundam, de maneira tal que este campo oferece material para as construções e reconstruções do corpo teórico psicanalítico. Freud refere-se a esse campo de produção teórica em psicanálise como metapsicologia, acentuando seu caráter fundamentalmente especulativo. Ela é responsável pela criação de conceitos ou ficções teóricas que auxiliem a explicar e entender o funcionamento do psiquismo humano. Devido à sua relação viva com a clínica, é dada a reformulações, de maneira que o corpo teórico psicanalítico, especialmente em seu início, não é um modelo engessado e restritivo.

A *metapsicologia* recebeu do pai da psicanálise a alcunha de bruxa (GARCIA-ROZA, 1991), talvez pelo seu caráter enigmático e de apreensão nada óbvia ou dada ao consenso. Em todo caso é importante observar que Freud seguia uma linha de pesquisa que articulava essas construções teóricas especulativas com a observação e organização dos dados auferidos da clínica. “Opor teoria e clínica, de modo que uma exclua a outra, corresponde a negar o próprio projeto freudiano. Para aqueles que insistem em não acreditar em bruxas, Freud adverte que elas existem” (GARCIA-ROZA, 1991, p. 13).

Tomando como exemplo paradigmático das reconstruções teóricas da *metapsicologia* freudiana em sua relação viva com os fenômenos clínicos, temos o conceito de *pulsão*<sup>1</sup> que, tradicionalmente, divide a teoria psicanalítica freudiana em primeira e segunda tópicas, por ocasião do advento do conceito de

---

<sup>1</sup> Conforme Laplanche e Pontalis, *pulsão* é um “[processo] dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta.” (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 394).

*pulsão de morte*<sup>2</sup>. A resistência à cura oferecida dentro do modelo basilar da palavra e da escuta; o apego aparentemente injustificado ao próprio sintoma; a repetição de sonhos traumáticos ou de eventos carregados de sofrimento, nos quais se identifica a participação inconsciente do paciente à reprodução sintomática em sua vida cotidiana: todos estes fenômenos levaram Freud a identificar um padrão de comportamento que é determinado por forças que escapam ao entendimento ordinário. A compulsão à repetição é atribuída, assim, a uma manifestação peculiar da pulsão que não pode mais ser enquadrada sob as determinações ligadas ao campo sexual.

A destrutividade ou agressão autodirigida é, a partir de 1920, compreendida como uma manifestação pulsional não regida pelas assim chamadas forças de vida, ou de ligação, mas por uma força pulsional mais primitiva, indomável, disruptiva, denominada *pulsão de morte* por Freud, em seu texto intitulado *Mais além do princípio de prazer*. Lacan vai encontrar neste texto de Freud os pressupostos para estabelecer o campo do gozo. Como Lacan se apoia, expressivamente, no legado freudiano, em muitos momentos será realizada, nesta dissertação, uma breve apresentação de alguns conceitos psicanalíticos, tal qual desenvolvidos por Freud, para, em seguida, apresentarmos os acréscimos conceituais realizados por Lacan à teoria psicanalítica, a partir da leitura peculiar que este empreendeu da obra freudiana. Sem perder de vista as diferenças epistemológicas existentes entre a teorização freudiana e a lacaniana, julgamos possível apresentar os conceitos introduzidos por Lacan no corpo teórico psicanalítico partindo de um diálogo com os pressupostos freudianos, ainda que estes tenham sido interpretados sob a ótica lacaniana.

---

<sup>2</sup> A pulsão de morte, “no quadro da última teoria freudiana das pulsões, designa uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado inorgânico. Voltadas inicialmente para o interior e tendendo à autodestruição, as pulsões de morte seriam secundariamente dirigidas para o exterior, manifestando-se então sob a forma da pulsão de agressão ou destruição.” (Ibidem, p. 407, 1998). Lacan conferirá à pulsão de morte o estatuto da pulsão por excelência, presente no psiquismo antes da apreensão pela rede de significantes que a capturam e transformam, por assim dizer, nas pulsões parciais ligadas à sexualidade. Quando trata do processo de *sublimação* (a ser abordado no terceiro capítulo desta dissertação), Lacan afirma que a *pulsão de morte* é vontade de destruição que visa “novos começos”, sob novos termos; vontade de “Outra-coisa” (LACAN, 1959-60/1988, p. 254).

O sentido do retorno a Freud que Lacan começa a propor salta aos olhos, quando se considera que, no momento mesmo em que a campanha por esse retorno é lançada, são as categorias especificamente lacanianas que recebem uma primeira definição sistemática: elas constituem, assim, o crivo através do qual a obra de Freud será percebida daí em diante. É na conferência inaugural da nova Sociedade Francesa de Psicanálise, intitulada *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, que essas categorias se materializam para o público de Lacan. E os termos em que elas se definem revelam bem como são as mesmas questões que marcaram a origem da trajetória lacianiana que se apresentam nas novas vestes de uma fidelidade a Freud. (SIMANKE, 2002, p. 492).

A teorização lacianiana apoia-se, sobremaneira, na articulação entre os três, *registros*<sup>3</sup>, *simbólico*, *imaginário* e *real*, e a teorização acerca destes registros evolui ao longo do seu ensino. Lacan passa de uma ênfase sucessiva atribuída a cada um dos registros, terminando por estabelecer, por ocasião da apresentação do *nó borromeano*, a articulação entre os três para se pensar, na clínica, o desejo, o gozo e o sujeito nela envolvido. Nisso funda-se a importância da topologia no ensino lacianiano.

O conceito principal a ser abordado nesta dissertação é o conceito de gozo místico, tal como apresentado por Lacan no Seminário XX, compilado sob o título *Mais, ainda*. A formalização do conceito de gozo pode ser considerada como um dos acréscimos de Lacan ao corpo teórico psicanalítico, a despeito deste conceito estar presente de maneira difusa no legado freudiano. Como assevera Guerra (2013, p. 40), “Lacan desejava que o campo do gozo fosse chamado de campo lacianiano.”

Ao tratar do gozo feminino, Lacan estabelece que os místicos estão incluídos nesta modalidade de gozo, esclarecendo que este posicionamento perante o gozo independe do sexo biológico. Cita o místico cristão João da Cruz, para exemplificar que um homem pode posicionar-se no lado feminino do gozo.

---

<sup>3</sup> “O *simbólico* designa a ordem de fenômenos de que trata a psicanálise, na medida em que são estruturados como uma linguagem” (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 480); o *imaginário* “é caracterizado pela preponderância da relação com a imagem do semelhante” (Ibidem, 1998, p. 233). O *real*, no final do ensino de Lacan, diz respeito àquilo que escapa à possibilidade de simbolização e será definido como *impossível*. Não se confunde com a *realidade* empírica, mediatizada que é pelo *simbólico* e pelo *imaginário*. Lacan, no Seminário VII, estabelece uma relação entre o *real* e *das Ding*, a Coisa freudiana. No terceiro capítulo desta dissertação, será abordado o conceito de *das Ding* em maior profundidade.

As obras deste místico representam uma importante contribuição no seio da Igreja Católica Apostólica Romana e para todos os que buscam a vivência dos aspectos mais profundos da espiritualidade. A obra apresentada pelo místico cristão é rica tanto em seu aspecto estético quanto no conteúdo de seu ensino. Proclamado Doutor da Igreja pelo Papa Pio XI, São João da Cruz deixou um importante legado para quem busca trilhar o caminho de ascese mística. Seus escritos revelam a profundidade das experiências de união que alcançou em sua trajetória como monge da Ordem dos Carmelitas Descalços.

A experiência mística, o êxtase, representa uma faceta da natureza humana bastante incomum, se pensarmos na humanidade como um todo. À grande maioria das pessoas, ainda que sigam um caminho religioso, não é dado experimentar os estados descritos por estes homens e mulheres que trilharam este árduo caminho. Sem desconsiderar o fenômeno místico em seu valor religioso ou espiritual, interessa-nos, dentro da proposta principal desta dissertação, buscar apreender as nuances psicológicas dos fenômenos extáticos vivenciados por estes homens e mulheres, tendo como parâmetro fundamental os desenvolvimentos acerca do conceito de gozo, notadamente aqueles formalizados no ensino de Lacan por ocasião de seus seminários, dos anos de 1972 e 1973. Assim, com o objetivo de oferecer um contorno psicológico que circunscreva as ditas experiências, nos embasaremos na apresentação de conceitos oriundos da teoria psicanalítica de orientação lacaniana.

O fato de ter a conceituação do gozo místico em Lacan como um dos objetivos principais desta dissertação é um desafio a ser contornado, tendo em vista que o conceito de gozo passa por muitas reformulações ao longo do seu ensino. Optamos, como alternativa de atender minimamente a este desafio, por bordejar a evolução do conceito de objeto *a*, na medida em que ele se articula com o de gozo. Assim sendo, temos que outro acréscimo empreendido por Lacan à teoria psicanalítica é o conceito de objeto *a*. Como consequência, procuramos demonstrar como este conceito se relaciona ao campo do gozo de maneira especial e como ele evoluiu dentro do ensino de Lacan. Especialmente, quanto à demonstração da evolução do conceito de objeto *a*, as obras de Fink (1998) e Garcia (2015) ofereceram importantes contribuições, por um lado; por outro, no que diz respeito às correlatas revoluções ocorridas no conceito de

gozo, apoiamo-nos, de maneira lateral, nas contribuições de Miller (2000), Valas (2001), Jorge (2008), Guerra (2013), dentre outros.

Dentro da proposta desta dissertação de se abordar o conceito de *gozo místico*, conforme formulado por Lacan no Seminário XX, no primeiro capítulo desta dissertação demonstraremos os desenvolvimentos iniciais a respeito do *objeto a*, tendo em vista a centralidade deste constructo teórico em Lacan, para se pensar as articulações entre os campos do *desejo*, do *gozo*, da *sublimação* e da própria experiência de constituição do sujeito em psicanálise. Importante observar que a construção deste conceito raiz – objeto *a* – passa pelas formulações clínicas dos campos do *imaginário*, do *simbólico* e do *real*, que compõem a base da *metapsicologia* lacaniana.

Sendo assim, no primeiro capítulo, situaremos o conceito de *sujeito* em psicanálise, submetido que está ao *inconsciente*<sup>4</sup>. O próprio conceito de *sujeito* também é uma contribuição de Lacan ao corpo teórico psicanalítico. Para falarmos de objeto *a* precisamos falar de *sujeito*, pois os dois conceitos nascem atrelados um ao outro. Trataremos, inicialmente, do *Estádio do espelho como formador da função do eu*, em que Lacan nos apresenta uma leitura do *narcisismo* enquanto fundador do eu e ligado ao campo do *imaginário*. Percebe-se então, na clínica e teorização lacanianas, a gestação do conceito de objeto *a* ligado à constituição subjetiva, que está radicada, em suas formulações iniciais, ao campo do registro do *imaginário*<sup>5</sup>.

Progressivamente, avançando de uma clínica que buscava tratar as fixações imaginárias, inerentes à constituição do *sujeito* deste período teórico/clínico, evolui para uma clínica que reconhece a primazia das estruturas

---

<sup>4</sup> *Inconsciente*: este termo possui tanto uma conotação adjetiva quanto substantiva. Na acepção adjetiva, inconsciente refere-se aos conteúdos que não estão presentes na consciência. No sentido substantivo, designa um “lugar” ou sistema definido por Freud na elaboração da sua primeira teoria acerca do aparelho psíquico. O inconsciente enquanto sistema possui conteúdos, os representantes das *pulsões*, que foram recalçados (relegados ao sistema inconsciente), sendo impedidos de acessar os sistemas consciente/pré-consciente de forma espontânea e sem deformações. (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 235).

<sup>5</sup> Atente-se que essa divisão/evolução das clínicas do imaginário, do simbólico e do real tem um cunho especialmente didático e não óbvio ou marcado no ensino de Lacan, mas é uma propositura de leitura feita por Jacques Allan Miller.

de linguagem para além das relações estritamente especulares, conferindo uma predominância ao registro simbólico na teorização a partir da década de 1950.

Lacan se vale do exemplo do jogo do *fort-da* do neto de Freud e reinterpreta ali, neste jogo, a importância da linguagem, enquanto estrutura, na constituição do sujeito. Até o fim da década de 1950, portanto, detém-se em destrinchar o valor do campo *simbólico*, centrando em seu ensino a dimensão do *desejo*<sup>6</sup>, enquanto vinculado ao campo do Outro<sup>7</sup>, lugar do código e da Lei, e as determinações do campo do Outro na constituição do *sujeito*.

Em *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958), Lacan reformula os termos da clínica a respeito do fim de análise, estabelecendo que o atravessamento do complexo edipiano exige do analisando um posicionamento definido frente à partilha dos sexos, que é determinado não pela biologia, mas pela referência ao *significante fálico*<sup>8</sup>. A desidentificação ao falo é

---

<sup>6</sup> Ao longo da dissertação o conceito de *desejo*, tal qual trabalhado por Lacan, será demonstrado enquanto submetido ao conceito de objeto *a*, causa de desejo. Podemos acrescentar aqui, a título de esclarecimento adicional, sua derivação a partir dos conceitos de necessidade e demanda. A necessidade seria da ordem do biológico; a demanda é instaurada na medida em que a satisfação das necessidades vitais, obtida na relação com o Outro (cuidador), ultrapassa a própria satisfação e se instaura como demanda de amor. O amor é tanto o apelo ao outro, que visa a uma satisfação que, no final das contas, não se dará conforme foi demandada (posto que há um hiato entre a primeira satisfação, mítica, e a satisfação demandada posteriormente, da ordem do possível e marcada por um *menos* de gozo) quanto é aquilo que se estrutura na relação do sujeito com a linguagem. O desejo não é nem a necessidade, substituída que é pela demanda, nem o amor, que aliena a necessidade na demanda. O desejo se forma na troca de lugar entre o amor e a necessidade, alienada que está na demanda e que se instaura através do significante. O desejo vincula-se, assim, à perda constitutiva do sujeito que faz com que a demanda nunca se extinga. “O desejo, segundo Lacan, não é apenas a representação sexual e imaginária da perda, mas uma maneira que o sujeito tem de se identificar com a perda. O tempo do desejo substitui um *isso que me falta, um outro possui* por um *isso que me falta, que jamais terei, dependo disso porque aí fundo o meu desejo*. O desejo nasce, portanto, dessa inversão do valor da falta em *força de pura perda* (Lacan, *Écrits*), e essa incondicionalidade do desejo visa, segundo Guyomard, a *reduzir a nada o que falta*” (KAUFMANN, 1996, p. 119). Desta forma, o desejo é colocado como causa fundante do *sujeito*, e seu objeto (do desejo) é o objeto *a*, não objeto enquanto passível de satisfazer o desejo, mas objeto *causa* do próprio desejar, objeto *real* enquanto irreduzível ao significante.

<sup>7</sup> “A concepção lacaniana do significante implica uma relação estrutural entre o desejo e o “grande Outro”. Essa noção de “grande Outro” é concebida como um espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo; trata-se de uma realidade discursiva [...]; o conjunto dos termos que constituem esse espaço remete sempre a outros e eles participam da dimensão simbólica margeada pela do imaginário. [...] Se num primeiro tempo o Outro é o lugar do tesouro dos significantes, num segundo tempo vai se instituir a subjetivação em que a falta vai implicar o desejo. De fato, o grande Outro é a própria referência do simbólico.” (KAUFMANN, 1996, p. 385/6).

<sup>8</sup> “Jacques Lacan tentou recentrar a teoria psicanalítica em torno da noção de falo como *significante do desejo*. O complexo de Édipo, do modo como ele o reformulou, consiste numa dialética cujas principais alternativas são ser ou não ser o falo, tê-lo ou não o ter – e cujos três

condição para que o homem e a mulher se posicionem adequadamente na partilha sexual. Divide o Édipo em três tempos lógicos, a serem abordados também no primeiro capítulo, tirando daí consequências clínicas, especialmente com relação às articulações entre o *significante*<sup>9</sup>, o *gozo* e o objeto *a*, enquanto resto que escapa definitivamente ao processo de simbolização, ao qual se atribui, por isso, o estatuto de ser um objeto da ordem do impossível, do *real*.

Os conceitos de *inconsciente*, *pulsão*, *recalque*, dentre outros, da base teórica psicanalítica, são todos legados da maneira especulativa de construir o edifício teórico da psicanálise. Importa observar que alguns conceitos apresentados ao longo desta dissertação, especialmente o conceito de *objeto a* e suas implicações no campo da *feminilidade* e do *gozo*, tal qual propõe Lacan a partir do Seminário XX, e o conceito de *falo*, significante único, porém precário, para falar da sexualidade, guardam estreita relação com a *clínica psicanalítica de base lacaniana*. Desta forma, as evoluções teóricas dos ditos conceitos estarão sempre articuladas a um aspecto auferido da clínica. O conceito de

---

tempos se centram no lugar ocupado pelo falo no desejo dos três protagonistas [o pai, a mãe e o filho]" (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 168). Acerca das formulações lacanianas sobre o complexo de Édipo, dividido em três tempos lógicos, e a dialética do *falo* aí encarnada, será abordado com maior profundidade em desenvolvimentos apresentados ao final do primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>9</sup> "O significante, para Saussure, é a representação psíquica do som tal como nossos sentidos o percebem, ao passo que o significado é o conceito a que ele corresponde. As operações metáfora-metonímicas em ação na linguagem e a abordagem clínica das psicoses, em que o signo linguístico é alterado por uma *invasão do significante* (*As psicoses*, 1955-56), levam Lacan a inverter o algoritmo saussuriano para afirmar a supremacia do significante sobre o significado: o significante vai consistir na *estrutura sincrônica do material da linguagem*, ao passo que o significado o rege *historicamente* (*Écrits*)" (KAUFMANN, 1996, p. 472). Um exemplo que justifica essa inversão operada por Lacan pode ser figurado na frase: "As *cadeiras* da mulata", onde o termo *cadeiras* refere-se não ao objeto utilizado para sentar, mas a uma parte do corpo que, sob a utilização do recurso linguístico da metonímia, é nomeada como tal. Lacan no Seminário V, *As formações do inconsciente* (1957-58/1998, p. 16), explora a dimensão de que o sentido dado em uma frase é efeito da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica. Ferdinand Saussure estabelece que a palavra é composta pelos elementos *significado* (conceito) e *significante* (imagem acústica), sempre havendo uma relação de dependência entre ambos. Contudo, para Lacan, o *significante* sobrepõe-se ao *significado*: a relação entre eles não está previamente estabelecida, havendo uma barra entre eles que os separa, uma divisão, que leva o sujeito a não saber exatamente o que diz por estar submetido às determinações inconscientes. Na definição de Lacan (1960/1998, p.833), "um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante". O *sujeito* assim definido entre dois significantes demonstra que é ele, o sujeito do inconsciente, quem determina o valor (significado, conceito) daquilo que está sendo dito, sendo que só o faz *a posteriori*, ou seja, depois de concluir o dito. Por isso o sujeito ( $\$$ ) é sempre dividido (por sua escansão entre dois significantes) e assujeitado às determinações inconscientes.

objeto *a*, devido à sua relevância teórica articulada à clínica e ao conceito de *gozo*, ganhou destaque nesta dissertação.

Em uma virada conceitual, Lacan institui o *gozo* como possuindo um lugar de destaque dentro da sua *metapsicologia*: à condição do *desejo* humano se contrapunha o *gozo*!

Foi muito lentamente que se fez patente que o novo conceito redelineava o estatuto da psicanálise e obrigava a praticar um segundo retorno a Freud, colocando-se além da dialética do desejo na obra de subversão do sujeito, tanto do sujeito da ciência quanto o da filosofia. Nada havia de arbitrariedade em Lacan ao promover, assim, a noção do gozo a um lugar central da reflexão analítica em contraposição ao desejo, seu “outro polo”. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 16).

Finalmente, a primazia do real comparece na clínica, onde o inconsciente passa a ser definido como um aparelho de gozo<sup>10</sup>. Apesar do termo *gozo*, *Genuss*, aparecer na obra freudiana<sup>11</sup>, não chegou a alcançar nela o estatuto de um conceito como o fez Lacan. “Em psicanálise, o gozo entra atravessando a porta de sua significação convencional e assim aparece às vezes na escrita de Freud, às vezes no Lacan dos primeiros tempos, como sinônimo de uma grande alegria, de prazer extremo, de júbilo ou de *éxtase*” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 14, grifo nosso). A partir dos impasses teóricos ligados, no processo de fim de análise, à dialética do falo – tê-lo ou não; sê-lo ou não – o conceito de objeto *a* é formalizado como um elemento que resiste a toda significação fálica, o que traz como consequência novas formulações acerca do *sujeito* em psicanálise, ligadas ao campo do *real* e do *gozo*, que ultrapassam o falo enquanto elemento último diante das determinações ligadas ao campo da sexualidade, ensejando, desta forma, os desenvolvimentos sobre o campo do feminino apresentados no segundo capítulo desta dissertação.

---

<sup>10</sup> Jacques Allan Miller chama a clínica do último ensino de Lacan de *clínica do real*.

<sup>11</sup> Um exemplo do uso do termo gozo em Freud é quando ele se refere ao júbilo no rosto de seu neto por ocasião do jogo por ele mesmo inventado do *fort-da*, que consistia em atirar e puxar um carretel de linha figurando a alternância entre a presença e a ausência da mãe, cuja carga de sofrimento psíquico era elaborada através do dito jogo, segundo a interpretação de Freud. Este exemplo é paradigmático no texto freudiano quando introduz o conceito de pulsão de morte e explica, em parte, a submissão neurótica ao seu sintoma ou a um evento que lhe trouxe sofrimento.

Para falar em feminilidade Lacan situa, avançando em relação a Freud neste aspecto, que o Édipo dá conta de explicar a sexualidade masculina, mas não resolve satisfatoriamente as questões ligadas ao campo do feminino. *O falo*, assim, continua sendo o único significante sexual, contudo passam a ser apontadas duas possibilidades de inscrição da sua função: a do *todo fálico* e a do *não-todo fálico*. A impossibilidade de complementaridade entre os tipos de gozo, discutida no Seminário XX de Lacan e apresentada aqui no segundo capítulo, explicam o aforismo lacaniano “*a relação sexual não existe*” (1972-73/1985, p. 49), ou seja, a relação sexual não comporta uma proporcionalidade entre os gozos, e, havendo apenas um significante da sexuação a nível inconsciente, e que este significante produz apenas o homem, Lacan acrescenta que “*A Mulher não existe*” (1972-73/1985, p. 98). O campo do feminino é, desta forma, trazido à cena na teoria psicanalítica de uma maneira inovadora. O *gozo místico*, segundo os desenvolvimentos de Lacan, seria uma face do *gozo feminino*, ou *gozo do Outro*, como veremos.

No terceiro capítulo será proposta uma aproximação que visa aplicar o conceito de *gozo místico* à mística de São João da Cruz. Por ocasião do Seminário VII, Lacan se utiliza do conceito de pulsão de morte para abordar tanto o gozo quanto para falar de sublimação, ambos ligados a *das Ding*<sup>12</sup>, a *Coisa* freudiana. O objeto *a*, vindo a tomar forma em sua radicalidade com relação ao registro do *real* neste seminário, será aproximado do conceito de *das Ding*, retomado por Lacan do texto freudiano *Projeto para uma psicologia científica* (1895), de maneira a sustentar a máxima segundo a qual se afirma que, no processo de *sublimação*, *o objeto é elevado à dignidade da Coisa* (LACAN, 1959-60/1988, p.140-141). Aproximando os conceitos de sublimação e de *gozo místico*, nos propomos a analisar, neste último capítulo, parte da obra de São João da Cruz com o objetivo de encontrar em sua mística uma expressão do que Lacan, ao longo do seu ensino, disse a respeito do campo do *gozo*.

---

<sup>12</sup> *Das Ding* é um conceito formalizado por Lacan a partir de sua peculiar leitura do texto freudiano *Projeto para uma psicologia científica*. Saliente-se que este termo, *das Ding*, não possui em Freud nenhum valor conceitual, tendo sido utilizado por este autor, no texto supracitado, em algumas poucas passagens, com um valor semântico corriqueiro, de uso comum. Lacan não só inventou o conceito de objeto *a*, mas também conferiu ao termo *das Ding* um valor conceitual não existente na obra freudiana.

## 2 A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO LACANIANO E A FORMALIZAÇÃO DO OBJETO *a* EM SUA DIMENSÃO REAL

Faremos um breve percurso acompanhando, em linhas gerais, o desenvolvimento do conceito de *sujeito* no ensino de Jacques Lacan, acentuando que esse ensino dá ênfase e se apoia, ao longo do tempo, nos registros dos campos do *imaginário*, do *simbólico* e do *real*. O conceito de *sujeito*, tal como é utilizado hoje em psicanálise, é resultado de uma elaboração teórica de Lacan que opera com outros elementos conceituais para se estabelecer. Veremos que o conceito de *sujeito* nasce insipiente a partir das relações com o outro especular, tendo no registro do *imaginário* sua principal estrutura. Em seguida, no ensino de Lacan, o *sujeito* é estabelecido como uma escansão, um hiato entre dois *significantes*. Comparecendo através do deslizar da cadeia de significantes, o *sujeito* mostra-se através do seu desejo, sempre indizível, inconsciente e subordinado ao grande Outro, relativo ao registro do *simbólico*. No Seminário V, *As formações do inconsciente*, Lacan estabelece o *falo* como o significante fundamental operador do desejo humano.

Em paralelo à construção do *sujeito* lacaniano, temos a elaboração do conceito de objeto *a* enquanto resto da operação da linguagem, que, incidindo no sujeito, o constitui, vindo a ser sua causa original e fundamento do seu desejo. O objeto *a*, sendo anterior logicamente ao *sujeito*, configura-se como o mais íntimo e ao mesmo tempo mais exterior, pois é um objeto que resiste a toda significação. A operação de divisão engendrada pela linguagem ao fundar o sujeito deixa um resíduo que não é simbolizável. Essa parte constituinte do ser, que é anterior ao sujeito e fica excluída do simbólico, é o objeto *a*. Assim, a partir do Seminário X, *A Angústia*, Lacan aborda de maneira diferente a função fálica ao introduzir o conceito de objeto pequeno *a* e conferir-lhe cinco formas que este assume: o seio, as fezes, o falo, a voz e o olhar, são os cinco objetos cedíveis. A *angústia*, sendo o afeto por excelência, é sinal da emergência do *sujeito*. A *angústia* sinaliza o último limite que antecede o campo do *real* e do *gozo*, remetendo o sujeito ao mais íntimo, e mais estranho, de si mesmo – o objeto *a*. Quando esse objeto, impossível de ser simbolizado, irrompe do *real*, surge a *angústia*. Assim, a *angústia* é correlata à emergência do objeto *a* no campo

subjetivo. Essa nova dimensão da *angústia* vem ressignificar a angústia de castração referida ao significante fálico. A *angústia*, comparecendo do lado do *real* como efeito da presença do *objeto*, é sinal de que a *falta* falta. Surge assim a dimensão do *real* enquanto impossibilidade estrutural de ser simbolizável. Se antes qualquer objeto poderia ser elevado a um valor significante pela mediação fálica, a partir do Seminário X é apresentado um objeto que é irreduzível a ele. Este *objeto*, estando no centro do *sujeito*, é a sua causa de *desejo* e condensador de seu *gozo*.

O objeto *a* é o resultado lógico do surgimento do *sujeito* que, sendo remetido para além da dialética do falo enquanto responsável último de sua estrutura, acaba sendo aproximado ao campo do *real* e do *gozo*. A importância lógica do objeto *a* se justifica pela sua centralidade no campo do *sujeito*, do *desejo* e do *gozo*. Como nosso objetivo é abordar o conceito de *gozo místico* dentro do ensino de Lacan, a construção teórica do objeto *a* se mostra de extrema relevância.

## 2.1 O SUJEITO EM PSICANÁLISE

A noção de *sujeito* será definida em Lacan tendo o estatuto da *pulsão de morte* como premissa fundamental. Através da aproximação entre os conceitos de morte e de linguagem, opera-se a desnaturalização dos objetos da realidade e abre-se o campo das relações objetais constituintes da subjetividade, que em Lacan virá a ser intrinsecamente referida às determinações do *campo do gozo*.

Essa identificação entre a linguagem e a morte, na medida em que o próprio fato da existência da cultura e da linguagem dá a medida da distância que se estabeleceu entre o homem e o mundo da vida, vai permitir, como já se viu, a releitura do conceito de pulsão de morte e de repetição como a maneira ainda precária e biologista que Freud encontrou para falar da lógica da linguagem em ação no coração e na origem mesma da subjetividade. (SIMANKE, 2002, p. 492)

A fim de demarcar um rigor teórico para tratar de conceitos oriundos do campo psicanalítico, necessário se faz introduzir a noção de *inconsciente*,

campo próprio da psicanálise: “[o] saber em psicanálise é atravessado, de ponta a ponta, pelo inconsciente, o que traz muitas consequências, entre as quais destacamos aquela que concerne ao campo do saber e de sua transmissão” (ELIA, 2004, p. 7). Lacan referiu-se ao inconsciente – *Unbewusste*<sup>13</sup> – como um dos quatro conceitos fundamentais em psicanálise e dedicou o Seminário XI para tratar dos mesmos. Neste Seminário, Lacan subverte a orientação em voga na época, segundo a qual o *inconsciente* seria uma condição da linguagem, defendendo o oposto: a linguagem é condição do *inconsciente*. Assim, na clínica psicanalítica a ênfase deixa de recair sobre *aquilo que se diz* e passa a pesar sobre *o lugar de onde provém o dito*. Para tratarmos, então, sobre os conceitos desenvolvidos dentro do campo psicanalítico é necessário que se estabeleçam as peculiaridades destes conceitos a serem abordados a partir deste campo, ou seja, considerá-los em sua radicalidade e atravessamento pelo estatuto do *inconsciente*.

Em *O conceito de sujeito* (2004), Elia circunscribe a possibilidade do surgimento do *sujeito*, para a psicanálise e para a ciência. O paradigma cartesiano, no campo da filosofia, reverbera no campo científico e enseja as condições reais de sua aparição. Como afirma este autor, o surgimento da ciência moderna é correlato ao surgimento do sujeito. O *Cogito* cartesiano – *Penso, logo sou* – propõe um lugar de destaque para o sujeito como o agente do saber e o salva de ser uma mera correspondência dos objetos por ele conhecidos.

Pela primeira vez na filosofia, o discurso do saber se volta para o agente do saber, permitindo tomá-lo, ele próprio, como questão de saber. Pela primeira vez não se tratava apenas de situar os seres, de pensá-los através de uma ontologia, de uma metafísica, mas de colocar em questão o próprio pensar sobre o ser, que se torna, assim, também pensável. O sujeito se desdobra, movimento pelo qual se coloca no ato de conhecer, é suposto a este ato, mas **não mais como mero correlato do objeto conhecido** (ELIA, 2004, p. 13, grifo nosso).

Esse desdobramento do sujeito permite salvá-lo do campo dos fenômenos visíveis e palpáveis e o introduz no campo que ensejará o surgimento

---

<sup>13</sup> *Unbewusste*, designação alemã do *inconsciente*, na forma substantiva, como sistema (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 235).

da psicanálise com o advento do inconsciente: em *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud assevera que os sonhos são realizações de desejos que teriam sido impedidos de se realizar, por questões morais ou outras, que desencadearam um recalque; pouco mais tarde, em 1905, publica *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Nestes dois trabalhos, privilegia a linguagem como o meio pelo qual as formações do inconsciente se estruturam e se expressam. Lacan se apoiará nesta ideia fundamental de Freud para estabelecer que o sujeito da psicanálise ao mesmo tempo se esconde e se revela através de formações linguageiras, cujas operações se dão em um lugar que está fora do domínio e do controle da consciência, tida como lugar da vontade e da intencionalidade: “Lacan afirma que „o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise não pode ser outro que não o sujeito da ciência” (ELIA, 2004, p. 15). Apesar de se tratar do mesmo sujeito, o sujeito da psicanálise escapa ao campo de operação do discurso científico e é escândido da tradicional relação biunívoca, complementar, entre sujeito e objeto: “[a] subversão própria à Psicanálise, em relação ao sujeito que já estava colocado pela ciência desde o seu advento como ciência moderna, é ter criado as condições de operar com este sujeito.” (Ibidem, p. 15). O método clínico psicanalítico funda-se na *associação livre*<sup>14</sup> do discurso consciente que, dirigido ao analista, revela (no sentido de apontar para outro discurso, mas também no sentido de *re-velar*, velar duas vezes) a existência de um outro discurso subjacente, marcado por uma estrutura simbólica acessível ao deciframento, ao qual é convidado o analista. Como diz Elia, à estrutura metafórica das formações do inconsciente é inerente uma dimensão interpretativa. “Por isso as formações do inconsciente são interpretáveis, ou, antes, são em si mesmas uma forma de interpretação do inconsciente [...]” (Ibidem, p. 30). A psicanálise dedica-se, então, a oferecer um lugar a este sujeito, dando-lhe voz através de uma escuta diferenciada, a escuta analítica. A clínica psicanalítica inaugura um tempo em que se torna possível *operar com esse sujeito*.

O *sujeito* de que tratamos não se confunde com o indivíduo ou com a pessoa. *Sujeito* é um conceito introduzido na psicanálise por Jacques Lacan

---

<sup>14</sup> “Método que consiste em exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem ao espírito, quer a partir de um elemento dado [...] quer de forma espontânea.” (LAPLANCHE E PONTALIS, *Vocabulário da Psicanálise*. 1998, p. 38).

(Ibidem, p. 10). O *sujeito*, sempre referido ao *inconsciente* e suas formações, comparece através do seu ato, dando mostras do seu desejo. Os sintomas neuróticos, por exemplo, são formações de compromisso que visam atender a conflitos de ordem psíquica e são baseados em estruturas de linguagem. Essas formações são operadas pelo sujeito, mas em um lugar onde não atua sua intencionalidade ou vontade, mas o seu *desejo*, que é sempre da ordem do indizível e é sempre inconsciente. Lacan assevera, baseado nos escritos de Freud que revelam as formações do inconsciente, que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*. Desde o chiste, a piada, até o lapso, atos falhos e sonhos, as formações do inconsciente revelam que aquilo que aparece no plano objetivo esconde um outro sentido e exige interpretação.

A linguagem virá a ser definida como do campo do Outro, do tesouro dos significantes, lugar da Lei, do simbólico. O *inconsciente* é apresentado, nos artigos *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953) e *A instância da letra no inconsciente ou A razão desde Freud* (1957), como sendo estruturado como linguagem, como uma cadeia de significantes, onde o *sujeito* comparece como aquele que é representado no deslizar dessa cadeia, de um significante a outro significante, nos trilhamentos de seu *desejo*<sup>15</sup>. Enquanto Freud, na *Traumdeutung*<sup>16</sup>, sintetiza magistralmente que os sonhos são realizações de desejo e que são formados basicamente por dois processos que se apoiam nas leis da *condensação* e do *deslocamento* para se viabilizar, Lacan, a partir da leitura de Roman Jakobson<sup>17</sup> os interpreta sob as leis que regem a linguagem como a metáfora e a metonímia, respectivamente. A metáfora também explica a formação dos sintomas e a metonímia representa o deslizar desejante da cadeia de significantes, onde o desejo é sempre deslocado de um significante a outro, sempre desejo insatisfeito e da ordem do inconsciente.

---

<sup>15</sup> No seu ato de enunciação, o sujeito comparece através do desdobramento do desejo pela articulação significativa.

<sup>16</sup> Obra mestra de Sigmund Freud, *A interpretação dos sonhos*.

<sup>17</sup> Roman Jakobson foi um importante linguista russo que introduziu a análise da linguagem enquanto uma função de estrutura. Tendo definido a linguagem como apoiada em duas operações básicas, a seleção e a combinação, Jakobson faz referência a Freud a propósito de sua obra sobre os sonhos, indicando similitudes entre essas duas operações básicas da linguagem, por ele definidas, com o que Freud chamou de dois processos básicos constituintes da formação dos sonhos: o deslocamento e a condensação. Lacan interpreta Jakobson e afirma que as operações de deslocamento e condensação podem ser traduzidas, respectivamente, por metonímia e metáfora.

