

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JÚLIA ARAÚJO GOMES

O CONCEITO DE REAL EM LACAN: DE *DAS DING* AO OBJETO A

Juiz de Fora

2024

Julia Araújo Gomes

O conceito de real em Lacan: de *Das Ding* ao objeto a

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de concentração: História e Filosofia da Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

Juiz de Fora

2024

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

Gomes, Júlia Araújo.
O conceito de real em Lacan : de Das Ding ao objeto a / Júlia Araújo Gomes. -- 2024.
138 f. : il.

Orientador: Richard Theisen Simanke
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.

1. Real. 2. Ética da Psicanálise. 3. Angústia. 4. Objeto a. 5. Das Ding. I. Simanke, Richard Theisen, orient. II. Título.

Júlia Araújo Gomes

O conceito de real em Lacan: de *das Ding* ao objeto *a*

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

Dissertação defendida e aprovada em 11 de setembro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Wilson Camilo Chaves
Universidade Federal de São João del-Rei

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Richard Theisen Simanke, pelas orientações para a escrita desta dissertação e por suas ricas transmissões da psicanálise, as quais tive a oportunidade de presenciar em suas aulas e seminários durante o mestrado, que me inspiraram a aprofundar meu conhecimento e a continuar a pesquisar sobre a Psicanálise.

Aos membros das bancas de qualificação e de defesa da dissertação por suas enormes contribuições e reflexões que possibilitaram aprimorar este trabalho.

À Universidade Federal de Juiz de Fora por seu compromisso com o ensino público de qualidade. Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia por me possibilitar realizar uma pesquisa em Psicanálise. A todos os professores e funcionários do programa que, de maneira direta ou indireta, fizeram parte e contribuíram para minha trajetória durante a pós-graduação.

À minha professora e orientadora da graduação, Regina Coeli Aguiar Castelo Prudente, que desde o primeiro período se tornou uma grande inspiração, aumentando meu encanto com a Psicanálise através de sua transmissão. A todas as professoras que tive a oportunidade de conhecer durante a graduação que também transmitiram a Psicanálise com tanta dedicação e também contribuíram para a construção do meu caminho nos estudos da Psicanálise e na prática clínica.

À CAPES e à FAPEMIG pelas bolsas de estudo concedidas que possibilitaram a realização dessa pesquisa.

Aos meus amigos que estiveram comigo durante esse período e me acolheram nos momentos de incertezas e angústia.

Aos meus pais pelo constante apoio e incentivo aos estudos.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo principal estudar o conceito de real na teoria lacaniana, focando no ano em que o autor se dedica a aprofundar a elaboração deste conceito. Nossa análise partirá, portanto, do Seminário 7, nomeado *A ética da Psicanálise* de 1959–1960, onde o autor dedica-se a estudar sobre a questão da ética a partir do real da experiência psicanalítica. Apesar de o conceito aparecer em textos anteriores da obra de Lacan, é a partir desse seminário que o autor se dedica mais ao conceito real. Será estudada também a relação do conceito de real com a falta originária do sujeito a partir da noção de *das Ding*, também presente no Seminário 7, e do conceito de objeto *a* elaborado por Lacan no Seminário 10, *A Angústia* de 1962–1963. O real faz parte da tríade lacaniana R.S.I., assim, quando necessário, será feita sua articulação com os outros dois registros que a compõe, isto é, o simbólico e o imaginário. Para isso, serão utilizados autores primários e secundários que promovam uma discussão entre os conceitos supracitados. A partir de seu estudo sobre o real, Lacan apresentará que a ética da Psicanálise é o desejo do indivíduo com quem lidamos diariamente na prática analítica e que a angústia é um sinal do real, sinal este que nos é apontado a partir da relação do sujeito com o objeto de seu desejo. Posteriormente, o autor abordará sobre os objetos desejáveis pelo sujeito a partir do conceito inédito elaborado por ele, isto é, o objeto *a*, que será nomeado como o objeto do desejo.

Palavras-chave: real; ética da Psicanálise; angústia; objeto *a*; *Das Ding*.

ABSTRACT

The present dissertation has as its main objective the study of the concept of real in Lacanian theory, focusing on the year in which the author dedicated himself to deepening the elaboration of this concept. Our analysis will therefore start from Seminar 7, entitled *The Ethics of Psychoanalysis* 1959–1960, where the author dedicates himself to studying the issue of ethics based on the real of the psychoanalytic experience. Although the concept appears in previous texts of Lacan's work, it is from this seminar that the author dedicates himself more to the concept of the real. The relationship between the concept of the real and the original lack of the subject will also be studied based on the notion of *das Ding*, also present in Seminar 7, and the concept of object *a* elaborated by Lacan in Seminar 10, *The Anguish* of 1962–1963. The real is part of the Lacanian triad R.S.I., so, when necessary, it will be articulated with the other two registers that compose it, that is, the symbolic and the imaginary. For this, primary and secondary authors will be used to promote a discussion between the aforementioned concepts. From his study of the real, Lacan will present that the ethics of psychoanalysis is the desire of the individual with whom we deal daily in analytical practice and that anguish is a sign of the real, a sign that is pointed out to us from the subject's relationship with the object of your desire. Subsequently, the author will address the objects desirable by the subject based on the new concept developed by him, that is, object *a*, which will be named as the object of desire.

Keywords: real; ethics of Psychoanalysis; anguish; object *a*; *Das Ding*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	A ÉTICA DA PSICANÁLISE E O REAL	11
2.1	PRAZER E REALIDADE	16
2.2	<i>DAS DING</i> E O REAL	21
2.3	A LEI MORAL E O REAL	36
3	O CONCEITO DE OBJETO A	48
3.1	A ESTRUTURA DA ANGÚSTIA	49
3.2	O OBJETO DA PSICANÁLISE	67
3.3	A ANGÚSTIA ENTRE O GOZO E O DESEJO	79
4	AS CINCO FACETAS DO OBJETOS PEQUENO a	95
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
	REFERÊNCIAS	137

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação visa estudar na teoria de Jacques Lacan o conceito de real, priorizando o ano em que o autor se dedica a aprofundar a conceitualização sobre esse termo. Isto ocorre no Seminário 7, intitulado *A ética da Psicanálise* de 1959-60, onde Lacan se propõe a estudar sobre a questão da ética, a abordando a partir do real da experiência psicanalítica. O real faz parte da tríade lacaniana dos registros da realidade humana, composto também pelo registro do simbólico e do registro do imaginário, e, por isso, quando necessário, serão feitas articulações entre os três registros, principalmente devido ao autor, posteriormente, os formular a partir da noção de nó borromeano, isto é, os registros não podem ser separados e operam juntos. Outros conceitos considerados fundamentais da obra lacaniana para promover o desenvolvimento do tema escolhido também serão apresentados e articulados durante o texto.

Em 1953, Lacan proclama um “retorno a Freud” para referenciar e fundamentar a teoria que estava desenvolvendo naquele momento, isto é, a primeira formulação da teoria dos três registros – o simbólico, o imaginário e o real – que, posteriormente, vão configurar aquilo que se pode chamar de uma metapsicologia lacaniana. No primeiro momento da teoria, Lacan formula uma teoria do imaginário centrada na noção de estádio do espelho e, ao mesmo tempo que percebe as limitações dessa teoria, começa a introduzir o registro do simbólico (Simanke, 2002).

O real aparece ao longo de toda teoria de Lacan. Inicialmente, a partir de meados dos anos 1930, o real é pensado em sua relação com o registro do imaginário. Nos anos 1950-60, passa-se para o primeiro plano a relação do real com o simbólico e, por fim, os três registros se entrelaçam e são estudados a partir da noção de nó borromeano, na qual não podem ser isolados, isto é, se apresentam unidos de modo indissolúvel (Chaves, 2009).

Roudinesco e Plon (1998) apontam que a tríade R.S.I. é um modelo estrutural fundamentado na topologia lacaniana, formulado a partir do nó borromeano. Inicialmente, Lacan conferia ao simbólico um lugar dominante em sua tópica, porém, ao longo do desenvolvimento da tríade, houve um deslocamento radial entre os registros, do simbólico para o real. Na primeira formulação, as instâncias eram S.I.R., para posteriormente, o autor reorganizar a tríade. O que era S.I.R.

transformou-se em R.S.I., isto é, passou a ser centrado na primazia do registro do real.

Dito isso, é perceptível a importância que o registro de real adquire no desenvolvimento da teoria lacaniana, assim, vamos nos dedicar a ele nesse trabalho. O conceito de real recebe diferentes conotações ao longo do desenvolvimento da teoria, porém é no Seminário 7 de 1959-60, que Lacan dá mais atenção a esse conceito a partir de seus estudos sobre a ética, em que tenta desenvolver uma ética para a Psicanálise, uma ética focada no real. Apesar de o conceito não ser a novidade do texto e já ter aparecido em estudos anteriores do autor – porém de forma breve e pouco elaborada – é nesse seminário que o autor se propõe a aprofundar sobre o conceito e, por isso, optamos pela escolha do Seminário 7 para iniciar a investigação proposta dessa dissertação.

No Seminário 7, Lacan afirma que a ética da clínica psicanalítica estaria centrada no desejo, trazendo o que é da ordem do sofrimento e da dor para o regime da palavra, para o regime do simbólico. Do entrelaçamento entre os três registros – simbólico, imaginário e real – pelo nó borromeano, advém o sintoma e o que foi recalçado, ou seja, o desejo, para que o sintoma fosse constituído, retorna sob a forma de falta (Jorge, 2005). Nesse seminário, Lacan desenvolve que a clínica analítica é direcionada pela ética de levar o sujeito a não ceder em seu desejo, o sujeito deve sustentar a verdade essencial de seu desejo (Safatle, 2020).

Inicialmente, Lacan utiliza a conceitualização de Alexandre Kojève para abordar o desejo como pura negatividade que desconhece satisfação com objetos empíricos, ou seja, revelando um vazio. O desejo humano não desejaria objetos, e sim desejaria outros desejos. Kojève desenvolve sua filosofia a partir de Hegel, compreendendo o desejo como manifestação de uma falta, sendo que essa falta não seria a falta de um objeto específico, razão pela qual o consumo de objetos não leva à satisfação do sujeito. Assim, a clínica psicanalítica direcionaria o sujeito ao reconhecimento da presença do negativo do desejo, ou seja, da falta (Safatle, 2020).

Para falar dessa falta, Lacan utiliza, no Seminário 7, a noção de coisa, *das Ding*, a partir do que foi trabalhado por Freud no *Projeto* de 1895 como complexo do próximo. Além de articulá-la com a falta, relaciona-a também à noção de pulsão de morte, trabalhada por Freud em diferentes momentos da sua obra, como em *Além*

do princípio do prazer de 1920 e *O mal-estar na civilização* de 1929-1930 (Chaves, 2006).

O autor utiliza, também, para falar sobre a falta, o conceito de objeto *a* formalizado no Seminário 10 “*A angústia*” e aprofundado no Seminário 11 “*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*”. Esse objeto *a* remeteria ao objeto causa do desejo, sendo um “conceito que retoma as formulações freudianas em torno da natureza do objeto pulsional”, objeto que é marcado pela sua parcialidade, fazendo com que Lacan afirme que o “conceito de pulsão em Freud é marcado de ponta a ponta pela falta do objeto” (Jorge, 2005, p. 29-30).

Ao propor a tripartição RSI, Lacan aborda a falta originária do ser a partir da questão central da psicanálise, a diferença sexual. Ele depreende dos textos freudianos sobre a sexualidade o fato de que o sujeito falante apresenta uma falta originária, opostamente ao do animal, que é pleno e sem brechas. Esta falta surgirá como hiância do real (Jorge, 2002).

O real irá dizer respeito a um campo de experiências subjetivas que não podem ser adequadamente simbolizadas ou colonizadas pelo imaginário. Por isso, o real é descrito principalmente de uma maneira negativa, onde há coisas que só se apresentam ao sujeito a partir dessa forma de negação (Safatle, 2020).

O objeto *a* surge para Lacan como aquilo que “dá ao real seu verdadeiro estatuto: o objeto *a* é o objeto faltoso por excelência e, por conseguinte, na medida em que o desejo mantém uma relação estrita com a falta, o objeto *a* é o objeto causa do desejo” (Jorge, 2002, p. 97). O objeto *a* é algo que o sujeito perde para poder se constituir enquanto Eu, ou seja, para se individualizar através dos processos de socialização. O objeto *a* é então, essencialmente, o objeto perdido (Safatle, 2020).

Abordaremos nesse trabalho, portanto, a conotação que o conceito de real recebe nos anos de 1959–1960, entre as diferentes conotações que Lacan propõe para esse conceito ao longo do desenvolvimento de sua teoria. Devido a este recorte, a noção de *das Ding* e o conceito de objeto *a* são vias possíveis que encontramos, nesse momento da elaboração conceitual, de contornar o registro do real, visto que, como será exposto posteriormente, ele não pode ser apreendido pelo registro do simbólico, pela linguagem.

Lacan, ao considerar a ética da Psicanálise o desejo do sujeito com quem lidamos na prática clínica – formulado a partir do estudo do real – e, ao abordar o desejo como negatividade, este marcado pelo vazio, nos permite estudarmos a questão do desejo pela falta do sujeito e pelos objetos de seu desejo, portanto, a partir da noção de *das Ding* e do conceito de objeto *a*, o qual o autor nomeará como o objeto de desejo. Isso é o que Lacan faz no Seminário 7 e no Seminário 10, dos quais partiremos nossa análise. Ao elaborar o conceito de objeto *a*, Lacan o estudará a partir da questão da angústia, devido acreditar que esta seja um sinal do real. A articulação de ambos os termos, *das Ding* e objeto *a*, portanto, se faz necessárias no texto visando a melhor compreensão do registro de real no recorte proposto.

A escolha do tema dessa dissertação se faz justificável, visto o real ser um conceito pouco compreendido da teoria lacaniana até os dias atuais. A estrutura da dissertação será composta pela exposição do problema de pesquisa na introdução, para no primeiro capítulo ser realizada uma análise do Seminário 7, enquanto no segundo capítulo será feita uma análise do Seminário 10. As considerações finais obtidas a partir do estudo proposto serão apresentadas, por fim. Serão utilizadas, além da literatura primária supracitada em suas versões traduzidas para o português, também a literatura secundária de outros autores que abordam sobre o assunto, visando complementar a análise do tema.

2 A ÉTICA DA PSICANÁLISE E O REAL

O Seminário 7, proferido nos anos de 1959-1960, é intitulado por Lacan de *A Ética da Psicanálise*. Nesse seminário, o autor inicia demarcando que a escolha de tal assunto para o programa de estudo dos anos referidos não irá surpreender, porém deixará aberta para alguns, quais questões de saber que ele poderá vir a colocar em seguida. O que há no cerne desse seminário será uma releitura de Freud a partir da questão da ética, para “salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo” (Lacan, 1988, p. 11).