O *sujeito* da psicanálise, então, não é referido ao campo do natural ou biológico, mas tem um estatuto lógico de estrutura que está subordinada à ação do *significante*. A ação do *significante* configura-se como uma operação lógica que consiste no atravessamento do corpo pela linguagem, que, o cortando, produz um resto resultado dessa operação – o *objeto a*. As noções de *significante* e de *objeto a* estão na raiz daquilo que se entende como a causa e possibilidade de assunção do *sujeito*. Como acentua Barros (1999, p. x), a maneira ocidental tradicional de se abordar sujeito e objeto é como pares de opostos:

A tradição, pelo menos ocidental, pretende que sujeito e objeto estão em oposição. Como indica a etimologia, objeto é aquilo que está à frente, e é a partir disto que o sujeito estabelece com ele uma correspondência. O sujeito é sujeito na medida em que há um objeto, um objeto é um objeto se considerado o sujeito. (BARROS, 1999).

Contudo, a psicanálise, com o advento do inconsciente, subverte essa construção biunívoca e pretensamente complementar entre os conceitos de sujeito e objeto e revela que o sujeito em verdade possui, fundamental e estruturalmente, uma *dimensão objetal*. Sujeito é sujeito enquanto assujeitado na relação que estabelece com o outro, outro este que, no princípio, guarda uma certa indiferenciação com o próprio sujeito. Outro que é constitutivo da própria dimensão subjetiva através dos processos iniciais de identificação e formação do eu, como descritos por Freud no artigo sobre o narcisismo e ratificados por Lacan em suas proposições acerca do *estádio do espelho*, que será tratado em breve.

Essa dimensão objetal do sujeito tem um caráter fundamental na teorização sobre o *campo do gozo*, tendo em vista que aquilo que se perde, aquilo que cai como resto da operação do corte da linguagem sobre a carne (o bebê humano tomado como um saco de órgãos a ser ainda introduzido no campo da linguagem) é o que contém o resto de gozo que se perde após este atravessamento *significante*, ou, dito de outro modo, *desejante*, constitutivo do sujeito. Isso que cai também é chamado de *objeto a* mais-gozar, pois contém o resto de gozo que se perde pela ação do *significante*.

O objeto *a* é, portanto, fundamental para se abordar o conceito de *gozo* e o conceito de *desejo*, constituindo-se, o gozo e o desejo, o verso e reverso um do outro. O objeto *a* é posto por Lacan como que situado *atrás* do sujeito como sua causa, ou como objeto causa de desejo, o que é a mesma coisa, pois o sujeito em psicanálise tem uma existência escandida, apreensível pelo metonímico deslizar desejante da cadeia significante na busca pelo *objeto perdido*, que sempre escapa, remetendo a busca sempre mais além, sempre a outra coisa, outros objetos semblantes do objeto *a*, condensador de gozo. Assim, a subversão introduzida pelo discurso psicanalítico e denunciada por Lacan, que privilegia o estatuto do inconsciente, transforma o *cogito* cartesiano “[p]enso, logo sou” em “penso onde não sou, logo sou onde não penso.” O sujeito é deslocado do lugar da vontade e da deliberação conscientes e passa a estar submetido às leis do desejo, que o determinam a partir de um lugar que é ao mesmo tempo seu, mas sobre o qual não tem domínio – aqui que entra a dimensão objetual do sujeito, ancorada no paradigma do objeto *a* e que traz importantes consequências teóricas a respeito do campo do gozo.

Será desenvolvido nos próximos subcapítulos a maneira como se construiu a ideia do surgimento do *sujeito* (e, conseqüentemente, do objeto *a*) enquanto resultado de suas relações objetais, consideradas por Lacan, inicialmente, como fundadas prioritariamente no registro do *imaginário*. Na sequência, a ênfase recairá sobre o registro do *simbólico*, onde será aprofundado o conceito de *desejo* como articulado ao campo do Outro (campo da Lei, da linguagem, do tesouro dos significantes); à intervenção do *Nome-do-Pai* na relação da criança com o *desejo da mãe* (primeiro representante do grande Outro); ao aprofundamento do conceito de *significante fálico* que irá, progressivamente, dar lugar à formalização do objeto *a* como um objeto real, *causa do desejo* e também como *mais-gozar*.

## 2.2 O CAMPO DO IMAGINÁRIO E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM LACAN

Segundo Fink, “[ao] criar o objeto *a*, Lacan sentiu que havia feito a contribuição mais importante à psicanálise.” (FINK, 1998, p. 107). O conceito de objeto *a*, na obra de Lacan, perpassa muitos momentos ao longo de suas elaborações teóricas, servindo de instrumental para conceituar diferentes aspectos da vida psíquica ligadas principalmente ao campo do *sujeito* e do *gozo*. Tendo como fim abordar o conceito de *gozo místico*, utilizaremos aqueles atributos do objeto *a* que nos sirvam a este propósito.

Dentre as subversões próprias ao pensamento psicanalítico encontra-se o conceito do objeto *a*. Este conceito sofre desdobramentos e evoluções teóricas à medida que Lacan vai avançando pelos registros *imaginário*, *simbólico* e *real* e se utiliza de cada um destes registros para pensar a clínica e o sujeito nela implicado<sup>18</sup>. Se até o final da década de 1940 a alteridade era explicada pelo outro especular (outro com “o” minúsculo, referente ao registro do campo do imaginário), a partir dos anos 50, o registro do *simbólico* é concebido como sinal da pura diferença: uma alteridade radical e não reflexiva ou especular, mas lugar da fala, da linguagem, da Lei – o Outro (com “o” maiúsculo) comparece como a diferença fundamental sob a qual se funda o sujeito. Destarte, em seu texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, de 1949 (1966/98), Lacan ainda buscava no campo do *imaginário* as determinações fundamentais da subjetividade humana.

Apoiado nas multifaces deste nascente conceito, rico e cheio de possibilidades teóricas, Lacan formula a constituição do *sujeito* a partir das relações objetais primárias. O objeto *a*, no tempo inicial do desenvolvimento do seu pensamento, fazia referência ao outro na relação sujeito e objeto, *autre* em francês, daí o pequeno *a*, partícula de referência ao campo do outro no jogo das relações narcísicas fundantes da subjetividade. Assim, poderíamos inferir que o conceito de objeto *a* foi *gerado* dentro do campo do *imaginário*, *tendo nascido efetivamente em elaborações posteriores*.

### 2.2.1 O estádio do espelho: o eu é um outro

---

<sup>18</sup> Bruce Fink, no sétimo capítulo do livro *O sujeito lacaniano entre a linguagem e o gozo* (1998), empreende uma análise da construção do conceito de objeto *a* em Lacan que passa pela prevalência dos três registros.

O que está em jogo neste momento da elaboração teórica lacaniana é demonstrar que aquilo que se trata no *estádio do espelho* é a experiência ontológica fundamental, a saber, de que o *eu é um outro*. O *estádio do espelho* é pensado não como uma etapa a ser atingida ou ultrapassada no curso do desenvolvimento do bebê, mas que, ao contrário, revela que não existe nada comparável ao eu na origem da experiência humana. O *estádio do espelho* é constitutivo e ontologicamente estruturante de uma experiência subjetiva inaugural; de um eu que surge, primordial e radicalmente, alienado a uma imagem especular que lhe é exterior.

No texto sobre o *estádio do espelho*, Lacan apresenta o resultado de suas pesquisas dos anos anteriores sobre a teoria do registro do imaginário. A sua lógica visa demonstrar como o eu do *infans* se constitui a partir da sua relação com a própria imagem e, com base nestas premissas, subordinará a constituição do sujeito à situação de desamparo original que marca o início da vida do ser humano. O termo *fetalização*, tomado de empréstimo da biologia por Lacan, tipifica essa natureza de inacabamento orgânico do bebê humano, que enseja a necessidade crucial de um cuidador que lhe garanta a sobrevivência nesses meses de vida iniciais. Atribui a formação do eu à experiência de captura da imagem especular, seja esta através do espelho, propriamente, ou da imagem de outra criança. Diante da imagem especular, se precipitaria no *infans*, entre os seis e os dezoito meses de vida, um sentido de unidade até então inexistente. O que antes era experimentado a partir de uma certa indiscriminação entre o mundo interno e o externo, como um *corpo* informe, despedaçado, descoordenado, sem integração e submetido a vários estímulos, passa a ser vivido de forma integrada e unificada através da precipitação de uma unidade fornecida pela imagem do outro. Importante observar, desta forma, que a primeira dimensão de subjetividade é fornecida pela *imagem do outro*.

Contrariamente ao chimpanzé, que supera o *infans* em inteligência instrumental e coordenação motora por um período considerável, o bebê humano já é capaz, precocemente, de reconhecer a própria imagem no espelho. A apropriação da imagem especular, ensejada pela correspondência entre pequenos movimentos e gestos e a vivência perceptiva interna da criança, é

acompanhada de uma expressão de júbilo e de tentativas de aprumar o corpo descoordenado, tendendo a posicioná-lo numa posição ereta, endireitada e harmônica. Essa percepção da imagem especular como sendo *si mesmo* tem um efeito de antecipação que permite ao *infans* mitigar a angústia inerente à vivência do despedaçamento e desamparo corporais. No dizer de Lacan, a imagem capturada no espelho é mais constituinte do que constituída.

Pois a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa *Gestalt*, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu surgimento, a permanência mental do [eu], ao mesmo tempo que **prefigura sua destinação alienante** (LACAN, 1966/1998, p. 98, grifo nosso).

Além de pontuar a *destinação alienante* do eu ou da subjetividade, Lacan marca o caráter falacioso dessa imagem: a imagem é exterior ao sujeito, ostenta uma simetria invertida, e é apresentada de maneira integrada e harmônica em *oposição à turbulência* das sensações corporais experimentadas pela criança. O *estádio do espelho* revela, assim, a alienação fundamental que marca a constituição do eu, que passa pela apreensão de uma imagem especular exterior ao sujeito, configurando-se como uma estrutura que irá operar por toda a sua vida. Veremos que esta alienação será traduzida futuramente no ensino de Lacan como efeito/resposta ao desejo do Outro dirigido ao sujeito. O sujeito, para se constituir, aliena-se aos significantes do desejo do Outro e adota-os como seus próprios, adentrando, desta forma, no campo da linguagem.

Há de se considerar ainda o caráter libidinal que deve revestir essa imagem, somada à percepção dessa *Gestalt*<sup>19</sup>, para que se dê o processo de

---

<sup>19</sup> *Gestalt* pode ser traduzida aproximadamente por *forma* ou *figura*. No caso em questão, em que a criança percebe sua imagem especular refletida no espelho, a *Gestalt* propicia que a imagem do corpo como um todo da criança lhe permita aceder a uma posição de eu unificado, fazendo com que, a partir do reconhecimento de si na imagem refletida, o eu se constitua sob as marcas de uma alienação fundamental, o que traz importantes consequências psíquicas. Os

identificação da criança à imagem especular. A imagem do espelho, estando investida de desejo pela mãe (ou o responsável pelos cuidados da criança), é que permite que a criança assuma aquela imagem como sua. O processo de *identificação*<sup>20</sup>, como conceituado em psicanálise, baseia-se na libidinização da imagem, que é o que permite à criança assumir o reflexo como seu. Segundo Freud, a *identificação* tem como meta conformar o eu à semelhança do outro, que é apossado como modelo.

Essa primeira identificação serve de fundamento para a formação da instância psíquica do eu e é a partir dessa primeira identificação que se operarão todas as outras identificações. Lacan propõe uma diferenciação conceitual entre esta primeira identificação, formadora da instância psíquica do eu, que torna a criança capaz de distinguir a identidade e a alteridade, das demais identificações operadas sobre esta primeira identificação, que funcionaria como modelo. *Je* se referiria à identificação fundamental que tem como modelo essa imagem especular libidinizada (*imago*), e *moi* diria respeito às identificações subsequentes realizadas pelo indivíduo no contexto social, que se sobreporiam à primeira (*o je* fundante).

Mas o ponto importante é que essa forma [*o je*, identificação primordial] situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social [desde antes de *moi*], numa linha de ficção, para sempre irredutível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade. (LACAN, 1966/1998, p. 98).

Importa salientar os aspectos pertinentes ao surgimento do conceito de objeto *a* e acompanhar os desenvolvimentos teóricos que fundamentam os

---

espreitados estímulos corporais, internos e externos, passam a compor o eu como partes de um todo integrado (LACAN, 1966)

<sup>20</sup> *Identificação* é um mecanismo psicológico. Segundo Laplanche e Pontalis, é um “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações.” (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998, p. 226). Ainda segundo a mesma fonte, a *identificação* assume um lugar central na teoria psicanalítica na medida em que é através dela que o sujeito se constitui, tendo como referência fundamental e estruturante o complexo de Édipo. Ademais, salienta-se que a identificação geralmente incide não sobre o conjunto do objeto, mas sobre um *traço único* dele. Lacan se utilizará deste conceito de *traço único*, ou *traço unário*, para embasar sua teoria do significante. “Identificações são uma lenta hesitação entre o *eu* e o *outro*” (KAUFMANN, 1996, p. 256).

conceitos de sujeito e objeto em psicanálise. Lacan já vinha situando progressivamente o campo das identificações não apenas como subordinado ao registro do *imaginário*, através das articulações propostas a partir do *estádio do espelho*. Demonstrou que o que dava consistência às identificações pertencia ao registro do *simbólico*, pela ação do *significante fálico*.

Todo *significante* é constituído primordialmente como um *traço*. A noção de *traço unário* ganha relevância neste contexto do Seminário IX, onde Lacan afirma que a *identificação ao traço unário* é a primeira, tendo, portanto, caráter estruturante. O *traço unário* é fundamental na constituição do *sujeito* na medida em que marca uma diferença de si mesmo, inscrita pelo traço, que torna possível a noção de identificação. O *traço unário* trata-se de uma marca diferenciada, posto que é uma marca apagada, contudo é revisitada pela repetição enquanto ponto de apagamento, sublinhando uma diferença a cada reiteração. O *traço unário* está, desta forma, no centro da repetição, é o “significante, não de uma presença, mas de uma ausência apagada” (LACAN, 1961-62/2003). Lacan vai chamar “a Coisa” a esse apagamento originário, a essa falta em cujo lugar se constitui o Um primordial que engendra a repetição.

A constituição do *sujeito* passa, desta forma, radicalmente por sua relação com o *significante*, que em outras palavras aponta para a inscrição de sua relação com o Outro da linguagem e da lei. No referido Seminário, Lacan estabelece que a *identificação primária* é da ordem do *significante* e é relativa ao *ideal do eu*, ligado ao campo do grande Outro e ao registro do *simbólico*, enquanto as demais identificações têm um caráter mais imagético, estando relacionadas ao *eu ideal*, ligado ao campo do pequeno outro especular. O sujeito é assim definido, a partir do *traço unário*, como um *menos um*, posto que está referido a uma marca apagada que possui valor *significante*.

A passagem do real impossível para o simbólico se funda necessariamente sobre a negatividade. A conceituação por Lacan do traço unário freudiano passa de uma identificação imaginária para uma identificação propriamente simbólica porque a relação da falta com o traço institui a própria lógica do *significante*, cujo papel é marcar, a cada uma de suas voltas, uma diferença. (KAUFMANN, 1996, p. 562).

Essa abordagem dos processos de identificação pelos caminhos do *significante* é estabelecida no Seminário V, através das releituras propostas

acerca do *Édipo*, onde surgem os conceitos de *falo*, enquanto operador do discurso, e do *Nome-do-Pai*, enquanto *significante* que representa o Outro no Outro. A lógica do *traço unário* demonstra como que o *real* inapreensível passa para o registro do *simbólico*, ancorado no significante. Essa *morte* implicada no apagamento do traço representa a negatividade sobre a qual se funda o próprio campo do *simbólico*. A diferença engendrada na repetição que busca a reiteração daquilo que foi apagado é o que instaura o próprio mecanismo de repetição. A repetição funda a demanda. Repetir é pedir de novo, pedido sempre renovado nas infinitas demandas<sup>21</sup>.

Para o que interessa aos propósitos desta dissertação, sejam estes: demonstrar o surgimento e evolução do constructo teórico *objeto a*; definir o campo do gozo segundo a contribuição de Lacan; delimitar o gozo místico enquanto uma face do gozo feminino, conforme conceituado por Lacan no Seminário XX; articular os conceitos de gozo místico e sublimação, verificando a sua aplicabilidade à mística de São João da Cruz; tendo estas metas em vista, chegamos então ao passo em que o objeto *a* vai se configurando como o resto da operação de identificações a partir das quais o *sujeito* se constitui nas relações que estabelece com o campo do Outro. O objeto *a*, sendo aquilo que resiste a toda significação e apreensão pelo significante, representa o que está para além do que poderia servir de modelo nos processos identificatórios na relação com o Outro, mas, paradoxalmente, revela a natureza mais íntima do *sujeito*. Vejamos como.

### 2.3 A ASSUNÇÃO DO SIMBÓLICO: DO ESTÁDIO DO ESPELHO À PRIMAZIA DO SIGNIFICANTE

No artigo de 1914, Freud introduz o conceito de narcisismo para dar conta de explicar o retorno da libido ao eu. A oscilação da libido entre o eu e os objetos exigia um avanço teórico que explicasse esse fenômeno, percebido a partir da clínica, especialmente nas alterações da psicose e na hipocondria, e assim, uma

---

<sup>21</sup> A esse respeito verificar nesta dissertação o subitem 3.3: *Figuras topológicas: a banda de Moebius e o toro*, onde se deduz a instauração do desejo a partir das sucessivas demandas.

mais complexa noção de constituição do eu surge no campo teórico: o narcisismo. No subcapítulo anterior abordou-se a formulação lacaniana sobre o *estádio de espelho* como fundante da função do eu e a dimensão de uma espacialidade bidimensional serviu de base a importantes reflexões de Lacan a respeito da constituição do eu. A dimensão de um *sujeito do inconsciente* ainda estava em gestação, mas já se insinuava. Partindo do princípio de que, desde Freud, existe uma clara referência a uma espacialidade na forma de se falar sobre o *sujeito do inconsciente*, especificamente no *Projeto para uma psicologia científica*, por exemplo, mas também quando Freud se refere às *instâncias psíquicas*<sup>22</sup>, pode-se inferir que na reflexão psicanalítica acerca do *sujeito* também caiba a abordagem de determinadas configurações espaciais.

Dunker (1996) propõe uma interessante metáfora para tratar do problema do narcisismo e da constituição do eu e do sujeito. Partindo dos textos de base freudianos, avança com as articulações ligadas à lógica e à topologia propostas por Lacan em seu retorno a Freud, retorno este inaugurado justamente a partir do conceito de narcisismo. Como julgamos importante a contribuição do desenvolvimento deste raciocínio em bases lógicas para se pensar o sujeito em sua relação com o gozo, como veremos adiante ao tratarmos da topologia lacaniana, incluímos estes desenvolvimentos para familiarizar o(a) leitor(a) com esta forma de se abordar o psiquismo e o sujeito. Ao lançar mão da topologia para tentar demonstrar aquilo que se passa no campo clínico, conferindo um suporte teórico frente aos dados da experiência, Lacan não busca fazer uma transposição de objetos da matemática para o campo da psicanálise, visando conferir garantias científicas ao que se pretende demonstrar. O que se busca é utilizar um “aparelho matemático” que sirva como uma *metáfora* que auxilie no entendimento daquilo que a psicanálise testemunha ocorrer na estrutura psíquica do ser humano a partir da clínica. Esse é o modo como Lacan estrutura a sua metapsicologia.

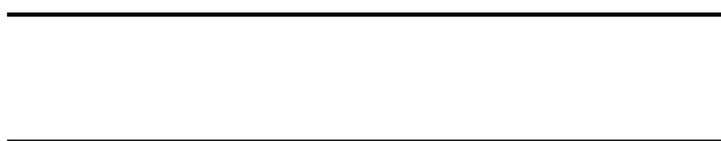
---

<sup>22</sup> *Instâncias psíquicas: isso, eu e supereu*. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud introduz o conceito de *instância psíquica* para demarcar as *regiões* do aparelho psíquico nas quais o sonho se apoia para ser elaborado. Inicialmente utiliza este conceito para delimitar as formações inerentes aos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente. Após o advento da segunda tópica, marcada pela introdução da pulsão de morte, a definição conceitual de instância psíquica é ampliada e passa a compreender as terminologias *isso, eu e supereu*. (KAUFMANN, 1996, p. 273/4).

Na metáfora proposta por Dunker, o autor considera que o conceito de narcisismo deve ser apreendido tendo como componentes fundamentais o *tempo* e o *espaço*, propondo ainda uma revisão das noções de interioridade e exterioridade. Lembra que a discussão acerca do estatuto do objeto da pulsão é atravessada pela oposição entre *dentro* e *fora*. Sendo assim, importa saber o que está em jogo no entendimento daquilo que diz respeito ao *dentro*, em contraposição àquilo que seria do campo do *fora*.

Acerca do conceito de espaço, Dunker observa que existem duas concepções<sup>23</sup>: uma que o considera como dotado de eternidade, homogeneidade, isotopia, continuidade e a ideia intrínseca de que seria ilimitado, ou o *espaço puro*; e outra que o classifica como limitado, heterogêneo, relativo, não substancial. Trazendo este entendimento para pensar o momento inaugural do narcisismo, o autoerotismo seria relativo ao campo do *espaço puro*, ilimitado, em que a satisfação prescinde de um *objeto exterior*, não existindo a ideia de interior e exterior, e onde ainda não se fala em imagem unificada do corpo.

Figura 1. Representação gráfica do espaço puro, vazio de relatividades e equivalente ao autoerotismo



Fonte: DUNKER, Christian. Lacan e a clínica da interpretação, 1996, p. 143.

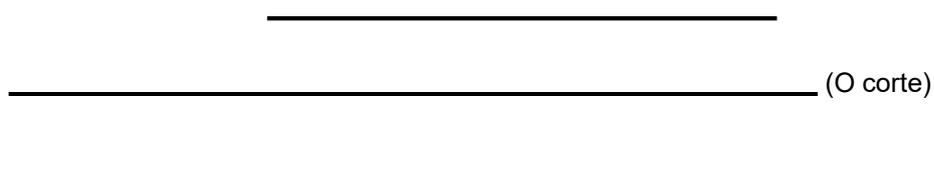
<sup>23</sup> Optamos por transcrever a passagem do autor em nota de rodapé pois sua importância é lateral dentro da construção do raciocínio, apesar de sua relevância em termos referenciais: “De um modo bastante sumário podemos situar duas concepções clássicas acerca do espaço. A primeira delas se origina em Platão, que o considera como um habitáculo das coisas. Ele é eterno, não estando nem no céu nem na terra. Platão chega a dizer que ele é real sem que possamos afirmar que ele exista. Os atributos desta concepção de espaço são a sua homogeneidade, a isotopia, isto é, nele todas as direções têm as mesmas propriedades: além disso, ele é contínuo e ilimitado. Essa concepção se preserva por exemplo em Newton e Kant. Esta tradição aponta para a ideia de espaço como espaço puro, condição de possibilidade da sensibilidade e que em si não é passível de conhecimento. Opondo-se a esta concepção de espaço encontramos uma tradição que o pensa como relatividade. O espaço não é uma substância, como dirão Aristóteles e mais tarde Leibniz, mas um conjunto de lugares, o que o torna essencialmente heterogêneo e indissociável das relações entre os objetos que ocupam estes lugares.” (DUNKER, 1996, p. 141/2).

Uma nova ação psíquica, no dizer freudiano acerca da passagem do autoerotismo para o narcisismo, teria como correspondência a inscrição de uma marca neste campo ilimitado e homogêneo, a partir do qual algo seria expulso e passaria a sustentar, logicamente, a ideia de que há algo como um eu e algo como um não eu, um outro. Ao narcisismo corresponderia, então, o momento da marcação desse corte nesse espaço ilimitado e homogêneo, que passaria a ser negado enquanto espaço puro e pensado como duas relatividades fundamentais, o eu e o outro<sup>24</sup>.

Note-se que não há por que os supor como uma interioridade em oposição a uma exterioridade, uma vez que se trata de lugares reversíveis constituídos sobre um fundo que não é nem exterior nem interior em relação aos dois lugares em questão. (DUNKER, 1996, p.144).

Observe-se que só após a operação deste corte, que relativiza o espaço, que se pode pensar na existência mítica de um espaço puro, ilimitado, anterior, próprio ao autoerotismo.

Figura 2. Nova ação psíquica (o corte) figurativa da passagem do autoerotismo para o narcisismo

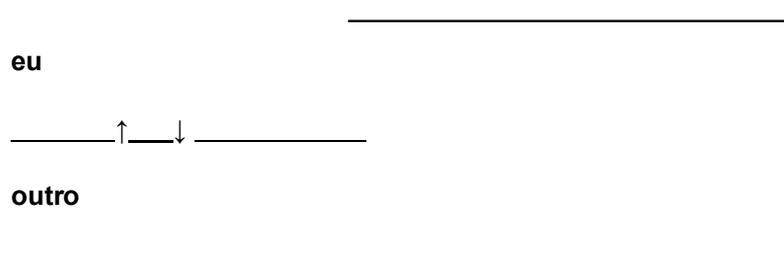


Fonte: Ibidem, p. 144.

<sup>24</sup> Na lógica estruturalista abandona-se a ideia psicologizante inerente à noção do espaço puro, homogêneo, ilimitado, que viria a ser percebido pela criança num dado momento no curso de seu desenvolvimento cognitivo. O espaço, ao contrário, é pensado em sua relatividade e insubstancialidade, como “um conjunto de lugares, o que o torna essencialmente heterogêneo e indissociável das relações entre os objetos que ocupam estes lugares” (DUNKER, 1996, p. 142).

Avançando no raciocínio, considere-se a identificação como sendo a base da constituição do eu. Mesmo após o corte no mítico “espaço puro”, não há por que falar em uma interioridade oposta a uma exterioridade, mas sim uma suposição de eu e outro, que se confundem mutuamente pela ação dos processos identificatórios formadores do eu. Isso explica a condição de reversibilidade da criança que corriqueiramente diz que um amigo bateu nela quando na verdade ela que bateu no amigo. Não é o caso de se supor que a criança mente, mas de entender que efetivamente existe, neste momento, uma maior fluidez entre o campo do eu e do outro, condição caracterizada pela reversibilidade entre o eu e o objeto e não por uma confusão entre o interior e o exterior.

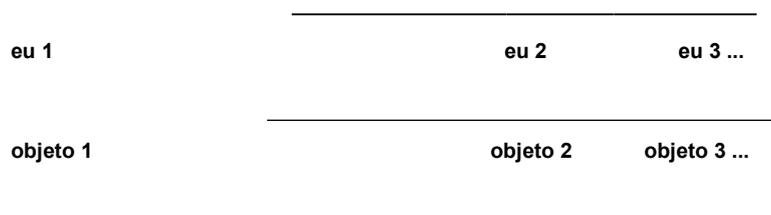
Figura 3. Reversibilidade entre o eu e o outro



Fonte: Ibidem, p. 145.

Dando continuidade a este raciocínio espacial, considere-se que “a cada posição do eu se replica uma posição do objeto. E cada objeto institui-se pela coligação a um *modo de extração da satisfação*” (Ibidem, p. 145, grifo nosso). Como o eu e o objeto guardam uma contemporaneidade em sua constituição podemos dizer que guardam certa equivalência entre si. Esquemáticamente poderíamos representar da seguinte forma:

Figura 4. Posições do eu e suas replicações objetais nas experiências de satisfação



Fonte: Ibidem, p. 146.

Cada um destes momentos *eu-objeto* são figurativos de modos de extração de satisfação. Essas conexões eu-objeto se formariam sobre um fundo que poderia ser aproximado daquilo que se estabeleceu como *pulsão de morte*, onde não haveria essas ligações libidinais representadas pelas conexões entre o eu e seus objetos, o que aponta para a preservação do autoerotismo mítico da montagem narcísica. O momento autoerótico seria, portanto, regido exclusivamente pela *pulsão de morte*, pois é, logicamente, anterior ao corte operado pelo *significante*<sup>25</sup>.

Diante do *fracasso* do objeto, que deixa de estar referido e de ser completante em relação ao eu (o que se demonstra pelo movimento de busca pela reedição da mítica primeira experiência de satisfação), temos algo que permanece o mesmo e mantém a série “eu” articulada, apesar da “ausência da imagem”, isto é, na ausência do eixo eu-objeto. Isto que permanece é o traço mnêmico, que está no nível do que Freud chamava de representação e que se aproxima do que Lacan denomina de *significante*” (Ibidem, p. 146). A alucinação tem por premissa que o objeto imaginário é buscado nos traços mnêmicos. Para pensarmos em termos de memória, relativa aos traços mnêmicos registrados no psiquismo, precisamos trazer à cena o segundo elemento da metáfora proposta por Dunker em sua abordagem sobre o narcisismo: o *tempo*.

A introdução da temporalidade traduziria um modo de apreensão do eu em relação ao seu objeto que podemos chamar de antecipação. O objeto pode ser antecipado uma vez que foi perdido como imagem. A oposição entre percepção (imagem) e memória (representação), que

<sup>25</sup> Maiores esclarecimentos a esse respeito estão articulados no segundo capítulo desta dissertação.

marca toda a primeira fase da metapsicologia freudiana se vê aqui traduzida como uma oposição entre espacialidade e temporalidade. (DUNKER, 1996, p. 147).

No dizer de Dunker (1996), o inconsciente, para Lacan, se aproxima do simbólico: por possuir uma temporalidade não proporcional à variação espacial; por não aceitar a lógica da contradição; e, finalmente, por ser definido como sexual, infantil e recalcado. Sexual, por referência às experiências de satisfação que deixam marcas estruturais significantes *constituintes das posições do eu*; infantil, devido à origem remota e anterior destas mesmas marcas; e recalcado, por referência à temporalidade implicada na preservação do *fracasso do objeto*; ou seja, pela própria natureza deste objeto enquanto *perdido* após o atravessamento operado pela fala e pela linguagem, objeto este que é buscado via alucinação, encontrando-se apenas a sua representação (traço mnêmico). Ao esquema apresentado acima agora se acrescenta uma barra transversal indicativa da incidência do tempo sobre o eixo eu-objeto.

Figura 5. Inscrição do registro do simbólico operada sobre o eixo imaginário



Fonte: Ibidem, p. 147.

O *tempo* (barra transversal que corta o espaço do eixo imaginário eu-objeto) é relacionado, por aproximação, ao eixo *simbólico*, registro das representações, da linguagem, enquanto o *espaço* é relacionado ao eixo *imaginário*, relativo ao campo das imagens, da percepção. Tudo isso ocorreria sobre o fundo do registro do *real*. Este atravessamento operado pelo *simbólico* sobre o campo das projeções imaginárias do eu e seus objetos produz, segundo Dunker, o que Lacan vai definir como o *Sujeito do inconsciente* (sujeito dividido) e o Outro (grande Outro), enquanto campo da linguagem. Este corte introduzido no campo narcísico é operado pela linguagem, que é constituinte do *sujeito* e

não um produto de sua atividade. Este corte possui uma dimensão lógica em Lacan, descrita como *a posteriori*, que tem um efeito central sobre o conceito de sujeito, tal como Lacan o descreve. Além disso, o sujeito também possui uma dimensão intervalar que implica em uma divisão entre dois significantes que o determinam. Deste corte operado pelo atravessamento do simbólico produz-se também um resto, como algo que insiste em não se fazer representável – o *objeto a*. Como este corte incide justamente sobre o momento narcísico da constituição subjetiva, uma das formas de falar miticamente sobre o objeto *a* é considerá-lo como

[...] uma última lembrança ou resto da unidade hipotética mãe-criança ao qual o sujeito se apegava na fantasia para atingir um sentimento de totalidade, como o desejo do Outro, como o **objeto do gozo**, como aquela “parte” do Outro materno que a criança leva consigo na separação, e como a causa estranha e decisiva da existência do sujeito que ele deve vir a ser ou subjetivar na análise (FINK, 1998, p. 108, grifo nosso).

Como a satisfação plena é estruturalmente impossível, já que o que possuímos dos objetos, pelo advento da linguagem, são apenas suas representações, o objeto *a* é um constructo teórico que pretende explicar a causa do *sujeito* e de suas manifestações clínicas. Uma das formas de pensar o gozo é considerar o estado mítico anterior ao advento do próprio sujeito, dividido pelo corte da linguagem. Este momento mítico é costumeiramente figurado pela fantasmática unidade mãe-criança, fantasia incestuosa, edípica. Seria o *gozo do ser*, anterior ao próprio sujeito e relativo ao tempo mítico do autoerotismo. O objeto *a* conteria em si esse gozo perdido pelo resultado desta operação que gerou, num só tempo, o próprio sujeito e o objeto, restando a este último ser apreendido como *causa do sujeito e condensador de seu gozo*. Como diz Dunker, o tempo é o que permite que os objetos sejam tornados “incestuosos” retrospectivamente (só depois), *alcançando um valor fálico por encerrar o gozo que se perde, por um lado, e serem semblantes do objeto por excelência, do objeto perdido, por outro*. Dito de outro modo, o “incesto é logicamente impossível, constituindo-se como uma espécie de ficção neurótica por excelência” (DUNKER, 1996, p. 149). Adiante veremos como que se dá essa passagem teórica em que se introduz a dimensão simbólica de maneira

preponderante, através da discussão a respeito do *falo* em sua relação com o campo do objeto.

### 2.3 1 A função significativa do falo nos Três Tempos do Édipo

Pelos desenvolvimentos propostos, percebe-se que há uma transitividade que, passando pelo campo de referências teóricas do registro do imaginário, adentra o registro do simbólico para tratar do sujeito e do objeto. Até o final da década de 1950, em suas articulações teórico-clínicas a respeito do objeto em psicanálise e, conseqüentemente, também do sujeito que, como vimos, surge inextricavelmente ligado àquele, Lacan passou a articular de forma cada vez mais contundente a predominância do simbólico no funcionamento psíquico, em detrimento do campo do imaginário, ainda que este mantivesse sua relevância destacada no centro das relações estabelecidas entre o sujeito e seus objetos, sempre semblantes do objeto.

O texto *“De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”*, escrito entre dezembro de 1957 e janeiro de 1958, contém as principais elaborações do Seminário III, *“As psicoses”*, realizado entre 1955 e 1956 (GAZZOLA, 2015). A importância da clínica da psicose para a teorização psicanalítica é digna de nota, especialmente para se atestar a íntima relação do sujeito com o significante. Lacan assevera que a condição fundamental que configura um sujeito como pertencendo à estrutura clínica da psicose é a forclusão (inclusão “fora” do campo do simbólico) do significante Nome-do-Pai do campo do Outro, o que leva a uma particular relação do sujeito ao campo simbólico. A inscrição do significante Nome-do-Pai no registro do simbólico se processa a partir da dialética do complexo edipiano, dividido em três tempos no ensino lacaniano, como veremos adiante, que figura a maneira como se elabora a castração.

Segundo Gazzola (2015, p. 20), Lacan introduz o significante fálico no centro das formulações teóricas operadas no estádio do espelho. A clínica da psicose suscitou questões que o levaram a formular um modelo de identificação não mais referido à imagem narcísica de si, enquanto um semblante próprio, mas

uma identificação totalmente mediada pela relação ao significante fálico, evidenciando a relação entre identificação e gozo.

A função fálica se introduz assim, na teoria lacaniana, no coração da identificação, e a partir do gozo. Em outras palavras, ela traduz a tomada em consideração da incidência do significante sobre o gozo. O falo faz então, quanto ao gozo, ponto de estofa entre o simbólico e o imaginário. Inicialmente, Lacan privilegia assim a função imaginária do falo, mas enquanto pivô da função simbólica, e isso, nos dois sexos (GAZZOLA, 2015, p. 20).

O campo do registro simbólico vai ganhando corpo e uma prevalência no ensino lacaniano, evidenciando as relações entre sujeito, significante e gozo. A anatomia não determina, na partilha sexual, a inserção do sujeito no campo do masculino ou do feminino, mas é a partir da linguagem que se opera essa determinação, de natureza inconsciente, que deixa em aberta a questão de como cada sujeito vai lidar com o desejo e o gozo. A noção de constituição do sujeito passa, em Lacan, pelas formulações operadas por ocasião do complexo edipiano, que situa no coração da experiência humana a falta e, conseqüentemente, o desejo e o gozo. Tendo como referência o falo, a mediação da relação da criança com a mãe e vice-versa é operada pela *metáfora paterna*. A assunção do falo em seu valor de significante tem, desta forma, um valor central na construção do Édipo lacaniano. Consideremos agora a formulação de Lacan acerca do mito edipiano, constante no Seminário V, *As formações do inconsciente* (1957-58), onde se destaca a função do significante fálico na partilha entre os sexos.

Lacan divide o mito edipiano em três tempos lógicos, nos quais são figurados diferentes *momentos* da constituição do sujeito, marcados pela castração e ensejada pela relação estabelecida com o campo do Outro. Quando nasce, a criança já está inscrita no campo simbólico dos pais que a aguardam, nomeiam, projetam sobre ela seus desejos e aspirações, incluindo-a numa cadeia simbólica que tem o poder e função de trazê-la à existência antes mesmo de seu nascimento. A dialética edipiana, então, é o que funda a inscrição do sujeito no registro do simbólico e, baseada em três tempos lógicos (não cronológicos) do Édipo, é mediada pela função do significante fálico, que atua como o operador do discurso.

O primeiro tempo do Édipo descreve a relação simbiótica entre a mãe e a criança e é marcada por uma quase indistinção entre os dois termos dessa relação. A atenção exigida pela prematuração orgânica do bebê e a total dependência de um agente que lhe dispense os mínimos cuidados para preservação da vida reforçam essa relação de indistinção. A criança é identificada ao falo da fantasia materna como o único objeto capaz de lhe proporcionar satisfação e, ao mesmo tempo, a mãe é figurada para a criança como um Outro onipotente e absoluto, posto que essa plenitude é correlata à ideia de que a mãe possui o falo na figura de seu filho. A mãe aqui é fálica, no sentido de ser inteira, plena, completa. O pai não comparece ainda, neste momento, para operar a separação na relação alienada simbiótica em que a criança é assujeitada ao desejo da mãe. É a natureza fálica do objeto do desejo da mãe, ao qual a criança se identifica, que confere um caráter imaginário a essa relação. Neste momento, o que a criança busca é poder satisfazer o desejo da mãe, entrando em jogo a dialética de ser ou não ser o objeto (fálico) de desejo deste Outro onipotente. Atente-se para o fato de que não se pode falar ainda, neste momento anterior ao surgimento do pai, em falta no campo do Outro. A criança entra aí justamente completando imaginariamente o desejo do Outro, elidindo a falta e sendo, a seu turno, o próprio falo. O narcisismo comparece aqui fixando a criança ao eu ideal, expressão da sua identificação ao falo. Essa é uma posição subjetiva que carrega uma tensão na medida em que o desejo do Outro é tido como avassalador.

No segundo tempo do Édipo, protagonizado pela mãe e pela criança, começa a entrar em cena um terceiro elemento neste jogo de identificação e investimento objetual mediatizado pelo falo: o pai. Com o passar do “tempo” a criança vai percebendo, através de ausências e atrasos em ser atendida em suas necessidades, que o desejo da mãe se dirige para um outro lugar além dela mesma (da criança). Isso faz com que a criança relativize sua posição enquanto objeto de desejo da mãe (falo imaginário). O pai comparece como um agente interditor, privador, como *sendo* a própria Lei, em substituição à Lei anteriormente encarnada pela mãe, e assim proíbe e faz colapsar a identificação narcísica da criança ao falo. Nesta posição fálico-narcísica, que a teoria chama de eu ideal, a criança se prende ao desejo narcisista de ser inteira, perfeita, plena, não estando, portanto, referida à falta ensejada pela castração simbólica,

que virá a ser operada no terceiro tempo. A intervenção do pai simbólico é estruturante e fundamental para que, apropriadamente, o sujeito se estabeleça sob as prerrogativas da Lei.

Ainda no segundo tempo, o pai passa a ser considerado pela criança como o falo imaginário da mãe, capaz de satisfazê-la. O pai e o falo, neste *tempo*, confundem-se: o pai passa a ser considerado agora como onipotente, terrível, o rival do filho; e o falo, a seu turno, não se configura ainda como um elemento intercambiável, estando fixado, a este tempo, na figura do pai imaginário interditor. Não há ainda, neste momento, a expressão plena de uma lei simbólica, haja vista que o pai simbólico não está devidamente instituído, mas há uma mensagem que é ditada pelo pai terrível, que possui o valor de uma lei dura expressa em termos absolutos, tirânicos. A Lei que priva é ditada pelo pai privador. Não sendo o representante da Lei, o pai é apenas aquele que a profere. O fato de a identificação fálica do filho ter colapsado não indica que a castração simbólica entrou em operação, tendo em vista que a Lei não foi ainda instituída em termos de uma regulação e de um possível acesso ao desejo, mas é expressa unicamente como privadora. Pode-se figurar este momento fazendo-se referência ao pai da horda primeva do mito apresentado em *Totem e tabu*. Esse pai mítico, detentor de todo o gozo, era o único que podia gozar, privando os filhos do acesso ao gozo. Ao ser morto, o pai acede a um lugar simbólico e a Lei de acesso ao gozo é instaurada. A proibição do incesto é o exemplo paradigmático desta Lei. A Lei, para Lacan, tem um valor regulativo do desejo e está acima dos indivíduos, sendo aquilo que vai regular as trocas sexuais na cultura.

Dirigimo-nos, então, ao terceiro tempo do Édipo, onde a castração simbólica será operada pela instauração da metáfora paterna no campo simbólico e o desejo da mãe fálica será substituído pela intervenção do Nome-do-Pai. Acedendo ao campo simbólico, o pai passa a ocupar um lugar significativo (Nome-do-Pai) para a criança, como uma metáfora da ausência da mãe, que vêm no lugar significativo do desejo materno. Ou seja, as ausências da mãe colocam em questão que o desejo dela está alhures. Além disso, neste tempo lógico, a percepção de que à mãe falta algo – já que dela se desprende o filho fálico pela intervenção de um terceiro elemento, revelando que o desejo dela está em outro lugar – faz, ao mesmo tempo, emergir a dimensão de que ela

não é onipotente, estando, também ela, submetida a uma lei que a transcende. A lei passa a ser internalizada como algo exterior aos sujeitos implicados nestas relações, e a mãe, sendo-lhe o filho interdito, é tida como castrada. O Outro, figurado pela mãe, passa a conter um furo também, permitindo que o significante desta falta no campo do Outro se inscreva como o Nome-do-Pai, que é o significante que vem no lugar do desejo da mãe e designa uma função a ser exercida não necessariamente pelo pai *real* (Lacan chama aqui o pai biológico de pai real). Esta função paterna é o que marca a castração simbólica de todos os elementos da cena edípica, instaurando a Lei num lugar acima de todos os personagens nela envolvidos e permitindo a emergência da significação fálica, conferindo ao falo um valor eminentemente simbólico.

Em outros termos, o NP (Nome-do-Pai) é um significante que é inscrito no campo do Outro, entendido enquanto código geral, e que, ao ser inscrito, instaura um lugar significativo nesse código enquanto lugar absoluto. Ou seja, no lugar próprio ao campo dos significantes – do código, do Outro – se inscreve um significante, que aponta para o lugar da Lei no campo do Outro. Eis o significante NP (Nome-do-Pai). A substituição do significante DM (Desejo da Mãe) pelo significante NP (Nome-do-Pai) no campo do Outro enseja a desidentificação, tanto da criança- falo quanto da mãe-falo. O falo, acedendo a um valor simbólico, passa a ser algo que se pode ter ou não, deixando de ser algo que se é ou não é. Desta forma, o significante NP (Nome-do-Pai) é associado ao significado falo. Quando o significante NP entra em cena, o significante falo se torna inconsciente. Ao tornar-se simbólico, o falo pode circular na cadeia inconsciente de representações da criança, revestindo os objetos por ela investidos e tornando-os atrativos, capazes de satisfazê-la, ainda que parcialmente.

Neste tempo final do Édipo, o que está em jogo não é mais a dialética de ser ou não ser o falo, mas de tê-lo ou não tê-lo. Ao ser introduzido na castração simbólica, o sujeito pode aceder ao campo do desejo através da separação operada entre o sujeito e o Outro, o que resguarda o sujeito de ser subsumido pelo gozo mortífero e avassalador do Outro, figurado pelo desejo onipotente da mãe. O pai, além de interditar a relação incestuosa da criança com a mãe, *salva* a criança de ser reintrojada pela mãe em seu ventre, como observa Lacan ao dizer “não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à

mãe” (1957-58/1999, p. 209). Lembremos, contudo, que, por tratar-se de tempos lógicos, essa relação *incestuosa* é mítica, podendo vir a ser fantasiada só depois da intervenção da metáfora paterna e da conseqüente inscrição da criança no registro simbólico.

Ao final da substituição metafórica, o pai será sempre referido ao falo como um puro significante. Produzindo o nome-do-pai, a criança estará nomeando, metaforicamente, o objeto fundamental de seu desejo, embora sem o saber, já que o significante originário foi recalçado. [...] Então, pode-se dizer que o pai, na constituição do desejo, inscreve o falo no campo do Outro, dando um basta ao incestuoso, ao transbordamento do gozo. Esse é o ponto de basta: o falo (ARAGAO E RAMIREZ, 2004, p. 89-105).

A metáfora paterna e a inscrição da Lei de interdição do incesto (relativo ao gozo) é pivô de todo o movimento desejante do sujeito, além de apontar para o seu lugar de gozo. O ponto de basta é o que impõe um limite ao desejo de fazer Um entre a mãe e a criança, limite próprio ao campo simbólico e que permite o deslizar da cadeia de significantes, revelando a estrutura fundamentalmente desejante do sujeito. O gozo aqui é tomado em sua relação ao campo fálico, ou da castração do sujeito, figurativo da perda de gozo ocasionada pela ação da linguagem, que produz um resto – a ser futuramente conceituado como objeto *a* – constituinte estrutural do sujeito. No seminário que trata das relações de objeto, contudo, o que cai como resultado do corte operado pela castração é o falo imaginário.

Vimos, então, que se opera uma mudança significativa do segundo para o terceiro tempo do Édipo, em que a figura do pai passa a ter um valor simbólico. “Ocorre um novo deslocamento do objeto fálico, no qual a instância paterna deixa seu lugar no imaginário para advir ao lugar de pai simbólico, lugar onde será investido como *aquele que tem o falo*” (ARAGAO E RAMIREZ, 2004, p. 89-105, grifo nosso). Assim se instaura a metáfora paterna.

Resumidamente, temos que: no primeiro tempo do Édipo, estava estabelecida uma identificação ao falo (figurativo narcisista do Eu ideal) – o filho sendo o falo da mãe, que a seu turno era mãe fálica por possuí-lo, o falo, na figura do filho, que o era; no segundo tempo, o pai imaginário passa a ser o falo da mãe e comparece como terrível e privador, proibindo ao filho dormir com a

mãe e à mãe reintegrar o filho; no terceiro tempo, através da metáfora paterna, o falo é destacado em seu valor significativo, pela substituição significativa do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai, fazendo com que a Lei e o falo se destaquem das figuras da cena edípica e se estabeleçam para além delas mesmas, regulando-as. O falo, passando ao campo do simbólico, possui um valor de troca, sendo intercambiável. O pai acede ao seu lugar simbólico e é identificado como aquele que possui o falo, permitindo ao filho que ao pai se identifique e assuma as insígnias relativas ao campo do masculino, encarnadas no pai simbólico como detentor do falo, o que enseja que o pai seja tomado como ideal do eu pelo filho homem; e à filha, a assunção do pai simbólico permite que seu desejo a ele se dirija no anseio de receber dele aquilo que ela não possui. Disso depreende-se, portanto, que a assunção do pai simbólico garante a aceitação da Lei, e o pai aparece no terceiro tempo como aquele que outorga o direito ao exercício da sexualidade; é o pai apaziguador, doador, que permite o acesso ao gozo de forma regulada e que se produza a assunção de uma identidade sexual.

Uma importante mudança, contudo, se opera no campo teórico lacaniano relativo ao significante fálico: apesar de não refutar o *Édipo*, Lacan percebe que o falo não é suficiente para explicar a sexualidade feminina em toda a sua complexidade. Indo além dos limites impostos pelo *simbólico*, apesar de manter o *falo* como o único significante sexual, Lacan afirma que o *Édipo* explica o surgimento do homem, pela dialética fálica, mas não alcança a mulher em toda a sua complexidade constitucional (SOLER, 2005). O significante da sexuação – o falo – produz o homem, enquanto o outro sexuado não existe no inconsciente. O limite teórico que articulava o desejo ao significante fálico se resolve a partir do Seminário X, *A angústia*, em que o objeto *a* é colocado como objeto causa de desejo e inapreensível pelo significante. Vejamos o que está em jogo neste ponto de virada.

### **2.3.2 Para além do simbólico: a invenção do objeto *a***

A conceituação lacaniana de subjetividade, a partir da primazia do simbólico, é determinada e formada pela submissão do sujeito à cadeia significante. Daí a máxima lacaniana que afirma que o inconsciente é estruturado

como linguagem. No texto *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958), Lacan tece novas considerações acerca do fim de uma análise. O significante falo ( $\phi$ ) seria uma referência principal dentro do processo de subjetivação e atravessamento do Édipo. Caberia ao homem e à mulher, no curso esperado como um encaminhamento ideal e bem-sucedido dessa travessia edipiana, ensejada como o limite final da experiência analítica, posicionarem-se devidamente na partilha entre os sexos, desidentificando-se do significante falo, deixando de sê-lo e, conseqüentemente, abrindo campo para tê-lo ou não o ter.

[E]sse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos os casos, seu desejo está alhures – em sê-lo – , e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é (LACAN, 1966/1998, p. 649).

Vemos que há uma intrincada articulação em torno do falo que visa explicar satisfatoriamente aquilo que está em jogo na constituição do sujeito, como produto da efetiva operação da castração ensejada pela resolução do complexo edipiano, em suas relações com o campo do desejo e do gozo. Gazzola (2015) observa que, a despeito do falo exercer uma função de permitir que o sujeito aceda a uma posição desejante, existe entre o falo e o desejo uma disjunção que “nasce da posição especial e ambígua do falo: ele é um órgão real, ele faz parte da imagem do corpo, ao mesmo tempo em que é revestido de uma função significante” (GAZZOLA, 2015, p. 21). Então, ora o falo é tomado como um órgão real que funciona como instrumento de gozo e que o aproxima de uma referência à imagem do corpo, o que o liga ao registro do imaginário, ora é definido em seu valor de puro significante, estando vinculado ao campo do simbólico. Claro que ambos os registros, simbólico e imaginário, estão postos em constante relação um com o outro. Contudo, para fins de uma clara articulação teórica, importante se faz definir propriamente as funções operadas pelo falo, sendo considerado a partir de cada um dos registros. Lacan vai, então, situar o falo como comparecendo tanto no registro imaginário quanto no registro simbólico, isso não sem conseqüências e desdobramentos clínicos.

Para tratar da dialética fálica, presente no tempo em que o sujeito precisa se posicionar quanto ao falo, este é conceituado como um *significante imaginário*, ou seja, cujos elementos, de ordem simbólica, dizem respeito e se articulam ao campo do imaginário. Lacan passa a tratar o falo como phi minúsculo ( $\phi$ ) para articulá-lo à noção de uma presença real no corpo.

[O] phi minúsculo define a proporção entre os sexos, e ele é traduzido no nível da imagem por menos phi, que representa o que toma lugar de desejável no outro sexo, o que encontramos ou não encontramos no corpo do outro. Esta função phi minúsculo é assim reenviada à questão de ter ou não ter **o falo enquanto significante que está no corpo** (GAZZOLA, 2015, p. 24, grifo nosso).

A possibilidade de aproximação sexual via desejo, em ambos os sexos, se faz pelo fetiche: para o homem, o corpo todo da mulher é revestido de uma significação fálica, enquanto, para a mulher, o próprio órgão masculino faz semblante do falo. Nos dois casos, trata-se de uma referência ao campo do imaginário, em que o falo assume um papel de semblante do significante do desejo. Até este ponto teórico a libido era ligada ao registro do imaginário, estando o desejo vinculado à imagem, o que está de acordo com o que vimos nos desenvolvimentos relativos ao estágio do espelho, onde o eu é formado pelas identificações, que nada mais são do que investimentos libidinais objetais. O caráter fálico dessa identificação a uma imagem unificada é relativo ao conceito de Um que o significante fálico carrega, em contraponto à experiência anterior de despedaçamento e desorganização. A imagem totalizante se contrapõe à falta de coordenação motora e sensorial e se aproxima do que a teoria chama de *imagem fálica*, que remete a uma plenitude ensejada pelo falo e figurativa das posições narcísicas de gozo ligadas ao *eu ideal*.

A libido é, neste momento teórico, imaginária, estando o desejo ligado às imagens, que têm o poder de organizar e estruturar a experiência subjetiva. Porém, uma reviravolta se opera quando Lacan retoma, segundo suas inferências, as elaborações freudianas a respeito de *das Ding*: “Na medida em que o próprio Freud avança na direção de tornar a libido incorporal em relação a [*das Ding*], Lacan tenta igualmente deixar o imaginário em sua formulação do gozo” (GAZZOLA, 2015, p. 25). Com o avançar do conceito de gozo no campo teórico lacaniano, a libido se desloca do corpo e exige a elaboração de um

significante puramente do campo simbólico que dê conta de explicar o gozo, sem ter relação com o “significante imaginário” que explica o desejo, posto que ambos, desejo e gozo, são o verso e reverso um do outro. Lacan introduz o significante falo ( $\Phi$ ) grafado phi maiúsculo. O phi maiúsculo ( $\Phi$ ) passa a ser o significante do gozo. O phi minúsculo ( $\phi$ ), sendo notado como o significante do desejo, não pode ser ao mesmo tempo o significante do gozo. O phi maiúsculo passa a ser o significante do gozo, o falo enquanto puro significante.

Ao símbolo phi maiúsculo, Lacan dá um estatuto todo especial: o símbolo inominável; o símbolo em cujo lugar se produz a falta de significante (em outras palavras, o significante do ponto onde o significante falta); o único significante que merece o título de símbolo; não simplesmente signo e significante, mas presença real do desejo; signo do desejo que se manifesta como objeto do desejo, como objeto de atração para o desejo; e enfim, o phi maiúsculo é definido como aquilo que designa o que está para-além de toda significação possível, nomeadamente a “presença real” (GAZZOLA, 2015, p. 25).

Estas definições propostas por Lacan, nomeando o significante fálico, agora designado por phi maiúsculo ( $\Phi$ ), são figurativas do ponto de virada conceitual que o levará a produzir o conceito de objeto *a*. A clínica lacaniana dirige-se, assim, a uma nova proposição, onde o fim da análise passa a se dar pelo tratamento do gozo, tendo o objeto *a* como o pivô deste processo derradeiro. O falo, ao longo dos anos, ocupa um lugar central na teoria e clínica lacanianas e essa posição “continua a *evoluir até o deslocamento da ênfase em direção ao objeto a*, a partir do Seminário 11” (GAZZOLA, 2015, p. 19, grifo nosso). Segundo o autor, a distinção entre phi minúsculo e phi maiúsculo representa o *ponto de virada decisivo* que colaborou para a invenção do objeto *a*. No trecho a seguir, Lacan aproxima o *falo* do conceito de objeto *a* como símbolo da falta estrutural do sujeito: “O objeto *a* é algo de que o *sujeito*, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta” (LACAN, 1964/1988, p.101). Temos, desta forma, um panorama de como o objeto *a* se constituiu através dos encadeamentos lógicos do pensamento de Lacan.

## 2.4 CONCLUSÃO

Vimos até aqui de que maneira estão intimamente atrelados os conceitos de *sujeito* e de *objeto* em psicanálise. Em suas formulações iniciais, antes da conceituação do *sujeito do inconsciente*, Lacan, seguindo Freud, estabelece a constituição do eu como uma unidade psíquica, partindo das bases teóricas do narcisismo, propondo formulações acerca do *estádio do espelho*, em que a imagem unificada do eu se antecipa a partir da interferência de um outro especular. O eu se constitui, assim, a partir de suas interações com o campo dos objetos, relativos ao outro imagético. Em seguida, ressalta-se a importância crucial da intermediação de um Outro, entendido como uma instância que está para além da relação especular (pequeno outro) e que confere garantia e consistência simbólica (grande Outro) aos investimentos libidinais. O *sujeito* passa a ser concebido, em linhas gerais, como resultado da ação da linguagem sobre o corpo que, fundando-o, ao mesmo tempo o aliena ao campo do Outro, lugar dos significantes. Essa operação produz um resto, o objeto *a*, que está relacionado ao campo do *real* entendido enquanto aquilo que escapa à possibilidade de significação e que, assim, guarda em si um resto de gozo que é subtraído ao *sujeito*. Esse objeto *a* se constitui, então, como *causa de desejo* e como *objeto mais-gozar*, como veremos no próximo capítulo, sendo íntimo e estranho ao *sujeito* em um só tempo. O Seminário que trata da *Angústia* revela que nem tudo pode ser reduzido ao significante. O objeto *a* é apresentado como da ordem do *real*, efetuando-se a separação entre ele e o campo da linguagem.

O significante fálico representa um importante desenvolvimento teórico. Gira em torno da problemática da castração engendrada no complexo edipiano e pretende explicar os posicionamentos frente ao desejo e à partilha sexual, permitindo que o sujeito venha a se definir como macho ou fêmea, ou, dito de outro modo, como pertencente ao campo da masculinidade ou da feminilidade. Veremos, no próximo capítulo, como Lacan abordará em seu ensino ulterior a problemática do *Édipo* e do falocentrismo, demonstrando os pontos em que avança em relação a Freud para explicar o campo do feminino, demarcando, desta forma, que existe um campo de gozo não referido à norma fálica e que a ele é suplementar – o gozo Outro, ou d"À Mulher, e que, não fazendo par com o

gozo fálico, está além da possibilidade e dos limites impostos pelo *significante fálico*. Neste sentido, ressalta-se a importância do constructo teórico do objeto *a*, que será central para explicar o campo do *gozo*, ou o campo do *real* do último ensino de Lacan, e assim situarmos devidamente o gozo atribuído aos *místicos*. No segundo capítulo desta dissertação, utilizaremos os desenvolvimentos deste conceito ligado ao objeto *a* e ao campo do real lacaniano para pontuar os seguintes desenvolvimentos teóricos: a fórmula da sexuação proposta por Lacan, tendo como referencial o *falo*; o campo do feminino; as diferenças entre os tipos de gozo, viabilizando o entendimento daquilo que diz respeito ao *gozo místico*.

### 3 O GOZO MÍSTICO EM JACQUES LACAN

Neste capítulo será abordado o conceito de *gozo místico* na obra de Lacan, que enseja o amor ao divino no contexto místico, enquanto suplência da não relação sexual, buscando o correto entendimento da assertiva lacaniana de que “*a relação sexual não existe*”, uma vez que não existe a proporção entre os tipos de gozo, o *fálico* e o *não-todo fálico*. Havendo somente um significante da sexuação, e este produzindo apenas o homem, Lacan afirma que “*A Mulher não existe*”, uma vez que não se encontra, do lado feminino das fórmulas da sexuação, um suporte de identificação que sirva de exemplo para as mulheres. O significante produz um corpo de gozo, mas um resto fica fora do campo da linguagem. Esse gozo a mais, *não-todo* referido à norma fálica, é relativo ao campo feminino, suporte para aquilo que Lacan vai conceituar como sendo o *gozo dos místicos*. Esse gozo suplementar ao fálico não deixa de estar a ele referido, contudo o ultrapassa.

O conceito de pulsão será analisado sob uma ótica segundo a qual entende-se que toda pulsão é *pulsão de morte*. Uma vez capturada pelo psiquismo, a pulsão passa a estar “ligada”, vinculada aos seus representantes, tornando-se sexual e subordinada à função fálica. A pulsão, em seu aspecto livre, aproxima-se do que Lacan denominou de vontade de Outra-coisa. Esses aspectos serão retomados com mais detalhes no último capítulo, ao tratarmos da *sublimação*. Por ora, ateremo-nos à pulsão de morte em sua vinculação ao campo do gozo.

Ainda neste capítulo será abordado o falocentrismo em Freud, demonstrando como a questão ligada ao feminino fica sem uma resposta definitiva. Soler (2005) afirma que “o *Édipo* produz o homem, mas não produz a mulher”. Assim, a vertente do objeto *a* encontra todo o seu valor na medida em que possibilita que o campo feminino se valide fora da referência exclusiva ao falo. Como consequência teórica, Lacan vai afirmar que é possível se ultrapassar o rochedo da castração, que em Freud está vinculado à angústia da submissão ao feminino em jogo na dialética fálica.

Em seguida, será demonstrado a evolução do conceito de objeto *a*, desde sua aproximação a *das Ding*, no Seminário VII, *A ética da psicanálise*, onde ele ainda guarda certa substancialidade, sendo identificado à mãe proibida pela Lei do incesto, até o Seminário XI, onde o objeto *a* é esvaziado, dessubstancializado, restando como inassimilável à cadeia significante. Como consequência clínica dessa elevação do pequeno *a* em seu valor de *real* impossível de ser assimilado, sendo instaurado como objeto causa do desejo, passa a ser oferecida uma clínica que visa ir além da Lei do Pai, referida à norma fálica (GARCIA, 2015, p.175-179). O desejo, sendo exaltado em sua potência negativa, anobjetal, eleva a pulsão à sua verdadeira estatura, restando a *sublimação* como resposta mais plena de satisfação pulsional (aspecto que será mais bem elaborado no último capítulo).

Finalizando este capítulo, serão apresentadas as fórmulas da sexuação, tal qual Lacan demonstrou no Seminário XX, *Mais, ainda*. Partindo destas fórmulas, explicita-se o campo do feminino como estando *não-todo* apoiado na referência fálica. Em seguida, é apresentado o *nó borromeano*, onde são demonstradas as articulações entre os modos de gozo e a paridade entre os três registros é estabelecida. Finalmente, o gozo místico é apresentado como uma face do gozo d'À Mulher.

### 3.1 O GOZO ENQUANTO SATISFAÇÃO DA PULSÃO DE MORTE

O conceito de *gozo* é uma formalização de Lacan, ainda que suas bases se apoiem na *pulsão de morte*, conforme apresentado na obra *“Mais além do princípio de prazer”* (FREUD, 1920), onde é apresentado um novo dualismo pulsional: pulsões de vida *versus* pulsões de morte. Há uma proposição lacaniana que, se tomada de maneira descuidada ou apressada, pode levar a equívocos: de que o gozo é a satisfação de uma pulsão! No dizer de Braunstein,

[...] se o gozo *não* é a satisfação de uma pulsão, podemos aprender da discussão aquilo que *sim* é ou, melhor dizendo, em que sentido muito particular e restritivo pode-se dizer, como efetivamente o disse Lacan, que o gozo é a satisfação de uma pulsão, *sim*, mas de uma pulsão

muito específica, a pulsão de morte, que não é aquela que se pensa a princípio quando se fala em geral da pulsão e, muito menos, é a satisfação de toda e qualquer pulsão, de uma *Trieb* indefinida no conjunto pulsional. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 60)

Lacan sustenta que, virtualmente, *toda pulsão é pulsão de morte*. Essa pulsão mais primitiva se expressaria como uma vontade de destruição, mas também pode ser apreendida como uma vontade de novos recomeços, vontade de Outra-Coisa. Pondo em causa tudo o que existe, “ela é igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959-60/1988, p. 260). A *pulsão de morte* se apresentaria, desta forma, como algo de uma negação fundamental que empurra para além das limitações impostas pela cadeia significativa, lugar do registro do simbólico, e se dirige para um ponto de negatividade que, ao mesmo tempo, funda-a enquanto tal. Toda pulsão, então, em sua origem, carrega o impulso primitivo de uma indeterminação fundamental, que a torna afim aos princípios de infinitude, indicando que essa vontade sempre renovada de Outra-coisa se presta, em última análise, a denunciar o quanto que as determinações fálicas são limitantes, inadequadas e insuficientes. Essa face da pulsão, tomada em sua radicalidade de morte, aproxima-se daquilo que será dito a respeito do gozo feminino, próprio ao gozo dos místicos, por ser um gozo mais plástico, indizível, não subordinado às determinações significantes e que está, portanto, mais além do simbólico e do falo. Sobre o *gozo dos místicos*, Lacan diz:

Para a Hadewijch<sup>26</sup> em questão, é como para Santa Tereza – basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (LACAN, 1972-73/1985, p. 102- 103).

O não-saber implicado neste modo de gozo está relacionado com o fato de que ele não é subordinado ao significante fálico, estando, portanto, para além do registro simbólico. É dito deste gozo, o feminino, que é o gozo do Outro, ou

---

<sup>26</sup> Lacan referia-se à poetisa e mística do século XIII – Hadewijch de Antuérpia, uma beata Beguina.

gozo do corpo. O corpo que goza de si mesmo. Lacan às vezes qualifica este gozo Outro como o gozo do ser, mítico, por ser anterior à linguagem. O gozo do ser seria correlato àquilo que Freud tenta esboçar quando faz referência ao “sentimento oceânico”, em seu diálogo com Romain Rolland, apontado na introdução do artigo *O mal-estar na Civilização*. O gozo “pós-linguagem”, que também escaparia, ou continuaria escapando, às determinações simbólicas da linguagem, viria a ser enquadrado por Lacan no campo feminino. Segundo Braunstein,

Na tese, colocada desde então, o que procuro demonstrar é que o gozo fálico [...] é a tesoura que separa e opõe dois gozos corporais distintos, deixados fora da linguagem, que eram, de um lado, o *gozo do ser*, gozo perdido pela castração, mítico e ligado à Coisa, anterior à significação fálica, apreciável em certas formas de psicose e, de outro, o *gozo do Outro*, também corporal, que não foi perdido pela castração, mas que emerge além dela, efeito da passagem da linguagem, mas fora dela, inefável e inexplicável, que é o gozo feminino (BRAUNSTEIN, 2007, p. 133).

Lacan, em seu Seminário XX, dedica-se a falar sobre o gozo d’*A* Mulher. Esse seria um gozo suplementar, não complementar, ao gozo fálico. O campo da sexualidade feminina, desde Freud, soava como algo inacabado, inconcluso. Freud tentou explicar a sexualidade feminina a partir, exclusivamente, da norma fálica. Lacan propõe um avanço nesta temática, afirmando que há algo na sexualidade feminina que a permite acessar um outro lugar de gozo, que vai mais além da norma fálica. Segundo Lacan, a diferença anatômica entre os sexos é o que permite inscrever, no inconsciente, o significante da diferença sexual – o falo. Freud desenvolve o conceito de falicismo na mulher, indicando sua fixação ao modo de gozo que parte de uma posição ligada ao campo do masculino; seria uma referência ao gozo clitoridiano, que reivindica o valor fálico, apesar de o gozo próprio ao campo do feminino não se esgotar aí. Aquilo que em Freud, então, restou como uma questão – o que quer uma mulher? – Lacan tenta oferecer um contorno, dizendo algo a mais sobre a sexualidade feminina.

Braunstein situa, em Lacan, o valor do falo enquanto o significante por excelência, que tem o poder de unificar o sujeito e representá-lo diante dos

outros significantes de sua cadeia inconsciente. E descreve de que maneira para a mulher se abre o campo para um Outro gozo.

[...] se a mulher dá mostras de outro gozo que é, em parte, homólogo ao do macho, localizado primordialmente no clitóris, mas que não se reduz a ser apenas este gozo que pode inclusive faltar nela; se a mulher pode experimentar gozos que escapam a essa e também a qualquer localização, abre-se a possibilidade de que o gozo que falta ao Falo seja o gozo dela como Outro do Um, como Outro desse significante fálico que unifica o sujeito e que o representa ante o conjunto dos significantes. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 137).

O gozo d'Á Mulher seria esse que escapa a qualquer localização no corpo e representação no psiquismo, já que falta o suporte fálico que lhe dê a referência. “Assim aparece a questão do gozo do Outro entendido como o Outro sexo, esse *eteroz* (hetero-) radical com relação ao Falo ao admiti-lo e reconhecê-lo” (Ibidem, p. 137). Esse gozo sem borda não se esgota em si; transborda. Não sendo localizável em uma parte específica do corpo, é referido ao corpo como um todo.

A noção de não-todo, portanto, faz referência ao modo particular da mulher experimentar que uma parte de si se localiza submetida ao gozo fálico (gozo sexual, determinado pelo significante falo), enquanto a outra se situa no gozo Outro, no gozo do corpo (gozo que escapa ao domínio significante). Assim, a dimensão do significante, enquanto o que evoca algo além do que ele diz, e produz seu mais além, nos permite aproximar da ideia de não-todo e gozo suplementar. Portanto, é a partir do gozo fálico que podemos supor um outro gozo. O gozo fálico, por estar articulado ao significante, nos faz supor que há uma "outra coisa", um "mais-além". Posto isto, não se pode falar em um gozo Outro senão a partir do gozo sexual limitado do órgão. (COSTA, Ana; BONFIM, Flavia. 2014, p. 229-245).

No trecho supracitado do Seminário XX, Lacan fala sobre o *gozo místico* de Teresa d'Ávila. Chama a atenção de seus ouvintes para o fato incontestado de que ela goza, mas lança a pergunta: “do que é que ela goza?”. Mais à frente conclui dizendo que sobre este gozo não há o que ser dito, apenas experimentado. Insinua já aqui neste trecho o que vai afirmar mais claramente em seu ensino: que o gozo feminino se situa fora do campo da possibilidade de

inscrição por não estar referido ao significante fálico. O gozo experimentado pelo místico se situaria, assim, fora da norma fálica, e é posto no campo do gozo d'À Mulher. Lacan acentua que essa modalidade de gozo não se restringiria às fêmeas, mas que aponta para uma posição de gozo inconsciente que pode ser assumida por sujeitos de ambos os sexos biológicos.

A mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política. É algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz – porque não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do  $\forall x \Phi x$  (*gozo fálico*). Pode-se também colocar-se do lado do não-tudo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (LACAN, 1972-73/1985, p. 102).

Nesta passagem, Lacan deixa claro que esta outra modalidade de gozo também pode ser experimentada pelos sujeitos “machos”. O campo da experiência mística estaria situado, segundo Lacan, no lado deste outro gozo que, nas fórmulas da sexuação por ele propostas, estão do lado feminino e vão mais além da referência ao falo. Para entender também o campo do gozo se faz necessário tratar sobre o sexual, como formalizado por Freud e reiterado por Lacan. O gozo tem estreita relação com o campo da pulsão. Quando Lacan fala de *gozo místico*, situa-o no campo do gozo feminino enquanto suplementar ao fálico que remete aos impasses da relação sexual, desprovida que é de complementaridade.

Vemos, assim, uma linha de relação entre a sexualidade e o *gozo místico*. Apesar da assertiva lacaniana de que *não há relação sexual*, no sentido de uma não complementaridade entre os campos masculino e feminino da sexuação, o sexual, no sentido de uma tentativa de se fazer Um, insiste. “De outra parte, eu defini a relação sexual como aquilo que não para de não se escrever. Aí há impossibilidade. É também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual.” (LACAN, 1972-73/1985, p. 197). Aquilo que *não para de não se escrever*, aquilo que insiste em demandar esforço de trabalho ao psíquico sem, contudo, poder ser contornado, apreendido, escrito,

delimitado: isso é próprio do pulsional em sua radicalidade ligada à morte, como defende Lacan. Braunstein, acerca do desencontro sexual entre um casal, questiona:

*Gozar do corpo do outro (hétero ou homo) sexuado. Isso é possível? Poderá um dos participantes da cópula saber o que ocorre no outro? São compatíveis ou comparáveis ambos os gozos? São gozos convergentes que se asseguram reciprocamente?* (BRAUNSTEIN, 2007, p. 136).

Esse caráter disjuntivo, de desencontro (não excluindo a relação sexual de fato enquanto conjunção dos corpos) nos remete a um mais além do princípio de prazer no entendimento das forças que operam no psiquismo e dele demandam um esforço de apreensão, de contorno, de trabalho. Entender também o caráter pulsional, especialmente em sua faceta de *pulsão de morte*, se faz imprescindível na compreensão das manifestações de gozo. Garcia-Roza, em *O mal radical em Freud*, acentua o caráter radical da *pulsão de morte*. Desenvolve a ideia de que as pulsões só são sexuais devido à sua captura pelo psíquico. Lembrando Freud, a pulsão é um conceito limite entre o somático e o psíquico, e tendo sua origem no corpo se dirige ao psíquico numa exigência de satisfação.

Sob o conceito de [*pulsão*], não compreendemos de início senão a representação psíquica de uma fonte de excitação, continuamente corrente e intra-somática, diferente do “estímulo” produzido por excitações isoladas procedentes do exterior. [*Pulsão*] é, pois, um dos conceitos limites entre o psíquico e o físico. A hipótese mais simples e próxima sobre a natureza [*das pulsões*] seria a de que não possuem por si qualidade alguma, devendo considerar-se tão só como quantidades de exigência de trabalho para a vida psíquica, o que distingue [*as pulsões umas das outras*] e dá-lhes as qualidades específicas em sua relação com as fontes somáticas e seus fins. (FREUD, 1905, p. 43).