Qual seria essa novidade introduzida por Freud? Para Lacan (1988, p. 11) é sobre algo muito geral “na medida em que a experiência da psicanálise é altamente significativa de um certo momento do homem que é aquele em que vivemos” e, ao mesmo tempo, algo muito particular devido ser:

Nosso trabalho de todos os dias, ou seja, a maneira pela qual temos de responder na experiência ao que lhes ensinei a articular como uma demanda, demanda do doente à qual nossa resposta confere uma significação exata – uma resposta da qual devemos conservar a mais severa disciplina para não deixar adulterar o sentido, em suma profundamente inconsciente, dessa demanda (Lacan, 1988, p. 11-12).

A experiência psicanalítica, segundo Lacan (1988) está mergulhada nos problemas morais e éticos, o que “conduziu-nos a aprofundar, mais do que jamais fora feito antes de nós, o universo da falta”, falta que teremos na clínica sob um “aspecto mórbido que a abordaremos no mais alto grau” (p. 12). Mas o que é essa falta? O autor questiona se será “a falta que a obra freudiana designa em seu início, o assassinato do pai, esse grande mito colocado por Freud na origem do desenvolvimento da cultura?”, ou será “a falta mais obscura e ainda mais original, cujo termo ele chega a colocar no final de sua obra, o instinto de morte, dado que o homem está ancorado, no que tem de mais profundo em si mesmo, em sua temível dialética?” (p. 13) Indiferente de qual seja, é impossível dissociar o aspecto mórbido do universo da falta como tal, e esse elo marca toda a reflexão moral da nossa época.

A experiência moral como tal, ou seja, aquela referente à sanção, “coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada”, e sim de uma direção e tendência que engendra num ideal da

conduta. Isso constitui a dimensão ética e “situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se com um sentimento de obrigação” (Lacan, 1988, p. 13).

O desenvolvimento teórico sobre a ética ia além das preocupações terapêuticas, onde Lacan – como Freud anteriormente – tentava destacar a Psicanálise de uma visão de mundo. É notável também um esforço para a distinguir das ciências aplicadas e fazer com que a Psicanálise possua uma ética singular e própria, específica e irreduzível a esses outros campos, como à da medicina, ciência ou religião (Dunker, 2016).

A ética da psicanálise estaria centrada no desejo do sujeito e por isso está muito distante de se preocupar em adaptar o homem aos ideais sociais, ela está centrada no próprio sintoma e traz “o que é da ordem do sofrimento e da dor para o regime da palavra” (Jorge; Ferreira, 2005, p. 58). Assim, “não é da esfera das obrigações, nem tampouco dos mandamentos que se situará a discussão sobre a ética” (Chaves, 2006, p. 233).

O campo da ética psicanalítica é o da linguagem, tendo como princípios fundamentais o inconsciente e o desejo. As preocupações éticas antigas eram em torno das escolhas do sujeito, entre o que ele faz e o que ele gostaria de fazer. A partir da psicanálise, há uma transformação que passa a considerar que “o ato humano por excelência é o ato na linguagem ou com a linguagem” (Dunker, 2016, p. 60).

A análise, então, é “uma experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo como tal” podendo-se dizer que “na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo”. Sendo que, para além do sentimento de obrigação propriamente dito, a clínica psicanalítica, estando referida pela experiência cotidiana, aponta para uma importância e onipresença do sentimento de culpa, o qual está relacionado ao desejo (Lacan, 1988, p. 13).

A culpa na experiência moral da análise não vai se reduzir à gênese do supereu, tal origem não é apenas algo da psicogênese ou da sociogênese, sendo, na verdade, “impossível articulá-la mantendo-se simplesmente no registro das necessidades coletivas” (Lacan, 1988, p. 16). Aqui, Lacan começa a distinguir entre

uma lei que vem de fora do significante, ou seja, da lei do discurso, para explicar a origem do supereu (Chaves, 2006). E afirma que:

Alguma coisa impõe-se aí, cuja instância distingue-se da pura e simples necessidade social – é, propriamente falando, o que tento aqui permitir-lhes individualizar sua dimensão, sob o registro da relação com o significante e a lei do discurso. É aquilo cujo termo devemos conservar em sua autonomia se quisermos poder situar de maneira rigorosa, e até mesmo simplesmente correta, nossa experiência (Lacan, 1988, p. 16-17).

Na obra de Freud de 1929, *Mal-estar na civilização*, podemos avaliar este mal-estar que ocorre no progresso da civilização onde se situa o homem, esclarecendo as ambiguidades da experiência analítica e mostrando-nos qual deve ser nossa posição em relação ao homem e à sua demanda humana permanente, sendo que é com esse homem que estamos envolvidos em nossa experiência cotidiana. Esse sujeito que se interroga sobre o que quer, ao progredir em sua análise, não é apenas interrogado, mas coloca para si mesmo essa questão e sobre os “imperativos frequentemente estranhos, paradoxais, cruéis que lhe são propostos por sua experiência mórbida” (Lacan, 1988, p. 18).

A partir disso, um novo cenário começa a se formar na proposta de Lacan ao situar a ética da Psicanálise num outro terreno que não o da tradição filosófica, mesmo que ainda dela tirasse algum proveito. Estando fundamentada no desejo, não é mais possível “conceber a ética como um ideal, uma forma de universalização, pois o desejo em jogo é aquele que é suscitado na análise, por isso, singular, único” (Chaves, 2006, p. 234).

Para Lacan (1988), a análise psicanalítica seria então uma técnica do desmascaramento visando a não-dependência do sujeito, onde a ética será articulada com o real da experiência psicanalítica:

Por mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns dentre vocês se perguntaram o que era, no fim das contas, o real. Pois bem, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, se não do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção do real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real (Lacan, 1988, p. 22-23).

Tal afirmação do autor subverte toda uma tradição filosófica em que se fundamenta a reflexão sobre a ética no ideal, propondo que a investigação da relação do homem com o real seja uma reflexão eminentemente ética, e não a partir da ciência e seus métodos, como havia sido feito até aqui pela tradição filosófica. Assim, até o texto de natureza científico-psicológica de Freud, *Projeto para uma psicologia científica*, será estudado como um texto ético no Seminário 7. Para conceber o que propôs, Lacan nos convoca a ver o que ocorreu no intervalo entre Aristóteles e Freud, situando três grandes personagens e suas reflexões a respeito da ética: Aristóteles e a ética do Bem, Kant e o imperativo do dever e Bentham com a ética da utilidade (Chaves, 2006).

Em relação a Bentham, seu esforço se desenvolveu em torno de uma crítica filosófica, linguística propriamente falando, que, no decurso da revolução em relação ao termo do real, opõe real a um termo em inglês, o de *fictitious* – ou seja, opõe o real à ficção. “*Fictitious* não quer dizer ilusório nem, em si mesmo, enganador. [...] *Fictitious* quer dizer fictício, mas no sentido em que já articulei perante vocês que toda verdade tem uma estrutura de ficção” (p. 23-24). O esforço de Bentham “instaura-se na dialética da relação da linguagem com o real para situar o bem – o prazer, no caso, que veremos que ele o articula de maneira totalmente diferente de Aristóteles – do lado do real”, sendo que “é no interior dessa oposição entre a ficção e a realidade que o movimento de báscula da experiência freudiana vem situar-se” (Lacan, 1988, p. 24).

As coisas não se resolvem simplesmente uma vez que operada a separação do fictício e do real, pois “em Freud a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o homem encontra-se totalmente no lado do fictício. O fictício, efetivamente, não é por essência, o que é enganador, mas propriamente falando, o que chamamos de simbólico” (Lacan, 1988, p. 24). Em tal afirmação, vemos o real sendo diferenciado do simbólico e nesse momento os dois registros são colocados por Lacan numa balança, passando ambos a possuir o mesmo peso dentro da investigação psicanalítica (Chaves, 2006).

Que o inconsciente seja estruturado em função do simbólico, que aquilo que o princípio do prazer faz o homem buscar seja o retorno de um signo, que o que há de distração naquilo que conduz o homem, sem que ele saiba, em seu comportamento seja aquilo que

lhe dá prazer por ser de alguma forma uma eufonia, que aquilo que o homem busca e reencontra seja seu rastro em detrimento da pista – é a importância disso que é preciso medir no pensamento freudiano, para também poder conceber qual é, então, a função da realidade (Lacan, 1988, p. 24).

Chaves (2006) indica que, mesmo que Lacan tenha utilizado a palavra realidade nessa afirmação, não devemos perder de vista que, nesse contexto específico, se trata também e mais do que nunca do real. Segundo Lacan (1988), tanto para Freud quanto para Aristóteles, o que o homem busca é a felicidade e aponta que o termo felicidade em quase todas as línguas apresenta-se e vincula-se com a palavra encontro, porém, como pode ser lido em *Mal-estar na civilização*, nada nos prepara, nem no macrocosmo, nem no microcosmo, para essa felicidade.

Esse é um ponto totalmente novo, “o pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza”. Devido esse pensamento em relação à natureza do homem ser diferente ao da experiência psicanalítica, pois “comporta a exclusão de todos os desejos bestiais para fora do que é, propriamente falando, a realização do homem”, tivemos nesse intervalo entre Aristóteles e Freud, um reviramento completo da perspectiva, pois, para Freud, “tudo o que vai em direção à realidade exige não sei que temperança, baixa de tom do que é, propriamente falando, a energia do prazer” (Lacan, 1988, p. 25).

Em relação à satisfação de um voto trazer prazer, há uma questão problemática que se dá na esfera do desejo, mostrada por Freud em *Traumdeutung* extraída da *Introdução à Psicanálise*. Isso não ocorre de maneira tão simples como podemos esperar, o sonhador, por exemplo, não apresenta uma relação simples e unívoca com seu voto, ele “o rejeita, o censura, não o quer”. Encontramos aqui “a dimensão essencial do desejo, sempre desejo ao segundo grau, desejo de desejo” (Lacan, 1988, p. 26).

Isso é um outro fator que deve nos guiar nos estudos que avançaremos ao longo desse capítulo sobre o Seminário 7 de Lacan. Será abordado a seguir a questão do prazer e a realidade. E posteriormente, o conceito de “*das Ding*” e sua relação com o real.

2.1 PRAZER E REALIDADE

Os estudos do Seminário 7 tratam-se de darmos conta de que a questão ética nos deixa uma profunda insatisfação devido à análise, assim como outros campos da Psicologia, resultar do fato de ser apenas uma máscara ou um álibi na tentativa de penetrar o problema fundamental de toda a reflexão ética, ou seja, a nossa própria ação enquanto humano. A maneira como a Psicanálise apresenta, justifica e introduz essa ação difere, ela a apresenta com características da demanda, tendo um apelo e urgência, onde a significação usual destas coloca a Psicanálise em outro nível em relação à articulação da ética (Lacan, 1988).

Trata-se também de reconhecer a onipresença e infiltração do imperativo moral em toda a experiência psicanalítica, e aquilo que se encontra na outra extremidade, ou seja, o prazer. A originalidade do percurso que será percorrido constituirá-se pela referência às categorias fundamentais – o simbólico, o imaginário e o real – que serão utilizadas como orientações dessa experiência. A tese que será desenvolvida é de que “a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real” e comporta, com efeito, que “a lei moral se afirma contra o prazer” (Lacan, 1988, p. 30).

Essa afirmação aponta que a atividade analítica, para Lacan, é estruturada pelo simbólico, porém isso não impede que o real nela se presentifique (Chaves, 2006). O real não é imediatamente acessível, porém, é possível entrever que:

[...] seu sentido deve ter alguma relação com o movimento que atravessa todo o pensamento de Freud, e que o faz partir de uma oposição primeira entre princípio de realidade e princípio do prazer para chegar, através de uma série de vacilações, de oscilações, de mudanças insensíveis em suas referências, no final de sua formulação doutrinal, a colocar para além do princípio do prazer alguma coisa sobre a qual podemos perguntar em que pode ela consistir em relação a primeira oposição. Para além do princípio do prazer aparece-nos essa face opaca – tão obscura que pode parecer, para alguns, a antinomia de todo pensamento, não apenas biológico, mas até mesmo simplesmente científico – que se chama de instinto de morte (Lacan, 1988, p. 31).

Lacan (1988, p. 31) questiona o que seria o instinto de morte, essa espécie de lei para além de toda a lei, e aponta que a posição dependente e reduzida do

princípio de realidade em relação ao princípio de prazer, onde o princípio de realidade seria uma forma de prolongamento ou aplicação do princípio de prazer, “parece fazer surgir mais além alguma coisa que governa, no sentido mais amplo, o conjunto de nossa relação com o mundo”. É “esse desvelamento, esse reachado¹ que está em questão no *Além do princípio do prazer*”, sendo esse “o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade”. Do que se trata essa realidade? Seria a “realidade cotidiana, imediata, social? Do conformismo às categorias estabelecidas, aos costumes admitidos? Da realidade descoberta pela ciência, ou daquela que absolutamente ainda não o é? Será a realidade psíquica?”.

Os analistas encontram-se na busca dessa realidade, que os arrastam para um campo preciso – o da realidade psíquica – essa que se apresenta com um caráter problemático. A análise apresenta limites éticos, esses coincidem com os limites da sua práxis; a práxis apresenta-se então como um prelúdio à ação moral como tal, onde “a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real. A ação moral, com efeito, enxertou-se no real” (Lacan, 1988, p. 32).

Em Aristóteles, depreender-se-á que a ética tende a referir-se a uma ordem e o problema será cingido pelas condições de um certo ideal humano. Na análise, pode-se dizer que há uma busca por uma via ou uma verdade, verdade libertadora, porém essa verdade que buscamos não é a de uma lei superior, trata-se de uma verdade particular que vamos procurar num ponto de sonegação do sujeito em análise. A articulação dessa verdade apresenta-se para cada sujeito, em sua especificidade íntima, com um caráter de desejo, este imperioso que apresenta um caráter particular irreduzível onde a norma é de uma experiência de prazer ou de penar, experiência a qual se conversa na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível. Esse desejo não tem o caráter de uma lei universal, mas pelo contrário, de uma lei particular, que “nós o encontramos sob a forma que qualificamos de fase regressiva, infantil, irrealista, com o caráter de um pensamento entregue ao desejo, de um desejo tomado pela realidade” (Lacan, 1988, p. 35).

A descoberta do pensamento sobre o desejo é a ética da Psicanálise? “De uma certa maneira, sim, é assim, simples” afirma o autor. Porém, não é somente a isso que a novidade da experiência analítica se limita. O autor Wordsworth, citado

¹ “*Retrouvaille* – fato de tornar a achar algo que estava perdido e reencontrar algo de que se estava separado” (Lacan, 1988, p. 383).

pelo próprio Freud, já afirmava antes da Psicanálise que a criança é o pai do homem. Na Psicanálise, existe uma tensão totalmente diferente entre o pensamento com o qual lidamos no inconsciente e aquele que qualificamos de pensamento adulto, onde utilizamos o pensamento da criança como ponto de referência e perspectiva para julgar o adulto. Na análise então, “a referência fundamental é a tensão, a oposição, para colocá-la aí designada enfim por seu nome, entre processo primário e processo secundário, entre princípio de prazer e princípio de realidade” (Lacan, 1988, p. 37).