Garcia-Roza defende o caráter autônomo da pulsão em relação ao psiquismo, descrevendo como pulsões sexuais aquelas que foram capturadas pelo psíquico e se fazem presentes no psiquismo através de seus representantes, ligados ao campo da linguagem: os significantes. A autonomia

da *pulsão de morte*, entendida como pulsão de destruição (ou potência de destruição), é perfeitamente consistente com a ideia de que a pulsão, por se situar além da representação, além da ordem, além do princípio de prazer, é pura dispersão. Sob este aspecto, faz jus à afirmação de que ela é a *pulsão por excelência* (GARCIA-ROZA, 1990, p. 143). Nesta linha de raciocínio, a pulsão teria um caráter de pura intensidade, pura potência dispersiva. Seu caráter sexual seria resultado do esforço do psiquismo em nomear, circunscrever, delimitar aquilo que o invade a partir do interior do corpo e que dele exige satisfação. A linguagem é a estrutura que oferece o suporte simbólico para que se faça algo disso que insiste, que *não para de não se escrever*. Contudo, a linguagem fracassa nessa empreitada e um resto de gozo se perde nessa operação. Esse resto, isso que cai desse mecanismo de gozo, é nomeado por Lacan como objeto *a* – o *mais-gozar*. O gozo submetido à norma fálica, ou seja, que envolve a castração e submissão às normas estruturais e estruturantes da linguagem para os seres falantes, contém uma dimensão de perda de gozo. Isso que cai dessa experiência, o objeto *a*, é o que será buscado, pela fantasia do neurótico, na relação sexual, de maneira sempre caduca, falha, incompleta, impossível por natureza. Lacan acentua o traço de perversidade fetichista encerrado nessa busca pelo outro enquanto semblante do objeto *a*, por um lado, e por outro, do lado feminino, o caráter de obscuridade, de enigma do gozo do Outro. Sugere que, do defrontamento com este impasse, sustenta-se aquilo que chama de amor. O amor seria a saída para o impasse do impossível implicado na relação sexual, no desencontro radical entre os tipos de gozo.

Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e do outro, eu direi **louco, enigmático**. Não é do defrontamento com este impasse, com essa impossibilidade de onde se define um real, que é posto à prova o amor? Todo amor, por só subsistir pelo **para de não se escrever**, tende a fazer passar a negação ao **não para de se escrever, não para, não parará**. Tal é o substituto que – pela via da existência, não da relação sexual, mas do inconsciente, que dela difere – constitui o destino e também o **drama do amor** (LACAN, 1972-73/1985, p. 197, grifos nossos).

O drama do amor é fazer parar de não se escrever a relação sexual. É frear a pulsão naquilo que ela tem de indomável, insaciável, indescritível,

intranscritível, irregistrável. O amor faz suplência à impossibilidade de fazer Um na experiência sexual, conferindo sentido, escritura, registro, àquilo que é da ordem do pulsional. O gozo feminino carrega a marca desse além e faz referência ao impossível em jogo na relação sexual regida pela norma fálica. Que relação poderia se inferir implicada entre o feminino – “louco, enigmático”, no dizer de Lacan – e o amor? Esse lugar mais além, ligado ao campo do feminino, é próprio dos místicos, segundo os desenvolvimentos de Lacan acerca do gozo. A proposta principal deste capítulo é articular os conceitos de misticismo e feminino, articulando aos novos desenvolvimentos sobre o objeto *a*, e entender de que forma estes elementos estão ligados ao campo do gozo, conforme proposto por Lacan em seu ensino, buscando aprofundar estes conceitos segundo esta mesma linha de pensamento.

### 3.2 DO FEMININO EM FREUD À MULHER NÃO-TODA EM LACAN

Freud, em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), escreveu que “[o] complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe a masculinidade e incentiva a feminilidade”. Partindo desta ideia central, serão tecidos alguns comentários sobre o conceito de *feminino*, conforme aparece em alguns textos na obra de Freud, com o objetivo de inferir algumas implicações consequentes à incidência desse campo na constituição do sujeito.

A ideia central de Freud é que a percepção da distinção anatômica, realizada em tenra idade, seria diretamente responsável por disparar o início daquilo que veio a ser caracterizado como complexo de castração. Segundo suas observações clínicas, Freud considera que os efeitos da percepção deste fato teriam consequências diferentes entre as crianças do sexo masculino e feminino. Afirmou que, ante a visão do sexo feminino, ou melhor, ante a percepção da falta do pênis nas meninas, a ameaça de castração, vivenciada pelas crianças do sexo masculino em função da sua atividade masturbatória, viria a ser ressignificada, e aquilo que antes era motivo de risos, nos dizeres de

Freud, receberia o peso de uma sentença derradeira, sentida como uma ameaça real merecedora de todo crédito, neste tempo posterior.

Torna-se necessário, então, distinguir-se exatamente qual a relação entre o pênis, e por que não o clitóris, e o falo. Veremos tratar-se, na verdade, de algo que vai além do órgão. Em Freud, o falo se refere a uma teoria infantil segundo a qual todos os seres têm pênis. A isso denominou-se, na teoria, de premissa universal do falo. Falo é o que designa, na teoria freudiana, essa crença de que todos o possuem. Ressalte-se que esta crença necessariamente contrasta e se articula com outra, de que existe pênis e vagina. Melhor dizendo, o falo seria a crença da universalidade do pênis apoiada na crença, obtida pela experiência, de que alguns não o possuem. Expliquemos: no primeiro momento não se coloca como questão para o menino ter ou não ter o pênis, porque sua pertença lhe é suposta a todos, pois toma a si mesmo como referência. Em um segundo momento da fase fálica, após perceber que alguns seres não possuem o pênis, o falo surge como uma referência de universalidade. Para os meninos, aqueles que não o possuem o perderam por algum motivo e a ameaça de castração ganha consistência real. Para as meninas, fantasiam que não o receberam por culpa de sua mãe.

Em Lacan, o conceito de falo ganha uma maior complexidade. Com o uso das referências aos registros do *imaginário* e do *simbólico*, este autor propõe uma interpretação do falo que vai além das subjetividades daqueles que experimentam a dialética de tê-lo ou não tê-lo, mas que se apoia, sobretudo, na teoria do Édipo em suas variações temporais, onde cada personagem desta cena se situa em relação ao significante fálico. O falo, desta forma, se constitui como um termo que surge na relação entre a mãe e a criança, como consequência de uma defasagem nos dois planos, da criança e da mãe, entre aquilo que se quer e aquilo que se pode dar, aquilo que se pede e aquilo que efetivamente é dado. O falo surge inicialmente aí, na dialética do dom, regulando as relações entre a criança e a mãe.

Partindo da noção, proposta por Freud, segundo a qual a percepção da diferença anatômica entre os sexos traz consequências para a constituição psíquica da identidade sexual dos seres, examinaremos alguns efeitos da

incidência dessa diferença para o desenvolvimento da feminilidade e da masculinidade, em Freud e em Lacan.

### **3.2.1 A organização genital infantil e o primado do falo: uma perspectiva freudiana**

No artigo *A organização genital infantil* (1923) toma corpo um importantíssimo constructo teórico que ressignificou a teoria do complexo de castração. Segundo Freud, “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração” (FREUD, 1923, p. 182). De fato, a primazia do falo parece nortear as elaborações feitas pelas crianças no campo do sexual.

Por primazia do falo entende-se que, neste momento de investigação sexual, a criança se interessa sobremaneira pelos próprios órgãos genitais, provavelmente devido ao prazer advindo de sua estimulação, e estende essa curiosidade a averiguar a sua presença em todas as criaturas, animadas e inanimadas. Porém, mais do que isso, a primazia do falo significa que a criança atribui, a todos os seres, a posse do falo.

A organização genital infantil seria definida como anterior à organização genital final a que o adulto deveria ingressar e ela consiste em que, para ambos os sexos, só entre em consideração um órgão genital, o masculino. Interessante notar que, antes que os meninos possam vir a saber que o pênis não é uma possessão comum a todas as criaturas, *eles rejeitam este fato a despeito de suas próprias observações*. Só mais tarde concluem, sob forte emoção, que as meninas tinham também um pênis que lhes foi retirado. Atribuem isto à consequente punição da atividade masturbatória a que eles mesmos se entregavam. A partir de então se justificaria o medo da castração. Digno de nota é o fato de manterem o pênis na mãe, a quem têm em muita consideração. Ser mulher ainda não é sinônimo de não ter pênis.

Para terminar, Freud indica, entre outras coisas, que no estágio da primazia do falo existe masculinidade, mas não existe feminilidade. A antítese gira em torno de se possuir o órgão genital masculino ou ser castrado dele. Em

outras palavras, nesta fase da organização genital infantil se trata de concluir que o outro sexo, o feminino, não encontra representação no inconsciente e que o falo se institui como a única possibilidade de inscrição relativa ao sexual. A importância maior desta fase talvez esteja calcada no fato de que é justamente nela que *tem origem o complexo de castração*. Investiguemos, portanto, como este complexo está implicado na questão do Édipo nos meninos e nas meninas

### 3.2.2 O Édipo nos meninos e nas meninas

Sabemos, partindo de Freud, que o medo da castração, ou a credibilidade que se confere à ameaça de castração incidente sobre o órgão sexual masculino, põe fim ao complexo de Édipo nos meninos, o destrói, o dissolve, e em seu lugar surge, como seu herdeiro, o supereu. Nas meninas ocorre o contrário: elas são introduzidas no complexo de Édipo ante a constatação de que não possuem o pênis, vindo a reclamá-lo ao pai num deslizamento simbólico pênis-bebê. Detenhamo-nos neste ponto: Freud deixa claro que o reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos é um fator muito relevante para se pensar os desenvolvimentos posteriores da sexualidade nos seus dois modos, masculino e feminino. Vejamos de que forma.

Notamos que a importância da conceitualização do falo está presente já em Freud, e Lacan a destaca de maneira singular, consolidando-o enquanto um elemento de ordem simbólica, um significante por assim dizer, não por seu valor de presença apenas, mas por sua ausência. O que justificaria o instigante fato de o menino ter rejeitado a ausência do pênis na menina num dado momento, julgando que ela possui sim um pênis, mas que ainda é pequeno e vai crescer? Poderíamos pensar que se trata de evitar a percepção de algo que seria desagradável para ele mesmo. De qualquer forma parece se insinuar aí que se trata efetivamente de um total desconhecimento da existência de outro sexo que não referido à posse do pênis, e se ele insiste em ver um pênis lá onde não há, é porque ainda está em processo de negativizar o órgão peniano e transformá-lo no significante falo. É preciso ter simbolizado suficientemente o pênis, tê-lo tornado simbólico, para que se possa supor sua presença lá onde ele não está,

e, até mesmo, esperar por ele lá onde ele não se faz presente. A privação do pênis na mulher, isto é, o fato dela não o ter, só indica que na verdade o que ela não tem é de ordem simbólica, já que

No real, nada é privado de nada. Tudo o que é real basta a si mesmo. Por definição, o real é pleno. Se introduzimos no real a noção de privação, é na medida em que já o simbolizamos bastante, e mesmo plenamente. Indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica. (LACAN, 1956-57/1995, p. 224).

Observe-se que o falo, enquanto elemento de ordem simbólica, não é um correlato direto do órgão peniano no seu valor de presença. É justamente a possibilidade de sua ausência que o institui, o falo, enquanto um significante, ou, dito de outro modo, é por ora estar presente ora estar ausente que ele pode se inscrever no inconsciente como um *significante da diferença sexual*.

No seminário de Lacan sobre a relação de objeto é empreendida uma elaboração que privilegia as relações da criança com a mãe. É a partir das relações pré-edipianas entre a mãe e a criança que vai se constituindo o falo enquanto elemento mediador dessa relação. É na defasagem estabelecida entre o objeto de satisfação da necessidade e aquilo que vai se instituir, pela presença/ausência da mãe, como objeto de dom, que percebemos a incidência da linguagem e a sua importância na constituição do sujeito. O que a mãe traz de bagagem simbólica é de uma anterioridade lógica em relação à criança. Isso justifica o fato de que só é possível que a mulher encontre alguma satisfação na relação com a criança na medida em que é atenuada sua necessidade de falo. “[A] criança, como real, assume para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária” (LACAN, 1956-57/1995, p.71). Pelo lado da criança, percebemos que, em dado momento, ela entra nesta situação imaginária em que se vê convocada pela mãe, da relação com aquilo que é o falo para a mãe: “[e]sta imagem fálica, a criança a realiza sobre si mesma, e é aí que intervém a relação narcísica” (Ibidem, p. 72). Lacan questiona quais as consequências da não redução completa da imagem do falo, como a mãe o imaginaria, e a imagem da

criança. Este momento é importante por marcar a entrada efetiva da criança na dialética do falo.

Podemos dizer que a castração é um ponto ao qual se chega, mas que não se transpõe. É nisto que consiste exatamente desistir do objeto incestuoso em função da ameaça proveniente do pai. Segundo Freud, por uma questão de preservação narcísica, o menino se submete à lei do pai. Quando abdica do incesto para preservar o pênis, está se inserindo na ordem do pai que instituiu a lei que o proíbe. Quando esta proibição tem efeito de fato é porque o sujeito ingressou na ordem simbólica da castração e, assim, pode ser herdeiro da potência fálica do pai. Seus objetos pulsionais terão a marca do objeto primeiro ao qual se negou acesso, e não é sem uma fantasia de transgressão, correlata à identificação ao pai, que estes objetos substitutos podem lhe proporcionar alguma satisfação. Isto explica de maneira mais ou menos satisfatória o estabelecimento do campo da masculinidade e o acesso a este campo. Observe-se que o advento deste campo é contemporâneo ao surgimento do supereu no lugar do complexo de Édipo.

Levando em consideração o pensamento original, segundo o qual, a distinção anatômica determina consequências psíquicas diferentes para ambos os sexos, pensemos agora como isso se dá em relação às meninas. Os meninos desistem dos objetos edípicos diante da ameaça de castração e a posse do pênis serviria não só para introduzi-los no complexo de castração, mas também, segundo Freud, como suporte à identificação paterna e o subsequente exercício da masculinidade. As meninas, pelo contrário, são introduzidas no complexo de Édipo pelo complexo de castração. “A menina se comporta diferentemente. Faz seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925/1972, p. 314). Espantoso perceber o quanto o feminino implicado na castração é rechaçado por ambos os sexos. A este propósito Freud lista diferentes consequências psíquicas ao que nomeou *inveja do pênis*, resultado direto do reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos pela menina.

O primeiro deles seria o estabelecimento do que chamou *formação reativa do complexo de masculinidade*. Sob este complexo, a menina pode nutrir, por muito tempo, a esperança de um dia obter um pênis e tornar-se semelhante a

um homem. Pode também enrijecer-se na certeza de que possui um pênis e, assim, comportar-se como um homem. Depreende-se disto que este complexo pode oferecer sérios obstáculos ao desenvolvimento da feminilidade. Superado o complexo de masculinidade, desenvolve um sentimento de inferioridade e passa a compartilhar do desprezo dos homens por um sexo que é tido como inferior. A relação afetuosa da menina com a mãe se afrouxa, pois a mãe é considerada responsável por sua falta de pênis. Há também uma referência ao deslocamento da inveja do pênis para o plano do ciúme e a fantasias de que uma criança é espancada. A última e mais importante consequência psíquica da inveja do pênis é o abandono da prática masturbatória. “Seu reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos força-a a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina (clitoridiana), para novas linhas que conduzem ao desenvolvimento da feminilidade” (Ibidem, p. 318).

Temos, portanto, por um lado, o homem, que se situa na relação sexual a partir do lugar da castração, ou seja, pela via do gozo fálico. A fantasia masculina, ou, melhor dizendo, fálica, diz respeito à relação incestuosa e proibida com a mãe. Por outro lado, a mulher, na construção daquilo que será futuramente o seu campo próprio ligado à experiência da feminilidade, passa primeiramente, segundo Freud, também pelo jogo da relação ao falo, tal qual o homem. O primeiro objeto de amor da menina também é a mãe. Só depois, quando se percebe privada do pênis, busca no pai a compensação dessa falha narcísica.

Repetindo permanentemente a pergunta dirigida em primeira instância à mãe: o que é ser uma mulher e como ela goza? E que, ante a decepção da resposta (castração feminina), desloca-se para o pai: “o que me falta?” e que leva a filha a se identificar com esse falo que é para o pai uma mulher além da mulher (castração masculina). (BRAUNSTEIN, 2007, p. 227).

Para Freud, a mulher entraria no complexo edipiano somente neste momento e levaria muito tempo para se resolver dele e posicionar-se na partilha dos sexos no campo do feminino, segundo a concepção de feminino de Freud. A substituição fálica pênis-bebê se operaria como resultado desse processo e,

para Freud, ser mãe é a assunção do feminino para a mulher. Daí Lacan dizer que ela só pode entrar na relação sexual enquanto mãe.

Por ocasião da conferência XXXIII, que trata sobre a *Feminilidade*, Freud baseia-se principalmente em dois artigos anteriores: *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, de 1925, e *Sexualidade feminina*, de 1931, mas vai um pouco além ao tratar da mulher na vida adulta. Só que Lacan propõe que o campo do feminino propriamente abarca um mais além dessa relação com o falo

### 3.2.3 A Feminilidade em Freud à luz de Lacan

Freud nos leva até o ponto que nos permite pensar de que forma a mulher pode se deixar emprestar à fantasia do homem, de ser tomada como objeto. É disso que ele trata quando fala da constituição da via feminina no modo de relação entre um homem e uma mulher. Mas não parece tratar de maneira explícita sobre o que está implicado efetivamente na *natureza da psicologia da mulher*, em sua relação com os homens, tanto que afirma tratar-se de um enigma – o enigma da mulher – que ele não pode explicar, deixando clara e explícita a sua limitação em circunscrever, nomear, caracterizar o que é do campo do feminino, deixando em aberto a possibilidade de outros oferecerem alguma explicação a este impasse.

Como vimos, a propósito do artigo que trata da organização genital da libido sob o primado do falo, só existe, no inconsciente, a inscrição de um dos sexos – aquele que é referido ao falo. Durante o percurso do desenvolvimento de sua teoria sexual, Freud parece ter estabelecido uma estreita relação entre o campo da sexualidade e o falo, relegando a sexualidade feminina a algo derivado do campo do masculino. Lacan, em outros termos, coloca o campo próprio ao feminino numa posição de exterioridade e de exclusão ao domínio fálico. Como a mulher poderia, então, funcionar sexualmente sem considerá-la como incluída no campo fálico, campo das trocas? Por outro lado, considerando-a incluída no campo fálico, como sustentar a singularidade do campo do feminino e o exercício sexual da mulher a partir deste campo que está, na relação com o campo

masculino, como uma exterioridade, não fazendo referência à norma fálica? Ou seja, como ela pode funcionar femininamente a partir do falo e como pode funcionar femininamente sem partir dele? A esse respeito, Colete Soler bem observa que o Édipo freudiano não produz a mulher:

O Édipo freudiano, portanto, responde a esta pergunta: como pode um homem amar sexualmente uma mulher? [...]: não sem haver renunciado ao objeto primordial, a mãe, e ao gozo referido a ela. [...] Sabemos que Freud tentou transpor essa explicação para o lado feminino, não sem deparar com muitas surpresas e desmentidos. [...] Seu famoso “que quer uma mulher?” confessa isso, no final, e poderia traduzir-se assim: O Édipo produz o homem, não produz a mulher. (SOLER, 2005, p. 17).

Portanto, para responder apropriadamente a esta pergunta, faz-se necessário recorrer às propostas de Lacan sobre o campo do feminino. Freud, como vimos, para lidar com as questões relativas ao feminino e à especificidade de seus anseios, estabeleceu inicialmente a inveja do pênis como o rochedo intransponível do fim de análise para as mulheres. Ao aceitar o impossível implicado no secreto desejo de ter um pênis, a mulher deslizaria esse desejo para ter um filho, substituto simbólico fálico. Para Lacan, essa substituição fálica não explica plenamente o que está em jogo no desejo da mulher. Avançando no enigma da feminilidade, Freud afirma que as intensas e longas ligações pré-edípicas da menina com a mãe trariam consequências determinantes: a mulher, atingindo a feminilidade, manifestaria um desejo ativo de ser possuída passivamente, o que a colocaria numa relação de assujeitamento ao desejo do homem, o que representa uma posição difícil de ser contornada que bem representa a formulação do sintoma na histeria.

Poderíamos dizer que a histeria feminina seria uma resposta ao insuportável implicado na submissão passiva ao gozo do outro? Segundo Braunstein,

[a] histérica, ostentando sua insatisfação, advoga por um gozo supremo, sublime. A solução que se oferece ao falante é a da normalização sexual, passando pela castração, que gira em torno de um significante do gozo como impossível: o falo. A histérica o recusa

[...]. O falo, caminho oferecido ao gozo de todos e de cada um, é tomado por ela não como significante, mas como objeto que se revela insuficiente, incapaz de cumprir suas promessas. A histérica leva ao extremo a posição estrutural feminina que não se satisfaz com ele (BRAUNSTEIN, 2007, p. 224).

Este autor defende que, na histeria, ora o sujeito volta-se para o referente fálico, ora para a “Outra mulher” (Ibidem, 225), indagando sobre o gozo que experimenta, mas sem nada saber sobre ele. Oscila entre a contestação da virilidade imaginária do “Pai Ideal” e à consagração absoluta ao mesmo. Em ambos os casos, contudo, sua questão gira em torno do falo e sua função. A histérica dirigiria à mãe a pergunta fundamental sobre o que é ser uma mulher e como ela goza. Diante da decepção da resposta, que a remeteria à castração feminina, a filha se voltaria para o pai, indagando-o sobre aquilo que falta a ela, o “que leva a filha a se identificar com esse falo que é para o pai uma mulher além da mulher (castração masculina)” (Ibidem, 226-227).

Como histérica, a mulher estaria referida à norma fálica, conseqüentemente à castração, e não ao campo do não-todo, que está para além do campo do registro fálico. Impor um homem à mulher incrementaria seu mal-estar, dificultando que encontre um lugar próprio que permita assumir seu papel na cena sexual. Esse sintoma levou Freud a se perguntar sobre o desejo da mulher, sobre esse continente negro (1926/1988, p. 242). A saída encontrada por Freud não ofereceu uma resposta definitiva para o enigma da feminilidade. Se a base do exercício sexual feminino se apoia na inveja do pênis, a mulher não pode ser considerada, em termos psicológicos, como inserida satisfatoriamente no campo do feminino, posto que sua referência principal é o órgão masculino. Disso resulta a afirmativa freudiana de que, se por um lado os meninos resolvem muito cedo o complexo de Édipo mediante o terror da castração, as meninas adentram no referido complexo a partir da constatação de que são castradas!

A falta do significante fálico, na parte da estrutura não-toda fálica, demandaria muito mais trabalho na elaboração do que é ser uma mulher, já que não há um padrão a ser seguido e nem um significante que aponte o caminho. A complexa mudança de objeto de investimento, da mãe para o pai, não é suficiente para que a mulher aceda ao campo do feminino. Ela ainda precisa sair

da referência clitoridiana (fálica) e fazer com que a vagina passe a ser o seu órgão sexual por excelência, não que seu gozo, no que tem de feminino, seja circunscrito à sua genitália pois, como veremos, trata-se do gozo do corpo. A vagina, para além do clitóris, remete ao sem- borda, ao continente negro, ao indizível. Como operar esta mudança e ir além da referência fálica clitoridiana tendo em vista que ela não está sob a ameaça de castração como os meninos? Por que abandonar o prazer clitoridiano? A ameaça de perda de amor dos pais não é uma explicação que tenha o poder de pôr um fim à questão. O *vir a ser* feminino é um processo mais complexo que o masculino, marcado que é, este último, pelo significante fálico, que oferece um contorno à angústia. Lacan, partindo da sua leitura de Freud, propõe ressignificar a problemática fálica para a mulher, estabelecendo o campo do não-todo fálico e seus tipos de gozo.

Serge André (1987), na tentativa de formalizar a construção do caminho percorrido por Freud para responder à questão do que quer uma mulher, chama a atenção, seguindo Lacan, que existem duas maneiras de abordar o anseio feminino: uma vertente do real, ligada à morte e à falta de significação; e uma vertente ligada à castração, submetida ao primado do falo. Este autor afirma que Freud partiu da vertente do real e, na tentativa de entender e oferecer um contorno ao desejo feminino, dirigiu-se ao significante fálico na intenção de oferecer uma tratativa simbólica àquilo que era da ordem do impossível de circunscrever. Fazendo o caminho inverso, Lacan propõe abordar o campo do feminino naquilo que ele tem de real e que escapa à possibilidade de circunscrição, enunciação e normatização fálicas, ou, dito de outro modo, naquilo que o feminino se afasta da referência absoluta ao complexo de castração.

Acompanhamos em Freud uma elucidação que parte do real para chegar à castração e fazer desta uma verdadeira tela para o real – a ponto de, nos últimos textos, o próprio trauma ser atribuído ao medo da castração, mais que à emergência do real. Em Lacan, ao contrário, o deciframento parte da castração e atinge um ponto de real – de tal sorte que o sistema simbólico se revela não mais como um recobrimento, mas como aquilo que atravessa os furos por onde se manifesta a hiância do real. Essa inversão traz consequências importantes quanto ao lugar a que cada um desses autores chegou em relação à feminilidade. Freud fica aprisionado na referência ao complexo de castração, enquanto Lacan termina por considerar que a feminilidade só pode ser corretamente apreendida da emergência do real, que faz com que uma mulher, mesmo aprisionada no complexo

de castração, ainda assim esteja não-toda fixada nele, uma parte dela mesma não respondendo à função do falo (JÚNIOR, 2009, p.95).

Lacan sustenta que, para o campo feminino, há a possibilidade de colocar-se não-toda referida à norma fálica (castração), assumindo que há algo de indizível que bordeja o vazio de significação. Afirma que *À Mulher não existe*, para dizer que a mulher não possui um significante específico que a represente no conjunto das mulheres, ou seja, não existe um modelo a ser seguido no campo das mulheres, por isso *À Mulher não existe*; não há padrão, não há norma.

É isto o que define a... a o quê? – a mulher justamente, só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda. (LACAN, 1972-73/1985, p. 98).

Diferente do homem que possui o significante fálico, tornar-se mulher exige que ela tenha como ponto de partida um lugar inominável e não reconhecível que remeta ao real, ao impossível de dizer e circunscrever. O falocentrismo freudiano bem explica os posicionamentos relativos ao campo sexual no lado masculino, que tem como referência o Pai da Horda, guardião do gozo fálico. Enquanto referente simbólico, o falo determina que os encadeamentos discursivos do campo feminino sejam elaborados por exclusão, como aquilo que não é.

A vertente real do objeto *a* em Lacan encontrou sua importância justamente ao possibilitar que o campo do feminino fosse validado fora da exclusiva relação ao falo, o que permite se pensar que o rochedo da castração é sim possível de ser ultrapassado. Garcia (2015) desenvolve uma linha de pensamento que interessa aos desenvolvimentos futuros desta dissertação: ao situarmos o objeto *a* em seu lugar de causa, mira-se uma clínica psicanalítica para além dos impasses impostos pela castração, o que implica, conseqüentemente, uma nova maneira de articulação pulsional para o sujeito. Baseado nos desenvolvimentos de Lacan, do seminário acerca dos conceitos

fundamentais da psicanálise (1964[1988]), apreende-se o fenômeno da repetição sob o viés da novidade. A repetição que engendra o encontro com o *real* na qualidade daquilo que pode faltar (tiquê): o traço daquilo que não é simbolizável e que, por isso, sempre se renova na diferença e na indeterminação do encontro faltoso, próprio ao campo do pulsional.

Viver a pulsão nesses termos seria permitir-se experienciar a angústia da indeterminação sem precisar recorrer às fixações imaginárias da cena fantasmática, não mais esvaziando desejo e pulsão dos objetos, mas direcionando o tratamento de modo a se utilizar do objeto para permitir uma outra relação com o real. É disso que se trata quanto à abertura que o objeto *a* possibilitou a Lacan em sua metapsicologia. (GARCIA, 2015, p. 179).

“Eu o chamei pequeno *a*, porque é a inicial de outro em francês, do que se chama *l'autre*, exceto que, justamente não é o outro, não é o outro sexo, é o outro do desejo, é o que constitui a causa do desejo” (LACAN, Conferência em Milão. Inédito). O objeto *a* vem para responder a esse impasse do campo do feminino, nomeando a ausência de inscrição do outro sexo no inconsciente, e servindo de símbolo da falta do Outro como a causa do desejo. É um objeto real, não simbolizável, que não encontra ancoragem no campo da realidade, apesar de ser visceralmente ontológico na medida em que funda o sujeito nesse vazio que o constitui e determina. Lacan demonstra, utilizando-se da topologia, como esse objeto *a* se constitui como furo a partir das bordas costuradas pela ação dos significantes. Assim é o movimento pulsional, que contorna o objeto sem atingir aquilo que visou, a Coisa.

### 3.3 FIGURAS TOPOLÓGICAS: A BANDA DE MOEBIUS E O TORO

Dunker (2003) defende que a *topologia*<sup>27</sup> seria uma forma de esquematização conceitual, proposta por Lacan em dado momento do seu

---

<sup>27</sup> Ricardo Goldenberg tece algumas considerações importantes sobre a topologia lacaniana. Afirma, partindo de Lacan, que a topologia é a estrutura. Ou seja, o psiquismo se estrutura de maneira topológica. Em seguida diz que “a topologia é a prática do buraco e sua borda. Primeiro

ensino, que permite uma maior clareza na apreensão de determinadas propriedades dos conceitos abordados através dela. A topologia seria “uma espécie de redescrição do conceito assim como o conceito seria uma espécie de redescrição da experiência” (DUNKER, 2003). Os esquemas propostos pela topologia permitiriam que certas relações conceituais fossem mais bem intuídas. Além de ser um recurso que tangencia o modo como a poesia e a arte em geral retratam a realidade, representando um “ganho em termos de economia expositiva, convencionalidade e elegância para a transmissão de conceitos” (ibidem), Dunker acentua, ainda, que o uso poético ou criativo que se pode fazer da topologia viabiliza que algumas propriedades importantes sejam introduzidas em alguns conceitos fundamentais, como é o caso do objeto *a*. A construção da ideia de que o objeto *a* é um objeto não especularizável é um exemplo do uso criativo da topologia. Ao ser redescrito topologicamente, o conceito de objeto *a* recebe uma propriedade que antes não estava clara ou estabelecida e que muda radicalmente a apreensão deste objeto, ensejando novos desdobramentos teóricos no campo do sujeito em suas relações com o desejo e o gozo, no âmbito da clínica. Poderíamos pensar que a estrutura espacial da matemática euclidiana não serviria como um modelo metafórico adequado para representar aquilo que ocorre no psiquismo humano. Daí o recurso a alguns objetos topológicos, como a banda de Moebius e o toro, para se atingir este propósito.

---

desenha a borda; a borda faz aparecer um buraco, e ao redor do buraco se configura uma superfície”. Assim é com a fala! A fala é como uma reta que, sendo registrada, ou inscrita, se torna uma superfície. A memória, ou a inscrição significativa da fala, engendra o inconsciente. “O inconsciente é uma superfície gerada pelo significante que se repete. Segundo Freud, o inconsciente é uma superfície descrita”. Pois bem!! O corte (a intervenção do analista, por exemplo, interrompendo o discurso do analisando) permite que se revele, através do traçado de uma linha que engendra dois planos distintos no momento mesmo em que é traçada (daí a ideia de *a posteriori*, pois o inconsciente só existe depois, quando se lhe oferece uma interpretação via operação do *corte*), a existência de um outro plano que só passa a existir quando deixa de existir, pois torna-se consciente devido à interpretação. Ao passo que Freud coloca o recalco como estando inscrito em dois lugares, no pré-consciente e no inconsciente, Lacan os entende como uma continuidade moebiana de uma única face. Assim, “o corte revela a estrutura. Passamos a saber como era quando não é mais. Tem efeito retroativo”. Pensando o psiquismo como composto por diferentes instâncias (*isso, eu, supereu*) que estão separadas, em termos didáticos, mas que guardam entre si uma continuidade moebiana, a noção de *corte* implica em se fazer atravessar de uma instância psíquica a outra, gerando uma linha reta. “O corte engendra a superfície”. (GOLDENBERG, 2015). A constituição do sujeito e do seu resto constitutivo – o objeto *a*, condensador do gozo e causa do desejo – é resultado da operação de corte engendada pelo significante, como abordado nos exemplos dos objetos topológicos apresentados neste capítulo.

O recurso à topologia, no ensino de Lacan, propõe oferecer uma abordagem do inconsciente enquanto uma estrutura que é similar a uma superfície gerada pela repetição do significante.

O que é o significante? O significante – tal como o promovem os ritos de uma tradição linguística que não é especificamente saussuriana, mas remonta até os estoicos de onde ela se reflete em Santo Agostinho – deve ser estruturado em termos topológicos. Com efeito, o significante é primeiro aquilo que tem efeito de significado, e importa não elidir que, entre os dois, há algo de barrado a atravessar (LACAN, 1972-73/1985, pág. 29).

Pensando o registro do real como estando fora do simbólico, poderíamos dizer que o real é sem Lei. O campo do gozo se relaciona, em parte, com isso que está para além da ação da Lei enquanto limite, enquanto borda. O real se revela através da repetição denunciada pela presença do *mesmo* no discurso, sendo que o *mesmo* é uma criação do significante e o inconsciente é a cadeia de significantes que se repete. As vivências só podem ser consideradas repetitivas a partir de uma leitura operada sobre elas. Por essa razão, o discurso psicanalítico, ao oferecer uma leitura sobre o caráter repetitivo de determinadas vivências purnhes de gozo, funda o inconsciente e o sujeito a ele submetido. Assim, é a repetição, desmascarada pelo discurso da psicanálise (ou pela escuta analítica), que engendra o “mesmo”, revelando o gozo a ele subjacente. Segundo Lacan, a repetição é a forma mais radical da experiência da demanda.

Lacan lança mão da figura da banda de Moebius para tratar da natureza do sujeito, que seria resultado de uma torção topológica operada sobre o ponto de interseção espaço x tempo na esteira da série de eus-objetos, constituída através das sucessivas identificações operadas pelo sujeito com os objetos de suas satisfações pulsionais, conforme abordado no primeiro capítulo. O sujeito do inconsciente seria o resíduo dessa metáfora narcísica, ligada essencialmente à espacialidade (estádio do espelho), e que, possuindo uma falha estrutural ou uma estrutura moebiana, não estaria nem dentro, nem fora. Teríamos, então, que:

[n]a esfera do nome se colocam as relações entre o Sujeito e o Outro. Na esfera do objeto a relação entre o eu e suas duplicações espacializantes, os objetos imaginários. É pela fala e pela linguagem que se corrompe a primazia da espacialidade (DUNKER, 1996, p. 151).

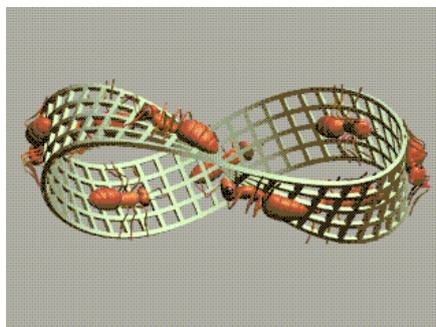
Assim, temos que, para introduzir o elemento tempo na lógica que repensa a constituição do sujeito à luz da psicanálise, a banda de Moebius (ou a contrabanda, em referência à banda tradicional euclidiana) viabiliza uma melhor elucidação sobre a natureza do psiquismo humano em sua relação com os objetos do mundo.

Essa banda é unilátera, modelo de uma superfície que não tem dois lados, duas faces, mas apenas uma. Não possui avesso nem direito, sendo o elemento *tempo* que determinará a diferença entre duas faces. Ao caminhar sobre a superfície da banda de Moebius, transita-se ora pela face que parece voltada para o exterior, ora pela face que parece voltada para o interior, sendo que, para transitar de um (suposto ou aparente) lado a outro, não se operou nenhum atravessamento transversal à superfície, como um furo, por exemplo. A banda demonstra logicamente a possibilidade de haver uma superfície que seja unilátera, possuindo apenas uma face, e o sujeito assim representado demonstra que, pela fala, aquilo que está oculto (inconsciente) pode ser trazido à tona (consciente) sem que pra isso seja preciso mudar de estrutura (ou sistemas inconsciente/consciente). Aquilo que é em um plano ou sistema, subjaz, velado, em outro. A dicotomia mente/corpo não se sustenta, segundo esta lógica moebiana. O mecanismo da repetição se apoia no retorno de um significante que, insistindo, oculta algo que é velado pela própria estrutura da linguagem e demanda interpretação. Pela fala, aquilo que está inconsciente se revela, pelo deslizar sobre a superfície da banda, tornando-se consciente. Todo dito contém em si um não-dito que lhe é inerente.

O sujeito, assim representado, revela a natureza da sua relação com o inconsciente, que se dá através dos automatismos de repetição, ensejados pelos significantes subjacentes a esses automatismos. A dupla inscrição do recalcado freudiano, nos sistemas pré-consciente e inconsciente, é uma continuidade proporcionada pelo plano moebiano da estrutura psíquica. O corte no discurso, operado pelo psicanalista no processo de análise, revela a estrutura do sujeito

do inconsciente só *depois* (tempo lógico, relativo à antecipação); aponta-o como o efeito da antecipação do significante que antecede o sujeito e o determina. O inconsciente, após a interpretação, efeito de corte, deixa de ser inconsciente; a banda deixa de ser unilátera devido ao corte que foi feito! O corte revela a estrutura e passamos a saber como era quando não é mais. Eis o efeito retroativo do corte.

Figura 6. Banda de Moebius



Fonte: <https://marciomariguela.com.br/banda-de-mobius/>

A estrutura da banda de Moebius revela a íntima relação entre a fala e o sujeito em psicanálise, revelando também a ética do desejo, que tem o objeto *a* como sua causa. Entre o sujeito do enunciado e da enunciação está o sujeito do inconsciente, intimamente ligado ao movimento de repetição causado pelo encontro faltoso com o objeto, revelado na estrutura do oito interior da banda. O ponto enigmático em que o interior e o exterior são indistinguíveis revela o lugar de vazio figurado pelo objeto *a* em sua dimensão de impossível, de real. Daí o movimento de repetição pulsional que, na tentativa de apaziguar as tensões das zonas erógenas, contorna os buracos corporais, estruturas privilegiadas de satisfação pulsional, e criam os objetos parciais da pulsão, semelhantes do objeto derradeiro, indizível, inscritível – o objeto *a*. O objeto *a* seria, nesta perspectiva, aquilo que *cai* do corpo, aquilo que não é especularizável.

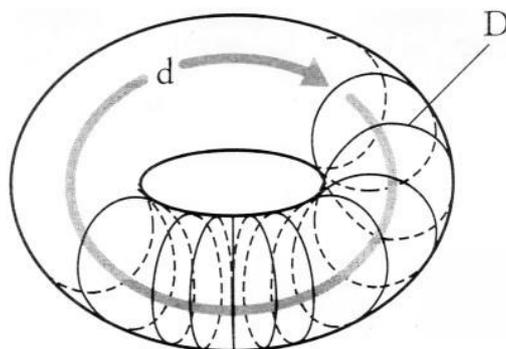
Goldenberg, em uma conferência intitulada *Gozo e significante* (2015), traça importantes desenvolvimentos acerca da íntima relação entre o significante e o gozo. Como observou, o *significante* lacaniano tem íntima relação com a

construção do conceito de *gozo*. O conceito lacaniano de *gozo* encerra uma proposta de substituição da dualidade cartesiana *substância pensante versus substância extensa*, que visa à superação definitiva da dualidade mente e corpo. Para a psicanálise, corpo e mente são uma continuidade um do outro, ou uma coisa só, já que o corpo em psicanálise é o corpo pulsional, erógeno, todo constituído pela ação do Outro, que se materializa através dos significantes. Segundo a proposta lacaniana, somos uma coisa gozante. E o que alicerça o gozo é o significante.

O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é uma parte que, do corpo, é significada nesse depósito. Irei agora direto à causa final, final em todos os sentidos do termo. Nisso que ele é termo, o significante é aquilo que faz alto ao gozo (LACAN, 1972-73/1985, p. 36).

Citando livremente Lacan, em seu ensino do Seminário XX, Goldenberg afirma que “o corpo não é substância extensa. É corporificado pelos significantes, e por isso coisa-se. *A única materialidade do ser é a que se deduz do dito*” (GOLDENBERG, 2015). O corpo, tomado assim sob a ótica conceitual da psicanálise, é formado pela intrusão dos significantes das demandas do Outro na carne do *infans* que lhe recebe os cuidados. Da repetição – pedir de novo – de alguns significantes, se deduz a demanda inconsciente. Essa repetição da demanda é o que caracteriza a pulsão e é a pulsão que faz o corpo, não o contrário: o corpo é construído a partir dos significantes da demanda. A pulsão, ao contornar as zonas erógenas – libidinizadas pela ação das demandas do Outro – constitui o corpo nessa insistência operada pela demanda. A natureza mesma da demanda, enquanto sempre insatisfeita, é o que engendra a repetição, que é designada por ao menos dois giros ou voltas do mesmo significante. Para explicar o que essa repetição da demanda engendra, utilizando a materialidade do significante, Lacan se vale da figura do toro.

Figura 7. O toro e o vazio interior do desejo



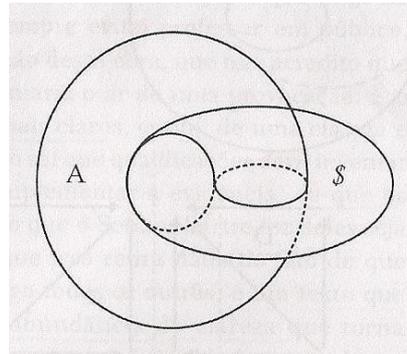
Fonte: <http://www.luigiburzotta.it/2016/01/15/526/>

A figura do toro é representada por uma espécie de pneu de automóvel que contém dois vazios: um corresponde ao vazio interior, aberto, é o buraco central; o outro é fechado, periférico, é a “alma” do toro, envolta pela *borracha* da câmara e que na figura corresponde às voltas de repetição da demanda (D). O espaço do vazio interior produzido pelas voltas da demanda gera o espaço de desejo, relativo à atividade pulsional que contorna incansavelmente o objeto *a*.

Cada círculo que compõe o toro é relativo a uma demanda (D), sempre insatisfeita. A frustração, a falta em gozar, são outras formas de dizer o vazio da demanda insatisfeita. A demanda se repete em função daquilo que ela cerca, ou seja, em função do vazio interior. Essa frustração, o vazio interior, é o *real* lacaniano. O que se repete é a falta para gozar e a única coisa idêntica nesse processo das voltas realizadas de uma demanda a outra é o vazio interior. Esse real lacaniano, figurado pelo vazio interior, é o que empurra a demanda sempre para frente. É o objeto *a* enquanto causa do desejo do sujeito. O sujeito do inconsciente se revela aí, na relação com esse real da frustração figurado pelo vazio interior. O toro só se constitui quando um ciclo de demandas se fecha. O ciclo é uma volta inteira do *pneu*. O eu não sabe quando o círculo se cumpre, quando o ciclo de demandas se fecha formando o toro, pois o eu está em cada volta da demanda. Quando o ciclo se completa o furo central aparece, completando o toro e fazendo aparecer o buraco central. A divisão do sujeito ( $\Phi$ ) aparece entre uma volta da demanda e o Outro (A), representado pelo circuito

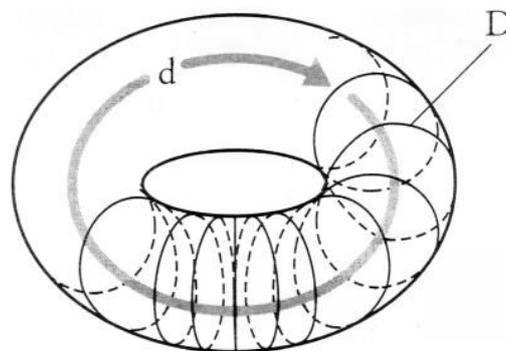
inteiro em que se aloja o objeto do desejo, semblantes do objeto  $a$ , conforme figura abaixo, que apresenta um corte do toro.

Figura 8. Corte do toro



Fonte: LACAN, Seminário IX, p. 267

Figura 9. Corte do toro



Fonte: <https://ephep.com/fr/content/texte/ligia-gomes-v%C3%ADctora-corpo-real-corpo-simbolico-corpo-imaginario>

O objeto do desejo se constitui pela demanda do Outro, sendo tomada como objeto. Na figura acima vemos a fórmula da fantasia ( $\$ \langle a \rangle$ ), que se deduz da atividade pulsional do sujeito, que é dividido entre a demanda do Outro e o próprio Outro representado na volta completa da série das demandas. Os pequenos  $a$  são semblantes do objeto  $a$  e funcionam como objetos que vetorizam o desejo. Na demanda oral, por exemplo, dos lábios se faz a borda que contorna

o objeto *a*, que é o próprio vazio da boca. O vazio da boca é o próprio objeto *a* em sua dimensão real. O fluxo de leite, ou o seio, preenche o vazio da boca dando forma à cavidade bucal. Qualquer objeto colocado na boca que proporcione prazer oral funciona como veste ou semblante do objeto *a*, sendo que “o objeto *a strictu sensu* [em sua dimensão real e inapreensível] é o vazio da boca, a cavidade que os lábios fazem existir” (GOLDENBERG, 2015). Os objetos, revestidos então de valor fálico por sua capacidade de servirem de vestimenta ao objeto *a*, dão positividade libidinal aos vazios figurados pelas cavidades do corpo através das zonas erógenas, que passam a ter existência enquanto um vazio positivado somente em função daquilo que pode vir a preenchê-los e fazê-los surgir enquanto buraco. Dito de outro modo, o seio, ou qualquer outra coisa que se coloque na boca e proporcione prazer, confere positividade libidinal à cavidade bucal ao *vestir* o vazio da boca, que é o próprio objeto *a*. Assim, os cortes operados no corpo pelos significantes, constitutivos da demanda, formam a superfície tórica, que figura a estrutura do inconsciente e sua relação com o corpo erógeno, único que existe para a psicanálise.

No buraco central do toro, encontramos-nos com a Coisa como o real que acha seu significante no Falo ( $\phi$ ) simbólico, enquanto na alma do toro temos esse incessante girar em torno do objeto [*a*], real, perdido retroativamente a partir das voltas em seu redor. O significante que polariza essa busca é o falo como parte faltante à imagem desejada ( $\phi$ ), um significante imaginário que para o sujeito apenas pode presentificar-se com o signo da negação, da castração que o faz desejante e que faz do [*a*] a causa do desejo. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 88).

Isso mostra como que, através do significante, a rota para o gozo do corpo está fechada. Resta ao sujeito entrar no deslizamento dos significantes, buscando um resto de gozo. Esse gozo possível, atravessado pela castração, é o gozo fálico ou gozo do significante, distinto do gozo do ser ou do gozo do Outro, gozos ligados ao corpo e fora da palavra, inefáveis. A este gozo fora da palavra que acedem os místicos, buscando contornar o *menos*, inerente ao modo do gozo fálico.

Estes desenvolvimentos engendrados através do recurso aos objetos topológicos – banda de Moebius e o toro – permitem que o objeto *a* seja

apreendido em sua dimensão real, fundamental aos desenvolvimentos relativos ao gozo, que é o escopo principal desta dissertação. No próximo capítulo, serão realizadas referências às ideias desenvolvidas aqui em relação à centralidade do objeto *a* no psiquismo para explicar o funcionamento da sublimação, segundo os desenvolvimentos propostos por Lacan.

### 3.4 O OBJETO *a* E A FEMINILIDADE EM LACAN

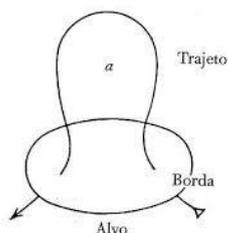
Para tratarmos do conceito de objeto *a* é preciso não o pensar a partir do campo da objetividade. Segundo Costa-Moura (2011), o advento do objeto *a* convida a que se transponha o problema da relação sujeito/objeto do campo do conhecimento para o campo da ética. A ética em psicanálise descentra o sujeito do lugar de causalidade e de intencionalidade, colocando o objeto *a* como a causa do desejo e anterior logicamente ao sujeito, que virá a se constituir depois, como efeito das interações com o campo do Outro. Essa virada conceitual é de importância capital para que se estabeleça o estatuto do objeto *a* como estrutural na economia do sujeito. No Seminário VII, Lacan aproxima o objeto *a* de sua dimensão *real*, como objeto perdido e vinculado à ideia de *das Ding*, por ele intitulado de “a Coisa freudiana”. Orientado pelo Édipo, Lacan articula a função de *das Ding* à Lei de proibição do incesto. *Das Ding*, representado pela mãe, deve ser evitado para que o desejo seja engendrado. Partindo destas premissas, o gozo é colocado como um impossível para o sujeito do desejo, e forçar o acesso a esse gozo presentificado por *das Ding* leva o sujeito à transgressão. Neste seminário, a noção de gozo se aproxima da dor enquanto aquilo que está mais além do prazer.

Lacan, no Seminário XI, articula a noção de objeto *a*, enquanto objeto perdido, a partir dos objetos parciais das pulsões (oral, anal, fálico, olhar e voz). Se no Seminário VII o objeto *a*, sendo tomado pela via de *das Ding*, é substancializado na figura da mãe proibida, no Seminário XI ele é esvaziado, dessubstancializado e tido como algo inassimilável que escapa à cadeia de significantes. O objeto *a* é um cavo, um vazio que remete a um fracasso.

A pulsão opera o corte significativo, ao dirigir-se às zonas erógenas e traçar o movimento em direção aos objetos parciais de satisfação, sejam eles figurados pelo seio, fezes etc., e que são todos relativos ao campo do Outro, seja enquanto aquilo que o Outro oferece, da ordem do dom (o seio), seja enquanto aquilo que o Outro demanda e pode ser ofertado ou recusado (fezes) pelo sujeito. Estes objetos parciais têm seu valor na medida em que representam os restos caídos dessa operação de corte, produzida pelo circuito pulsional em torno das zonas erógenas, que são as bordas marcadas no corpo a partir da ação significativa das demandas do Outro: são o resto, o produto caduco da ação significativa sobre o corpo.

[E]ste objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante (LACAN, 1964/1988, p. 170).

Figura 10. Circuito da pulsão



Fonte: LACAN, Seminário XI, 1964/1988, p.169.

O objeto *a*, contudo, em sua dimensão real, não é o objeto positivo, autônomo, mas é o correlato desse corte significativo que incide sobre o corpo do falante. Ele se constitui, assim, como um objeto negativo, dando notícias de si através dos cortes em que os objetos parciais são produzidos: “sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significativa, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne. [...] [É] sempre com nossa carne que temos que saldar a dívida” (LACAN, 1962-63/2005, p. 242). A

*libra de carne* é referência àquilo que o sujeito cede do próprio corpo na relação com o Outro (seio, fezes etc.) e que constitui os objetos parciais da pulsão. O que se articula da relação do sujeito com o objeto parcial é a subordinação do sujeito ao Outro, que figura a condição objetual do sujeito.

As pulsões parciais, no sentido trazido por Lacan no Seminário XI, evocam esse gozo do sujeito na posição de objeto do Outro e podem ser ditas na estrutura de linguagem como a voz reflexiva dos verbos – se fazer chupar, se fazer defecar, se fazer ver. O objeto *a*, representado no seio, fala mais da realidade do sujeito por sua subordinação ao Outro do que da natureza mesma desse objeto que, antes de ser um objeto do campo fenomenológico, é, em verdade, o vazio deixado pelo objeto seio na boca que busca a satisfação da pulsão oral. O fracasso experimentado pela pulsão no encontro faltoso com esses objetos parciais, ditos semblantes de *a*, é o que relança o desejo, via construção fantasmática ( $\$ \leftrightarrow a$ ), na busca por se recuperar aquilo que se perdeu de gozo. O objeto *a* em sua dimensão real não é algo a desejar, mas ele é anterior logicamente ao sujeito como sua causa ontológica e causa do seu desejar.

A ética da psicanálise fundamenta-se, então, no estabelecimento do objeto *a* em sua função de causa do desejo, acentuando seu caráter estrutural, que não se presta à redução à palavra diante da ação do significante no sujeito. Essa ética revela que a dimensão objetual do sujeito, que tem no objeto *a* sua causa, produz seu efeito de desejo em um lugar que o sujeito não domina, mas que o determina.

A tentativa de colocar algo positivado no lugar desse vazio estrutural, que é o objeto *a*, representa a fantasia do neurótico. Essa fantasia visa escamotear a castração do Outro, ou aquilo que falta ao Outro. Lacan fala da angústia que é vivenciada pelo sujeito diante do silêncio relativo ao desejo do Outro: o que o Outro quer de mim? O que eu sou para o Outro? Em que lugar estou incluído na trama de seu desejo? Ao mesmo tempo, quando essa *falta* falta, a angústia se presentifica. A falta, por ser estruturante, não pode faltar. Ao mesmo tempo em que é angustiante estar diante da castração do Outro, na medida em que isso interroga ao sujeito sobre seu próprio desejo, também é angustiante tamponar este vazio do campo do Outro. A fantasia neurótica é a tentativa de escapar da

angústia perante a falta do Outro, ainda que seja causadora de angústia na medida em que tampona esta falta. Eis o sofrimento neurótico! Como a fantasia não dá conta da objetividade do desejo, ligada ao real e que funciona *atrás* do sujeito como sua causa, o objeto enquanto furo se mostra em sua radicalidade positivada enquanto falta. A complexidade do objeto *a* está na tensão entre aquilo que é do objeto fantasmático, ligado ao campo do imaginário, e aquilo que é do objeto real, objeto *a* causa de desejo. A travessia da fantasia, proposta por Lacan como um fim de análise, visa à queda das identificações, segundo as quais o objeto *a* da fantasia do sujeito é vivenciado como metonímia do gozo, para estabelecer o objeto *a* no seu lugar de causa, ligado ao campo do real do sujeito.

Essa ontologia do vazio, atribuída ao objeto *a* como causa do sujeito, é extensiva ao próprio modo de apreender o inconsciente. Isso trará consequências na práxis clínica da psicanálise e no horizonte pretendido de um fim de análise. O inconsciente, enquanto lugar do Outro no sujeito, demonstra que este está subsumido à linguagem, fazendo com que a substancialidade do sujeito esteja identificada a esse vazio que faz furo em sua cadeia simbólica. O significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante, como diz Lacan. O ser é, desta forma, um não-ser, revelando-se na hiância, na fenda. Acontece que, na clínica freudiana, o final da análise implicava na aceitação da dívida simbólica perante o pai e a intransponibilidade do rochedo da castração, ou do feminino nela implicado: é a clínica do Nome-do-Pai. Ao garantir um lugar de desejo ao filho que desiste de ser o falo da mãe e recebe como dádiva o falo simbólico, uma resignação diante da castração fica profundamente implicada: o desejo enquanto *desejo de Lei*, que coloca a castração como falta ética e que sustenta o próprio desejar. O desejo do sujeito é o desejo do Outro, resultado do impasse do sujeito perante a castração do Outro. Esse é o campo do gozo fálico, referido à falta.

Lacan propõe outra clínica: a que tenha como premissa a lógica da causa, ligada ao objeto *a*, e não a dialética do desejo, suporte da metonímia do gozo, ligada ao campo do falo enquanto referência última da castração. A dialética do desejo implica na castração do Outro, acentuando a falta que descompleta o gozo do Outro e faz surgir o desejo do sujeito como uma função

do desejo do Outro, engendrando a submissão à fantasia ( $\Phi \langle a \rangle$ ), que relega o objeto  $a$  à sua dimensão imaginária produtora de identificações, e não à sua dimensão real, como causa. A lógica da causa acentua não a falta que descompleta o Outro, mas o próprio  $a$  enquanto objeto que é causa do desejo do Outro. O objeto  $a$ , enquanto causa e referência máxima da existência do sujeito, traz à tona o desejo enquanto pura potência negativa – o desejo em si –, ao passo que a referência à falta, que organiza falicamente as estruturas neuróticas, sempre vai esbarrar no rochedo da castração, inviabilizando um fim de análise profícuo. O campo do feminino, desta forma, é o que permite avanços na clínica e na metapsicologia da psicanálise lacaniana, especialmente no que diz respeito ao campo do gozo, conforme apresentado por Lacan em seu último ensino.

### 3.5 MODALIDADES DE GOZO: A TÁBUA DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

No Seminário XX Lacan apresenta a tábua das fórmulas da sexuação. Ele se utiliza da linguagem matemática como um subterfúgio de aproximação aos conceitos que, por tocarem na dimensão do real e do gozo, seriam de mais difícil demonstração por outros meios. A linguagem matemática traz uma objetividade que auxilia na clareza e na compreensão dos conceitos ora tratados. As fórmulas da sexuação encerram conhecimentos da psicanálise freudiana e lacaniana sobre a sexualidade. Partindo da célebre questão freudiana “o que quer uma mulher?”, Lacan propõe decifrar qual é propriamente a posição do feminino na partilha sexual. Ao dizer que “A Mulher não existe”, Lacan já insinua uma posição específica relativa ao gozo feminino que, não encontrando ancoradouro em um órgão determinado no corpo que o suporte ou sirva como referência, está para além da possibilidade de simbolização e se constitui como da ordem do ilimitado. Os posicionamentos no campo masculino ou feminino denotam modalidades de gozo e não o sexo biológico. Ser homem ou ser mulher não se define, psicologicamente, pelo órgão genital. Ser homem ou mulher depende majoritariamente do campo discursivo, pois essas identificações representam posições de gozo enquanto lugares ocupados pelos seres falantes. As fórmulas

da sexuação definem de que lado um determinado ser falante se posiciona no processo de identificação.

O quadro onde estas fórmulas proposicionais estão inseridas se divide em quatro quadrantes, sendo que as fórmulas propriamente ditas estão localizadas nos quadrantes superiores. Nelas são apresentadas duas lógicas: a lógica do todo-fálico, própria ao campo masculino, e a lógica do não-todo, ligada ao campo feminino. Dois modos de gozo distintos são representados nos quadrantes inferiores: o fálico e o suplementar ou feminino, este último sendo o tipo de gozo relativo aos místicos. Estes quadrantes inferiores contêm cinco (5) termos que se relacionam entre si, atravessando a barra que divide as posições masculina e feminina:  $\$$  (sujeito dividido, barrado ou sujeito do inconsciente);  $\Phi$  (falo); o objeto pequeno  $a$ ;  $\mathcal{A}$  (o significante de uma mulher);  $S(\mathcal{A})$  (o significante da falta no Outro).

Esta abordagem permite vislumbrar um horizonte que leva para além do Édipo e, sem desconsiderá-lo, ressitua-o como um modelo que explica a construção de um determinado posicionamento sexual, mas não todos, partindo dos posicionamentos perante o gozo. Não tendo mais como referência última o Édipo para abarcar tudo o que diz respeito aos modos de gozo e, conseqüentemente, aos posicionamentos no campo da sexualidade, temos no objeto  $a$  a chave que explica essas escolhas perante o insondável e misterioso outro sexo (héteros). A elaboração deste constructo teórico – o objeto  $a$  – passa a ter um valor central na teoria psicanalítica lacaniana, na medida em que, ao situar o campo do sujeito e estabelecer sua (do sujeito) determinação causal a este objeto, permite elaborações que oferecem outras saídas aos impasses colocados pela *clínica da castração*, restrita ao modelo edipiano e do falocentrismo, como veremos oportunamente. O campo do feminino, estando mais além do Édipo, permite que se encontrem outras saídas aos impasses subjetivos relativos ao campo do desejo e do gozo. Os posicionamentos de gozo daqueles que escolhem a *via mística* encontram acolhida nesta formulação proposta por Lacan sobre o gozo feminino.

Figura 11 - A tábua das fórmulas da sexuação

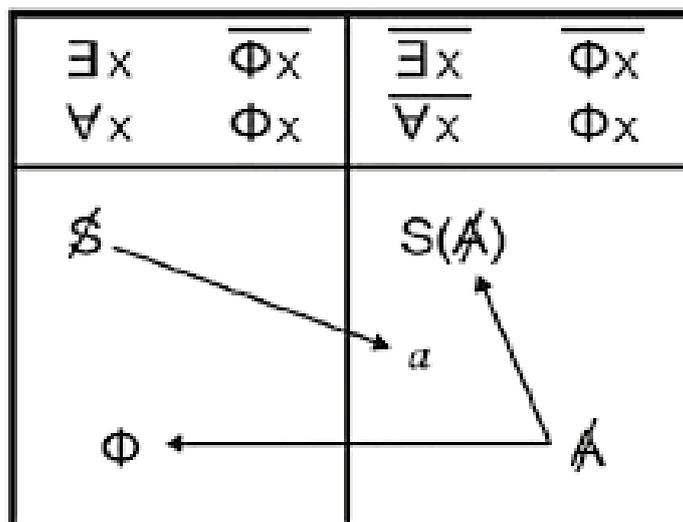


Figura: Recuperado de Lacan (1972-1973/1985, p. 105)

Fonte: LACAN, Seminário XX, p. 105

As quatro fórmulas escritas por Lacan, nos dois quadrantes superiores da figura acima, apontam a função  $\Phi x$  como a função fálica operando no sujeito (do inconsciente), tendo em vista que o falo é o operador do discurso e está referido à castração, que acomete todos os sujeitos falantes, sejam machos ou fêmeas<sup>28</sup>.

Segundo a lógica dos conjuntos, para que um determinado conjunto seja identificado em seus elementos, é preciso se estabelecer o que esse conjunto contém, tomando como referência alguma coisa que represente uma exceção em relação a estes mesmos elementos. O conjunto dos homens, ou o conjunto dos castrados, tem como exceção que funda a regra o Pai Primevo, detentor de todas as mulheres, de todo o gozo. Então, as fórmulas à esquerda, relativas ao conjunto do lado dos homens, representam uma classe, um conjunto fechado:

$\exists x \quad \overline{\Phi x}$  : Existe um  $x$ , ou sujeito, para quem a função  $\Phi$  de  $x$  (falo de  $x$ ,  $\overline{\Phi x}$ ) não opera (a trave indica negação). Ou seja, existe ao menos um homem que diz não à função fálica, configurando-se como a exceção que funda a regra da castração.

<sup>28</sup> Os termos macho e fêmea são utilizados para fazer referência ao sexo biológico.

$\forall x \Phi x$ : Para todo x, sujeito, a função fálica ( $\Phi x$ ) funciona. Todo x é  $\Phi$  de x. Ou seja, todos são marcados pela castração. A lógica fálica obriga os homens a existir dentro de uma universalidade, não há nenhum homem fora da lei, exceto o Pai Primevo. Entende-se, neste lado da equação, que a exceção funda a regra do gozo referido ao significante fálico. “[O] homem não é mais que um significante, porque, onde ele entra em jogo como significante, ele só entra *quoad castrationem*, quer dizer, enquanto tendo relação com o gozo fálico.” (LACAN, 1972-73/1985, p. 49/50).

Em matemática, o complemento de um conjunto fechado é sempre um conjunto aberto. O conjunto das mulheres não constitui, portanto, uma totalidade. Ele não é fechado, é um conjunto aberto, ilimitado. Essa lógica rompe com o falocentrismo que aspirava a uma universalidade, abrindo campo para se pensar os campos do todo fálico e do não-todo fálico, conceito inaugural em Lacan. O todo, deixando de ser associado ao universal, passa a ter um valor de regramento do não- todo. Assim, do lado das mulheres, temos:

$\overline{\exists x \Phi x}$ : Não existe um x, ou sujeito, para quem a função fálica não funcione. Ou seja, não existe ao menos uma mulher que não esteja sujeita à castração. No lado feminino não há a exceção!

$\overline{\forall x \Phi x}$ : para não-todo x, sujeito feminino, é verdadeiro que a função fálica funciona. Ou seja, a mulher é referida à castração, mas não-toda ela. Algo na mulher não está submetido ao significante fálico, fazendo com que ela responda ao gozo fálico somente em parte.

No lado feminino, temos que não existe a exceção; sendo assim, aquilo que, no lado masculino, serve como modelo e que, como exceção, funda a regra, no lado feminino, o que temos é um vazio de representação que sirva de parâmetro e diga o que é ser mulher. Por só haver no inconsciente um significante que aponte para a sexuação – o falo – o Outro sexo não existe. Daí a assertiva lacaniana  $\bar{A}$  Mulher não existe. A barra no artigo feminino -  $\bar{A}$  - indica que não existe uma forma de inscrever o outro sexo no discurso inconsciente. "A mulher, isto só se pode escrever barrando- se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois [...] por sua essência ela não é toda" (LACAN, 1972-73/1985, p. 98). Para alcançar e se estabelecer

no campo do feminino é preciso que a mulher se invente enquanto participante deste campo, uma a uma; não há um modelo do que é ser mulher.

A grande inovação lacaniana foi relativizar o falo enquanto significante universal com pretensões de totalidade. Se, por um lado, a classe do todo (dos homens) é determinada pelos elementos que se situam fora dela, partindo da lógica do não-todo, por outro lado, não é possível se constituir A Mulher, por não haver o significante que as represente enquanto classe no discurso inconsciente. Esta falta de complementaridade levou Lacan a afirmar que “a relação sexual não existe” (Ibidem, p. 98). Simplesmente, porque não existe o Outro sexo no inconsciente. Os homens herdaram a virilidade da castração, apoiados no modelo do que é ser homem. As mulheres buscam o modelo do que é ser uma mulher, porém, sem sucesso. É preciso que se inventem no campo do feminino, na singularidade de cada caso. Os homens organizam seu gozo a partir dos limites impostos pelo falo. Como situar o gozo do campo feminino considerando esse infinito em que está encerrada? Este é o gozo Outro, ao qual o falo impõe limite no campo masculino. A mulher, por estar situada no campo feminino, pode gozar tanto a partir do gozo fálico quanto deste Outro lugar de gozo, sem bordas, sem limites.

Os quadrantes inferiores da tábua da sexuação demonstram as posições de gozo. No lado masculino temos que o  $\Phi$  (S cortado) se dirige não à mulher, que não existe, mas ao *a* que lhe serve de semblante. Daí a escrita da fórmula da fantasia  $\Phi \langle \rangle a$ , que se lê *sujeito barrado punção de a*. O parceiro sexual do homem é o próprio objeto causa de seu desejo e ele vê no parceiro, narcisicamente, uma parte de si mesmo. Como o homem é castrado, não pode gozar do corpo de uma mulher.

Assim, a possibilidade de acesso à mulher estará baseada na lei fálica, que coloca a mulher sintomaticamente como suporte do Nome-do-Pai. O gozo feminino, por não estar submetido ao significante, aponta para um gozo para além do falo, pois a Mulher está não-toda submetida a ele.

Outro ponto a destacar diz respeito ao modo como a castração se coloca para a mulher, ou seja, dividindo-a, ao contrário do que acontece no ser masculino, que o unifica sob o significante “homem”.

Dessa maneira, uma mulher sente que uma parte de si está submetida ao gozo fálico (gozo sexual, determinado pelo significante falo), enquanto a outra se situa no gozo Outro, no gozo do corpo (gozo que escapa ao domínio significante). É importante registrar que é a partir do gozo fálico que podemos supor um outro gozo. O gozo fálico, por estar articulado ao significante, nos faz supor que há uma “outra coisa”, um “mais-além”, na medida em que a função do significante é evocar algo além do que ele diz e produzir seu mais além. (BOMFIM, 2014).

A mulher, entrando no jogo da relação sexual como suporte do significante Nome-do-Pai para o homem, está se prestando à fantasia masculina (fetichista) para que o homem goze. Ela se coloca no lugar de *a*, como semblante daquilo que responderia ao desejo masculino. Já a mulher pode se dirigir tanto ao falo no campo masculino quanto ao  $S(\bar{A})$ , o significante da falta no Outro. A mulher possui, assim, um duplo gozo. A mulher acede a um gozo que é suplementar ao gozo fálico e, não passando pelas determinações simbólicas, pelos binários ou pares opostos, se localiza mais além do falo. Essa lógica da não complementaridade, entre os gozos fálico e gozo do Outro, enseja a assertiva lacaniana de que “a relação sexual não existe”. O que Lacan quer dizer com isso? Quer dizer que a relação sexual enquanto marcada pela lógica fálica carrega a marca de uma impossibilidade de encontro e complementaridade. Aquilo que o homem busca na mulher não é exatamente o que ela tem a oferecer e vice-versa. O homem se relaciona com a mulher buscando traços fetichistas, marcas que sirvam de suporte fantasístico para aquilo que tem valor no seu modo de gozo, ou seja, buscam o objeto *a*. Por um lado, a mulher se empresta a esse lugar de gozo da fantasia masculina para tornar possível algum encontro, mas, por outro lado, ela mira um lugar além deste marcado pela lógica fálica, do qual ela participa, mas não-toda.

A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe. Aí estão verdades maciças, mas que nos levarão mais longe, graças a quê? Graças à escrita. Ela não fará objeção a esta primeira aproximação, pois é assim que ela mostrará ser uma suplência desse não-todo sobre o qual repousa o gozo da mulher. Para esse gozo que ela é, não-toda, quer dizer, que a faz em algum lugar **ausente de si mesma**, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse *a* que será seu filho (LACAN, 1972-73/1985, p. 49, grifo nosso).

Importante observar que esse campo do gozo feminino, por estar além do apoio no significante fálico, confere um sentimento de *ausência de si* a quem é por ele atravessado. Quando Lacan diz que *A Mulher é não-toda*, faz referência a esse lugar onde falta a ela um significante que lhe dê existência e consistência simbólica, subjetiva. “A questão é, com efeito, saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem, e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum, a questão é saber o que é do seu saber” (Ibidem, p. 118).

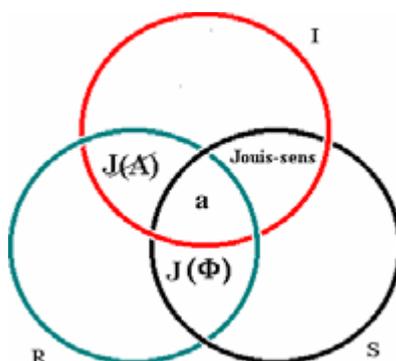
### 3.6 O NÓ BORROMEANO E OS MODOS DE GOZO

Voltando às propostas de Lacan em relação aos impasses do fim de análise, temos que ele questiona a saída do sofrimento neurótico pelo “atravessamento” do Édipo, apontada por Freud, e indica como alternativa a modificação do sujeito em sua relação com o inconsciente: a isso chama de destituição subjetiva. Tomando o Pai como sintoma, propõe uma modificação do sujeito com a vida pulsional e com o gozo aí implicado. Para isso, é preciso ir além dos limites impostos pela ordem simbólica. Aqui entra em cena o objeto *a*, que Lacan passa a privilegiar no seu último ensino, por não estar subordinado aos limites impostos pela linguagem. Para circunscrever os limites deste objeto, que está para além de toda decifração, Lacan lança mão dos três registros – Real, Simbólico e Imaginário – que se articulam através do nó borromeano. A figura do nó borromeano surge no ensino de Lacan com o propósito de demonstrar que os três registros se inter-relacionam de maneira a que um registro não prevaleça sobre o outro.

Durante um jantar com a família Borromeu, Lacan depara-se com um brasão utilizado por esta família que consiste em três elos unidos entre si e articulados de tal forma que, se um deles se desfizer, os outros dois também se soltariam. Esse brasão servia de símbolo para a família, figurando a união necessária entre todos os membros. Se ao menos um se soltasse, todos os demais laços estariam comprometidos. Através dessa figura topológica, Lacan procura demonstrar a sustentação do sujeito apoiada que é nos três registros

psíquicos: Real (R), impossível de ser totalmente recoberto pelos significantes; Simbólico (S), aquele que organiza os significantes; e Imaginário (I), que organiza a realidade, aquilo que se pensa apreender dos objetos do mundo. A partir do entrelaçamento dos três elos, ou registros (RSI), estabelecem-se as interseções, onde localizam-se as modalidades de gozo, bem como o lugar central, relativo ao objeto *a*, objeto causa do desejo e mais-gozar.