Essa oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade é rearticulada ao longo de toda a obra de Freud e a encontramos principalmente no *Projeto para uma psicologia científica* de 1895, no capítulo VII da *A interpretação dos sonhos* de 1900 e em *Mal-estar na civilização* de 1930. Inicialmente, no *Projeto*² é articulado por Freud que o princípio do prazer é um princípio de inércia em que:

Sua eficácia consiste em regular, por uma espécie de automatismo, tudo o que converge de um processo que Freud tende, em sua primeira formulação aparente, a apresentar como o resultado de um aparelho pré-formado, estreitamente limitado ao aparelho neurônico. Este regula os trilhamentos que ele conserva após ter sofrido seus efeitos. Trata-se essencialmente de tudo o que resulta dos efeitos de uma profunda tendência à descarga, em que uma quantidade é destinada a escoar-se (Lacan, 1988, p. 39).

Essa formulação apresenta um caráter único, porém Freud não a quis publicá-la e, portanto, aqui ele está apenas fazendo uma representação provável em forma de hipótese para tentar responder a algo cuja dimensão se encontra ainda como mascarada. Trata-se de tentar explicar um funcionamento normal do espírito, partindo de um aparelho cujos dados são os mais opostos a um resultado de adequação e de equilíbrio, aparelho cujo a própria tendência é dirigir-se ao erro, um organismo que parece ser feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la. Assim, convém que um outro aparelho que se oponha a ele entre em jogo para exercer uma instância de realidade, se apresentando como um princípio de correção (Lacan, 1988). Esse outro aparelho se refere ao princípio de realidade, o qual seria então:

² *Projeto* – Abreviação do título do livro *Projeto para uma psicologia científica* de Freud.

Aquilo a que o funcionamento do aparelho neurônico deve, no fim das contas, sua eficiência, apresenta-se como um aparelho que faz muito mais do que um simples controle – trata-se de retificação. O modo pelo qual opera é apenas rodeio, precaução, retoque e retenção. Ele corrige, compensa o que parece ser a tendência fundamental do aparelho psíquico e, fundamentalmente, opõe-se a ela (Lacan, 1988, p. 40).

Nunca nenhum sistema de reconstituição da ação humana fora tão longe, a partir dessas formulações é introduzido um caráter conflituoso na base de um organismo que parece ser, sobretudo, destinado a viver. O desdobramento dos sistemas é efetuado para ir contra a profunda inadequação de um dos dois. A oposição dos sistemas trata-se, para Freud, de tentar explicar como se opera a atividade de retorno e retenção, ou seja, “como o aparelho que suporta os processos segundos contorna os desencadeamentos de catástrofes acarretadas fatalmente por um tempo, grande ou curto demais, de abandono do aparelho do prazer a si mesmo” (p. 41). Caso este for largado cedo demais, desencadeará um pensamento de desejo/pensamento ilusório, num *Wunschgedanke*, que desembocará num desprazer. Caso o segundo aparelho demore a intervir, aparecerá uma descarga regressiva, ou seja, alucinação, também fonte de desprazer (Lacan, 1988).

O princípio de realidade, na perspectiva freudiana, apresenta-se exercendo, essencialmente, de uma maneira precária. “A realidade é precária. E é justamente na medida em que seu acesso é tão precário que os mandamentos que traçam sua via são tirânicos. Enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores” (Lacan, 1988, p. 42).

Há, então, um paradoxo da relação com o real em Freud, e para dizer disso, Lacan coloca de um lado o princípio do prazer e do outro o princípio de realidade, onde, de grosso modo, um corresponderia ao inconsciente e o outro à consciência, respectivamente. Somos levados a articular a percepção com a realidade, porém, seguindo a hipótese do Freud, o princípio de prazer seria governado pela percepção e essa é a novidade que ele traz. No capítulo VII da *A interpretação dos sonhos*, Freud nos diz que o processo primário tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção, não importando que seja real ou alucinatória, onde, caso ela não coincidir com o real, será alucinatória. Já o processo secundário tende a uma identidade de pensamento, essa articulação se dá igualmente no capítulo VII da

A interpretação dos sonhos, porém já se encontra articulado também no próprio *Projeto* (Lacan, 1988).

Isso significa que o funcionamento interior do aparelho psíquico:

Se exerce no sentimento de um tateamento, de uma prova retificativa, graças à qual o sujeito, conduzido pelas descargas que se produzem segundo os *Bahnungen* já trilhados, fará a série de tentativas, rodeios que pouco a pouco o levarão à anastomose, ao ultrapassamento da prova imposta ao sistema circundante dos objetos presentes nesse momento da experiência. O que forma a trama de fundo da experiência é, digamos assim, a ereção de um certo sistema de *Wunsch*, ou de *Erwartung* de prazer, definido como o prazer esperado, e que tende, por esse fato, a realizar-se em seu próprio campo de uma maneira autônoma, sem nada esperar, em princípio, do exterior. Ele vai diretamente à realização mais oposta ao que tende a desencadear-se (Lacan, 1988, p. 43).

Seguindo essa abordagem, o pensamento deveria aparecer no nível do princípio de realidade, porém não é esse o caso. Freud nos mostra que o pensamento é por si mesmo e por natureza um processo inconsciente. “Todo pensamento, por sua natureza, se exerce por vias do inconsciente” mesmo não sendo o princípio do prazer que o governa, “o pensamento se produz num campo que, na qualidade de campo inconsciente, deve ser, de preferência, situado como que submetido a ele”. No nível da consciência, o sujeito não percebe nada mais senão sinais de prazer e desprazer e a apreensão dos processos de pensamento se dá “unicamente na medida em que se produzem palavras”, ou seja, “as palavras são o que caracteriza a passagem no pré-consciente” e esses processos do pensamento, “nos diz Freud, só nos são conhecidos pelas palavras, o conhecido do inconsciente vem a nós em função das palavras” (Lacan, 1988, p. 44).

Para exemplificar isto, temos a questão do grito, a qual é articulada desde o *Projeto*, onde um objeto enquanto hostil “só é sinalizado no nível da consciência na medida em que a dor faz o sujeito soltar um grito”. Esse grito cumpriria “uma função de descarga e desempenha um papel de uma ponte no nível do qual algo do que ocorre pode ser pego e identificado na consciência do sujeito”, algo que permaneceria obscuro e inconsciente se o grito não lhe conferisse sua presença, seu valor. Assim, apreendemos o inconsciente no que dele é articulado em palavras e “nos damos conta de que esse inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem”. O princípio de realidade então

governaria o que ocorre no nível do pensamento, porém, apenas na medida em que algo do pensamento retorna articulado em palavras, podendo vir à consciência do sujeito (Lacan, 1988, p. 45).

Segundo Lacan (1988), temos três ordens que advêm desses níveis: há primeiro, um sujeito da experiência que corresponde à oposição princípio de prazer/princípio de realidade; em seguida, temos a oposição entre o pensamento e a percepção; e por último, esse processo se divide conforme se trata da percepção ou do pensamento. Freud chama isso de realidade psíquica, onde de um lado temos o processo de ficção e de outro o processo de pensamento pelos quais se realiza a atividade tendencial, ou seja, o processo de busca, de reconhecimento, que Freud denomina posteriormente de reencontro do objeto. Essa seria a outra face da realidade psíquica, onde o processo como inconsciente também seria um processo de reencontro do objeto. No nível do objeto, o conhecido e o desconhecido se opõem e essa oposição entre ficção/busca e cognoscível/não cognoscível divide o que ocorre no nível do processo e no nível do objeto.

No nível do princípio do prazer, o que se apresenta ao sujeito como substância é seu bem, uma vez que o prazer governa a atividade subjetiva. Porém, como qualificar o substrato de realidade da operação subjetiva? Lacan (1988, p. 46) afirma que Freud nos traz uma figura nova que é seguramente problemática na oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade, pois ele “não pensa nem um instante em identificar a adequação à realidade a um bem qualquer”.

2.2 DAS DING E O REAL

Lacan trabalhará o termo *das Ding*, a Coisa – a qual foi trabalhada por Freud no *Projeto* de 1895 por meio do conceito complexo do próximo – articulando-a com a falta e com a noção de pulsão de morte que Freud estabelece em diferentes momentos da sua obra, como em *Mais além do princípio do prazer* de 1920 e *O mal-estar na civilização* de 1929-30. Freud irá definir a pulsão de morte como aquela que se opõe à pulsão de vida (*Eros*) e, por isso, se apresenta como impulso à destruição e retorno ao estado inorgânico, ou seja, ao nirvana. Porém, para Lacan, além dessas características, a pulsão de morte também se apresentará como construção a partir do nada (Chaves, 2006).

O termo *das Ding* é introduzido para esclarecer ambiguidades e certas insuficiências que existirem em Freud referentes ao verdadeiro sentido da oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, e a compreensão de tal se faz importante para a prática analítica enquanto uma ética. As ambiguidades resultam de “algo que é da ordem do significante e até mesmo da ordem linguística”, por isso serão apresentados dois termos que dizem d’a coisa: *das Ding* e *die Sache* (Lacan, 1988, p. 57).

Das Ding, em seu sentido original na língua alemã, não deixa de significar operação, deliberação, debate jurídico, podendo “visar não tanto a própria operação jurídica quanto a reunião que a condiciona”, enquanto *Sache* também se trata, em sua origem, de uma operação jurídica, “*Sache* é a coisa colocada na questão jurídica, ou, no nosso vocabulário, a passagem à ordem simbólica de um conflito entre os homens” (Lacan, 1988, p. 58).

Os dois termos, no entanto, não são equivalentes. No artigo *Inconsciente* de Freud, o autor opõe o termo representação das coisas (*Sachvorstellung*), ao termo representação das palavras (*Wortvorstellung*), ou seja, “Freud fala de *Sachvorstellung* e não de *Dingvorstellung*. Não é, igualmente, em vão que as *Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, mostrando-nos que há uma relação entre coisa e palavra”. Assim, “é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo” (Lacan, 1988, p. 59). *Sache* e *Wort*, então, estão estreitamente ligados, onde:

A *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem. Por mais implícitas que estejam inicialmente na gênese dessa ação, as coisas estão sempre na superfície, estão sempre ao alcance de serem explicitadas. Na medida em que é subjacente, implícita, em toda ação humana, a atividade, da qual as coisas são os frutos, é da ordem do pré-consciente, ou seja, de algo que nosso interesse pode fazer vir à consciência, com a condição de prestarmos bastante atenção a ela, de a notarmos. A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui explicar-se com a coisa, visto que uma ação, ela mesma dominada pela linguagem, até mesmo pelo mandamento, o terá, este objeto, destacado e feito nascer (Lacan, 1988, p. 60).

Lacan (1988, p. 60) aponta que “*das Ding* situa-se em outro lugar” e que “esse *das Ding* não está na relação – de algum modo refletida, na medida em que é explicitável – que faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas que, no entanto, elas criaram.” Há outra coisa em *das Ding*. O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo, pois no paradoxo do princípio de realidade há um segredo.

Freud fala do princípio de realidade para nos mostrá-lo sempre em fracasso, onde há uma espécie de pressão da qual as coisas não fossem mais longe, o qual ele o chama de *die Not des Lebens*, ou seja, não de necessidades vitais, como se diz frequentemente para ressaltar o papel do processo secundário, mas uma fórmula que se apresenta infinitamente mais forte. “Alguma coisa que quer. A necessidade (*besoin*) e não as necessidades (*besoins*). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida”. Essa *Not des Lebens* intervém então no processo secundário, porém de uma maneira muito mais profunda que essa atividade corretiva (Lacan, 1988, p. 60).

O princípio de realidade nos é invocado sob a forma de sua incidência de necessidade, isso é o que nos coloca na via do que Lacan chama de segredo, onde, no mundo físico, “o princípio de realidade funciona, de fato, como que isolando o sujeito da realidade”. A biologia também nos ensina isso, que “a estrutura de um ser vivo é dominada por um processo de homeostase, de isolamento em relação à realidade” (p. 61). Freud, ao falar do princípio de realidade, não apresenta novidades, mas nos mostra que nem o elemento quantitativo, nem o elemento qualitativo, na realidade, passam no reino do processo secundário (Lacan, 1988). O que ocorre então é que:

A quantidade exterior entra em contato com o aparelho chamado sistema Φ^3 , isto é, aquilo que no conjunto neurônico encontra-se dirigido para o exterior, digamos, grosso modo, as terminações nervosas no nível da pele, dos tendões, até mesmo dos músculos ou dos ossos, a sensibilidade profunda. Tudo é feito para que essa quantidade Q seja barrada, detida em relação ao que será sustentado por uma outra quantidade, Q_n , a qual determina o nível que distingue o aparelho Ψ^4 o conjunto do neurônio. Pois o *Entwurf*⁵ é a teoria de um aparelho neurônico em relação ao qual o organismo

³ Φ – Percepção.

⁴ Ψ – Memória.

⁵ *Entwurf* – Título original do livro *Projeto para uma psicologia científica*.

permanece exterior, assim como o mundo exterior (Lacan, 1988, p. 61).

Temos aqui a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior, onde alguma coisa tria e criva de tal maneira a realidade que ela só é percebida pelo homem de uma forma profundamente escolhida, “o homem lida com peças escolhidas da realidade” onde os signos “nos avisa da presença de alguma coisa que se refere efetivamente ao mundo exterior, assinalando à consciência que é com esse mundo exterior que ela lida” (Lacan, 1988, p. 62).

Lacan começa a conceituar a noção de *das Ding* para aprofundar na questão do princípio de realidade. Nele domina o que se apresenta na ordem do discurso articulável, que sai do pré-consciente, permanecendo-se assim ou tornando-se consciente. Os processos de pensamento são inconscientes, como já ressaltava Freud, visto que o princípio do prazer os domina, eles são capazes de chegar à consciência na medida em que podemos verbalizá-los, assim os trazendo de volta ao alcance do princípio de realidade. A partir da volta ao alcance da consciência e estando investido de atenção, os processos de pensamento permitem ao sujeito se orientar em relação ao mundo real (Lacan, 1988).

Logo, Lacan (1988, p. 63) afirma que “o processo de pensamento – na medida em que é, contudo, nele que caminha o acesso à realidade, o *Not des Lebens*, que mantém num certo nível o investimento do aparelho – encontra-se no campo inconsciente”, sendo acessível pelo artifício da fala articulada, onde, para Freud:

É na medida em que nós nos ouvimos falar que há *Bewegung*, movimento da fala [...], é na medida em que esse *Bewegung*, se anuncia para o sistema ω^6 que algo pode ser conhecido do que, em algum grau, se intercala no circuito que, no nível do aparelho Φ^7 , tende, antes de mais nada, a se descarregar em movimento para manter a tensão no nível mais baixo (Lacan, 1988, p. 63).

O sujeito só aprenderá de forma consciente então “o que quer que seja daquilo que se encontra interessado no processo de *Abfuhr*⁸, e que entra com a

⁶ ω – Consciência.

⁷ Φ – Percepção.