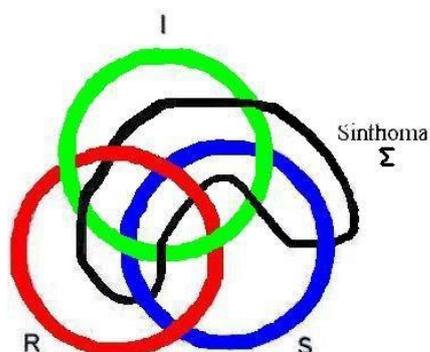
Figura 12. Nó borromeano



Fonte: [http://agente.institutopsicanalisebahia.com.br/download/agente008\\_seminario001.pdf](http://agente.institutopsicanalisebahia.com.br/download/agente008_seminario001.pdf)

Em todas as formas de gozo o objeto *a* está presente. Lacan postula, contudo, que não existe primazia entre os três registros, mas que eles estão igualmente subordinados ao quarto elo que os une: o sintoma ( $\Sigma$ ).

Figura 13. O nó borromeano enodado ao Sinthoma



Fonte: <http://clinicalacanianana.blogspot.com/2015/11/a-nomeacao-sobre-o-no-borromeu-ou-por.html>

O sintoma é uma criação de cada sujeito, que tem por objetivo responder à falta no Outro, ou, dito de outro modo, é uma resposta ao desejo do Outro: *O que queres de mim?* O sintoma, desde Freud, estará sempre articulado (no caso da neurose) ao pai, ao significante Nome-do-Pai: significante que aponta para o desejo e, ao mesmo tempo, para a falta da mãe, entendida como o Outro primordial. Quando Lacan define o Pai como sintoma, deve-se ter em mente o Pai enquanto função que impõe limite ao gozo e a amarração dos três registros psíquicos entre si. A diferença é que, em Lacan, a resolução do sintoma, como vimos, não se limita ao impasse em jogo no rochedo da castração nem da inveja do pênis. Indo ao encontro do feminino em jogo nesse infinito que está para além da castração, o objeto *a* é priorizado em seu lugar de causa do desejo do sujeito, ressitando o posicionamento ético segundo o qual a dimensão objetual do sujeito é posta em primeiro plano. Nisto que consiste a destituição subjetiva.

Para psicanálise, tudo o que limita e funciona como lei é de ordem do Pai. Temos que os modos de gozo são expressões paradigmáticas desse limite, tendo em vista que estão sempre associados a uma perda de gozo ou a algo que o limite. Gerbase (2008) organiza, partindo das modalidades de gozo propostas por Lacan, cinco paradigmas do que é ser pai para o sujeito do inconsciente:

1º. O pai enquanto gozo fálico ( $J\Phi$ ). Pai enquanto função significante Nome-do-Pai (NP) que barra o desejo da mãe (DM), tanto no sentido do filho pela mãe quanto no da mãe pelo filho.

2º O pai enquanto a impossibilidade da escritura do gozo d'À Mulher; o gozo do Outro ( $J\bar{A}$ ). Enquanto o gozo fálico é dado à escritura, contabilidade, o gozo feminino não é dado à escritura nem à contabilidade, o que torna impossível a articulação entre os gozos fálico ( $J\Phi$ ) e o suplementar, ou d'À Mulher ( $J\bar{A}$ ). Daí a assertiva de que a relação sexual, ou a proporção sexual, não existe.

3º O pai enquanto gozo do sentido (JS: *Jouissance + sens = jouissens*). A linguagem é uma aquisição do ser, que o inclui na ordem simbólica e o institui enquanto sujeito do inconsciente. Mas é próprio da linguagem o mal-entendido, porque o sentido fechado, limitado, é sempre motivo de falta com a verdade. A

compreensão exata daquilo que se intenta comunicar garante o sentido que se pretendeu comunicar, mas ao mesmo tempo trai um outro sentido, que não foi dito, mas que foi pensado em outro lugar, no inconsciente. Esse sentido oferecido na compreensão limita as outras possibilidades de sentido que, não se deixando trair, leva aos atos falhos e chistes de linguagem.

4º O pai enquanto objeto *a*, gozo outro ou mais-gozar. Concebido como função paterna, o objeto *a* aponta para a falta estrutural, a causa do desejar. O objeto *a* enquanto mais-gozar é o furo que instiga o desejo.

5º O pai enquanto sintoma. O sintoma enquanto nó borromeano que ata os três registros – Real, Simbólico e Imaginário. O sintoma entra como um quarto elo que ata os outros três, relativos ao RSI. Pode-se denominá-lo também de Complexo de Édipo ou realidade psíquica.

Através do nó borromeano, o objeto *a* é circunscrito, podendo ser visto como ocupando um lugar central na articulação entre os três registros. Nas interseções do nó são representados os modos de gozo:

- **Gozo fálico ( $J\Phi$ )** – interseção entre o Real (o Pai Primordial enquanto exceção) e o Simbólico (o Pai morto); fora do Imaginário. Encontra-se aqui a metáfora paterna, onde pressupõe-se que o Nome-do-Pai funcione. É o protótipo da castração ideal. O gozo fálico é o gozo do Um (um do órgão fálico ou um do poder) organizado pelo significante.
- **Gozo do Outro ( $J\mathcal{A}$ )** – interseção entre o Real (gozo ilimitado) e o Imaginário (corpo); fora do simbólico (impossível de dizer); por isso o gozo do Outro está situado no corpo, fora do significante; o Outro pensado como corpo; o Outro é o corpo. Assim se funda o paradigma da impossibilidade da relação sexual, já que é impossível escrever este gozo. Não havendo relação biunívoca entre o significante do gozo fálico e o significante do gozo suplementar (do Outro), o enunciado “não existe relação sexual” pode ser descrito segundo a fórmula:  $J\Phi // J\mathcal{A}$

- **Gozo do sentido (sens, JS)** – interseção entre o Simbólico e o Imaginário; o real está fora. Não há equívoco nem mal-entendido. É a busca da compreensão através da completude na língua.

O gozo a mais, do objeto *a* enquanto mais-gozar, pela lógica do nó borromeano, é estabelecido como um gozo irreduzível que escapa a todo dito. Por esse motivo o objeto *a* é o que melhor representa o gozo do Outro ( $J\bar{A}$ ), no que ele tem de Real e impossível de dizer. É um objeto inatingível que revela a impotência de ser dito pelo significante e a impossibilidade constitucional em deixar-se dizer.

Colette Soler, a propósito da destituição subjetiva, tece considerações acerca dos três modos de gozo: o do sentido, o fálico e o do Outro. Estabelece que todos os gozos estão submetidos ao objeto *a* e a ele implicados. Como demonstrado por Lacan no Seminário sobre a Angústia (Seminário X), este afeto é o sinal máximo do sujeito (do inconsciente). A presença do objeto primordial evoca a angústia porque situa o sujeito em sua condição objetual. “[E]la [a angústia] é o sentimento de uma redução iminente ao objeto” (SOLER, 2002). Sendo assim, na destituição subjetiva está implicado um modo de gozo específico: o gozo do Outro. Nem o gozo do sentido nem o gozo fálico promovem a destituição subjetiva. O gozo fálico institui o *eu (je)*, e de certa forma Soler aproxima o gozo fálico da possibilidade de vivência da angústia fálica, ligada ao sucesso ou ao fracasso (impotência) na relação com o poder. Mas é a destituição do poder que está em jogo, não a destituição subjetiva. “O verdadeiro gozo angustiante e destituente é o gozo que Lacan descreve como gozo do Outro, isto é, um gozo que é fora do simbólico, um gozo que é sem representação e que surge eventualmente no corpo” (Ibidem).

Então, o gozo do Outro inclui todas as formas de gozo do vivente fora da representação, fora do simbólico. Isso é angustiante, isso é o real, não são só as catástrofes. É um gozo fundamentalmente destituente, que reduz o sujeito não somente a um objeto parcial, pois o objeto parcial pode articular-se na linguagem, mas que reduz o sujeito a um corpo vivo, um corpo que goza, sem localização de gozo. [...] O que há

também no gozo Outro, enquanto ele entra em jogo na vida sexual, como se diz, é alguma coisa de profundamente destituente. [...] Essa destituição pelo gozo dá razão ao que Lacan diz em seu Seminário *Mais, ainda*, a saber, que as mulheres têm mais relação com o Outro que os homens. O que não quer dizer apenas que elas sejam Outro, mas, porque elas são Outro, quando elas são Outro, elas fazem apelo ao Outro. Esse Outro, quer seja o homem ou Deus, há nele um eixo, elas fazem apelo a ele justamente porque somente o Outro pode salvar da destituição (SOLER, 2002, p. 32-33).

Ao contornar a problemática do falocentrismo, implicada no fim de análise freudiano, Lacan dá lugar ao campo do feminino e, apoiado no conceito de objeto *a*, recoloca a problemática ética sob a égide do gozo. Ao mesmo tempo, abre campo para se pensar o gozo místico, tomado como uma faceta do gozo do Outro, ou d'À Mulher.

### 3.7 GOZO MÍSTICO, UMA FACE DO GOZO D'À MULHER

No Seminário XX, *Mais, Ainda*, Lacan estabelece que o gozo dos místicos é uma face do gozo feminino. Todas as formas de gozo que estão fora da possibilidade de representação simbólica são consideradas como gozo do Outro. A criação do objeto *a* vem dar conta de encarnar esse gozo situado fora do significante e, portanto, é ao mesmo tempo a alteridade radical do sujeito, o Outro absoluto, e aquilo que lhe é mais íntimo e estrutural. Daí Lacan dizer que o objeto *a* é êxtimo ao sujeito, um neologismo que conjuga as dimensões de intimidade e exterioridade, relativas à natureza desse objeto. Ao criar o objeto *a*, o grande Outro se estabelece como aquilo que está para além do domínio da palavra. Importante esclarecer que o domínio do campo do feminino não se restringe às mulheres. Aos homens também é facultado o acesso a essa modalidade de gozo, o gozo do Outro ou feminino, bastando para tanto que se posicionem desse lado, do não-todo, em sua escolha ética (inconsciente) de como ser e gozar no mundo. Partindo das fórmulas da sexualização, Lacan demonstra que a posição feminina pode ser ocupada por ambos os sexos, por ambos os sujeitos falantes. Como seres submetidos à linguagem, não é o sexo biológico que determina o posicionamento no campo do gozo, como já foi visto no início deste capítulo.

O gozo místico, então, é esse gozo relativo ao não-todo, pois não passa pela cadeia significante. Por estar situado fora dela é indizível, inefável, infinito, sem limites, e é sentido como uma exterioridade na experiência do sujeito, como algo que o atravessa de fora e se faz sentir no corpo, sem palavras, sendo o corpo identificado com o lugar da alteridade absoluta do sujeito, como o lugar do Outro. O sujeito, nesta experiência de gozo místico, é situado numa posição objetual que o leva a uma sensação de desvanecimento subjetivo, causada pela exterioridade da cadeia significante, que não participa desse modo de gozo. Como o sujeito, na definição psicanalítica, é aquilo que comparece entre dois significantes, através do deslizar desejante da cadeia, nesse modo de gozo o sujeito é abolido enquanto tal e sua dimensão radical de objeto, de resto, é enaltecida sem máscaras. O gozo místico, por estar situado além da lógica fálica, remete ao não saber e à destituição subjetiva. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1985, p. 49). A via da ex-sistência, referida por Lacan, remete a esse *ser fora*, a essa experiência de ser que não está submetida ao funcionamento da lógica fálica, imposta como limite pelos significantes que oferecem contorno e borda à pulsão de morte. Um modo de *gozo do ser* que está para além dos limites impostos pelo campo da representação e da linguagem, no real. Um gozo referido de maneira especial à Coisa freudiana e figurado por Lacan como o objeto *a* mais-gozar, graças ao qual se pode gozar de Deus. Braunstein (2007, p. 157) sintetiza dizendo que, antes da palavra, se localiza o *gozo do ser* e depois da palavra o *gozo do Outro* (ou místico, enquanto face do gozo feminino); e entre os dois estaria o gozo submetido à palavra, ao falo, aquilo que separa o gozo do corpo.

Deve-se partir da clínica, dos gozos não-ditos, os que não passam pelo diafragma colimador da palavra, os de uma **dissolução da subjetividade**, externos a qualquer vida de relação, extradiscursivos. Falo dos corpos reduzidos à sua existência corporal na embriaguez extrema, o autismo, a *infans*-cia. Isso em um extremo. No outro, as **experiências extáticas** de quem, havendo atravessado todas as barreiras oportunamente indicadas ao gozo, e muito particularmente aquela que é seu contrário, o desejo, encontram-se em uma relação direta, imediata com o gozo (BRAUNSTEIN, 2007, p. 154, grifo nosso).

Aqui o autor deixa clara uma distinção entre o gozo do ser, colocado como anterior à linguagem e, por isso, associado aos autistas, e o gozo do Outro, exemplificado pelo autor nas experiências extáticas dos místicos. Ambos os tipos de gozo, do ser e do Outro, estão situados no corpo. O gozo experimentado pelos místicos é um gozo que está fora de uma referência à palavra e que, portanto, é vivido intensamente no corpo, às custas da dissolução da subjetividade, subordinada que está à linguagem. Os místicos teriam uma relação imediata com o gozo, atravessando as barreiras relativas ao próprio gozo, enquanto determinado pela ação dos significantes, mas também atravessando a barreira do desejo.

Com os desenvolvimentos acerca da sublimação poderemos entender como que se opera esse *atravessar a barreira do desejo e do gozo* que se interdita pela linguagem. Estes desenvolvimentos serão realizados no próximo capítulo.

### 3.8 CONCLUSÃO

Vimos, neste capítulo, que o objeto *a*, ao ser tomado em sua dimensão *real*, de inacessibilidade à escritura significante, oferecendo um lugar ao feminino no campo do gozo e da partilha sexual, privilegia o estatuto do desejo enquanto causa última do sujeito, franqueando, desta forma, uma outra possibilidade de resolução aos impasses relativos ao final de análise. A reboque desta descoberta, que confere ao campo do feminino um lugar *não-todo* referido à norma fálica, Lacan situa o campo do *gozo místico* como estando localizado no lado feminino da tábua das fórmulas da sexuação. O gozo místico, como veremos, tem estreita relação com o objeto *a* e com os processos de sublimação, que se configuram como a satisfação mais *própria* no campo pulsional. O caráter de esvaziamento e dessubstancialização do objeto *a*, proposto no Seminário XI, permite que se ressignifique e se aprofunde (nos Seminários XIV e XVI) o entendimento dos processos sublimatórios que, como veremos no próximo capítulo, “elevam o objeto à dignidade da Coisa”. Ao ser esvaziado de

substância, o objeto a pode passar a ser corretamente tomado em seu valor de *Coisa* e, vinculando-se ao gozo Outro, cumprir com eficácia sua função sublimatória de ser o objeto derradeiro da pulsão.

## 4 A SUBLIMAÇÃO E O AMOR MÍSTICO EM SÃO JOÃO DA CRUZ

Neste capítulo abordaremos o conceito de sublimação, como introduzido por Lacan, enquanto o destino derradeiro da pulsão. Lacan, partindo de sua leitura do texto freudiano *O projeto*, formula o conceito de *das Ding, a Coisa*, e afirma que sublimação é sinônimo de se *eleva o objeto à dignidade da Coisa*. Teceremos uma aproximação entre esta maneira de abordar a sublimação com aquilo que posteriormente Lacan desenvolveu a respeito do gozo feminino. Em seguida teceremos considerações a respeito da *destituição subjetiva*, implicada no modo de gozo em questão na mística, conjugando o estatuto sublimatório de *das Ding* enquanto exaltação das categorias de *vazio* e *nada*, a partir das quais se dá a criação *ex nihilo* e se enseja uma possibilidade de *tratamento do gozo*. Toda essa introdução servirá de base aos desenvolvimentos apresentados acerca da mística de São João da Cruz, exemplificada através de sua obra *Noite Escura*, onde o místico afirma que o caminho de *despojamento, autonegação e esvaziamento de si* são necessários à vivência da experiência de *união mística*. Ao final serão tecidas aproximações entre a mística de São João da Cruz e a mística do zen budismo, onde se demonstra que, em ambas, a *destituição subjetiva* da teoria psicanalítica se confirma nos modos de gozo situados para além da norma fálica, submetida que é às leis da linguagem e da castração. Em ambas expressões da mística se exige do ser um posicionamento que o levará a uma dessubstancialização de toda essencialidade ou noção de eu identitário, encontrando no vazio a sua expressão de plenitude.

### 4.1 A DAS DING E A SUBLIMAÇÃO EM JACQUES LACAN: ELEVAR O OBJETO À DIGNIDADE DA COISA

Lacan remonta ao *Projeto para uma psicologia científica* (1895), texto onde Freud descreve hipoteticamente o funcionamento do aparelho psíquico como regido por diferentes tipos ou qualidades de neurônios, responsáveis pela relação e diferenciação entre as tensões orgânicas, tanto as provenientes do mundo interno quanto as tensões e estímulos do mundo externo. Busca delimitar

a *Coisa* freudiana, partindo do *Projeto*, vindo a identificá-la mais tarde como o objeto *a* em sua dimensão real, inefável. Segundo Jorge (2002), *das Ding* seria o objeto perdido da espécie humana enquanto o objeto *a* seria o objeto perdido da história do sujeito. Apresentaremos, sucintamente, como o termo *das Ding* apareceu no texto freudiano para, em seguida, demonstrar de que maneira Lacan apropriou-se desse termo e elaborou o conceito de objeto perdido, presente no Seminário VII.

O aparelho psíquico, tal como teorizado por Freud no *Projeto*, visa, em última análise, manter a homeostase do sistema psíquico. Qualquer acúmulo de energia, ou excitação, coloca em risco o equilíbrio do sistema e precisa ser devidamente descarregado. Dado que a relação do ser com o mundo só é possível através da mediação dos neurônios, Freud separa em categorias distintas tipos neuronais específicos capazes de identificar se aquilo que o aparelho psíquico está entrando em contato é um *objeto real* (percepção) ou uma mera representação psíquica (alucinação) dele. Em outras palavras, o que está em jogo é garantir um eficiente discernimento entre uma alucinação do objeto, proveniente da representação-lembrança, e a experiência perceptiva real, proveniente da representação-percepção<sup>29</sup>. Como exemplo paradigmático temos o seio: após a primeira experiência de satisfação, o seio passa a ser alucinado na tentativa de driblar a tensão proveniente da fome. Como o investimento na representação-lembrança (alucinação do seio) não é eficaz para diminuir as tensões provenientes do interior do organismo, é necessária uma ação específica para que o organismo se mantenha em equilíbrio.

No *Projeto* Freud procura oferecer um esboço, muito minucioso e bem elaborado, de como seria o funcionamento desse aparelho. Ele cria a hipótese da existência de algumas categorias, de tipos neuronais, responsáveis por armazenar, distinguir e conduzir as informações obtidas pelo sistema para orientar o eu em seu contato com o mundo exterior, da realidade. A partição da realidade em mundo interno e externo exige que o *infans* aprenda a

---

<sup>29</sup> Os termos utilizados *representação-lembrança*, ou *investimento-desejo*, e *representação-percepção*, ou *investimento-percepção*, referem-se, respectivamente, à alucinação e à percepção propriamente ditas. O investimento, ou catexia, opera-se sobre as representações que os *objetos reais* possuem no aparelho psíquico, e não sobre os objetos do mundo exterior, com os quais o aparelho não possui uma relação direta, e sim, sempre mediada pelos seus representantes psíquicos.

estabelecer uma diferenciação, a partir da experiência, que garanta a homeostase do sistema.

O aparelho psíquico tem por finalidade liberar-se de quantidades  $Q$  de excitação neuronal, que ao aumentarem, são sentidas como desprazer pelo sistema. Estímulos internos e externos podem gerar um aumento na quantidade  $Q$ , exigindo uma ação específica eficiente para diminuir tal sobrecarga. Ao ser eliminado o excesso, a sensação é de prazer. O sistema irá se mobilizar, então, a reproduzir as experiências de prazer, correlatas à diminuição das quantidades  $Q$ .

Freud (1895/1956) classificou o aparelho psíquico como operador da memória inconsciente, e o dividiu em três grupos de sistemas neuronais responsáveis pelas funções de memória, percepção e consciência (os neurônios psi  $\Psi$ , phi  $\Phi$  e ômega  $\Omega$ , respectivamente). O sistema de neurônios psi  $\Psi$  seria relativamente impermeável, capaz de reter certa quantidade de  $Q$ . Os neurônios psi  $\Psi$  apresentariam uma barreira de contato que, ao ser atravessada pela quantidade  $Q$ , seria modificada. O grau de resistência oferecido em cada neurônio psi  $\Psi$  não é idêntico, o que sustenta a ideia de que haja caminhos mais fáceis para operar a descarga de  $Q$ : seriam os graus de facilitação de cada neurônio do sistema psi  $\Psi$ . A memória se constitui pela força da impressão deixada nos trilhos dos neurônios psi  $\Psi$  e pela quantidade de vezes que esse processo se repete. A memória estaria calcada na diferença entre as facilitações dos neurônios psi  $\Psi$ . A função da memória seria, então, facilitar o escoamento do  $Q$ , garantindo a eficiência do sistema de manter-se em equilíbrio.

O sistema de neurônios phi  $\Phi$  seria permeável e incapaz de reter qualquer quantidade  $Q$ ; por isso esse sistema conteria os neurônios responsáveis pela percepção. O sistema de neurônios ômega  $\Omega$  é responsável pela percepção-consciência; fornece a indicação da realidade material do objeto, diferenciando de sua alucinação, a representação-lembrança, baseado nas sensações de prazer e desprazer, relativas às variações nas quantidades  $Q$  de excitação em psi  $\Psi$ . Feita esta apresentação dos elementos básicos do *Projeto*, reportar-nos-emos à apresentação de *das Ding*, a Coisa, no texto freudiano.

No subitem 16 do referido texto, *Cognição e pensamento reprodutivo* (1985/1956, p. 249), Freud prossegue com os desenvolvimentos a respeito dos processos de alucinação. Havia sido esclarecido que, durante o processo de desejar, a inibição operada pelo eu na consecução dos processos primários é o que resguarda o aparelho de investir em um objeto não-real. Ou seja, se o eu, encontrando-se em estado de desejo, investe novamente a lembrança de um objeto, e não no objeto real, inicia-se o processo de descarga sem que haja a satisfação, porque o objeto não é real, estando presente apenas como ideia imaginária.

Quer dizer, isto pode ocorrer em primeiro lugar quando ele, encontrando-se em estado de desejo, catexiza de novo a lembrança de um objeto e então põe em ação o processo de descarga; nesse caso, deixa de ocorrer a satisfação, porque o objeto não é real, mas está presente apenas como ideia imaginária (FREUD, 1985/1956, p. 246-247).

Os processos psíquicos primários representam o investimento de desejo incidindo sobre o ponto de alucinação, o que leva a produção de desprazer, pois não há descarga de Q. Os processos psíquicos secundários são eficientes para a consecução da descarga e dependem de um eu que ofereça os indicativos de realidade, o que só é possível quando o eu inibe a ação do processo primário. “Ver-se-á que a precondição necessária destes últimos [processos psíquicos secundários] é a utilização correta das indicações da realidade, que só se torna possível quando existe inibição por parte do ego” (FREUD, 1985/1956, p. 248-249). Em outra passagem, Freud continua: “[p]ara tanto, o requisito indispensável continua sendo o de que os processos não sigam seu curso sem serem inibidos, e sim em conjunto com um ego ativo” (Ibidem, p. 252).

Freud, em seguida, propõe a consideração de duas situações hipotéticas. Na primeira hipótese, haveria a coincidência entre o investimento de desejo realizado sobre o complexo “representação-lembrança” e o complexo “representação- percepção”. A indicação de realidade, operada pelo sistema ômega  $\Omega$ , garante a eficácia da descarga e, conseqüentemente, a satisfação.

O pensamento judicativo opera antes do reprodutivo, fornecendo-lhe facilidades já prontas para a migração associativa posterior. Quando uma vez concluído o ato de pensamento, a indicação da realidade chega à percepção, obtém-se então um juízo de realidade, uma crença, atingindo-se com isso o objetivo de toda essa atividade (FREUD, 1985/1956, p. 253).

Afirma, contudo, que essa primeira hipótese da identidade entre as representações é menos comum. A segunda situação hipotética é figurada pela não coincidência integral entre a *representação-lembrança* e a *representação-percepção*. Explica, nesta altura do texto, que, em verdade, não existe representação isolada, mas complexos de representação, tanto de lembrança quanto de percepção. E, ante a apreciação entre os dois complexos representacionais, as representações-lembrança corresponderiam apenas em parte às representações-percepção: “a catexia de desejo está presente e, ao lado dela, uma percepção que não corresponde a ela inteiramente, mas apenas em parte” (FREUD, 1985/1956, p. 249). Em termos gerais, descreve simplifadamente este segundo caso:

[A] catexia de desejo se relaciona com o neurônio a + o neurônio b, e a catexia perceptiva, com os neurônios a + c [...]. Comparando o complexo perceptual com outros complexos congêneres, pode-se decompô-lo em dois componentes: o primeiro, que geralmente se mantém constante, é o neurônio a, e o segundo, habitualmente variável, é o neurônio b [...]. [E]sta [a linguagem] chamará o neurônio a de **a coisa**, e o neurônio b, de sua atividade ou atributo - em suma, de seu predicado (FREUD, 1985/1956, p. 249, grifo nosso).

Freud decompõe o complexo-percepção em duas partes: o neurônio a, que permanece constante, e o neurônio b, que varia, sendo aquele que confere atributo ou predicado ao neurônio a, denominado *a coisa (das Ding)*. Garcia-Roza (2001) observa que, nesta passagem, Freud introduz a noção de *coisa (Ding)*, mas que esse aspecto ficará inexplorado pelos seus comentadores durante meio século, sendo retomada apenas por Lacan no Seminário VII. Lacan vai se apropriar deste termo, oriundo do texto freudiano, para falar do primeiro objeto de satisfação que teria sido, miticamente, capaz de oferecer um encontro perfeito e pleno entre sujeito e objeto. Esse neurônio a, traduzido e conceituado

por Lacan posteriormente, por ocasião do Seminário VII, como *das Ding*, ocupará um lugar central na elaboração do conceito de sublimação.

Com relação ao que chamou *juízo*, Freud diz que é um “meio de cognição de um objeto”, onde os investimentos, ou catexias, que chegam do exterior sejam associadas aos investimentos oriundos do próprio corpo. Acrescenta que aquilo que chama *coisa* são como resíduos que escapam a possibilidade de julgamento.

Assim, o juízo, que mais tarde se converterá num meio de cognição de um objeto que talvez tenha importância prática, é originalmente um processo de associação entre catexias que chegam do exterior e catexias oriundas do próprio corpo - uma identificação de informações ou catexias procedentes de f e de dentro. Talvez não esteja errado supor que ele [o juízo] representa, ao mesmo tempo, um método pelo qual as Qs procedentes de f podem ser transmitidas e descarregadas. **O que chamamos coisas são resíduos que fogem de serem julgados** (FREUD, 1985/1956, p. 253-4, grifo nosso).

Garcia-Roza explica que *das Ding* é uma *Konstant Struktur*, uma estrutura constante, que se faz presente tanto na alucinação quanto na percepção, não pertencendo a nenhum deles. Levanta, ainda, a questão se *das Ding* é localizável no aparelho psíquico do *Projeto*. Citando Dreyfuss: “A coisa é mais facilmente assimilável à interseção vazia de dois conjuntos separados” (GARCIA-ROZA, 2001, p. 160, apud DREYFUSS). Diz, ainda, que, segundo a apropriação de Lacan sobre este conceito pinçado do *Projeto*, essa coisa, *das Ding*, “é o não-representável, mas ao mesmo tempo, aquilo em torno do qual se organizam as representações (*Vorstellugen*)” (2001, p. 163). E continua citando Freud: “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (Ibidem, p. 163, apud FREUD, 1972-80, p. 348). O núcleo, então, de toda experiência fundante de uma *subjetividade*, ou interioridade, radica-se no que Lacan vai chamar de *das Ding*, a Coisa freudiana, o objeto por excelência<sup>30</sup>. O objeto *êxtimo*, por ser o mais íntimo e ao mesmo tempo estranho ao sujeito. Este objeto, *das Ding*, na leitura proposta por Lacan,

---

<sup>30</sup> Será aprofundado, oportunamente, esta dimensão de *das Ding* como objeto fundamental e fundante da subjetividade no terceiro capítulo desta dissertação.

representa a diferença fundamental entre aquilo que é apreendido pelo sistema neuronal perceptivo daquilo que é lembrado pelo sistema mnemônico na primeira experiência de satisfação: o resto inalcançável e inalienável entre aquilo que se percebe e aquilo que se lembra, constituindo, retroativamente, o objeto fundamental enquanto perdido – *das Ding*. Vejamos como este conceito, retirado do *Projeto* numa releitura operada por Lacan, relaciona-se com a sublimação, tal qual desenvolvida por este autor.

Em Freud o conceito de sublimação não foi profundamente estabelecido. O que corrobora esta assertiva é o fato de que a sublimação seria um dos artigos que compunham as obras da metapsicologia freudiana que se perdeu, sob rumores de que o próprio Freud o havia destruído. Se Freud o destruiu, se ele se perdeu ou nem chegou a ser escrito em uma versão final para que compusesse as obras metapsicológicas freudianas, não importa. O que se presume é que, sendo um conceito controverso, são implícitas a ele dificuldades teóricas. Em todo caso, Freud estabelece a sublimação como um dos destinos da pulsão<sup>31</sup>.

De forma geral, em Freud a sublimação é definida como um destino em que a pulsão passa a visar um alvo não sexual e cujos objetos são valorizados socialmente, caracterizando um desvio de finalidade. A atividade artística em geral, pesquisas de cunho intelectual e a prática de esportes são consideradas atividades sublimatórias, sob a ótica freudiana (MENDES, 2011, p. 55-67). Recalque e sublimação podem ser considerados como os dois polos opostos dos destinos das pulsões. Ao passo que no recalque o sexual é evitado enquanto algo da ordem do proibido, a sublimação abandona a referência a uma satisfação sexual direta, o que acaba por aproximá-la da dimensão de impossível em jogo na satisfação pulsional.

Por outro lado, no Seminário da Ética, em que trata de *das Ding*, a Coisa freudiana, Lacan oferece outro contorno acerca do campo da sublimação ao definir que não basta que a produção inerente às atividades artísticas, intelectuais ou desportivas gozem de reconhecido valor social. É preciso que essa produção tangencie *das Ding* enquanto objeto ausente e que remeta ao

---

<sup>31</sup> Freud estabelece quatro destinos da pulsão no texto *Pulsão e seus destinos*, de 1915: 1 – reversão ao seu oposto; 2 – retorno ao próprio eu; 3 – recalque; 4 – sublimação.

vazio de representação. A apreciação estética deixa de ser um elemento fundamental ou prioritário, bem como a referência ao bem, ambos signos daquilo que é socialmente valorizado.

Em *O estádio do espelho como formador da função do eu* Lacan apresenta os diferentes objetos com os quais o *infans* entra em contato e atribui a eles a condição de serem os primeiros trilhamentos das satisfações pulsionais, como visto no primeiro capítulo. Figurariam como os “objetos perdidos”, em referência às satisfações primeiras que criaram as trilhas de facilitações (caminhos de memória), que engendram complexos neuronais representacionais, os quais Lacan vai aproximar do conceito de significante, que contornam o vazio daquilo que é irrepresentável. Podemos já perceber aí o indício daquilo que futuramente será nomeado como *das Ding* no Seminário VII<sup>32</sup>.

Partindo destes desenvolvimentos, pode-se entender a sublimação, em Lacan, como o destino derradeiro da pulsão, na medida em que se entende que a satisfação da pulsão sempre está aquém da efetividade, no plano da realidade. Para Lacan, a contingencialidade do objeto da pulsão revela que a pulsão se satisfaz, sempre parcialmente, em si mesma em seu movimento de contorno do objeto, e não no objeto em si. O desejo visa à reedição da experiência de satisfação mítica, ligada às coordenadas de prazer. Apesar de orientada pelos mesmos trilhamentos do desejo, na medida em que busca cingir *das Ding*, a sublimação visa o vazio da Coisa em si, diferente do desejo, que busca o reencontro impossível através da tapeação fantasística de que se pode escapar da castração, manobra esta chamada de recalque.

A Coisa, *das Ding*, representa a alteridade mais radical ao conjugar o mais íntimo e o mais exterior no mesmo lugar. Quando o sujeito descompleta o Outro, vendo-o também como castrado, é o objeto *a* que ele faz cair como resto inassimilável e que fundamenta a sua própria alteridade. *Das Ding* faz referência à primeira perda a partir da separação do Outro. Lacan propõe que *das Ding* é o

---

<sup>32</sup> Importante salientar que a sublimação não tem relação causal com o modelo de ideal ligado ao eu, que remeteria a uma suposta busca por perfeição ou transcendência. Ao passo que as exigências do ideal do eu tendem ao recrudescimento do recalque, a sublimação fala mais das vias de satisfação da pulsão, sempre parcial e em um movimento de contorno do objeto.

que fica isolado do resto da cadeia significante e em torno da qual os significantes gravitam e circundam, sem a tocar. *Das Ding* estaria, então, fora da operação do recalque e de toda possibilidade de significação, permanecendo isolada do resto da cadeia e servindo de referência máxima daquilo que se quer reencontrar.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. (LACAN, 1988, p. 69).

Lacan observa que *das Ding*, a Coisa, tida como o primeiro exterior, é o que orienta todo encaminhamento do sujeito em relação a seus desejos. A alucinação fundamental é o que, em última análise, orienta o mundo da percepção de maneira válida, na medida em que é seguindo os rastros das coordenadas de prazer que o sistema psíquico vai se orientar. Como o que está em jogo é a reedição da experiência primordial de satisfação, as coordenadas de prazer representadas pelos significantes que gravitam ao redor de *das Ding* servem de referência para atingi-lo. “Servir a que? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*” (LACAN, 1988, p. 69). Completa dizendo que, pela natureza mesma do objeto, perdido enquanto tal, ele nunca será reencontrado.

*Das Ding* marca, pela via da impossibilidade, a instauração da Lei enquanto tal. Não a lei do incesto ligada ao campo do proibido, que é como que um desdobramento da Lei imposta por *das Ding*, mas a Lei que impede a (impossível) reincorporação do ser pelo Outro. A Lei do Outro, ou do significante, retira o sujeito da submissão excessiva ao gozo, criando trilhamentos que o afastam de *das Ding*, ligada ao real, e, ao mesmo tempo, demarca este lugar ao criar um vazio, cuja atração é irresistível ao sujeito. Segundo Braunstein (2007, p. 80) é possível uma articulação entre o objeto *a* e *das Ding*. Enquanto o objeto *a* poderia ser pensado como que ligado ao campo do real posterior à entrada do

ser na linguagem, *das Ding* seria entendido como um “real prévio”, mítico, relativo à Coisa antes do atravessamento do ser pela linguagem que o constitui enquanto sujeito. Em seus desenvolvimentos posteriores, Lacan se utiliza da figura topológica do toro para explicar a centralidade do objeto *a*, em sua dimensão real, na economia do gozo do sujeito. Essa figura topológica foi explicada no segundo capítulo e, citando Braunstein, podemos articulá-la com *das Ding*, a Coisa, e introduzir as articulações entre o campo do gozo e a sublimação:

O toro não existe desde sempre ou desde um princípio, mas é o efeito deste eterno retorno da pulsão e é por ele que se configura o outro espaço vazio, central e aberto, que é o da Coisa totalmente alheia aos infinitos retornos circulares da demanda. A excentricidade que há entre o desejo e o gozo, entre os objetos e a Coisa, entre o gozo permitido (posto em palavras, insatisfatório) e o gozo proibido (vazio central) se manifesta com total clareza nesta figura topológica (BRAUNSTEIN, 2007, p. 83).

O toro, então, como já tido anteriormente, é criado ao findar-se um ciclo de demandas e instaura, em seu interior, o vazio central figurativo do objeto desde sempre perdido. Ao introduzir *das Ding* por ocasião do Seminário VII, Lacan propõe a formulação de que a sublimação teria como premissa e *modus operandi a elevação do objeto à dignidade da Coisa (das Ding)*. A Coisa, enquanto aquilo que resiste à possibilidade de representação, padece do significante. Ou seja, ainda que a Coisa sofra a ação do significante na tentativa do aparelho psíquico de apreender as coordenadas de prazer orientadas por *das Ding*, horizonte e visada do afã pela satisfação, a Coisa permanece como aquilo que é vazio e central no psiquismo. Esta opacidade da Coisa é o que se visa tornar explícito no modo de funcionamento do processo da sublimação, tal como defendida por Lacan. Ao elevar um objeto qualquer de investimento libidinal à dignidade da Coisa, o que se pretende é fazer deste objeto um objeto que seja opaco e vazio de representação, tal qual *das Ding*, de forma que este objeto remeta à falta da mesma forma que a Coisa faz. Assim se eleva o objeto à dignidade da Coisa. A sublimação é, desta forma, referida diretamente ao conceito de *das Ding*, tal qual apropriado de Freud por Lacan, em articulação direta à ética do desejo como central para o sujeito em psicanálise.