⁸ *Abfuhr* – descarga, em tradução livre.

marca do princípio do prazer, na medida em que há [...] sensação de movimento para falar, sensação de esforço” (p. 63-64), sendo por esse meio “que chega à consciência tudo o que se refere aos processos do pensamento, a esses ensaios miúdos do encaminhamento de *Vorstellung* em *Vorstellung*, de representação em representação, em torno do que todo o mundo se organiza” (p. 64). Assim, “é na medida em que algo no circuito sensação-motricidade vem interessar, num certo nível, o sistema Ψ que algo é retroativamente percebido, sensível sob a forma de *Wortvorstellung*⁹” (Lacan, 1988, p. 64).

Em relação ao sistema Ψ , Lacan (1988, p. 64) afirma que “Freud isola desde o *Entwurf* um sistema do *Ich*¹⁰”, o qual é “em grande parte inconsciente”. No nível do *Ich*, “do inconsciente em função, algo se regula, que tende a afastar o mundo exterior” (p. 66), enquanto no nível da *Übung* se tem descarga que “reencontra aqui o mesmo entrecruzamento que na economia total do aparelho” (p. 66). Freud também chama isso de provisão (*Vorrat*) para designar a despensa de provisões do inconsciente, “*Vorratsträger* é o *Ich* como o suporte de quantidade e de energia que constitui o âmago do aparelho psíquico” (p. 66).

É sobre essa base que iremos ver funcionar como a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, “é aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*¹¹” (p. 66). Freud aponta que o complexo do próximo “se divide em duas partes, das quais uma se impõe por um aparelho constante, que permanece coesa como coisa – *als Ding*” (p. 67). O “*Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*¹²” (Lacan, 1988, p. 67).

Essa é então a “divisão original da experiência da realidade” que pode ser encontrada também em *A negação*, texto de Freud onde encontraremos que “a mesma função daquilo que, do interior do sujeito, encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior”, esse exterior que “nada tem a ver com essa realidade na qual o sujeito terá, em seguida, de discernir as *Qualitätszeichen*, que lhe indicam

⁹ *Wortvorstellung* – representação de palavras.

¹⁰ *Ich* – ego, em tradução livre.

¹¹ *Nebenmensch* – o outro, o ser próximo, em tradução livre.

¹² “*Fremde* – estranho (substantivo e adjetivo) e alheio (adjetivo)” (Lacan, 1988, p. 384).

que ele está no rumo certo para a busca da sua satisfação”. Isso é, portanto, antes da busca pelo objeto, o estabelecimento de sua meta, o que Freud designa quando diz “que o objeto primeiro e imediato da prova da realidade não é o de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” (Lacan, 1988, p. 67). Temos então:

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. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, encontra-se justamente aí, que, até um certo ponto, pode servir. Servir a quê? – 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*. Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais será encontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando (Lacan, 1988, p. 67-68).

A noção de *das Ding* começa a se estabelecer a partir do que o mundo freudiano comporta, esse objeto enquanto o “Outro absoluto do sujeito”, objeto que se trata de reencontrar. Porém, o reencontramos no máximo como saudades, não reencontramos o objeto, mas “suas coordenadas de prazer, e 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. 68). Estabelece-se assim, “a ideia de que o objeto a reencontrar é diferente do objeto perdido, este jamais será encontrado; daí, trata-se sempre de reencontrar” (Chaves, 2006, p. 257).

No final das contas, o objeto é uma referência para a percepção, pois “sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana”, e “o mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível” (Lacan, 1988, p. 68).

A partir da noção de ações específicas temos que “o que é buscado é o objeto em relação ao qual o princípio do prazer funciona”, e esse funcionamento

será “o suporte a que se refere toda a experiência prática” onde essa experiência, essa ação específica “não é de modo algum uma descarga, *sondern eine Aktion*, mas uma ação que é *Mittel zur Reproduktion von Lust*¹³” em que o caráter original de toda ação é de “ser *Mittel*, meio de reprodução” (Lacan, 1988, p. 68-69).

Segundo Lacan (1988), Freud nos mostra o que está na essência e o que quis dizer com ação como meio de reprodução de prazer (*Mittel zur Reproduktion*) ao dizer que “tudo é calculado, regulado, como que apoiado em *dem Anderen*, no Outro, o Outro pré-histórico, inesquecível que ninguém mais tarde atingirá nunca mais”, ou seja:

O que encontramos aqui permite-nos uma primeira aproximação daquilo que está em questão na neurose e de compreender o seu correlativo, o seu termo regulador. Se o fim da ação específica que visa à experiência de satisfação é o de reproduzir o estado inicial, de reencontra *das Ding*, o objeto, compreendemos vários modos do comportamento neurótico” (Lacan, 1988, p. 69).

A “*das Ding* é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado” sendo que “é em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque”. É então, “em relação a esse *das Ding* original que é feita a primeira orientação, a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamaremos, no caso, de *Neurosenwahl*, a escolha da neurose” (Lacan, 1988, p. 70).

O autor relaciona *das Ding* de Freud com *das Ding* de Kant, pois acredita que ele entreviu a função de *das Ding*, mesmo que a abordando apenas pelas vias da filosofia das ciências. Para Lacan (1988, p. 70) então, resta-nos ver que “é no mesmo lugar que vem-se organizar alguma coisa que é, ao mesmo tempo, o oposto, o avesso e o idêntico disso, e que, em última instância, substitui essa realidade muda que é *das Ding* – ou seja, a realidade que comanda, que ordena”.

A “Coisa só se apresenta a nós na medida em que ela acerta na palavra, como se diz *acertar na mosca*” (grifo do autor) e é por intermédio do grito, como nos aponta os textos freudianos, “a maneira pela qual o estranho, o hostil aparece na primeira experiência da realidade para o sujeito humano”. As coisas que estão em

¹³ *Mittel zur Reproduktion von Lust* – meio de reprodução de prazer, em tradução livre.

questão são colocadas por Freud num nível superior ao do mundo dos significantes, onde “o verdadeiro móvel do funcionamento no homem do processo qualificado de primário – são as coisas enquanto mudas”, sendo que essas “coisas mudas não são exatamente a mesma coisa que as coisas que não têm relação alguma com as palavras” (Lacan, 1988, p. 71).

Lacan continua a trabalhar a questão de *das Ding* no próximo capítulo do Seminário 7, intitulado *das Ding* (II), onde irá desenvolver essa concepção freudiana ao enfatizar sua relação com o termo representação (*Vorstellung*) para demonstrar o quanto ele já se encontra presente no artigo da *A negação* de 1925 e para apresentar a relação da “mãe como *das Ding*”. O autor afirma que:

Das Ding é o que – no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico. É em torno desse *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado (Lacan, 1988, p. 74).

O termo *das Ding* aparece no artigo *A negação* “identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto”, porém esse objeto “não nos é nem mesmo dito” e, por “tratar-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido”, porém, esse objeto “em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (Lacan, 1988, p. 74).

Na orientação em direção ao objeto, há a regulação da trama em que “as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória, de um complexo de memória, de uma *Bahnung* – ou seja, de um trilhamento”, mas também “uma concatenação [...] cujo jogo o aparelho neurônico nos deixa talvez entrever sob uma forma material e cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer” (Lacan, 1988, p. 74).

O princípio do prazer é quem governa a busca do objeto, porém “Ihe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim”, assim “a transferência de quantidade de *Vorstellung* em *Vorstellung* mantém a busca sempre

a uma certa distância daquilo em torno do que ela gira”, pois não é o objeto que regula seus trajetos. O princípio do prazer fixa e modela o retorno das representações – retorno esse que também é mantido a distância – e submete a busca do objeto a “reencontrar no fim das contas apenas a satisfação da *Not des Lebens*” (Lacan, 1988, p. 74-75).

Pelo caminho, a busca do objeto encontra assim “uma série de satisfações vinculadas à relação com o objeto, polarizadas por ela, e que, a cada instante, modelam, temperam, embasam seus procedimentos segundo a lei própria ao princípio do prazer”. Essa lei “fixa o nível de uma certa quantidade de excitação que não poderia ser ultrapassada sem transpor o limite da polarização *Lust/Unlust*, prazer e desprazer” sendo apenas sob essas duas formas que o princípio do prazer se expressa (Lacan, 1988, p. 75).

A regulação da admissão da quantidade de excitação é feita pela “dimensão das vias de condução, pelo diâmetro individual daquilo que o organismo pode suportar”, sendo que, para além desse limite, a impulsão psíquica não “tornou-se capaz de ir mais longe em direção ao que seria sua meta” assim, “antes, justamente, ela se espalha, se difunde no organismo psíquico”, transformando a quantidade em complexidade (Lacan, 1988, p. 75).

Esse limite tem um nome que difere do prazer/desprazer do qual Freud fala. Primitivamente é o evitamento, a fuga, o movimento que “antes mesmo da entrada nessa função do sistema, intervém normalmente para regular a invasão da quantidade segundo o princípio do prazer”, assim, cabe à motricidade “a função de regular, para o organismo, o nível de tensão suportável, homeostático”. A homeostase geral, aquela que regula o equilíbrio dos humores, porém – diferente da homeostase do aparelho nervoso que é autônoma – intervém como ordem de estimulações vindas do interior. Freud se expressa em relação a isso, de acordo com Lacan (1988, p. 75), dessa maneira: “há estimulações que vêm do interior do organismo nervoso, e que ele compara com as estimulações exteriores”. Ou seja, é sobre a dor e seu limite que estamos tratando aqui.

Segundo Lacan (1988, p. 76), Freud nos diz efetivamente que “na maioria dos casos, a reação de dor sobrevém do fato de que a reação motora, a reação de fuga, é impossível, e isto na medida em que a estimulação, a excitação, vem do interior”.

Sobre o tema da dor, Lacan se contenta em sugerir que “deveríamos talvez conceber a dor como um campo que, na ordem da existência, abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se”.

O autor retoma a abordar sobre as representações, agora em relação ao seu funcionamento e inicia pelo caráter de composição imaginária do objeto, “que faz dele o que se poderia chamar de a substância da aparência, o material de um engodo vital, uma aparição sujeita à decepção de uma *Erscheinung*¹⁴” ou seja, “é aquilo em que a aparência se sustenta, mas que é igualmente a aparição da assombração, a aparição corriqueira, o que forja esse *Vor*, esse terceiro, o que se produz a partir da Coisa”, assim, a representação é “algo de essencialmente decomposto” (Lacan, 1988, p. 77).

A representação é apreendida, em Freud, “em seu caráter radical sob a forma pela qual é introduzida numa filosofia que é essencialmente traçada pela teoria do conhecimento” e gravita entre a percepção e consciência, pois é “entre percepção e consciência que aquilo que funciona no nível do princípio do prazer se insere”, ou seja, os processos de pensamento. E esses, “regulam, pelo princípio do prazer, o investimento das *Vorstellungen* e a estrutura na qual o inconsciente se organiza [...] o que constitui o grumo da representação, ou seja, algo que tem a mesma estrutura [...] do significante”. Desse modo, o mundo das representações é organizado segundo as possibilidades do significante como tal (Lacan, 1988, p. 77-78).

Os processos do pensamento em Freud, segundo Lacan (1988, p. 78), esses que ocorrem entre a percepção e a consciência, “nada seriam para a consciência se não pudessem a ela serem levados pelo intermédio de um discurso”, Freud não deixa dúvida alguma, “trata-se de palavras”. Assim, as representações de palavras, “instauram um discurso que se articula sobre os processos do pensamento”, o qual só conhecemos porque falamos do que nos ocorre e, a partir disso, “somos capazes, com efeito, de articular num discurso algo desse palavrório pelo qual nos articulamos em nós mesmos, justificamo-nos, racionalizamos para nós mesmo, em tal ou tal circunstância, o encaminhamento do nosso desejo”. O que chega à consciência “é a *Wahrnehmung*, a percepção desse discurso, e nada mais” (p. 79).

¹⁴ *Erscheinung* – aparência, em tradução livre.

A articulação efetiva do discurso das gravações das representações, ao tratar sobre representação de coisas (*Sachvorstellung*), “devem ser situadas em oposição polar aos jogos de palavras, às *Wortvorstellungen*, porém, nesse nível aquelas [*Sachvorstellung*] não se apresentam sem estas [*Wortvorstellungen*]”. Enquanto isso, *das Ding* “trata-se de outra coisa – é uma função primordial que se situa no nível de instauração da gravação das *Vorstellungen* inconscientes” (Lacan, 1988, p. 79).

Usaremos “*Sache* para os assuntos de religião”, enquanto “mestre Eckhart emprega *Ding* para falar da alma”. O autor exemplifica a diferença no emprego do significante *Sache*, traduzindo do alemão para o francês: “*Die Sache*, poder-se-ia dizer, *ist das Wort des Dinges*. Traduzindo em francês – *l'affaire est le mot de la Chose*¹⁵”, ou seja, é a palavra da Coisa. É justamente quando passamos para o discurso, que *das Ding*, a Coisa, “resolve-se em uma série de efeitos – no sentido mesmo em que se pode dizer *meine Sache*” (Lacan, 1988, p. 80).

No nível das representações, “a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia¹⁶” e “tudo que dela se articula como bom e mau divide o sujeito com respeito a ela”, ou seja, “não há bom e mau objeto, há bom e mau e, em seguida, existe a Coisa”. O bom e o mau entram na ordem da representação, estando lá como “índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação”, ou seja, “apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio [...] de algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além” (Lacan, 1988, p. 80).

Já no nível da representação de palavras, Lacan situa no texto do *Projeto* que:

No sistema Φ [sistema de percepção], isto é, no nível do que ocorre antes da entrada no sistema Ψ [sistema de memória], e a passagem na extensão da *Bahnung* [facilitações], da organização das

¹⁵ “*L'affaire est le mot de la chose* – nesta expressão *affaire* significa aquilo de que se trata numa discussão, num litígio, ou seja, a coisa sobre a qual se fala [...]. *Affaire* é, portanto, a coisa verbalizada, que passou no discurso. E *mot* aqui é empregado como senha, palavra-chave; a expressão designa o que será o desvendamento de um segredo, de um enigma pela fala. Em português poderíamos dizer: *A dita coisa é a palavra-chave da Coisa*” (Lacan, 1988, p. 384).

¹⁶ Alheio – adjetivo de *Fremde, étranger* (Lacan, 1988, p. 384).

Vorstellungen [representação], a reação típica do organismo enquanto regulado pelo aparelho neurônico é o processo de elisão. As coisas são *vermeidet*, elididas. O nível das *Vorstellungsrepräsentanzen* é o lugar da eleição da *Verdrängung* [deslocamento]. O nível das *Wortvorstellungen* é o lugar da *Verneinung* [negação] (Lacan, 1988, p. 80-81).

Assim, Freud nos mostra, segundo Lacan (1988) que em relação à negação “trata-se do modo privilegiado de conotação no nível do discurso daquilo que, no inconsciente, é *verdrängt*, recalcado”, ou seja, o negar, se situa no discurso pronunciado, discurso do consciente, o que está escondido, no inconsciente, “modo sob o qual se confessa o que, para o sujeito, se encontra, ao mesmo tempo, presentificado e renegado” (p. 81).

Porém, não é um não qualquer que se trata na negação, ele está longe de ser o puro e simples paradoxo que se apresenta sob a forma do não, “há todo um mundo do não-dito, do interdito, pois é exatamente essa a forma sob a qual se apresenta essencialmente o *Verdrängt* [recalcado] que é a inconsciência” (Lacan, 1988, p. 82). Ou seja, trata-se aqui, então, do recalçamento (Chaves, 2006). E a negação é a ponta mais afirmada do que se pode chamar de entredito (Lacan, 1988).

O autor indaga a seguir sobre o mínimo concebível de uma bateria de significante para que o registro do significante possa começar a se organizar, para se referir à forclusão, e afirma que “é na medida em que um termo pode ser recusado, que mantém a base do sistema das palavras numa certa distância ou dimensão relacional, que veremos desenvolver-se toda a psicologia do psicótico”, em que “falta alguma coisa” e em direção que “tende desesperadamente seu verdadeiro esforço de suprimento, de significação” (Lacan, 1988, p. 83).

Assim, segundo Chaves (2006), o que falta ao psicótico não é da ordem da significação, mas do significante; não de qualquer significante, mas do significante primordial. E esse lugar tem uma função de:

Ser aquele que contém as palavras, no sentido em que contém quer dizer retém, razão pela qual uma distância e uma articulação são possíveis, razão pela qual a sincronia se introduz, sobre a qual pode, em seguida, escalonar-se a dialética essencial, aquela em que o Outro pode encontra-se como Outro do Outro (Lacan, 1988, p. 83).

Esse lugar relaciona-se com o real, onde o Outro do Outro “pode encontrar seu lugar mesmo que não possamos encontrá-lo em parte alguma no real, mesmo que tudo o que possamos encontrar no real para ocupar esse lugar só valha por ocupar esse lugar”, assim “não lhe pode dar nenhuma outra garantia a não ser a de estar nesse lugar”. Temos aqui uma outra topologia, “a topologia que a relação com o real institui” em que essa relação com o real será capaz de definir o que significa efetivamente o princípio de realidade (Lacan, 1988, p. 83). Safatle sintetiza todo esse processo da seguinte forma:

Lacan articula o *Projeto* ao texto freudiano sobre *A negação (die Verneinung)* a fim de indicar como *das Ding* não é outra coisa senão o que foi foracluído (*verworfen*) pelo Eu-prazer (*Lust-Ich*) por meio de um julgamento de atribuição. Lembremo-nos de que, através de um julgamento de atribuição, o eu procurava expulsar para fora de si o Real (sobretudo o real das moções pulsionais) que rompia com o princípio de constância no plano das excitações do aparelho psíquico. Tal expulsão permitia o desenvolvimento das operações primordiais de simbolização que formarão o sistema de representação significante (Safatle, 2003, p. 213 *apud* Chaves, 2006, p. 264).

Lacan vincula ao princípio de realidade toda a função que Freud articula com o termo de supereu “o que seria, confessemos, um reles jogo de palavras se fosse apenas uma maneira substitutiva de designar o que se chama de consciência moral ou algo de análogo”. Com isso, Freud nos fornece uma nova articulação em que nos mostra a raiz, o funcionamento psíquico do que “na constituição humana pesa, e meu Deus, como pesa, sobre todas essas formas das quais não se convém desconhecer nenhuma, até aquela, a mais simples, a dos mandamentos, e mesmo, diria, os dez mandamentos” (Lacan, 1988, p. 83-84).

Freud nos fornece quanto ao fundamento moral, articulando, no sentido de Lévi-Strauss, “que a lei fundamental, a lei primordial, aquela onde começa a cultura na medida em que se opõe à natureza [...], que a lei fundamental é a lei da interdição do incesto”. O desenvolvimento da psicanálise confirma de maneira cada vez mais grosseira que “tudo que se desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, da gratificação e da dependência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna”, a mãe então “ocupa o lugar dessa coisa, de *das Ding*” (Lacan, 1988, p. 84).

A lei do incesto tem um correlato que é o desejo do incesto, esse é o grande achado de Freud, e mesmo que desde Platão se fale dele, é importante que tenha havido um homem que o apontou como sendo “o desejo essencial”. Freud designa na interdição do incesto “o princípio da lei primordial da qual todos os desenvolvimentos culturais são apenas as consequências e as ramificações – e, ao mesmo tempo, ele identifica o incesto com o desejo mais fundamental” (Lacan, 1988, p. 85).

A lei de interdição do incesto então estrutura o inconsciente do homem (Chaves, 2006). E “é na ordem da cultura que a lei se exerce”, tendo como consequência “excluir o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, que é o que Freud salienta” (Lacan, 1988, p. 85). Em torno disso, tudo é justificado, porém o ponto central entre a natureza e a cultura permanece, assim:

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto (Lacan, 1988, p. 85).

Os dez mandamentos são a lei efetiva, a qual se encontra ao alcance para o homem a partir do discurso pré-consciente ou consciente. Esses mandamentos não apresentam apenas um lado negativo da moral e não nos deteremos apenas no caráter interdutivo deles; eles apresentam também um lado positivo e talvez sejam “apenas os mandamentos da fala, [...] [que] explicitam aquilo sem o que não existe fala – eu não disse discurso – possível” (Lacan, 1988, p. 86).

O autor indaga se esses dez mandamentos não poderiam ser interpretados como algo próximo do recalque do inconsciente, pois eles “são interpretáveis como destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto, como uma condição, e uma só, que é a de nos darmos conta de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala”. Isso nos mostra o sentido dos dez mandamentos “uma vez que estão vinculados, da maneira mais profunda, àquilo que regula a distância do sujeito a *das Ding*, uma vez que essa distância é justamente a condição da fala” (Lacan, 1988, p. 86-87).

Portanto, além de ser condição para que haja a fala, os dez mandamentos também seriam a condição de toda vida social, pois eles “expõem a dimensão de nossas ações como propriamente humanas”, ou seja, nós “passamos nosso tempo violando os dez mandamentos, e é justamente por isso que uma sociedade é possível” (Lacan, 1988, p. 87).

A lei moral kantiana, por ser um enunciado simbólico, comporta a anulação do gozo, e é, portanto, o avesso de *das Ding*. A mãe, enquanto objeto por excelência de *das Ding*, é protegida pela barra do Complexo de Édipo, porém *das Ding* é absoluta, ou seja, sua exigência primária prevalece e retorna sempre ao mesmo lugar. O acesso ao gozo do objeto só é possível por um forçamento, visto que ele é estruturalmente inacessível, isso significa que ele só é acessível pela transgressão, a transgressão da lei moral que impede o acesso ao objeto original: à mãe (Miller, 2012).

Antes de terminar esse capítulo sobre *das Ding*, o autor aponta que tentará ver o que responde ao “caráter de imanência pré-consciente dos dez mandamentos” e para isso retorna o que chama de referência essencial, isto é, aquilo que se pode chamar de o real. O conceito de real será apresentado como sendo aquilo “que se reencontra sempre no mesmo lugar”, e o veremos na história da ciência e dos pensamentos, o que nos levará à grande crise revolucionária da moral, ou seja, “ao questionamento dos princípios lá onde eles devem ser questionados, isto é, no nível do imperativo”, pois “este é o ápice, ao mesmo tempo, kantiano e sadista da Coisa, o que faz com que a moral se torne, por um lado, pura e simples aplicação da máxima universal, por outro, puro e simples objeto” (Lacan, 1988, p. 87). A partir desse ponto, é possível ver o passo transposto por Freud, e Lacan adianta que:

O passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral” (Lacan, 1988, p. 87-88).

A perspectiva moral aristotélica e kantiana remontam ao fundamento do Bem Supremo e da conduta adequada do sujeito. Adequar a ética da psicanálise a esses termos é problemática, pois as ideias do princípio do prazer e do princípio de realidade são inconciliáveis com o universalismo implícito na noção de Bem

Supremo. Vemos isso em algumas obras freudianas como *Mal-estar na civilização*, *Por que a guerra?*, *O futuro de uma ilusão*, entre outras (Dunker, 2016).

Ao abordar sobre a dialética do prazer e da realidade, segundo Dunker (2016), Lacan critica o utilitarismo, apontando que eles desconhecem a distinção entre prazer, satisfação e gozo. O autor aponta que, para além dessa dialética, existe algo que a torna possível, esse algo é a Coisa, *das Ding*, que se define de diversos sentidos:

Como o Outro absoluto, como o fora do significado e com o núcleo mesmo da repetição (*Wiederzufinden*). Trata-se de uma unidade velada e pertencente ao regime do Real. É justamente a Coisa o que traduz o Bem Supremo da psicanálise. A Coisa é a Mãe, o Objeto perdido e na condição de perdido, a partir do qual se tecerá uma rede significante de ocultamento. A Coisa figura, assim, como uma espécie de negatividade fundamental que o prazer e a realidade virão a encobrir. O que o fantasma na neurose realiza e a ocupação deste vazio com um objeto, o objeto a tomado em sua identificação narcísica ao eu (Dunker, 2016, p. 67).

Trata-se, portanto, na psicanálise de lei moral positiva, isto é, ir em direção a “o que se buscou no lugar do objeto inencontrável é justamente o objeto que se reencontra sempre na realidade”, e que “no lugar do objeto impossível de reencontrar (rechar) no nível do princípio do prazer algo aconteceu que não é nada mais do que isto, que se reencontra sempre” (Lacan, 1988, p. 88). É em torno disso que o próximo capítulo irá tratar e que a doutrina freudiana irá trazer uma resposta.

2.3 A LEI MORAL E O REAL

O autor inicia o capítulo sobre a lei moral apontando que a descrição de *das Ding* feita por um simplório seria da seguinte forma: Lacan colocaria *das Ding* no âmago do mundo subjetivo e esse mundo se definiria com o significante, “no homem, desde logo entronizado no nível inconsciente, misturando suas referências com as possibilidades de orientação que seu funcionamento de organismo natural de ser vivo lhe confere” (Lacan, 1988, p. 89).

Porém, ao colocar *das Ding* “no centro, e em volta do mundo subjetivo do inconsciente organizado em relação significantes” haverá uma dificuldade de representá-la topologicamente, uma vez que “*das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído”, ou seja:

Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa (Lacan, 1988, p. 89).

O autor difere *representação* e *representa* a partir do que indica o termo *Vorstellungsrepräsentanz*, assim, trata-se daquilo que “no inconsciente, representa como signo a representação como função de apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa, uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo”. Porém, “dizer o bem já é uma metáfora, um atributo”, pois esse bem “já lhe é indicado como a resultante significativa de uma composição significativa que se encontra convocada no nível inconsciente”, isto é, “lá onde ele absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta” (Lacan, 1988, p. 90).

A partir do texto de Kant, *Crítica da razão prática*, apreciaremos o justo valor do termo *Wohl*, que é destacado “para designar o bem em questão”. E é impossível progredir sobre as questões da ética da psicanálise sem ter esse texto como referência (Lacan, 1988). Esse bem, então:

Trata-se do conforto do sujeito na medida em que, se ele se refere a *das Ding* como seu horizonte, funciona para ele o princípio do prazer que dá a lei onde se resolve uma tensão, segundo a fórmula freudiana, vinculada ao que chamaremos de os engodos bem-sucedidos – ou ainda melhor, signos que a realidade honra ou não honra (Lacan, 1988, p. 91).

Lacan evoca o texto sobre a *Causalidade psíquica* para esclarecer sobre esses signos: eles “já estão presentes no fundo da estrutura inconsciente que se regula segundo a lei do *Lust* e do *Unlust*, segundo a regra do *Wunsch* [desejo] indestrutível, ávido de repetição, da repetição dos signos”, sendo por meio disso que “o sujeito regula sua distância a *das Ding*”, a qual é a “fonte de todo *Wohl* em nível de princípio do prazer, e que fornece desde logo, mas em seu âmago, aquilo que, segundo a referência kantiana, [...] nós qualificamos de *das Gute des Objekts*, o bom objeto” (Lacan, 1988, p. 91).

O *Gute* e *das Ding* se delineiam para além do princípio do prazer e *das Ding* “apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo

constitui a lei”. Porém, trata-se de uma lei arbitrária, “uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung* [reasseguramento]” e é por isso, então, que “esse *Gute*, no nível do inconsciente, é também, e no seu fundo, o mau objeto, do qual a articulação kleiniana também nos fala” (Lacan, 1988, p. 91).

Nesse nível, *das Ding* não é diferenciada como mau devido “o sujeito não ter o menor acesso ao mau objeto, pois, desde logo, em relação ao bom objeto ele se mantém a distância”. O sujeito não consegue “suportar o extremo bem que *das Ding* pode lhe trazer, quanto mais se situar em relação ao mau objeto”, assim, ele pode gemer, explodir, que nada será articulado, nem como metáfora e então “ele faz sintoma, [...] e esses sintomas são, originalmente, sintomas de defesa” (Lacan, 1988, p. 91-92).

Segundo Dunker (2016, p. 68), Lacan aproxima o *Gute* de *das Ding* e o *Wohl* do objeto *a*, sendo que a única diferença entre os dois autores é que em Kant trata-se de uma positividade formal, enquanto em Lacan de uma negatividade. Isso não significa que Lacan irá negatizar o Bem Supremo e mostrar o sujeito enquanto perverso, mas sim de pensar “uma ética da relação entre objeto (prazer) e Coisa (gozo)”.

Com isso, é essencial a oposição que Lacan faz entre o prazer e o gozo. O princípio do prazer opera como uma barreira natural ao gozo, portanto, temos uma oposição entre a homeostase do prazer e os excessos do gozo, ou seja, uma oposição entre o lado do prazer e a ordem do bem e o lado do gozo e o que ele comporta de mal, tratado por Lacan no Seminário 7 a partir do gozo sadiano. Outra oposição é perceptível, a do registro do significante e do imaginário no lado do prazer e a do registro do real no lado do gozo (Miller, 2012).

Em relação à defesa, ela é concebida no seguinte nível: “há uma defesa orgânica – o eu defende-se mutilando-se, como o caranguejo abandona sua pata”. A distinção entre a defesa do homem e do animal é “introduzida pela estruturação significativa no inconsciente humano”, porém, a defesa do homem não se constitui somente por substituição, deslocamento e metáfora, “ela se constitui por algo que tem um nome, e que é, propriamente falando, a mentira sobre o mal” (Lacan, 1988, p. 92).

O sujeito mente no nível do inconsciente porque a “mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso. O *orthos logos* do inconsciente, nesse nível, articula-se – Freud o escreve no *Entwurf* a propósito da histeria – *proton pseudos*, a primeira mentira” (Lacan, 1988, p. 92). Como exemplo disso, temos o caso da paciente de Freud, chamada Emma:

Trata-se de uma mulher que tem a fobia de entrar sozinha nas lojas, onde tem medo que zombem dela por causa de sua roupa. *Inicialmente tudo está ligado a uma primeira recordação.* Aos doze anos ela já tinha entrado numa loja e os empregados riram, aparentemente, de sua roupa. Um deles lhe agradou, até mesmo a perturbou de maneira singular em sua puberdade nascente. *Por detrás, reencontramos a recordação causal,* a de uma agressão sofrida aos oito anos, numa loja, da parte de um *Greissler*. A tradução francesa, feita a partir da inglesa, ela mesma feita com uma especial falta de cuidado, diz *boutiquier* – mas trata-se de um barbaças, de um homem de uma certa idade, que a beliscou não-sei-onde debaixo da saia de maneira bem direta. *Essa recordação entra, portanto, em ressonância com a ideia da atração sexual sentida na outra recordação* (Lacan, 1988, p. 92, grifo nosso).