Mais tarde, tomando os desenvolvimentos propostos no Seminário XX (cujos elementos centrais são os aforismos “*A mulher não existe*” e “*não existe relação sexual*”, ambos denunciando a não proporcionalidade entre os tipos de gozo – fálico e feminino) e associando-os à premissa já apresentada de que o objeto da pulsão é um objeto *vazio*, uma estreita relação entre gozo e sublimação pode ser discutida. O gozo, tomado em sua face “não-toda fálica”, aproximado como vimos à pulsão em seu caráter disruptivo, de morte, ao revelar que não existe um objeto que complemente a pulsão, relança à questão de que seu objeto (da pulsão de morte) é em última análise o objeto *a*. Elevar o objeto à dignidade da Coisa (ou ao objeto *a* em sua dimensão real) implica na sublimação, tal como proposta por Lacan, e ao mesmo tempo em um modo de gozo que lida diretamente com o objeto *a* em sua dimensão real, a Coisa – seja este o gozo místico que, como vimos, é uma face do gozo feminino. Desta forma, podemos fazer uma aproximação entre os conceitos de sublimação e gozo místico. Braunstein insinua essa relação ao afirmar, a propósito da Coisa, o seguinte:

Como lugar de um gozo não limitado e mito da falta da falta, a Coisa se apresenta como a meta absoluta do desejo, o lugar ou o estado em que se cumprirá a abolição da falta a ser, estado de Nirvana, supressão de toda tensão diferencial com o mundo, indistinção do ser e do não-ser, morte. A tendência à Coisa é a pulsão de morte como destino de todos os afãs vitais humanos. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 79).

O estado de Nirvana é aproximado, em certa medida e guardadas as devidas diferenças, deste estado de união vivenciado pelos místicos. Freud se refere a esse estado de Nirvana como sendo sinônimo de levar a zero toda tensão interna do aparelho psíquico. É um estado de indistinção entre o ser e o não-ser, que pode ser aproximado do conceito de *destituição subjetiva* exposto por Soler quando se referiu aos efeitos do gozo do Outro (feminino) no sujeito. A sublimação, na proposta de elevar o objeto à dignidade da Coisa, vai lidar diretamente com a pulsão em sua face mortífera e com o gozo nela implicado. Apesar de ter estreita relação com o objeto que teria a condição de *zerar* toda a tensão, na sublimação o sujeito se aproxima de maneira especial do objeto sem tocá-lo, mas o contorna, demarcando o seu lugar na cadeia de significantes,

*mantendo a tensão* e sempre postergando o derradeiro encontro, estruturalmente impossível.

Podemos, portanto, pensar a aproximação entre sublimação e gozo feminino devido ao modo especial de relação que ambos estabelecem com o objeto *a*. Diante da incomensurabilidade entre os tipos de gozo, *fálico* e *não-todo fálico*, a sublimação comparece como possibilidade de satisfação que dispensa essa complementaridade, na medida em que está referida ao vazio da Coisa. Partindo da afirmação lacaniana de que o modelo do que é ser Mulher não existe, o psicanalista francês afirma que cada mulher deve inventar-se, uma a uma. Metzger (2014) sugere, por este viés, uma aproximação entre o feminino e a sublimação: “*na medida em que não existe a mulher e a invenção está suposta para que possa vir a existir, assim temos a solidariedade com a sublimação, que é criação a partir do nada*” (Metzger, 2014, p. 150, grifos da autora). Por outro lado, observa também que o conceito de sublimação, tal como definido por Lacan, foi estabelecido anos antes que seu seminário que trata do gozo feminino fosse proferido.

O que torna delicada a afirmação de que a sublimação seria da ordem do gozo feminino, é o fato de que o assim chamado gozo feminino, gozo fora do significante, foi formulado por Lacan como sabemos muitos anos depois de sua primeira definição de sublimação como elevação do objeto à dignidade da Coisa, e depois também do momento em que retoma a sublimação naquilo que propomos chamar segundo momento da teoria da sublimação em Lacan, nos Seminários XIV e XVI. A formulação do gozo feminino se dá principalmente no Seminário XX, *Mais, ainda*, bem como em *O aturdido* e *Televisão*. Desse modo, é importante esclarecer que **a dedução de que na sublimação se trataria do gozo feminino, embora seja uma hipótese passível de ser sustentada, é uma asserção de quem lê Lacan**, já que ele mesmo nunca o disse. A última vez que se refere à sublimação em seu ensino é no Seminário XVI (METZGER, 2014, p. 77, grifo nosso).

Por julgarmos profícuas as relações teóricas possibilitadas pela aproximação entre os conceitos de *gozo místico* e *sublimação*, ousaremos em trilhar este caminho, apoiado por outros autores<sup>33</sup>, tirando dele importantes consequências. A sublimação, elevando o objeto à dignidade da Coisa,

---

<sup>33</sup> Como Torezan, Zeila Facci, em *Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise*, 2009.

produziria um gozo para além do significante, além do falo; um gozo Outro que inclui o gozo próprio ao experimentado pelos místicos.

#### 4.1.1 Destituição subjetiva, angústia e sublimação

Metzer (2014), partindo de uma abordagem lacaniana, propõe que *a sublimação é um possível tratamento do gozo*. Enquanto o recalque, ainda que sob o signo de certa cota de sofrimento relativo à produção de sintomas neuróticos, também vise *tratar* o gozo ao delimitá-lo e circunscrevê-lo, a sublimação, tratando diretamente com a dimensão de impossível do objeto da pulsão, indica um caminho no qual o vazio está radicalmente implicado.

Partindo desse campo do tratamento, frente à irrupção do real e do gozo a ele relacionado, propomos que a sublimação se apresenta como possibilidade de tratamento, na medida em que implica um fazer com o vazio enquanto presença real. Em uma acepção mais coloquial, poderíamos nos referir ao tratamento do gozo operado pela sublimação na mesma acepção que outros expedientes [...]. **Tratar o gozo não significa eliminá-lo ou prevenir-se do real. Significa, outrossim, dar a ele um destino diferente da imersão passiva na angústia**, fazer com o vazio de modo a tratar o gozo. Nesse sentido, de modo menos rigoroso, poderíamos dizer que o sintoma é, ainda que com ressalvas, também um tratamento passível de se dispensar ao gozo. Tratamento com consequências severas, como bem sabemos, a ponto de que talvez seja mais preciso falar em tratamento falho, mas ainda assim, tratamento, na condição de pensar o sujeito como agente (METZGER, 2014, p. 23, grifo nosso).

Considerando a *sublimação* por este viés, de um tratamento possível do gozo, podemos vislumbrar a articulação entre estes dois conceitos. A *sublimação* pode ser vista como uma solução eficiente para lidar com o mecanismo do desejo neurótico, que aliena o sujeito a objetos imaginários, semblantes do objeto *a* (segundo a fórmula da fantasia  $\$ \langle \rangle a$ ). Ao evidenciar o aspecto da pulsão enquanto *tendência* à satisfação desprovida de objeto definitivo, o *sujeito* poderia lidar com o desejo de maneira mais livre, sem as amarras que a fantasia neurótica impõe como norte do desejo: a isso chama-se *atravessamento da fantasia*, próprio ao bom encaminhamento de um fim de análise. Esta mesma lógica pode ser aplicada aos místicos.

Através da sublimação, realiza-se um *tratamento* do gozo que lhes é próprio. Como o gozo está diretamente vinculado ao modo de relação com o objeto causa de desejo (objeto *a*), os encaminhamentos pulsionais, portanto ligados ao desejo, no místico estariam mais do lado da *tendência* à satisfação, por enfatizar o caráter contingente do objeto da pulsão. Ao elevar o objeto à dignidade da Coisa, a ênfase recai sobre a *tendência* à satisfação e não à satisfação em si, pois os objetos de satisfação são aproximados ao objeto derradeiro tomado em sua dimensão real enquanto vazio e nada. “A elevação do objeto ao vazio da Coisa implica, em certa medida, a dissolução imaginária correlata de uma *destituição subjetiva*, na qual o desejo se manteria como norteador” (METZGER, 2014, p. 63, grifo nosso).

Metzger observa também que existe uma sutil, porém importante, diferenciação quanto a alguns termos, comumente utilizados por Lacan ao se referir a *das Ding*, que merece atenção. Segundo a autora, enquanto no Seminário VII é mais comum a incidência dos termos *vazio* e *nada* ao se referir a *das Ding*, no Seminário XVI Lacan se referiria à sublimação como *reprodução da falta*. Lembrando dos desenvolvimentos acerca do terceiro tempo do Édipo, onde a falta é correlata à instauração do *Nome-do-Pai* e a consequente efetivação da castração, observa que a falta ali faz referência a “uma suposta possibilidade de completude que não se efetua; onde ela supostamente poderia existir, não existe e aí há *falta*” (METZGER, 2014, p. 52).

Essa sutil diferença marca que nos desenvolvimentos ulteriores de Lacan acerca da *sublimação*, apoiado no recurso à topologia, uma referência à consistência de *das Ding* se faz notar. A falta é, por assim dizer, presentificada em sua *substancialidade lógica*, em contraponto ao vazio e ao nada dos desenvolvimentos anteriores do Seminário da Ética, que marcam de maneira mais premente *das Ding* em sua face de ausência<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Não confundir *a presença da falta* enquanto substancialidade lógica (entenda-se: lógica! e não factível) com a substancialidade pretensamente “personificada” na mãe enquanto objeto incestuoso associado à *das Ding* do Seminário VII. Ao vazio de objeto, atribuído à *das Ding* no Seminário VII, impõe-se a figura da mãe como uma forma de traduzir ou transcrever aquilo que é da ordem do impossível como proibido, na tentativa de conferir certo contorno ao desejo através de uma regulação da Lei. A *presença da falta*, diferentemente, lida com o objeto a enquanto pura impossibilidade de significantização, ou seja, aponta para a falta de possibilidade de inscrição significativa, ao mesmo tempo em que delimita essa falta, esse vazio de

Nesta experiência, que extrapola os limites da linguagem, os místicos se aproximam do sagrado e, ainda que não o possam tocar, sentem a presença divina que os transborda. Importante ressaltar que essa experiência do gozo do Outro, dita por Soler como correlata à *destituição subjetiva*, comporta uma negatividade que é demonstrada na experiência mística tal qual vivida e relatada por São João da Cruz. Essa dimensão de negatividade é expressa por Lacan quando diz que “há um gozo dela, desse *ela* que **não existe e não significa nada**. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe” (LACAN, 1985, p. 100, grifo nosso). O sujeito é posto em um lugar de resto, de insignificância, de não existência, em outras palavras: o sujeito é colocado no lugar do objeto *a*, identificado, unido a esse Outro absoluto que é a alteridade radical a si mesmo. Essa ex-sistência, essa existência colocada fora, remete à alteridade absoluta desse Outro enquanto inconsistência simbólica, tal como é vivido no gozo que está localizado do lado d’*À* Mulher, no quadro da sexuação de Lacan. Atravessar esse gozo encontra sua dificuldade justamente na falta a dizer do *parletre*, o *falasser*, daí ser uma experiência tão arrebatadora quanto fugaz. A própria impossibilidade constitucional em se dizer essa experiência faz com que ela tenha um caráter de instabilidade e inconsistência. É fugidia.

Outro aspecto desse gozo feminino experimentado pelos místicos é seu caráter que remete ao temor e ao terror. Esse ultrapassamento causado pela experiência de destituição subjetiva, própria a esse modo de gozo, muitas vezes é acompanhado de angústia. A dimensão de dor inerente ao gozo, que é um excesso, um a mais de prazer que beira o insuportável pelo aparelho psíquico, causa uma mistura de sensações que lembram um esgarçamento da teia de representações, que são o estofa da própria sensação de subjetividade, o ser em si. Esse esgarçamento da cadeia significante, essa invasão de gozo sentida no corpo, sem o limite e borda que seria oferecida pelos significantes, promove essa sensação de atravessamento e transbordo indizíveis que podem suscitar a angústia. Neste sentido, seguindo o raciocínio defendido por Metzger, que entende a sublimação como um tratamento possível ao gozo, a angústia sentida

---

simbolização, resguardando seu lugar enquanto categoria do campo do *real* que *causa* efeitos em função de sua amarração borromeana aos outros registros, *simbólico* e *imaginário*.

pelos místicos, durante os seus exercícios espirituais de despojamento e mortificação, pode ser contornada via sublimação. “*Tratar o gozo não significa eliminá-lo ou prevenir-se do real. Significa, outrossim, dar a ele um destino diferente da imersão passiva na angústia, fazer com o vazio de modo a tratar o gozo*” (METZGER, 2014, p. 23). Esse *fazer com o vazio* pode ser interpretado como a “arte” que cabe a cada místico empreender ou realizar em seu processo de ascese.

Como já dizia Lacan, a *angústia* comparece quando a falta falta. A presentificação da falta, ou o seu tamponamento, remete à presença do objeto a cujo sinal no corpo se faz sentir como *angústia*, o afeto por excelência.

Semelhante foi a disposição que Deus deu a Jó quando lhe quis falar: não foi no meio dos deleites e glórias que o mesmo Jó – como ele nos refere, – costumava ter em seu Deus, mas quando o pôs despojado no monturo, desamparado, e, além disso, perseguido por seus amigos, cheio de **angústia e amargura**, com os vermes a cobrirem o solo. Só então o Deus Altíssimo, que levanta o pobre do esterco, dignou-se descer e falar com ele face a face, descobrindo-lhe as profundas grandezas de sua sabedoria, como jamais o havia feito antes, no tempo da prosperidade (SÃO JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 475, grifo nosso).

A este estado de desamparo, referido no trecho acima, podemos aproximar do lugar de resto, próprio ao do objeto *a*, assumido pelo místico em seu processo de *destituição subjetiva*. Saliente-se que todo relato posterior às experiências vividas pelos místicos não consegue traduzir a totalidade daquilo que sentiram. Nisso todos os místicos são unânimes em afirmar. Contudo, a própria tentativa de explicar o que lhes acontece, através de suas criações poéticas, pode ser entendida como uma produção sublimatória que visa tratar esse modo de gozo do místico quando está fora da experiência de arrebatamento com Deus. Veremos com mais detalhes esse aspecto da *destituição subjetiva* presente no *gozo místico* e como o processo sublimatório pode dirimir esses efeitos de angústia, oriundos da presentificação, via identificação ao objeto *a*, implicada neste modo de gozo.

#### 4.1.2 Criação *ex nihilo*, o amor cortês e a sublimação

A palavra do SENHOR, que veio a Jeremias, dizendo: Levanta-te, e desce à casa do oleiro, e lá te farei ouvir as minhas palavras. E desci à casa do oleiro, e eis que ele estava fazendo a sua obra sobre as rodas. Como o vaso, que ele fazia de barro, quebrou-se na mão do oleiro, tornou a fazer dele outro vaso, conforme o que pareceu bem aos olhos do oleiro fazer. Então veio a mim a palavra do Senhor, dizendo: Não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel? diz o Senhor. Eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel. (JEREMIAS, 18:1-6).

Lacan utiliza o ato do oleiro de fabrico do vaso como uma metáfora da ação dos significantes que recobrem o vazio de *das Ding*, o que remete a uma criação simbólica do próprio vazio da Coisa enquanto tal. É a criação *ex nihilo*, criação a partir do nada. O oleiro, manipulando o barro, cria o vaso e ao mesmo tempo faz existir o seu vazio central. O vazio sempre existiu, mas, sendo recoberto pelo barro, foi delimitado e circunscrito pelo vaso que lhe serve de continente. Ao mesmo tempo em que cria o vaso, *cria* o vazio dentro do vaso como o seu *conteúdo vazio*. Assim é a ação do significante que, delimitando bordas, faz surgir o vazio do objeto *a* no corpo. Por estar imerso no *simbólico*, a palavra é capaz de gerar efeitos no real do corpo. E assim também é a ação da sublimação, segundo Lacan. Ela engendra o vazio da Coisa e o explicita. Aquele que cria, assim como o oleiro, contém em si, em sua subjetividade, essa dimensão do que não se pode conter nem conceber. O gesto criador é determinado por este vazio, que é condição inexorável do sujeito que cria.

Quando Lacan trata da sublimação no Seminário VII ele a associa à *pulsão de morte*. Como sublimar é *elegar o objeto à dignidade da Coisa*, o que está em jogo na sublimação é a *pulsão de morte*, na medida em que é dela que se aproxima o objeto sem as máscaras do desejo. A sublimação liga-se a um ato que tem a criação *ex nihilo*, a partir do nada, como paradigma. A sublimação, neste sentido, diz sim à pulsão na medida em que oferece uma inscrição para *das Ding*, permitindo que aquilo de *real* que engendra a repetição e *não cessa de não se inscrever* encontre uma escritura, uma representação. Como diz Jorge (2008, p. 157), a obra de arte se utiliza dos registros do campo do *simbólico* e do *imaginário* e apontam para o *real* da Coisa, que continua irrepresentável. As

criações artísticas, em geral, podem figurar um ato sublimatório, mas desde que explicitem o vazio da Coisa naquilo que criam.

Assim, nem toda arte possui um efeito de sublimação. A potencialidade criativa da *pulsão de morte* está associada ao aspecto sublimado de sua expressão, que engendra a agressividade à vontade de destruição visando à criação do novo.

A pulsão de morte exprime assim também, para Lacan, a busca de uma criação radical que parte do zero e daí extrai toda a sua força. Ao mesmo tempo em que é “vontade de destruição”, é “vontade de recomeçar com novos custos, vontade de Outra-coisa”, e, mais essencialmente, “vontade de recomeçar a partir de nada” (JORGE, 2010, p. 137).

Vontade de criar a partir do nada, *ex nihilo*. O vazio é a condição da criação. Como exemplo paradigmático de sublimação através da criação artística, que eleva o objeto à dignidade da Coisa, Lacan se vale da literatura medieval. Trovadores da Idade Média exaltam a figura feminina, expressa como Dama, e dirigem a ela um amor cortês, que possui algo de irrealizável em sua própria estrutura. A Dama é exaltada em suas qualidades elevadas e é mantida em um lugar inatingível. A Dama, no amor cortês, pertence a uma classe social muito distante da classe do trovador e muitas vezes também é por ele desconhecida. Através da privação e inacessibilidade deste objeto, Lacan diz que sua função é criar o vacúolo que fará surgir o lugar da falta. Assim, ao mesmo tempo em que afasta uma possível referência ao amor narcísico, cujo objeto de investimento libidinal é semelhante ao eu e busca fazer a captura imaginária de complementaridade do Um, encobrendo o aforismo *não há relação sexual*, este tipo de exaltação à Dama, no amor cortês, visa à própria exaltação e não à consumação do amor. A sublimação em causa neste tipo de literatura evoca e confere destaque ao vacúolo que faz surgir a Coisa enquanto vazio e nada. Aquilo que *não cessa de não se inscrever* – a Coisa – encontra uma escritura na literatura sublimatória do amor cortês e aponta uma saída, via sublimação, para a não proporção sexual denunciada pela incomensurabilidade entre os gozos. A Dama é desejada por ser inatingível e interdita.

## 4.2 A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ: NOITE ESCURA

[N]ão se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do  $\forall x \Phi x$  (*gozo fálico*). Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece (LACAN, 1985, p. 102).

São João da Cruz é citado por Lacan ao dizer que o *gozo místico*, enquanto uma *face do gozo feminino*, não está restrito às mulheres, acrescentando que qualquer um pode se situar do lado feminino na fórmula da sexuação que ele apresentou no Seminário XX. João da Cruz foi o nome adotado ao aceitar a proposta de Santa Teresa d'Ávila de estender a Reforma da Ordem Carmelita, iniciada por ela mesma entre as freiras, para os padres. Ele havia sido ordenado frade na Ordem dos Carmelitas aos vinte e um anos de idade e recebido o nome de Frei João de São Matias, em Medina Del Campo, na Espanha do século XVI, ano de 1563. Desalentado com o relaxamento da vida monástica dos conventos carmelitas, havia decidido migrar para a Ordem dos Cartuxos, conhecida por sua austeridade. Ali imaginava poder viver segundo a severidade que julgava necessária a uma vida espiritual de contemplação e recolhimento. Contudo, ao ser exortado por Santa Teresa para ajudá-la na Reforma junto aos padres, decide permanecer na Ordem dos Carmelitas. Aos vinte e cinco anos, com o auxílio do Frei Antônio de Jesús Heredia, dá início à Reforma e a Ordem passa a ser conhecida como Ordem dos Carmelitas Descalços, em referência ao despojamento almejado pelo modelo de vida que abraçavam. Encontrando resistência por parte da cúpula espiritual dos monges Calçados (que não aderiram à Reforma), desejosa de manter as condições pouco austeras da Ordem Carmelita, o jovem frade sofre injúrias e perseguições, vindo a ser preso em um cárcere monástico em Toledo por oito meses, quando contava aproximadamente trinta e cinco anos. Ao invés de esmorecer no ideal da reforma, João da Cruz, infundido de um espírito de sacrifício, que justifica o nome por ele escolhido, intensifica sua devoção e cultivo à vida interior e ali no cárcere tem início um período de grande fertilidade poética, compondo seus primeiros poemas místicos.

Um dos aspectos principais que perpassam todas as suas criações literárias, que espelham também o seu modo de vida, é a exaltação à mortificação das paixões naturais, à negação dos sentidos. Através da análise minuciosa e explicação do sentido espiritual das estrofes de seus poemas, ensina o caminho de ascese mística e purificação sensorial. Contudo, é categórico em afirmar que quem conduz o aspirante neste caminho de purificação é Deus; que, por vontade própria, ninguém se move neste caminho. É Deus que conduz as almas aos processos de purgação sensorial e espiritual. Importante observar que em todos os seus poemas sempre se refere no feminino – a alma ou a amante – àquela que busca a união mística de amor em Deus, a quem chama de Amado. A alma, ou amante, é exaltada em sua posição feminina, pois deve ser passiva diante da condução do Amado no processo de purificação e se deixar guiar por Ele. O poema seguinte é um exemplo da mística em São João da Cruz. Teceremos sobre ele alguns comentários, baseados nos esclarecimentos do próprio autor sobre cada estrofe, e buscaremos empreender uma análise do mesmo sob o olhar da teoria psicanalítica lacaniana quando trata do gozo.

### **Noite Escura**

(São João da Cruz)

Em uma noite escura,  
De amor em vivas ânsias inflamada  
Oh! ditosa ventura!  
Saí sem ser notada,  
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,  
Pela secreta escada, disfarçada,  
Oh! ditosa ventura!  
Na escuridão, velada,  
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,  
E num segredo em que ninguém me via,  
Nem eu olhava coisa, Sem outra luz nem guia  
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,  
Com mais clareza que a do meio-dia

Aonde me esperava  
 Quem eu bem conhecia,  
 Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,  
 Oh! noite mais amável que a alvorada  
 Oh! noite que juntaste  
 Amado com amada,  
 Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido  
 Que, inteiro, para Ele só guardava  
 Quedou-se adormecido,  
 E eu, terna, O regalava,  
 E dos cedros o leque O refrescava.

Da ameia a brisa amena,  
 Quando eu os seus cabelos aflagava  
 Com sua mão serena  
 Em meu colo soprava,  
 E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,  
 O rosto reclinado sobre o Amado;  
 Tudo cessou. Deixei-me,  
 Largando meu cuidado  
 Por entre as açucenas olvidado.

São João da Cruz esclarece que esta canção retrata o estado da alma quando já entrou “na perfeição, isto é, na união de amor com Deus” (SJC, 2002, p. 439). Os trabalhos espirituais por que passa a alma são exaltados, porque foi através deles que a alma se uniu ao Amado. A *Noite escura* retrata o intenso período de exercícios espirituais e mortificações vividos pela alma através da contemplação purificadora.

A alma conta, nesta primeira canção, o modo e a maneira que teve em sair, – quanto ao apego, – de si e de todas as coisas, morrendo por verdadeira mortificação a todas elas e a si mesma, para assim chegar a viver vida doce e saborosa, com Deus. [...] Tal purificação produz passivamente na alma a **negação de si mesma** e de todas as coisas (SJC, 2002, p. 440, grifo nosso).

A tônica central da mística de São João da Cruz é a exaltação desse espírito de autonegação e de purificação dos sentidos, sinônimo de mortificação de si. Este estado de espírito parece colocar o sujeito numa posição de completa

submissão ao Outro, personificado na figura divina – o Amado –, ao mesmo tempo em que uma posição objetual é exaltada. O objeto aqui, identificado ao ser do místico na relação com o Outro Absoluto, se assemelha à posição feminina do quadro em que Lacan demonstra o tipo de gozo *não-todo fálico*. O sujeito, ao posicionar-se desta forma e operando a *negação de si mesmo*, busca identificar-se ao objeto *a*, que é o resto, o dejetivo e ao mesmo tempo o condensador do mais-gozar. Negar-se a si mesmo remete à *destituição subjetiva* comentada por Soler ao referir-se aos efeitos avassaladores do gozo Outro, ligado ao campo do feminino e de cuja face participa o gozo místico. Fazer-se como o objeto *a*, objeto causa do desejo, exalta o desejo enquanto pura potência negativa, sem objeto, o desejo em si. O *gozo místico* implica em uma *ausência do sujeito*, de certo modo, uma *ausência de si*. Essa posição proporciona um esvaziamento tal, que pode ser identificado ao processo purificador indicado por São João da Cruz.

Essa purificação atua, segundo o místico espanhol, sobre as potências da alma: vontade, entendimento e memória. “Convém, portanto, a esta alma, não se impressionar com a perda das potências; deve até gostar de que se percam logo, a fim de não perturbarem a operação da contemplação infusa que Deus lhe vai concedendo” (SJC, 2002, p. 469). Esta contemplação infusa tem por premissa o *esvaziamento de si* através da purificação das potências da alma, que são substituídas pelas virtudes teologais, segundo estabelece o santo, como veremos mais à frente.

A noite escura, ou noite de purificação, tem por objetivo levar à contemplação, que fará com que a alma veja a si mesma como miserável: “[d]ecerto, todas as graças de Deus às almas ordinariamente são concedidas de envolta com o conhecimento próprio; mas estas securas e *vazios* das potências [...] fazem-na melhor conhecer a própria baixeza e miséria...” (SJC, 2002, p. 473). Em outra passagem São João da Cruz fala na “veste de aridez que envolve a alma” (Ibidem,

p. 474), referindo-se a isto como um benefício auferido pela alma através do conhecimento de si como miserável diante do Amado. Este termo utilizado pelo místico – “veste de aridez” – é de muita significância dentro do que já foi discutido a propósito da sublimação. Em sua relação direta com o objeto *a* tomado como o vazio, o sujeito, assumindo a posição objetual, deve vestir-se de

aridez, sendo assim, ele mesmo elevado à dignidade da Coisa através das vestes ou roupagens do vazio, do nada, epítetos de *das Ding*.

Sobre a primeira estrofe da canção, esclarece que a “casa estando sossegada” refere-se à “purificação, contemplação, desnudez ou pobreza de espírito” (Ibidem, p. 492). O processo de esvaziamento, ou purificação, incide sobre as potências da alma, que diz:

[E]m pobreza, desamparo e desarrimo de todas as minhas apreensões, isto é, em **obscuridade do meu entendimento, angústia de minha vontade, e em aflição e agonia quanto à minha memória**, permanecendo na obscuridade da pura fé, – que é na verdade noite escura para as mesmas potencias naturais – só com a vontade tocada de dor e aflições, cheia de ânsias amorosas por Deus, saí de mim mesma (SJC, 2002, p. 492/3, grifos nossos).

O místico coloca a fé como o elemento fundamental para que se operem as transformações necessárias. A fé exige, para que seja profícua, o esvaziamento das potências naturais, e ela mesma opera nesta direção. A potência do *entendimento* diz respeito à capacidade de raciocínio e entendimento das coisas do mundo. O entendimento, ou lógica natural, não têm eficácia na relação com o transcendente. Para apreender, relacionar-se ou unir-se ao transcendente, ao Amado, é necessário que se cegue o entendimento, esvaziando-se da lógica que rege o mundo e as relações que nele se estabelecem. O transcendente é inacessível pelas vias ordinárias, daí a necessidade de esvaziamento. Podemos interpretar isto, por um viés psicológico, como uma negação do modo comum de funcionamento do psiquismo em sua relação com o mundo. É uma forma de negação de si.

A outra potência a ser esvaziada é a *vontade*. Interessante que o santo expressa o esvaziamento da vontade, que poderia ser traduzida por aquilo que move, o desejo, como “angústia de minha vontade”. A angústia em psicanálise, como dissemos, é sinal de que aquilo que é o objeto da falta, o resto da operação significativa que institui o desejo, o objeto *a*, compareça como presença e obture a falta. Ou seja, a angústia comparece quando falta a falta, pois isso é sinal de que o sujeito, constituído pela falta, está ameaçado. O antídoto para a angústia é o desejo, pois este restitui ao seu lugar o objeto causa de desejo, o objeto *a*.

Ao evocar o afeto angústia e relacioná-lo à vontade, ou seja, àquilo que fala das aspirações e desejos do sujeito e que, por isso mesmo, representam suas marcas constitutivas, o místico está “concordando” com a teoria ao expressar que o esvaziamento da vontade (do desejo ligado ao sujeito) leva à sua angústia – *a angústia de minha vontade*. É como se dissesse que a *vontade* se angustiasse em sua própria supressão e aniquilamento. O *desejo*, enquanto potência subjetiva, enquanto causa do sujeito, se angustia pela supressão de si mesmo. *Quando se esvazia e aniquila o desejo, o sujeito de destitui*. Daí o gozo místico ser um gozo que está fora do sujeito, fora da cadeia significante, fora da norma fálica. Uma questão se impõe: considerando que a fantasia fala de vestimentas do objeto *a*, tomado em seus aspectos imaginários, e não no estatuto real da Coisa, que desejo seria esse suportado pela sublimação que não se sustenta na fantasia ( $\Phi \langle a \rangle$ ) e sim na elevação do objeto à dignidade da Coisa? Seria um desejo de morte, de aniquilação, dirigido ao próprio eu e suas *potências*? Ficaremos com a reflexão!

A última potência da alma, referida pelo santo, é a *memória*. Para falarmos em memória é preciso lançar mão do elemento *tempo*. É o tempo que, transcorrendo, permite que sejam operadas marcas no psiquismo chamadas de memória. Conforme os desenvolvimentos propostos por Dunker, demonstrados no primeiro capítulo desta dissertação<sup>35</sup>, vimos que o eu se constitui através de processos identificatórios aos objetos com os quais entra em contato e se satisfaz. O autoerotismo, anterior, como vimos, à ação do corte operado pelo elemento *tempo*, que introduz a dimensão simbólica pela ação do significante, suporte da memória, pode ser identificado ao *gozo do ser*, mítico. A memória é suportada pelas representações no campo psíquico – os significantes. Uma vez que a memória – podemos ler *a representação* – é esvaziada ou nadificada (pelo processo purificador proposto pelo santo àqueles que se dedicam ao caminho de ascese mística), aquilo que causa o corte no corpo e faz cair um resto de gozo deixa de operar. O significante é o que alicerça o gozo; é a sua causa. Após a ação do significante sobre o corpo, cai um resto de gozo que se perde e é concentrado no objeto *a*, objeto mais-gozar. Mais-gozar porque contém o gozo a mais que se perdeu após a ação do corte significante. Sem a ação do

---

<sup>35</sup> Ver subcapítulo 2.3 *A assunção do simbólico: do estádio do espelho à primazia do significante*.

significante, o gozo fica difuso no corpo todo e dele nada pode ser dito. Daí esse tipo de gozo também ser dito como gozo do corpo. Uma vez que se esvazia a potência *memória*, ou o campo das representações suportado pelos significantes, o gozo a mais, perdido na ação do significante (*memória*) sobre o corpo, retorna ao corpo como o *mais-gozar*. Parece ser isso que se insinua: ao se eliminar a memória, o místico acede ao êxtase (*das Ding*). Dito de outro modo: eliminando-se o campo das representações (que propiciam a memória, através dos trilhamentos, caminhos de facilitação da descarga de Q, no *Projeto*) pela purificação operada na noite escura, adentra-se no campo da *contemplação infusa*.

Esta noite escura é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais como espirituais. Chamam-na os contemplativos contemplação infusa, ou teologia mística. Nela vai Deus em segredo ensinando a alma e instruindo-a na perfeição do amor, sem que a mesma alma nada faça, nem entenda como é esta contemplação infusa. Por ser ela amorosa sabedoria divina, Deus produz notáveis efeitos na alma, e a dispõe, purificando e iluminando, para a união de amor com ele (SJC, 2002, p. 493/4).

Parece que na contemplação infusa o místico entra em contato com o objeto sem a mediação do significante, ou seja, o místico não se relaciona com o objeto de contemplação enquanto sujeito; nem o objeto de contemplação seria propriamente um objeto, já que não há sujeito. Parece que, neste estado contemplativo, o místico lida com a própria coisa, sem a ela relacionar-se, sem apropriar-se dela: apenas a contempla. Tem-se, neste estado, apenas a contemplação infusa, que parece ser uma forma de olhar que exclui aquele que olha. São João da Cruz diz que São Dionísio e outros místicos teólogos se referem a esta contemplação infusa como um “raio de treva”, pois é uma iluminação que cega as potências naturais. Ou seja, é uma luz que, ao invés de iluminar, obscurece a visão ordinária.

Esse processo lembra as angústias por que passa aquele que vivencia o gozo do Outro, referidas por Soler<sup>36</sup> no processo de destituição subjetiva.

---

<sup>36</sup> Conforme subcapítulo 3.2.1 *A organização genital infantil e o primado do falo: uma perspectiva freudiana*.

Como o gozo do Outro inclui o gozo fora da representação (significante, campo do simbólico – ou memória, no dizer do místico), tem-se aí a emergência angustiante do real. Esse gozo destituente reduz o sujeito a um corpo sem localização de gozo; um corpo vivo que goza, sem borda, sem limite. Disso resulta um apelo ao Outro, porque “[e]sse Outro, quer seja o homem ou Deus, há nele um eixo, elas fazem apelo a ele justamente porque somente o Outro pode salvar da destituição.” (SOLER, 2002, p. 33). Segundo o místico, é Deus, o Amado, (o Outro) quem opera essa transformação que leva à angústia:

O divino a investe a fim de renová-la, para que se torne divina: despoja-a de suas afeições habituais e das propriedades do homem velho, às quais está a mesma alma muito unida, conglutinada e conformada. E de tal maneira é triturada e dissolvida em sua substância espiritual, absorvida numa profunda e penetrante treva, que **se sente diluir e derreter** na presença e na vista de suas misérias, sofrendo o espírito como uma morte cruel. Parece-lhe estar como **tragada por um bicho** no seu ventre tenebroso, e ali ser **digerida**; assim, padece as angústias que Jonas sofreu no ventre daquele monstro marinho. De fato, é necessário à alma permanecer neste sepulcro de obscura morte, para chegar à ressurreição espiritual que espera (SJC, 2002, p. 497, grifos nossos).

A passagem acima parece descrever as angústias por que passa o sujeito atravessado por esse gozo místico, uma face do gozo do Outro, ou feminino. *Diluir, derreter, tragada por um bicho, ser digerida...* todas essas imagens remetem à experiência de *destituição subjetiva* descrita por Soler. Na passagem seguinte, destacam-se os elementos de aniquilamento e *esvaziamento* por que passa a alma, na descrição do místico:

Tudo isso opera Deus por meio desta obscura contemplação. Nela, não somente padece a alma o **vazio** e suspensão de todas as percepções e apoios naturais [...] mas também sofre a purificação divina que, à semelhança do fogo nas escórias e ferrugem do metal, vai **aniquilando, esvaziando e consumindo nela todas as afeições** e hábitos imperfeitos contraídos em toda a vida. [...] [C]ostuma então **sofrer grave destruição e tormento interior**, além da pobreza e **vazio**, natural e espiritual, de que já falamos (Ibidem, p. 499, grifos nossos).

Essa obscura contemplação, referida na mística cristã, pode remeter à subtração do apoio que se encontraria na substancialidade do significante. Sem mais referências ao aparato do campo do *simbólico*, como vimos a propósito da amarração borromeana dos registros, que articulam os modos de gozo, o gozo do Outro (místico) se posiciona entre o *real* e o *imaginário*, ou seja, na interseção entre o gozo ilimitado e o corpo, donde se exclui a possibilidade de significantização. Essa impossibilidade de inscrição do gozo no simbólico remete ao vazio e à dessubstancialização, correlata à experiência de *destituição subjetiva* própria a essa modalidade de gozo.

#### 4.3 DESTITUIÇÃO SUBJETIVA NA MÍSTICA DE KITARO NISHIDA: UM DIÁLOGO COM A *NOITE ESCURA*

Alexandre Marques Cabral (2016), em seu livro intitulado *Fenomenologia da experiência mística: mística, anti-metafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do zen budismo*, propõe um diálogo entre a mística cristã e o zen budismo. Para maiores detalhes dos desdobramentos desta interessante proposta, sugerimos ao leitor a apreciação da referida obra. Interessa-nos, contudo, apoiarmos nossas elucubrações, a respeito das relações entre a mística cristã de São João da Cruz e o conceito de *gozo místico* da psicanálise lacaniana, em alguns pontos relevantes da abordagem filosófica do zen budismo empreendida pela Escola de Kyoto, criada pelo pensador Kitaro Nishida, tendo em vista o grande aproveitamento teórico que podemos auferir a partir dos pontos de conexão entre as referidas místicas, cristã e budista, apontadas por Cabral. A escolha desta Escola é justificada pela existência de elementos da experiência zen que revelam seu caráter místico.

Nosso objetivo aqui é apontar, brevemente, os pontos que conferem consistência aos desenvolvimentos empreendidos acerca da relação entre o conceito de *destituição subjetiva*, inerente aos processos de *gozo místico* enquanto face do gozo feminino, e a *mística cristã* ensinada e personificada na figura do místico São João da Cruz, apoiado no pensamento de Nishida.

A justificativa para tal empreitada já é dada pelo próprio Cabral ao afirmar que

[A] mística é a condição de possibilidade do *homo religiosus*, conseqüentemente, é ela que possibilita a experiência religiosa em geral, ainda que ela não seja privatizável por qualquer instituição religiosa. Desse modo, a mística não é privilégio das tradições religiosas abraâmicas<sup>37</sup>. Antes, elas se disseminam de múltiplos modos em diversas culturas. Por isso, é possível encontrar nas religiões em geral uma multiplicidade de experiências místicas. (CABRAL, 2016, p. 113).

A mística, assim justificada, permite que se realizem as aproximações propostas. Para o budismo em geral, a experiência de “plenitude do eu é fruto de uma doação do incondicional, que [...] aparece como mistério” (Ibidem, p. 113/4). O *sentido de si*, em sua dimensão mais plena, não é conferido pelo próprio eu enquanto *consciência autonomizada*. Essa plenitude lhe sobrevém! Ademais, como o zen budismo é eminentemente não metafísico, dispensando uma ontologia substancial, a ideia-experiência do *vazio (sunyata)* lhe é inerente. Ou seja, o eu, sendo desprovido de substância, em sua essência revela que a experiência do *vazio* é o que mais se aproxima de sua possibilidade de *plenitude de si* correlata à experiência mística. “Vazio e mistério passam a conjugar-se e, para além do Deus metafísico, a condição existencial zen conquista no devir sua plenitude” (Ibidem, p. 114). O existir pleno no zen budismo é correlato a suportar uma experiência com o *vazio*.

A ideia de devir é contígua à defendida por Lacan, quando se refere à *pulsão de morte* enquanto *vontade de outra-coisa*: a insubstancialidade do sujeito, atravessado pela moção pulsional e referido ao grande Outro enquanto lugar de combinatória de significantes, demonstra que ele está sempre sendo relançado de uma coisa a outra. O sujeito em psicanálise, como vimos, é corporificado pelos significantes e sua única materialidade é a que se deduz do dito. Em essência, o objeto *a*, encarnação do *vazio* enquanto impossibilidade de escritura significativa, representa aquilo que é mais íntimo na experiência

---

<sup>37</sup> Religiões monoteístas com origem comum em Abraão. As três principais são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

subjetiva e ao mesmo tempo mais estranho. O objeto *a*, vazio de substância, é posto como a causa do sujeito. Coincidentemente, Cabral afirma que a mística zen budista contém pressupostos cosmológico-existenciais segundo os quais, à plenitude da existência, se conjuga uma ausência de substancialidade. No terceiro capítulo, quando o supracitado autor articula a ideia da impermanência existencial ao vazio como plenitude no zen budismo, desenvolve-se a ideia de insubstancialidade enquanto condição *sine qua non* para a plenitude. A plenitude, análoga à vivência de união mística, exige a insubstancialidade como condição. Vejamos o que significa insubstancialidade no zen-budismo.

O sofrimento no zen budismo é correlato à ideia de um eu substancial, ao qual se faz a analogia com um movimento paralisado, um movimento sem transformação, um movimento sem devir.

Um eu substancial é uma ipseidade (um si próprio) cujo modo de ser se determina por meio de algum tipo de fixidez. Como diz a expressão, o *eu substancial* supõe a substancialidade da ipseidade. Desse modo, tudo que se dá ao eu pressupõe algum substrato fixo no próprio eu, que garante a unidade de suas experiências e fornece sentido a tudo que se lhe acontece. (CABRAL, 2016, p. 120).

A essa fixidez atribuímos o mesmo sentido de identidade em psicanálise, correlato ao gozo do sentido abordado no segundo capítulo desta dissertação. Recapitulando, neste modo de gozo há a interseção entre os registros do Simbólico e do Imaginário, e o Real enquanto vazio de representação resta excluído deste modo de gozo. Neste modo de gozo não há equívoco nem mal-entendido e o que se busca é a compreensão através da completude na língua. Essa fixidez remete igualmente ao sentido de identidade, conforme constituída na formação do eu através dos processos de identificação apresentados no primeiro capítulo, segundo os quais se ensaia a constituição subjetiva através das relações objetais, que serviram de base para a formação do eu. O eu, ao abdicar do autoerotismo<sup>38</sup>, deixa de estar regido exclusivamente pela pulsão de morte, que reina antes do corte operado pelo significante no campo subjetivo,

---

<sup>38</sup> Ver subcapítulo 2.3 *A assunção do simbólico: do estádio do espelho à primazia do significante.*

momento este figurativo do mítico gozo do ser. Assim, antes da submissão à linguagem, que promove a fixidez do eu conferindo-lhe substância, o ser era puro devir, pura *pulsão de morte*. “Um eu substancial é um eu identitário e, por isso, uma ipseidade que enquadra os fenômenos (e a si mesmo) categorialmente [...] com o intento de suprimir da multiplicidade seu respectivo devir” (Ibidem, p. 121). Ou seja, psicanaliticamente falando, o eu que se forma a partir das identificações objetais enquadra a si mesmo em *categorias significantes* (traços ou marcas mnêmicas) que fazem com que o movimento de deslizar da cadeia de significantes seja engendrado por uma repetição que exclui a possibilidade criativa do devir, própria à *pulsão de morte* enquanto *vontade de outra-coisa*. Formar-se-ia, assim, pela *fixidez*, um *eu substancial*, que suprime o devir.

O zen budismo afirma ainda que a percepção, as ideias, os fenômenos materiais são *impermanentes*: “a impermanência inscreve o devir nos átrios da totalidade dos fenômenos. Por isso, nada há imune à força desconstrutiva e criativa do devir” (Ibidem, p. 121). Sendo assim, a *impermanência* aponta para uma *identidade desidentificada* dos fenômenos, ou seja, “ser desidentificado com qualquer noção de substancialidade” (Ibidem, p. 121). A ideia de *impermanência* é contígua à de *pulsão de morte*, na medida em que esta remete à eterna destruição como princípio intrínseco à criação *ex-nihilo*, a partir do nada (do vazio de representação). Segundo a mística zen, “o vazio garante a reinvenção performática dos fenômenos, a produção de outras identificações. Em outros termos: o vazio é o índice de criação e recriação de tudo e de todos” (Ibidem, p. 131).

A proposta da mística zen busca centrar o ser sob o fundamento da *impermanência*, que flexibiliza a *fixidez* de um eu substancial, tornando-o uma *identidade desidentificada*. Esse conceito de *identidade desidentificada* é bastante similar ao conceito psicanalítico de *destituição subjetiva*, segundo o qual, o sujeito está submetido ao *gozo do Outro*, próprio aos místicos. Essa dessubstancialização do eu caracteriza o vazio que assinala a ausência de substancialidade. “O pensamento apofático [...] diz algo acerca do vazio por meio de proposições negativas, que rejeitam peremptoriamente toda substancialidade fenomênica” (Ibidem, p. 130). Essa substancialidade fenomênica que é rejeitada guarda semelhanças com a *negação de si* da mística de São João da Cruz.

Purificar as potências da alma seria sinônimo de dessubstancializar o eu através de seu estabelecimento no constante devir contemplativo. “Nesse sentido, vazio (*sunyata*) é esvaziamento de substancialidade ou de essencialismos de quaisquer gêneros” (Ibidem, p. 130).

Nirvana não é *algo*, mas um *modo de ser* que não operacionaliza as dicotomias metafísicas que exigem elementos fixos e absolutos como fundamentos da impermanência – modo de ser esse que não compreende o devir como signo de insuficiência, mas nele encontra plenitude. (Ibidem, p. 126).

A experiência do Nirvana implica no *princípio de insubstancialidade*, assinalando a dessubstancialização do ser e do mundo estruturados a partir do vazio e do devir. A *destituição subjetiva* estaria no centro da experiência mística zen budista sob o nome de *princípio de insubstancialidade*. Somente através da negação de si mesmo é que se pode experimentar Deus como o Nada absoluto.

A correlação entre autonegação divina e autonegação existencial permite inferir que o absoluto não é posicionado pela existência humana. Antes, ele [o absoluto] lhe sobrevém. Isso significa que a intencionalidade da existência, que é formadora de mundo, não é o “lugar” de aparição do absoluto, pois este resiste à dinâmica posicionadora da consciência intencional. Daí ser possível dizer que a experiência do absoluto é contraintencional. (Ibidem, p. 149).

O esvaziamento das potências da alma, exortado por São João da Cruz, encontra reflexo nesta proposição, que afirma ser necessário *não ter a intenção* para que a experiência do absoluto se dê. Somente pela autonegação existencial que o absoluto pode sobrevir, posto que ele próprio, o absoluto, somente é enquanto *autonegação*, enquanto *vazio*.

#### 4.4 CONCLUSÃO

A mística de São João da Cruz descreve as ânsias da alma, personificada no papel de amante, pela união mística com o seu objeto de amor, Deus, o Amado. Para tanto, São João da Cruz enseja o esvaziamento do ser, o despojamento e a negação de si, a purificação das “potências da alma”, para que a alma se estabeleça na mercê do Amado (o absoluto) e a ele se funda em uma união mística. O zen budismo, conforme apresentado por Nishida, guarda profunda semelhança com a mística cristã. Cabral apresenta uma aproximação entre as místicas cristã e zen budista, que é utilizada neste capítulo com a finalidade de verificar a aplicação dos conceitos da teoria psicanalítica acerca do *gozo místico* na mística em geral. A *destituição subjetiva*, inerente à modalidade de *gozo do Outro*, é vista como similar aos processos de *dessubstancialização do eu*, presentes no zen, e na *negação de si*, preconizada nas admoestações cristãs acerca da purificação necessária à empreitada da união mística.

A ideia de esvaziamento, estando presente nas duas tradições místicas, faz referência direta ao processo de sublimação, em que se eleva o objeto à dignidade da Coisa, coisa esta relacionada à *das Ding*, o *real* do objeto *a*. A sublimação, por lidar diretamente com o objeto *a*, faz menção ao gozo feminino, na medida em que ele está colocado para além da norma fálica. O amor cortês lida com o feminino pelas vias da sublimação, elevando-o a uma condição de inacessibilidade, que é figurativa do próprio impossível em jogo na satisfação pulsional. A Dama, colocada em uma posição de superioridade absoluta, inalcançável, é desejada justamente enquanto inacessível, o que revela a dimensão da satisfação que se alcança através de relançamento infinito do desejo em jogo na sublimação. A pulsão se satisfaz em seu próprio movimento de contorno do objeto. Esse eterno devir, figurado nesse movimento pulsional, refere-se ao esvaziamento operado pelo místico em seu processo de ascese que, através da contemplação infusa, se coloca numa posição de suspensão da temporalidade e da memória, relacionando-se com os objetos destituído de seu lugar de sujeito submetido à castração e às limitações impostas pela linguagem.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

### 5.1 QUE GOZO PARA O RELIGIOSO?

Ao abordarmos o conceito de *gozo místico*, segundo os desenvolvimentos da psicanálise lacaniana, vimos que é uma modalidade de gozo contígua ao *gozo do Outro*, ou *gozo feminino*, e que, estando referida à norma fálica, vai além dela. Sendo um gozo *não-todo fálico*, o *gozo místico* desafia os limites impostos pela castração na medida em que as leis que regulam o acesso ao *gozo fálico* não operam nele. O *gozo fálico* está inextricavelmente subordinado à lei, que vincula a uma dimensão de pecado: sendo proibido o acesso ao gozo, o desejo se sustenta através das fantasias de transgressão que, uma vez satisfeitas, levam à culpa e à necessidade de punição. A Lei que proíbe o incesto regula o gozo ao associar prazer e culpa: assim, o gozo fálico é contabilizado. Importa-nos, neste momento final da dissertação, estabelecer uma diferença entre as modalidades de gozo no seio das manifestações religiosas ou espirituais.

Para desenvolvermos este raciocínio é importante salientar que existe uma sutil (talvez nem tão sutil) diferença entre a prática de uma espiritualidade dogmática, vinculada a aspectos regulativos da religião, e uma espiritualidade que, não se limitando a estes aspectos, vai além. Comte-Sponville, em *O espírito do ateísmo* (2007), defende uma noção de espiritualidade sem Deus. O conceito de espiritualidade estaria relacionado a tudo o que diz respeito às funções da alma humana, como sua capacidade de pensar, de desejar, de imaginar, de uma maneira não restritiva à conotação religiosa nem à crença em um Deus ou em vários deuses.

Em se tratando de espiritualidade, é muito mais a extensão da palavra “espírito” que levanta um problema. Tomando-a numa acepção tão ampla, a espiritualidade englobaria tudo, ou quase tudo, de uma vida humana: “espiritual” seria mais sinônimo de “mental” ou de “psíquico”. Essa acepção, no registro que aqui nos interessa, não é mais de uso. Quando se fala em *espiritualidade*, hoje em dia, no mais das vezes é para designar uma parte no fim das contas restrita – embora, talvez, aberta para o ilimitado – da nossa vida interior: a que tem relação com o absoluto, o infinito ou a eternidade. É como que a ponta extrema do

espírito, que também seria a sua amplitude maior (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 128/9).

O conceito de espiritualidade estaria, assim, relacionado à vida interior do ser, que aponta para uma amplitude, uma abertura para o ilimitado, para o infinito. Claro que a religião é uma das formas de espiritualidade. Pode-se dizer que a espiritualidade contém a religião, mas que a religião não contém a espiritualidade. “Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa” (Ibidem, p. 129). A espiritualidade está muito mais ligada ao Ser e suas manifestações. A religião, ainda que se ocupe em parte desses aspectos, preocupa-se em demasiado com a forma e com a regulação. Esse aspecto da espiritualidade, que remete à busca do Ser, aproxima da ideia de mistério. O Ser é um mistério na medida em que não pode se *dizer* tudo sobre ele, nem tudo *saber* sobre ele. Algo da natureza do Ser escapa à possibilidade de escritura. Escapa ao simbólico, utilizando uma linguagem lacaniana. O mistério aproxima da dimensão inefável do Ser. A espiritualidade, ao abrir-se à busca pelo ilimitado e infinito em nós, aproxima-se da mística.

Se eu pegar agora a palavra “espiritualidade” em seu sentido estrito, teremos de ir mais longe, ou mais alto: a vida espiritual, em sua ponta extrema, toca na mística. [...] A leitura, muitas vezes repetida, do *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein ajudou-me a me familiarizar com ela. Nele pode ler-se, por exemplo: “O indizível seguramente existe. Ele se mostra, é o místico”. (Ibidem, p. 133).

O místico tem a capacidade de trazer o inefável ao plano da experiência, ainda que dele nada possa dizer. A experiência mística envolve um mistério sobre o Ser. Misticismo e mistério são termos contíguos. A palavra misticismo tem origem no grego e faz alusão àqueles que eram “iniciados nos mistérios”. Representa a busca por uma experiência direta consigo mesmo através de uma comunhão. Às manifestações religiosas ortodoxas destaca-se uma corrente mais interior ligadas a elas. No judaísmo temos a *Kabalah* e no islamismo temos o *Sufismo*, por exemplo. Segundo Lewis (1982), “o místico é aquele que aspira a uma união pessoal ou a unidade com o Absoluto, que ele pode chamar de

Deus, Cósmico, Mente Universal, Ser Supremo etc.”. Jakob Boehme (1983, p. 29) define o misticismo como um caminho que enfatiza a relação direta e íntima com Deus, com a espiritualidade. Seria a religião em seu sentido mais apurado e intenso. Assim, estando bem marcada a diferença entre a mística e a religião, podemos sugerir uma relação, que enseja uma distinção bem marcada, entre o gozo relativo à prática religiosa, mais referida aos dogmas e regulações, e o gozo relativo à experiência no misticismo.

Braunstein (2007) sustenta que para cada modo de *gozo* existe um *supereu* a ele correlato. Tendo a *castração* como marca fundadora da experiência subjetiva, análoga em Lacan à incidência da linguagem sobre o Ser, Braunstein diz que, em relação aos modos de gozo, “[t]rata-se de gozar antes, em vez ou depois da castração; inclinar-nos-emos pelo gozo do ser, pelo gozo fálico ou pelo gozo do Outro?” (BRAUNSTEIN, 2007, p. 327). Situando os tipos de gozo, tomando como referência a incidência da linguagem, temos: o *gozo do ser*, mítico por ser suposto a uma *anterioridade* lógica ao surgimento do sujeito enquanto submetido à linguagem; o *gozo fálico*, gozo linguageiro cujo acesso é franqueado pela função e metáfora paterna; e o *gozo do Outro*, ou *gozo feminino*, pós-linguageiro, que, atravessando os limites impostos pela linguagem, vai além dela. A essa tríplice modalidade de gozos contrapõe uma triplicidade superegóica: o *supereu kleiniano*, primitivo, aniquilador, de um gozo irrefreado e alheio à linguagem, não referido ao *Nome-do-Pai* enquanto função reguladora do desejo; o *supereu freudiano*, regulador, que proíbe e permite, mas que esbarra com a *inevitável rocha viva da castração*; e o *supereu lacaniano*, transgressivo, que diz: – *Goza!*, e que, reconhecendo na castração simbólica a possibilidade de acesso ao campo da linguagem, não se detém e a atravessa, para que possa inscrever o seu desejo no *real*, *desejo* como *causa* que está para além das permissões e licenças simbólicas. Teríamos então, esquematicamente:

- *Supereu kleiniano* – gozo do ser: anterior à linguagem, primitivo, aniquilador;
- *Supereu freudiano* – gozo fálico: regulador, proibição do incesto, prazer versus culpa, rochedo da castração;

- *Supereu lacaniano* – gozo do Outro: transgressor, imperativo do gozo, reconhecimento do *desejo* como causa subjetiva inalienável (objeto *a*).

O *supereu* freudiano, vinculado, como propõe Braunstein, ao gozo fálico, “maneja com a arma da culpa” (Ibidem, p. 328), joga com o mecanismo do desejo pelas vias da proibição e da contravenção e da conseqüente necessidade de expiação masoquista. Poderíamos dizer, de maneira geral, que o fenômeno estritamente religioso, devido a seu caráter dogmático e regulador, serviria a atender aos propósitos do *supereu* freudiano, na medida em que esse fenômeno leva seus praticantes a adotar uma série de injunções que têm por objetivo restringir o acesso ao gozo. No dizer de Lacan, a instauração da lei que proíbe o incesto, na verdade, escamoteia o impossível em jogo na satisfação pulsional com a *Mãe proibida (das Ding)*. As leis morais, preconizadas pelo discurso religioso, ditam normas que visam, em última análise, regular o acesso possível ao gozo pela norma fálica. O neurótico, visando atingir o *gozo a mais*, perdido pela interdição, trapaceia, burla e infringe a Lei. Como a Lei não está apenas na voz que a promulga, mas foi internalizada sob a forma de *supereu*, manifesta-se como consciência moral, acusando e exigindo compensação. A culpa neurótica é uma expressão desse gozo mórbido, que revela a submissão aos ditames do Outro castrador. O masoquismo moral é uma das facetas desse modo de gozo e encontra expressão nos comportamentos religiosos exageradamente restritivos, que às vezes levam ao uso de cilício<sup>39</sup> e outras formas de automartírio.

O *supereu* freudiano é, como se sabe, um herdeiro do complexo de Édipo que supõe a substituição da ameaça de castração como perigo externo pela regulação interna do sujeito das moções pulsionais. O *supereu* é concebido como um sistema de habilitações e proibições do gozo. Obediente à lei e dentro de seus marcos, o gozo está permitido, mas é um gozo limitado, podado pelas tesouras da castração (BRAUNSTEIN, 2007, p. 327).

---

<sup>39</sup> Cilício é um fabrico que consiste em uma túnica de lã áspera, muitas vezes com farpas de madeira, usada debaixo das vestes sobre a pele, como penitência ou um cinto ou cordão com pontas de metal para se usar apertado contra o corpo, provocando dor constante como forma de penitência.

Recordando as admoestações de Freud, a respeito da obediência aos ditames do *supereu*, temos que o excesso de *virtude*, que pode ser encarnada pelo religioso que busca uma pureza moral, não leva à paz interior, ao contrário, mais se fica submetido aos escrúpulos e à culpa. “As renúncias pulsionais não fazem senão incrementar o mal-estar tanto no indivíduo quanto na cultura” (Ibidem, p. 326). A respeito de religiosos que abdicam da sexualidade, em alguns casos cabe a observação de que a sua castidade pode ser, em si mesma, incestuosa, na medida em que denuncia que o sujeito está submetido ao gozo incestuoso da Mãe proibida, gozo que *arrasta a sombra de parricídio*. A culpa pode ser aqui “expressa em fantasmas masoquistas de castigo e redenção” (Ibidem, p. 324).

Ao passo que o gozo relativo a(o) religioso(a) pode ser referido ao *supereu* freudiano, o gozo experimentado pelos(as) místicos(as) estaria mais relacionado ao do *supereu* lacaniano. O mistério inerente ao campo do Ser tanto pode se relacionar com o *gozo do ser*, por sua relação com o *não dito* e *não sabido*, uma vez que é anterior à linguagem, quanto com o *gozo místico*, uma face do *gozo feminino*, que atravessa a linguagem, a ultrapassa, a ela não se restringe e sobre o qual escapa todo dito. O *supereu* kleiniano estaria relacionado aos processos típicos da psicose, onde a forclusão do *Nome-do-Pai* faz com que a Lei irrompa do *real* de forma avassaladora para o sujeito. O *supereu* lacaniano, por sua vez, “confronta o sujeito com o limite, com o *nec plus ultra*, com o impossível que é consequência da inexistência da relação sexual” (Ibidem, p. 328). Passando pelo discurso, pelos limites impostos pela linguagem, ou seja, submetido às injunções da norma fálica, essa modalidade de gozo vai além porque está *não-toda* referida ao falo e à castração. Desta forma, ainda que o sujeito esteja marcado pelos significantes que o constituem sob a Lei do Pai, não se limita a eles e goza segundo os ditames do objeto que lhe é causa *real* – o objeto *a*, e recusa toda pretensão de obstruir essa falta constituinte, “reconhecendo o gozo em seu horizonte de impossibilidade e deixando ao sujeito a consigna de se venturar pelos caminhos do significante, gozando de fazer semblante, [...] atuando segundo o desejo que nele habita” (Ibidem, p. 329). Para o sujeito aqui, neste modo de relação com o Outro, que engendra o *supereu* lacaniano, o gozo não

está referido à culpa, nem aos ideais do Outro; está “além do princípio do prazer, além do bem e do mal, do pai e do sentido” (Ibidem, p. 329). O gozo experimentado pelo *místico* aproxima-se muito mais, como vimos, de uma relação com o impossível em jogo na satisfação pulsional, que nos remete aos processos de *sublimação* que *eleva o objeto à dignidade da Coisa*, do que com uma infração às proibições da Lei.

Enquanto o(a) religioso(a) está submetido a um gozo limitado pelo rochedo da castração, jogando com a culpa e a expiação, inerentes à Lei do Pai, o(a) místico(a) vai além dos ditames da Lei do Outro e, sem desconsiderá-la, institui o *desejo* enquanto causa de si mesmo e busca fazer desse *vazio*, que é o objeto *real*, a sua própria existência subjetiva, destituindo-se e unindo-se ao Absoluto.

## 5.2 OBJETO a: DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA À DESTITUIÇÃO SUBJETIVA

Podemos dizer que o fio central condutor desta dissertação foi o objeto a, demonstrado em suas origens como logicamente vinculado aos desenvolvimentos da metapsicologia lacaniana, embasada que está na consideração dos três registros – imaginário, simbólico e real – enodados, ao final de seu ensino, pelo nó borromeano. O objeto a representa um elemento central para se falar do campo do gozo em Lacan. O gozo, como apresentado no último ensino de Lacan, deve a sua possibilidade de articulação teórica ao constructo do conceito de objeto a em sua dimensão *real*. Portanto, para se chegar a poder falar de *gozo místico*, tema principal desta dissertação, não poderíamos prescindir dos desenvolvimentos acerca do objeto a.

Desde a constituição do sujeito, subsumida inicialmente ao registro do *imaginário*, prefigurado na formação do eu em suas relações com os objetos, conforme desenvolvimentos acerca do *estádio do espelho* de Lacan, passando pelos desenvolvimentos apoiados no campo do *simbólico*, em que o *sujeito* passa a ser referido como uma *escansão entre dois significantes*, subordinado e *dividido* desde o campo do Outro, constituído na dialética fálica do *complexo*

*edipiano*, onde recebe as insígnias do Pai, podendo assim aceder ao campo do desejo e do gozo, desde que se submeta à Lei que proíbe o incesto, chegamos ao tempo em que o objeto *a*, em sua dimensão *real*, surge como uma necessidade lógica da metapsicologia lacaniana para explicar o *desejo* enquanto causa última do *sujeito*.

O objeto *a* comparece como o elemento que, resistindo a toda a significação, reside no centro mais íntimo do *sujeito*, ao mesmo tempo em que se configura como aquilo que é mais estranho e exterior à experiência subjetiva, na medida em que escapa a toda possibilidade de apreensão simbólica. Desse lugar central, o objeto *a* determina o *campo do gozo*, campo lacaniano por excelência, e enseja a resignificação da noção freudiana que afirma a impossibilidade de se transpor os limites impostos pela castração simbólica. A Lei do Pai rege a norma fálica, mas, segundo desenvolvimentos empreendidos por Lacan, o *campo do feminino* não pode ser todo explicado tendo o falo como balizador último. O *campo do feminino* se situa para além da norma fálica, ainda que se apoie nela. O *gozo feminino* está fora do significante e se situa no corpo. Lacan afirma que *A Mulher é não-toda fálica*. Dessa não complementaridade entre os gozos, fálico e do Outro, afirma-se que *a relação sexual não existe*, ou seja, não existe a proporção entre os sexos, uma vez que não existe um significante que sirva de referência à sexualidade feminina. O *gozo místico* é, assim, referido por Lacan como uma face do *gozo feminino*.

Partindo desses desenvolvimentos teóricos chegamos ao último capítulo, onde a mística de São João da Cruz é apresentada e são tecidas considerações a respeito do conceito de *sublimação* em Lacan que, hipoteticamente, confluiria com o conceito de *gozo místico*. A categoria do *real* lacaniano se apresenta a partir da face de *vazio* do objeto e enseja os desenvolvimentos traçados a respeito do fenômeno místico, exemplificados brevemente na mística cristã, segundo São João da Cruz, e na mística zen budista, ensinada por Kitarô Nishida.

Partimos então da constituição subjetiva, contígua à do próprio objeto *a* enquanto *vazio* fundante do *sujeito*, e nos dirigimos à *destituição subjetiva*, fenômeno presente no modo de gozo próprio àqueles homens e mulheres que, não se limitando às injunções da Lei imposta pelo Pai, inventam-se e reinventam-

se num eterno devir, colocando o desejo não como um fim a ser alcançado, mas como causa última de si mesmos.

## REFERÊNCIAS

ARAGAO E RAMIREZ, Heloísa Helena. **Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai**: uma introdução. *Mental*, Barbacena, v. 2, n. 3, p. 89-105, nov. 2004. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272004000200008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272004000200008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 19 mai. 2019.

BAIRRÃO, José F. M. H; GODOY, Daniela B. O. A. Estrutura e Inconsciente de Lévi-Strauss a Lacan: uma articulação topológica. **Revista Cultures-Kairós**. 08/09/2015. Disponível em: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1156>. Acesso em: 11 mar 2019.

BARROS, Romildo do Rêgo. Prefácio. In: ZBRUN, Mirta Ana. **Lacan e o campo do gozo**. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.

BOEHME, Jacob. **O Príncipe dos Filósofos Divinos**. Curitiba: Biblioteca Rosacruz, 1983.

BONFIM, Flavia. **Todo fálico e não-todo**: construções lacanianas sobre a sexualização. *Estud. pesqui. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 201-213, abr. 2014. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812014000100012&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812014000100012&lng=pt&nrm=iso). acessos em 17 jun. 2019.

BRAUNSTEIN, Néstor. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.

CABRAL, Alexandre Marques. **Fenomenologia da experiência mística**: mística, antimetafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do zen budismo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COSTA, Ana; BONFIM, Flavia. **Um passo sobre o que está acontecendo na psicanálise**: primazia, querela, significante e objeto a. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 229-245, dezembro de 2014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982014000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982014000200005&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 16 abr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982014000200005>.

COSTA-MOURA, Fernanda; COSTA-MOURA, Renata. Objeto A: ética e estrutura. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 225-242, dez. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982011000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982011000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 ago. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982011000200005>

DUNKER, Christian. Narcisismo como metáfora. In: **Lacan e a clínica da interpretação**. São Paulo: Hackers Editora, 1996. p. 137-152.

\_\_\_\_\_. A importância da topologia na clínica da histeria. **Acheronta: Revista de Psicoanálisis y Cultura**, nº 18. dez 2003. Disponível em: <<http://www.acheronta.org/acheronta18/dunker.htm>>. Acesso em: 17 set. 2018.

ELIA, Luciano. **Corpo e sexualidade**: em Freud e Lacan. 2ª ed. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

\_\_\_\_\_. **O conceito de sujeito**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

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

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XVIII, p. 13-85.

\_\_\_\_\_. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago ed., 1990, vol. I, p. 403-529.

\_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. VII, p. 118-228.

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV, p. 89-119.

\_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIV, p. 129- 162.

\_\_\_\_\_. O problema econômico do masoquismo (1924). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XIX, p. 197-212.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização (1930). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXI, p. 75-171.

\_\_\_\_\_. Feminilidade (1932-1936). In: **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (Conferência XXXIII)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. (Edição eletrônica correspondente à Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

\_\_\_\_\_. Análise terminável e interminável (1937). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. v. XXIII, p. 247- 287.

GABBY JR., Osmyr Faria. **Nat. hum.**, São Paulo , v. 6, n. 1, p. 125-134, jun. 2004 . Disponível em:  
<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302004000100008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302004000100008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 05 jun. 2019.

GARCIA, Luiz Fernando Botto. **Despertar do real: a invenção do objeto a**. 188 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

\_\_\_\_\_. **Freud e o inconsciente**. 24ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Sobre as afasias. O projeto de 1895. vol. 1. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana**. A interpretação dos sonhos (1900) . vol. 2. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana.** Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (1914-1917). vol. 3. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. **O mal radical em Freud.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GAZZOLA, Luiz Renato. **Estratégias na neurose obsessiva:** psicanálise lacaniana. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.

GERBASE, Jairo. **Complexo de Édipo:** paradigma da psicanálise. Disponível em:  
<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cogito/v6/v6a08.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **Os paradigmas da psicanálise.** Disponível em:  
<<http://www.ensp.fiocruz.br/portal-ensp/informe/site/materia/detalhe/12728>>. Acesso em: 13 jan. 2019.

GOLDENBERG, Ricardo. **Gozo e significante.** In: Conferência O Problema da Naturalização do Gozo entre os Pós-lacanianos, 7 mai 2015, Instituto de Psicologia da USP. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EeV-sKjuXfk&t=638s>>. Acesso em: 13 jan 2019.

GUERRA, Andréa Máris Campos. O gozo na topologia borromeana: um novo paradigma?. **Tempo psicanalítico.** Rio de Janeiro, v. 45.1, p. 39-59, 2013. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v45n1/v45n1a04.pdf>>. Acesso em: 20 dez 2018.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan:** As bases conceituais. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan 2:** A clínica da fantasia. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo:** ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JÚNIOR, Ronis Magdaleno. A construção do feminino: um mais-além do falo. **Jornal de Psicanálise,** São Paulo, 42(77): 89-106, dez. 2009. Disponível em:

<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v42n77/v42n77a07.pdf>>. Acesso em: 12 fev 2019.

LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988a.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988b.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 16: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

\_\_\_\_\_. **O seminário**. Livro 20: Mais, ainda. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

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

\_\_\_\_\_. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958/1998. p. 591-652.

\_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960/1998. p. 807-842.

\_\_\_\_\_. A lógica da fantasia. Resumo do seminário de 1966-67. In: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969/2003. p. 323-328.

\_\_\_\_\_. **O seminário 1966-1967**. A lógica do fantasma (publicação não comercial). Recife, 2008a.

LEITE, Márcio Peter de Souza. **A negação da falta**: cinco seminários sobre Lacan para analistas kleinianos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

LEWIS, Ralph M. **Alquimia Mental**. Rio de Janeiro: Biblioteca Rosacruz, Editora Renes, número XX, 1982.

MENDES, Eliana Rodrigues Pereira. PS - Pulsão e Sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 33, n. 62, p. 55-67, set. 2011. Disponível em:

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952011000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952011000200007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 11 jun. 2019.

METZGER, Clarissa. **O estatuto teórico-clínico da sublimação no ensino de Jacques Lacan**: A sublimação como tratamento do gozo. 227 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2014.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana online nova série**. ano 3, n. 7, março 2012. Disponível em: <[http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_7/Os\\_seis\\_paradigmas\\_do\\_gozo.pdf](http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf)>. Acesso em: 27 nov 2018.

QUINET, Antonio. **As 4 + 1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

RINALDI, Doris. **A ética da diferença**: um debate entre psicanálise e antropologia. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar, 1996.

SEGANFREDO, Gabriela; CHATELARD, Daniela. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. **Caderno de Psicanálise** – CPRJ. Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jan./jun. 2014

SILVA, Denise Quaresma da; FOLBERG, Maria Nestovsky. De Freud a Lacan: as ideias sobre a feminilidade e a sexualidade feminina. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte, n. 31, p. 50-59, out. 2008. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372008000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372008000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 03 fev. 2019.

SIMANKE, Richard. Um inconsciente para o sujeito. In: **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002, p. 431 - p. 523.

SOLER, Colette. **O que Laca dizia das mulheres**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Variantes da destituição subjetiva: suas manifestações, suas causas – aula 2. **Stylus revista de psicanálise**. nº5 (AFCL), out. 2002, p. 24-40.

TOREZAN, Z. C. F. **Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise**. Londrina: Eduel, 2012.

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

WINE, Noga. **Pulsão e inconsciente**: a sublimação e o advento do sujeito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ZBRUN, Mirta Ana. **Lacan e o campo do gozo**. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.

### **Colofão**

Este projeto foi diagramado com a fonte tipográfica Arial (para o corpo de texto e títulos). O formato é A4 vertical (210mm x 297mm). Foi impresso em papel Offset 75 g/m<sup>2</sup> (miolo). A encadernação é capa dura azul com lombada quadrada e gravação dourada. Em 07 de agosto de 2019.