Lacan (1988) afirma que “tudo que resta no sintoma é vinculado à roupa, à zombaria devida à roupa”, mas a verdade é indicada sob uma cobertura, que é “a *Vorstellung* mentirosa da roupa”, ou seja, se faz uma alusão, mesmo que de forma opaca, a algo “que não aconteceu no momento da primeira recordação, mas na segunda”, pois algo não é “apreensível originalmente, só-depois o é, e pelo intermédio dessa transformação mentirosa – *proton pseudos*” (p. 92-93). É por meio disso, que “temos a indicação do que, no sujeito, marca para sempre sua relação com *das Ding* como mau – que ele não pode, no entanto, formular que seja mau de outra maneira que não seja pelo sintoma” (p. 93).

Devido ao inconsciente ser estruturado como uma linguagem e o gozo estar fora da simbolização, é sobre isso, portanto, que o inconsciente não pode falar, sobre o gozo. O sujeito mente então sobre *das Ding*, pois existe “uma espécie de mentira originária sobre o gozo que é o comentário dessa disjunção separadora fundamental entre o significante e o gozo” (Miller, 2012, p. 15).

Essa mentira originária é o que Freud aponta como defesa, o sujeito se defende do gozo com a mentira estrutural. Lacan aponta o caráter desarmônico da relação do sujeito com o gozo a partir do sintoma e passa a apresentar o sintoma como uma defesa, sendo que anteriormente o autor o relacionava ao recalque. O

sintoma, portanto, “se estabelece exatamente sobre a barreira que existe entre o significante e o gozo” e “repercute a desarmonia fundamental do gozo com o sujeito” (Miller, 2012, p. 15).

Isso é o que a experiência do inconsciente tem a acrescentar à reflexão ética tal como foi colocada ao longo dos tempos. É que “a via na qual os princípios éticos se formulam, na medida em que se impõem à consciência ou que estão sempre prestes a emergir do pré-consciente como mandamentos” tem a mais estreita relação com o princípio de realidade. Sendo que entre o princípio de realidade e o princípio do prazer existe uma correlação dialética, isto é, “um não é apenas, como se acredita inicialmente, a aplicação da continuação do outro, cada um é verdadeiramente o correlato polar do outro, sem o qual nem um nem outro teria sentido” (Lacan, 1988, p. 93).

Segundo Chaves (2006, p. 271), a “realidade de que se está tratando aqui é da ordem do real, ou melhor, é o próprio real”, a qual Lacan justifica a partir da experiência paranoica, da seguinte forma:

O princípio de realidade não é simplesmente, tal como aparece no *Entwurf*, a amostragem que se produz, às vezes no nível do sistema, ou do sistema da *Wahrnehmungsbewusstsein*. Ele não funciona apenas no nível desse sistema pelo qual o sujeito, aferindo na realidade o que lhe dá o sinal de uma realidade presente, pode corrigir a adequação do surgimento engodador da *Vorstellung* tal como é provocada pela repetição no nível do princípio do prazer. Ele é algo mais. *A realidade se coloca para o homem, e é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar* (Lacan, 1988, p. 93, grifo nosso).

Com essa afirmação, identifica-se a realidade ao real, mas não se trata de uma realidade qualquer, e muito menos da realidade exterior (Chaves, 2006). E em seguida, ele irá relacionar *das Ding* com o real, bem como com aquilo que constituiu a ciência:

Destarte, a exigência primeira que nos fez, através da história, sulcar a estruturação do real para disso constituir a ciência, supremamente eficaz, mas também supremamente decepcionante, essa exigência primeira que é a de *das Ding* – encontrar o que se repete, o que retorna e nos garante retornar ao mesmo lugar – impeliu-nos até o ponto extremo em que estamos, em que podemos colocar todos os lugares em questão e onde nada mais, nessa realidade que

aprendemos tão admiravelmente a transformar, responde a esse apelo da segurança do retorno (Lacan, 1988, p. 94).

Essa afirmação justifica o abandono da tentativa de dar um *status* científico à psicanálise e de constituir uma ciência do real, pois mesmo sendo eficaz em sulcar do real para se constituir, essa ciência fracassou nesse objetivo. Assim, com o advento da Psicanálise, é possível retornar à investigação desse real através do viés ético – o que é a novidade instituída por Freud (Chaves, 2006). Lacan continua a pontuar que:

É nessa pesquisa do que retorna sempre ao mesmo lugar que permanece apenas o que se elaborou ao longo dos tempos sobre aquilo que chamamos de ética. A ética não é o simples fato de haver obrigações, um laço que encadeia, ordena e constitui a lei da sociedade. Há também aquilo a que nos referimos tão frequentemente aqui com o termo de estruturas elementares do parentesco – da propriedade igualmente e da troca dos bens – que faz com que, nas sociedades ditas primitivas – entendam por isto todas as sociedades em seu nível de base –, o homem constitua-se, ele mesmo, signo, elemento, objeto da troca regulada, de que o estudo de um Claude Lévi-Strauss mostra-lhes o caráter seguro em sua relativa inconsciência. O que, através das gerações, preside a essa nova ordem sobrenatural das estruturas é exatamente o que dá a razão da submissão do homem à lei do inconsciente” (Lacan, 1988, p. 94).

Fica claro que “a ciência não consegue atingir essa lei do inconsciente, ou melhor, pela ciência não se vai ao Real, ao que se retorna ao mesmo lugar, à essa repetição” (Chaves, 2006, p. 273-274). Porém, para Lacan, a ética começa, para além disso. Ou seja, “ela começa no momento em que o sujeito coloca a questão desse bem que buscara inconscientemente nas estruturas sociais” e, a partir disso, descobre “a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele como lei está estreitamente ligado à própria estrutura do desejo” (Lacan, 1988, p. 94-95). Assim:

Se ele [o sujeito] não descobre imediatamente esse desejo final que a exploração freudiana descobriu com o nome de desejo do incesto, descobre o que articula sua conduta de uma maneira tal que o objeto de seu desejo seja, para ele, sempre mantido a distância. Essa distância não é completamente uma distância, é uma distância íntima que se chama proximidade, que não é idêntica a ele mesmo, que lhe é literalmente próxima, no sentido em que se pode dizer que o *Nebenmensch* do qual Freud nos fala no fundamento da coisa é o seu próximo (Lacan, 1988, p. 95).

A problemática do desejo – ou seja, a distância do objeto de desejo – será abordada com a questão ética a partir do mandamento “*amarás teu próximo como a ti mesmo*”. Trata-se de um mandamento problemático, já trabalhado tanto por Freud quanto por Lacan, pois, como o estágio do espelho nos releva, o próximo me é estranho e, ao mesmo tempo, é meu semelhante. Assim, esse próximo é o Outro, na perspectiva que é inassimilável na sua totalidade (Chaves, 2006). Com isso, algo nesse mandamento termina de uma maneira estranha e escandalosa para o sujeito, pois “é por ser próprio à lei da relação do sujeito humano consigo mesmo que ele se constitua, ele mesmo, como seu próprio próximo em sua relação ao seu desejo” (Lacan, 1988, p. 95).

A seguinte tese é proposta: “que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa” (Lacan, 1988, p. 95). Então, o Real e a lei moral se interagem, sendo assim justificado o uso de Kant, bem como posteriormente veremos o uso de Sade, para abordar tal questão ética. Até esse momento, no Seminário 7, fica estabelecida a relação entre o Real e *das Ding*, sendo que a exigência de *das Ding* é de reencontrar o Real (Chaves, 2006).

A partir das contribuições éticas de Kant e Sade, temos o momento em que se descortina o efeito desorientador da física, sob a forma de física newtoniana. É quando surge a ética kantiana, e com isso chega-se ao ponto de independência em relação à *das Ding*, a *das Ding* humano. Kant é forçado a revisar a função da razão enquanto pura e, com isso, nos propõe uma moral “que se destaca expressamente de toda referência a um objeto”. Esse objeto é denominado por Kant de um objeto patológico, “o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela”. Assim, nenhum *Wohl* não deve ser definido como finalidade da ação moral, seja ele nosso ou do próximo (Lacan, 1988, p. 95).

A máxima kantiana “*Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal*” é a “única definição da ação moral possível”. Essa fórmula, central da ética de Kant, é levada às mais extremas consequências e esse radicalismo chega ao paradoxo que “no final das contas, a *gute Willen*, a boa vontade, se coloca como exclusiva de toda ação benéfica” (Lacan, 1988, p. 95-96).

É evidente, tanto para Lacan quanto para Kant, que ninguém jamais pôde colocar em prática tal máxima moral, porém, devemos dar conta a que ponto as coisas chegaram, pois, a partir de tal máxima, “lançamos uma grande ponte a mais na relação com a realidade” (p. 96). Há, com isso, uma renovação e um esclarecimento do imperativo categórico kantiano, “empregando a linguagem da eletrônica e da automação – *Nunca ajas senão de modo que tua ação possa ser programada*”, portanto, se dá um passo a mais ao desprendimento “em relação àquilo que se chama de um Bem Supremo” (Lacan, 1988, p. 97).

Kant, ao nos propor uma máxima que regula nossa ação, considera “como a lei de uma natureza na qual seríamos convocados a viver” e é por isso que nós repelimos com horror essa ou qualquer outra máxima proposta. Porém, trata-se de leis “*de uma natureza, não de uma sociedade*” (grifo do autor), pois, numa sociedade, como já vimos, “é pela transgressão dessas máximas que as sociedades prosperam” (Lacan, 1988, p. 97).

A partir desse momento, Lacan começa a se referir a Sade e sua obra *A filosofia na alcova* de 1795, esta “célebre por diversas razões”, que fora lançada seis anos após a *Crítica da razão prática* de Kant. Nessa obra, Sade destaca os critérios kantianos para justificar suas posições em relação ao que se pode chamar de uma espécie de antimoral. Lacan nos convida a ler especificamente o capítulo intitulado *Franceses, mais um esforço para serem republicanos*, onde o marquês de Sade nos propõe como máxima universal de nossa conduta, “visto o que, nas premissas desse livro, consiste a ruína das autoridades, o advento de uma verdadeira república, o contrário do que pôde ser até então considerado como o mínimo vital de uma vida moral viável e coerente” (Lacan, 1988, p. 98).

Sade justifica ponto por ponto “o derrubamento dos imperativos fundamentais da lei moral”, além de preconizar o incesto, o adultério e o roubo, onde sua máxima seria algo próximo do contrário de todas as leis do Decálogo, que no final se articula em suma da seguinte maneira: “tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer” (Lacan, 1988, p. 98).

Essa lei, uma vez universalizada, confere “aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres indistintamente, consentindo elas ou não, libera-as inversamente

de todos os deveres que uma sociedade civilizada lhes impõe em suas relações conjugais, matrimoniais e outras” (p. 98). Essa concepção abre todas as comportas no horizonte do desejo, onde cada um seria “solicitado a levar a seu extremo as exigências de sua cobiça e de realizá-las” (p. 98). Assim, “se a mesma abertura é dada a todos, ver-se-á o que será uma sociedade natural” e nossa repugnância, “pode ser legitimamente assimilada ao que Kant, ele mesmo, pretende eliminar dos critérios da ação moral, ou seja, a um elemento sentimental” (Lacan, 1988, p. 98-99).

Lacan (1988, p. 99) vai retomar a questão do princípio de realidade, para dizer que, em relação a essa realidade, “a ética encontra seu próprio impedimento, seu fracasso”. Ou seja, o autor justifica “a impossibilidade de tais reflexões éticas darem conta do real, da realidade, da experiência psicanalítica” (Chaves, 2006, p. 278). Portanto, trata-se sobre o fracasso dessas éticas, sobre a ética kantiana não ter continuação, da mesma forma que a ética sadista também não teve nenhuma espécie de continuação social. Lacan aponta a relação disso com *das Ding* mostrando-nos que vai tratar da dor:

Encontramo-nos aí, contudo, diante de uma questão – precisamente a questão da relação com *das Ding*. Essa relação parece-me, também, suficientemente ressaltada no terceiro capítulo que concerne aos móveis da razão pura prática. Com efeito, Kant admite, contudo, um correlato sentimental da lei moral em sua pureza, e, mui singularmente, rogo-lhes que anotem isso, segundo parágrafo dessa terceira parte – não é outra coisa senão a própria dor (Lacan, 1988, p. 99-100).

Lacan reproduz a passagem em que Kant menciona a questão da dor:

Por conseguinte, podemos ver a priori que a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a todas as nossas inclinações, deve produzir um sentimento que pode ser chamado de dor. É esse aqui o primeiro, e talvez o único caso em que nos seja permitido determinar, por conceitos a priori, a relação de um conhecimento; que vem deste modo da razão pura prática, com o sentimento do prazer ou do penar (Lacan, 1988, p. 100).

A partir dessa passagem, percebemos que Kant tem a mesma opinião de Sade, pois para abrir todas as comportas do desejo, ou seja, “atingir absolutamente *das Ding*”, o que Sade nos mostra é “essencialmente a dor” (Lacan, 1988, p. 100). Assim:

A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo. É o que constitui o lado derrisório, o lado – para empregar um termo popular – maníaco que salta a nossos olhos nas construções romanceadas de um Sade – a cada instante se manifesta o mal-estar da construção viva, exatamente isso que torna tão difícil, para nossos neuróticos, a confissão de algumas de suas fantasias (Lacan, 1988, p. 100).

As “fantasias, com efeito, num certo grau, num certo limite, não suportam a revelação da fala” (Lacan, 1988, p. 100). Isso significa que “resta ao sujeito fazer sintoma”, e, dessa maneira, temos aqui presente “o Real, o Simbólico e o Imaginário” (Chaves, 2006, p. 279).

A questão sobre os dez mandamentos é retomada para mostrar seu caráter privilegiado em relação à estrutura da lei, porém dando ênfase a apenas dois desses mandamentos. No primeiro momento, temos o mandamento *Não mentiras* para “chegar à interdição da mentira, uma vez que ela torna a encontrar o que se apresentou a nós como a relação essencial do homem com a Coisa”, sendo que esta é comandada pelo princípio do prazer, ou seja, “essa mentira com a qual lidamos todos os dias no inconsciente” (Lacan, 1988, p. 102).

A partir desse mandamento, sentimos “da maneira mais tangível, o íntimo laço do desejo, em sua função estruturante, com a lei”, devido ele “está aí para nos fazer sentir a verdadeira função da lei”. Lacan, para aproximar disto, remete ao paradoxo de Epimênides, o qual sustenta que todos os homens são mentirosos: “Que digo, indo adiante com a articulação que lhes dei do inconsciente, que digo? – responde o sofisma – senão que eu mesmo minto” (Lacan, 1988, p. 102). O autor relaciona, então, esse mandamento com a dialética do sujeito da enunciação:

O *Não mentirás*, preceito negativo, tem por função retirar do enunciado o sujeito da enunciação. Lembrem-se do grafo. É justamente aí – na medida em que minto, que recalco, que sou eu, mentiroso, quem fala – que posso dizer *Não mentirás*. Nesse *Não mentirás*, como lei, está incluída a possibilidade da mentira como o desejo mais fundamental (Lacan, 1988, p. 102).

Lacan (1988, p. 102) indaga se devemos concluir que é direito do sujeito humano mentir e responde que dizer apenas um sim não é certamente uma resposta adequada, pois a questão não é assim tão simples. O autor então propõe

outra questão: “De onde vem essa insurreição diante do fato de que algo possa reduzir a questão da fala do sujeito a uma aplicação universalmente objetivante?”. Segundo Chaves (2006), a partir dessa questão e com a explicação proposta abaixo, Lacan trata a realidade do inconsciente estruturado como uma linguagem:

É que essa fala, ela própria, não sabe o que diz quando mente, e que, por outro lado, mentindo há alguma verdade que ela promove. E é nessa função antinômica, que a fala condiciona, entre o desejo e a lei, que reside o móvel primordial que faz desse mandamento, entre os outros dez, uma das pedras angulares do que podemos chamar de a condição humana, na medida em que ela merece ser respeitada (Lacan, 1988, p. 102).

Agora, Lacan (1988, p. 103) analisará o que acredita ser o ápice da reflexão sobre as relações do desejo e da lei com o mandamento: “Não cobiçarás a mulher do próximo. Não cobiçarás sua casa, nem seu campo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem nada do que lhe pertence”. Mandamento que está sempre vivo no coração dos homens, pois eles o violam a cada dia, pelo menos no que diz respeito à mulher do próximo e é nesse sentido que “deve certamente ter alguma relação com o que é aqui nosso objeto, ou seja, *das Ding*”. Essa relação existe, pois não se trata de um bem qualquer e nem daquilo que constitui a lei da troca, trata-se “de algo que adquire seu valor pelo fato de que nenhum desses objetos não deixa de ter a mais estreita relação com aquilo no qual o ser humano pode repousar-se como sendo *das Trude, das Ding*”, assim, ele não é seu bem, “mas o bem em que ele se repousa”. Com isso, o autor relaciona *das Ding* com a lei da fala:

Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava já no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular, que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo (Lacan, 1988, p. 103).

Esse mandamento adquire valor “na medida em que preserva essa distância da Coisa enquanto fundada pela fala” e, para saber onde vamos parar com isso, parafraseamos o discurso de São Paulo sobre as relações da lei e do pecado, com “uma pequena modificação – *Coisa* no lugar de *pecado*” para tentar responder essa questão (Lacan, 1988, p. 103):

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, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me deveria 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 (Lacan, 1988, p. 103).

Para Lacan (1988, p. 104), a relação entre a Coisa e a Lei “não poderia ser mais bem definida do que nesses termos”. O autor retoma a relação entre a Coisa e o desejo para propor uma transgressão da lei para que o desejo ultrapasse a interdição:

A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte. É somente pelo fato da Lei que o pecado, *hamartia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não participação à Coisa, adquire um caráter desmesurado, hiperbólico. A descoberta freudiana, a ética psicanalítica deixam-nos suspensos a essa dialética? Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica (Lacan, 1988, p. 104).

A partir disso, teríamos “o que é, senão uma maneira de reencontrar, a certa altura para além da lei, a relação com *das Ding*?”. Em relação à erótica, teríamos que falar das regras do amor. Freud nos diz que poderia ter falado de sua doutrina como uma erótica, mas não o fez, ele “colocou no primeiro plano da interrogação ética a relação simples entre o homem e a mulher” e com isso as coisas permaneceram no mesmo ponto e a “questão de *das Ding* permanece, hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo” (Lacan, 1988, p. 104).

Assim termina o capítulo dedicado à lei moral da sessão sobre a *Introdução da Coisa* presente no seminário 7 sobre *A Ética da Psicanálise*, nos permitindo avançar no proposto desse trabalho, abordando ulteriormente a questão do objeto *a*.

3 O CONCEITO DE OBJETO A

Lacan apresenta a noção de objeto *a*, formulada por ele no Seminário 10 de 1962-1963 a partir de seu estudo sobre a angústia. Nesse livro, diferente de seus outros seminários, Lacan mobiliza um pequeno número de obras e autores como referência para tratar a questão da angústia, onde o autor não tratará a angústia como uma perturbação ou disfunção, contrariamente à psicopatologia da época, não propondo então tratamentos ou cura para a mesma. Vai tratar, na formulação proposta por Lacan, de um atravessamento dessa angústia (Miller, 2005).

No primeiro momento do Seminário 10, Lacan apresentará a angústia como um afeto constitutivo do homem, tendo como principais referências o conceito de angústia proposto por Søren Kierkegaard em seu livro *O conceito de angústia* de 1844 e pelas releituras de textos de Sigmund Freud sobre angústia e fobias, tendo destaque principal o texto *Inibição, Sintoma e Angústia* de 1926. Tais referências possibilitarão Lacan posteriormente, num segundo momento do Seminário 10, elaborar o conceito de objeto *a*, noção inédita¹⁷ introduzida pelo autor na teoria psicanalítica (Marques, 2015).

Na primeira parte, o autor explorará os esquemas ópticos do estádio do espelho e, ao mesmo tempo, os destruirá. Com isso, o especular encontrará em seguida novas funções, estas diferentes das iniciais propostas pelo estádio do espelho. À medida que Lacan vai construindo o conceito de objeto *a*, uma nova concepção do especular vai se formando em paralelo a partir do questionamento do privilégio atribuído à dimensão do especular, privilégio esse atribuído inclusive também pelo próprio Lacan em seus trabalhos iniciais. Posteriormente, na emergência do objeto *a*, testemunharemos como o *a* é mais difícil de ser apreendido justamente na dimensão especular (Miller, 2005).

Através da angústia, Lacan vai aprofundar sobre a noção de objeto, sendo que em Psicanálise entende-se este vinculado ao conceito de sujeito, onde o objeto é, portanto, aquilo com o qual o sujeito se relaciona, que direciona sua atenção e com o que constrói sua realidade psíquica. Assim, a partir da introdução de noção

¹⁷ A grafia do pequeno *a* aparece na teoria psicanalítica lacaniana desde o Seminário 2 e é retomada no Seminário 8. Porém, é apenas no Seminário 10 que Lacan irá propor a reformulação da noção de objeto *a*, o qual passará a remeter ao primeiro objeto, originário e, portanto, perdido (Marques, 2015).

de objeto *a*, Lacan reformula também o estatuto do objeto na Psicanálise (Marques, 2015).

Lacan escolhe a angústia devido a essa ser uma via de acesso ao objeto *a* porque ela é uma via de acesso ao que não é significante, pois ela própria também não é significante, assim, a angústia permite o acesso a esse resto não significante. O Seminário 10, portanto, vai partir da falha entre o imaginário e o real, para explorar a falha entre o simbólico e o real. O real reduzido ao significante procede do positivismo, no qual a angústia é vista como uma perturbação, “uma perturbação que faz obstáculos ao acesso ao real” e nesse seminário, a angústia é o contrário disso, ela é uma “via de acesso ao real” (Miller, 2005, p. 14).

O autor vai trabalhar a angústia pela via do afeto, onde ela não é um conceito – diferente do que afirma Kierkegaard no título de sua obra – ela é anterior ao conceito. E ao ter escolhido a via não conceitual para tratar sobre a angústia, possibilitou que Lacan, no ano seguinte, no Seminário 11, trabalhasse com conceitos, em específico, *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, para o autor (Miller, 2005).

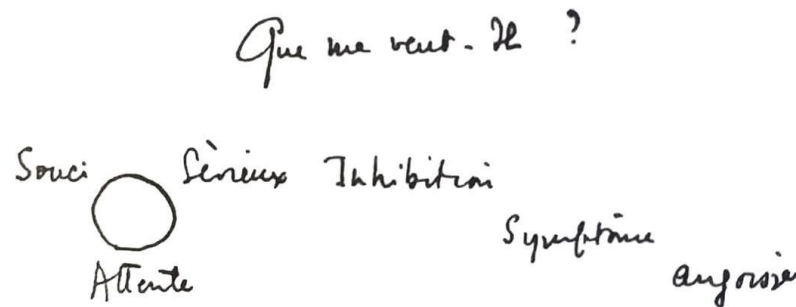
3.1 A ESTRUTURA DA ANGÚSTIA

Na primeira sessão do Seminário 10, Lacan apresenta a *Introdução à estrutura da angústia*, onde no primeiro capítulo tratará sobre *A angústia na rede dos significantes*. O autor inicia o seminário afirmando: “vou falar-lhes este ano da angústia” e observa certa surpresa de seus ouvintes ao anunciar o tema escolhido para estudos daquele ano. Com isso, ele defende o tema afirmando que a angústia é um ponto de encontro em relação aos seus discursos anteriores, onde a partir dela “poderá articular-se entre esses discursos um certo número de termos que, até o presente, talvez não lhes tenham parecido suficientemente conjugados” (Lacan, 2005, p. 11).

Lacan (2005) insere em um quadro, dois grupos, sendo à esquerda alguns significantes-referenciais (figura 1) e à direita o grafo do desejo, para nortear a discussão sobre a angústia desse ano. Em relação aos significantes-referenciais, o autor aponta que os complementarás ao longo do seminário, sendo esses inicialmente os seguintes: “Da esquerda para a direita e de cima para baixo, as expressões são: *Que quer ele de mim? / Cuidado, Seriedade, Inibição / Sintoma /*

Expectativa, Angústia” (p. 12). E relembra que já havia projetado uma formulação sobre a angústia nas Jornadas Provinciais, no ano anterior ao Seminário 10, que indicava “a relação essencial da angústia com o desejo do Outro” (p. 14).

Figura 1 – Significantes referenciais



Fonte: Lacan (2005, p. 12).

Os termos utilizados anteriormente são retirados da Filosofia Contemporânea e da Psicanálise Freudiana. Temos: Cuidado [*Sorge*] de Martin Heidegger, Seriedade [*Esprit de Sérieux*], que é um conceito oposto à angústia, de Jean-Paul Sartre e Expectativa [*Erwartung*] de Sigmund Freud (Marques, 2015).

A doutrina freudiana introduz também o questionamento sobre a subjetividade “*Che vuoi? Que queres?*” e se forçarmos um pouco o funcionamento, teremos “*Que quer ele de mim? [Que me veut-il?]*” ou seja, “uma interrogação em suspenso que concerne diretamente ao eu” (p. 14), a qual pode ser articulada nos dois andares do grafo do desejo, onde se encontra estruturada a relação do sujeito com o significante, sendo que a distância entre os dois andares, “torna homólogas e distintas, ao mesmo tempo, a relação com o desejo e a identificação narcísica” (Lacan, 2005, p. 15).

A partir disso, Lacan (2005) afirma que é “no jogo da dialética que ata tão estreitamente essas duas etapas que veremos *introduzir-se a função da angústia*” (p. 15, grifo nosso), permitindo nos orientarmos nos momentos de seu aparecimento. O autor aponta esse como um método para a investigação sobre a angústia, pois ao observar em que pontos privilegiados ela emergirá, nos permitirá então modelar uma orografia da angústia, nos conduzindo às relações transformadas pelo autor, sob a forma do grafo do desejo, guiando assim o discurso desse seminário.

Foi no texto *Inibição, sintoma e angústia* que Freud articulou pela última vez sobre o tema da angústia, porém Lacan aponta que não entrará no texto em si, pois acredita que este fala sobre tudo, exceto sobre a angústia. Ele apenas utilizará os termos presentes no título, estes que não são do mesmo nível (são heteróclitos) e por essa razão os escreve em três linhas e desnivelados no grupo dos significantes-referenciais (figura 1), sendo que para compreendê-los é necessário vê-los em diagonal e isso implicará posteriormente em preencher as lacunas deixadas (Lacan, 2005).

Inicialmente, será feita por Lacan uma decomposição da inibição, em que se separará o funcionamento e o entrave do funcionamento, o que o autor denominará de movimento e dificuldade, respectivamente (Miller, 2005). Lacan (2005) recorda que a inibição no texto de Freud está na dimensão do movimento e foi abordada apenas em relação à locomoção, tratando-se da paralisação do movimento. A partir disso, o autor inclui, então, no eixo horizontal do grupo dos significantes-referenciais a ideia de *dificuldade* e no eixo das coordenadas, a ideia de *movimento*.

Para falar sobre a inibição, Lacan (2005) utiliza a palavra *impedir*, os sujeitos ficam impedidos ao falar de suas inibições, estar impedido, portanto, é um sintoma. Ele utiliza essa palavra ao ver sua etimologia: “*impedicare* significa ser apanhado na armadilha” (p. 19), pois isso implica a dimensão de que algo venha a interferir na inibição, impedindo não a função, nem o movimento – apesar deste ficar dificultado – e sim, o próprio sujeito. Com isso, o autor inclui a palavra *impedimento* na mesma coluna que *sintoma* e aponta que a armadilha de que se trata aqui é a captura narcísica:

Depois seremos levados a dizer mais sobre isso, mas, neste ponto, vocês já não estão inteiramente restritos aos rudimentos dela, caso se lembrem do que articulei no último período a respeito do limite muito preciso que a captura narcísica introduz quanto ao que se pode investir no objeto, na medida em que o falo, ele próprio, continua autoeroticamente investido. A rachadura que resulta disso na imagem especular vem a ser, propriamente, o que dá respaldo e material à articulação significativa que, no outro plano, o simbólico, chamamos de castração. O impedimento ocorrido está ligado a este círculo que faz com que, no mesmo movimento com que o sujeito avança para o gozo, isto é, para o que lhe está mais distante, ele depare com essa fratura íntima, muito próxima, por ter-se deixado apanhar, no caminho, em sua própria imagem, a imagem especular. É essa a armadilha (Lacan, 2005, p. 19).

Lacan (2005) questiona qual termo inserir na terceira coluna ao investigar sobre o sentido da palavra *inibição* e propõe, levando em consideração sempre o patamar do vivenciado pelo sujeito, o termo *embaraço*, pois na etimologia, “o embaraço é, em termos muito exatos, o sujeito S revestido da barra, \$, porque *imbaricare* faz a mais direta alusão à barra, *bara*, como tal” (p. 19), assim, o sujeito, quando não sabe o que fazer de si mesmo, procura algo em que se escorar, tratando então justamente da experiência da barra. Assim, o autor expôs o que se refere à dimensão da *dificuldade*, na primeira fileira horizontal, iniciada com a *inibição*, seguida do *impedimento*, e finalizada com o *embaraço*, que ele afirma ser uma forma leve de angústia.

O autor continua a investigação na outra dimensão, a do *movimento*, para descobrir quais termos aparecerão verticalmente depois do termo *inibição*. O primeiro é a *emoção*. Na etimologia, esse termo refere-se ao movimento, “de lançar para fora, *ex*, fora da linha do movimento – é o movimento que se desagrega, a reação a que chamamos de catastrófica” e lembra que houve quem afirmasse que a angústia era isso, ou seja, a reação catastrófica. Ambas não deixam de ter relação, porém, trata-se aqui de saber onde está a angústia de verdade e a reação catastrófica não basta “para distinguir a angústia, nem para apontar onde ela está” (Lacan, 2005, p. 20).

Em seguida, ainda na dimensão do *movimento*, temos a palavra *efusão* [*émoi*]¹⁸, usando novamente da etimologia e agora também um artigo de Bloch e von Wartburg. Os autores do artigo aproximam o termo *efusão* no sentido linguístico “da palavra exata, que é a palavra *emocionar* [*émouvoir*]”, porém *efusão* nada tem a ver com a *emoção*. O termo *esmayer* já aparece no século XIII e “tem o sentido de perturbar ou transformar, de assustar e também de perturbar-se [...] que nos leva ao latim popular *exmagare*, que significa fazer perder o poder, a força”, assim então, “a *efusão* é perturbação, queda da potência” (Lacan, 2005, p. 21).

Lacan (2005, p. 22) expôs o que significa a *inibição* na vertente do *movimento* e na vertente da *dificuldade*, concluindo então que “a *efusão* é a perturbação, o perturbar-se como tal, o perturbar-se mais profundo na dimensão do *movimento*” e que “o *embaraço* é o máximo da *dificuldade* atingida” pelo sujeito. O autor então

¹⁸ “Termo francês *émoi* tem também as acepções de perturbação, comoção, desassossego, efervescência, tumulto, desnorteamento” (N.T) (Lacan, 2005, p. 20).

questiona se chegamos à angústia, porém, restam duas casas vazias (figura 2), e preenchê-las é de máximo interesse para compreendermos quanto ao manejo da angústia.

Essa aproximação da angústia a partir da etimologia nos faz crer que podemos enquadrar a angústia na rede dos significantes, porém isso é feito justamente para que seja tomada certa distância disso. Essa é a primeira lição desse seminário. A confrontação da angústia a partir do significante mostrará em seguida que apenas isso não é suficiente para compreendê-la (Miller, 2005).

Figura 2 – Articulação dos termos *Inibição, Sintoma e Angústia*

Tradução: Da esquerda para a direita, de cima para baixo: Dificuldade / (Estado) Movimento / Inibição, Impedimento, Embaraço / Emoção, Sintoma, X / Efusão, X, Angústia.

(Fido) Mouvement = mouvement	Difficulté		
	Inhibition	Empêchement	Embaras
	Emotion	Symptôme	X
	Emoi	X	Angoisse

Fonte: Lacan (2005, p. 22).

O autor nos apresentou a angústia no nível da experiência do sujeito e agora quer situá-la no nível conceitual. Lacan (2005, p. 23) questiona o que é a angústia e aponta que, já a afastamos da ideia de que seja uma emoção, “para introduzi-la, direi que ela é um afeto”. Com isso, recorda também já ter dito sobre o que o afeto não é, “ele não é o ser, dado em seu imediatismo, nem tampouco o sujeito sob forma bruta”, porém, “tem uma estreita relação estrutural com o que é um sujeito, mesmo tradicionalmente”, assim:

O que eu disse sobre o afeto foi que ele não é recalcado. Isso, Freud o diz como eu. Ele se desprende, fica à deriva. Podemos encontra-lo deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado. O que é recalcado são os significantes que o amaram (Lacan, 2005, p. 23).

Sobre a relação dos afetos com os significantes, Lacan (2005, p. 23) já transpareceu como a entende, ao falar a propósito da cólera. A cólera é o que acontece nos sujeitos “quando no nível do Outro, do significante, [...] não se joga o jogo”. O autor aponta que Aristóteles melhor trata das paixões no livro II de sua *Retórica*, “o melhor sobre as paixões está preso na malha, na rede da retórica” e não por acaso, os significantes-referenciais fornecidos por Lacan no início de seu discurso são isso, a rede. A psicanálise, então, é uma práxis da *erotologia*, trata-se do desejo e do afeto “através do qual somos solicitados, talvez, a fazer surgir tudo o que esse discurso comporta como consequência, para a teoria dos afetos, consequência não geral, mas universal, é a angústia” (p. 24).

Na compreensão existem limites, mas isso não importa ao abordarmos sobre a angústia, o que irá importar é o que podemos falar sobre as diversificadas experiências de angústia, do neurótico, perverso e psicótico. A compreensão não é de uma vivência do sujeito, mas de um móbil, e é com isso que os elementos significantes introduzidos adquirem importância, eles são o meio pelo qual o autor tenta manter o nível necessário para que a compreensão não seja enganosa e que nos permita avançar. Para prosseguir, o autor reitera que a angústia é um afeto (Lacan, 2005).

Ao fazer ciência, é necessário satisfazer o que o autor chama de ideal de simplicidade, isso em que se reduz algo à máxima simplicidade possível e o relaciona com o *initium* subjetivo que diz “que só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante, e do significante mais simples, aquele que é chamado de traço unário”. O traço unário¹⁹ é algo anterior ao sujeito, “*simplex*, singularidade do traço, é isso que introduzimos no real, queira o real ou não”. Os sujeitos que dialogam têm que se arranjar com a condição

¹⁹ Traço unário – Poderíamos aprofundar na questão do traço unário para apontar sobre sua relação com o objeto *a*, porém, devido às limitações que uma dissertação nos impõe como questões acadêmicas e de tempo para concluir o trabalho, optamos por abordar esse conceito apenas a partir da temática da angústia, essa que é desenvolvida por Lacan no Seminário 10. Essa decisão se deu também a partir do apontamento de Neves e Vorcaro (2011, p. 282) de que “o traço unário é o instrumento da identificação do sujeito que tem plena relação com a estrutura do simbólico”, ou seja, desviaria do escopo desse trabalho, que é a estrutura do real. Na operação do traço, preside a função significante em que o traço “transforma em significante o significável”, enquanto na função do real, o que opera é “a função do corte” a partir da anatomia, essa que está no centro da elaboração de Lacan no Seminário 10 (Miller, 2005, p. 19).

de que: “entre eles e o real, existe o campo do significante” porque foi a partir “do traço unário que eles se constituíram como sujeitos” (Lacan, 2005, p. 31).

Lacan (2005) irá abordar a angústia como um signo do desejo e chamará o traço unário da presença do Outro (A), “o Outro (A) está ali” e é nesse sentido que se situa a angústia e sua relação com o desejo, pois “o desejo do homem é o desejo do Outro” (p. 31). O autor evoca Hegel para tratar sobre a função do desejo e sua dependência ao outro desejante, ou seja, o Outro, a relação é que “o Outro é aquele que me vê” (p. 32).

Para Lacan (2005), o Outro concerne ao desejo do sujeito na medida do que lhe falta e que ele não sabe o que lhe falta, e assim, o sujeito se implica para descobrir o que lhe falta como objeto de seu desejo. O sujeito não tem acesso ao seu desejo ou ao objeto de seu desejo, se esse não estiver acoplado ao \$, o que expressa a dependência do sujeito em relação ao Outro. Esse Outro é o lugar do significante.

Por que o sujeito precisa do Outro? Lacan (2005) questiona e aponta que Hegel articula que “o sujeito dele necessita para que o Outro o reconheça” e com isso o Outro “instituirá alguma coisa, designada por *a*, que é aquilo de que se trata no nível daquele que deseja” (p. 33). O autor descreve a relação do desejo do Outro com a imagem-suporte desse desejo, que escreve como $i(a)$, onde essa imagem “não é a imagem especular, é da ordem da imagem – aqui, é a fantasia”, portanto, o desejo é desejo “na medida em que sua imagem-suporte é equivalente ao desejo do Outro” (p. 34) e esse Outro é conotado aqui como A barrado, por esse Outro se caracterizar como falta.

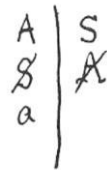
Tanto em Hegel, como em Lacan, o *a* é um objeto que deseja e o sujeito sendo esse objeto é marcado pela finitude. Em Hegel, isso é inaceitável no processo de autoconsciência, porém, no nosso nível analítico, devido à existência do inconsciente, o sujeito pode ser esse objeto afetado pelo desejo. O objeto, porém, “é indefinido, porque a falta, que sempre participa de algum vazio, pode ser preenchida de várias maneiras” (Lacan, 2005, p. 35). Veremos posteriormente por que e quais são essas maneiras que o objeto *a* assume.

Lacan (2005, p. 36) apresenta a operação da divisão (figura 3), onde temos duas colunas e inicialmente “encontramos A, o Outro originário como lugar do

significante, e S, o sujeito ainda inexistente, que tem que se situar como determinado pelo significante”. O sujeito então é marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. Na divisão, há um resto, um resíduo, “esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*”. Então:

É por isso que os dois termos, $\$$ e *a*, o sujeito marcado pela barra do significante e o objeto pequeno *a*, resíduo do condicionamento, se assim posso me exprimir, pelo Outro, encontram-se do mesmo lado, do lado objetivo da barra. Todos dois estão do lado do Outro, porque a fantasia, esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro. O que está agora do meu lado é aquilo que me constitui como inconsciente, ou seja, \bar{A} , o Outro como aquele que não atinjo (Lacan, 2005, p. 36).

Figura 3 – O primeiro esquema da divisão



Primeiro esquema da divisão

Fonte: Lacan (2005, p. 36).

Lacan (2005) articulará agora sobre o estágio do espelho – ou seja, a imagem especular – e o significante. O autor já abordou sobre essa relação no *Relatório de Roma*, porém, a partir da temática da angústia, será possível realizar uma nova articulação. Ele se refere ao texto *Formulações sobre a causalidade psíquica* para nos lembrar que já articula esses dois registros, imaginário e simbólico, há algum tempo.

No esquema proposto (figura 4), já publicado em *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache*, os dois registros estão pontuados pelas duas linhas, a vertical marcada pelo sinal I, de imaginário, e a horizontal, com o S do simbólico. A partir dele, articularemos termos para abordar a função da dependência e sobre o eu ideal e Ideal do eu, para recordar “de que modo a relação especular vem a tomar seu lugar e a depender do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro, e de que sua marca se constitui na relação com o significante” (Lacan, 2005, p. 41).

Na demonstração do estádio do espelho, no momento jubilatório, a criança, ao reconhecer-se no espelho, “assume-se como totalidade que funciona como tal em sua imagem especular” e, ao voltar-se para o adulto atrás dela, parece invocar seu assentimento, pedindo ao adulto, “que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem” (Lacan, 2005, p. 41).

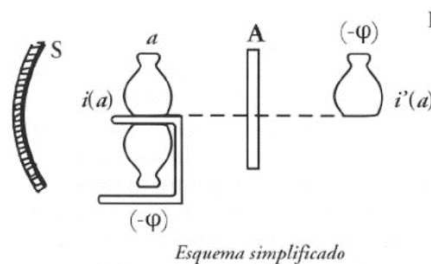
No trabalho inaugural de Freud, *A Interpretação dos sonhos*, primeiro Freud introduz o inconsciente como um lugar e o denomina de “uma outra cena”. Para Lacan (2005, p. 42), está aí “uma forma constitutiva do que é, digamos, nossa razão” e, quanto a isso, tentamos discernir suas estruturas, sendo que o primeiro tempo é que “o mundo existe”. Assim, a dimensão da cena separa-se do local onde está o espectador para ilustrar a distinção entre o mundo e as coisas, onde “as coisas do mundo vêm colocar-se em cena segundo as leis do significante”. Portanto, o primeiro tempo é o mundo, enquanto o segundo tempo é “o palco em que fazemos a montagem desse mundo” (p. 43). O campo da análise nos permitirá medir a pregnância dessas estruturas.

Lacan (2005, p. 46) aponta um terceiro tempo, o da cena dentro da cena, para distinguir os dois tipos de identificação imaginária. Existe a identificação com a imagem especular, com $i(a)$, dado pela cena dentro da cena. E existe uma identificação mais misteriosa, que desenvolve “com o objeto do desejo como tal, a ”, através de um reconhecimento retroativo do objeto que já esteve ali. O terceiro ponto, então, concerne ao status do objeto como objeto de desejo, o qual Lacan reafirma que avançará esse ano, por meio da questão da angústia.

Sobre a imagem especular e a relação com o grande Outro, Lacan (2005, p. 48) lembra que Freud introduziu que “a função do investimento especular situa-se no interior da dialética do narcisismo” e esse investimento da imagem especular é “um tempo fundamental da relação imaginária”, fundamental pois tem um limite, ou seja, “nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular” (p. 49). Há então um resto, aponta o autor, o qual é privilegiado sob a forma do falo, ou seja, “isso significa que, em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí, sob a forma de uma falta” pois o falo, “não é representado no nível do imaginário, como é também cercado e, para dizer a palavra exata, cortado da imagem especular (p. 49).

Lacan (2005, p. 49) relembra sobre a superfície *cross-cap* articulada no ano anterior – onde aborda essa relação entre o imaginário e o simbólico – para concebermos “como o corpo pode instituir nela dois pedaços diferentes, um que pode ter uma imagem especular, outro que literalmente não a tem”. O autor aponta, então, que isso se trata da relação menos *phi* ($-\varphi$) e a constituição do pequeno *a*.

Figura 4 – Esquema simplificado da identificação imaginária



Fonte: Lacan (2005, p. 49).

De um lado, a reserva imaginariamente imperceptível, o falo, esse que às vezes entrará em ação para a satisfação do desejo; e do outro lado, o *a*, “que é o resto, o resíduo, o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular” (Lacan, 2005, p. 50). O autor aponta que, quando Freud fala de objeto a propósito da angústia, é desse objeto *a* que se trata e que não podemos fazer outra coisa senão imaginá-lo no registro especular.

Partindo da concepção do sujeito como inserido na linguagem, a partir do momento em que esse começa a falar, o traço unário entra em jogo e a possibilidade de dizer algo constitui a identificação primária, assim, inscreve-se a possibilidade do reconhecimento da unidade *i(a)*, representada no esquema anterior (figura 4), segundo Lacan (2005) “essa *i(a)* é dada na experiência especular, mas, como eu lhes disse, é autenticada pelo Outro”, porém, “no nível de *i'(a)*, que é a imagem virtual de uma imagem real, não aparece nada” (p. 50), pois “essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer” (p. 55). Essa imagem orienta o desejo, onde nela, o desejo está velado e está relacionado com uma ausência.

O tempo inaugural do desejo cabe na relação da fantasia, ($S \diamond a$) – lê-se *S* barrado punção pequeno *a* – onde *i(a)* e *a* são o suporte da função do desejo,

assim, se o desejo existe “é na medida em que a relação ($S \diamond a$) é acessível por algum desvio, em que certos artifícios nos dão acesso à relação imaginária constituída pela fantasia” (Lacan, 2005, p. 51), e:

O que o homem tem diante de si nunca é senão a imagem virtual, $i'(a)$, do que representei em meu esquema por $i(a)$. O que a ilusão do espelho esférico produz à esquerda em estado real, sob a forma de uma imagem real, é algo de que o homem tem apenas a imagem virtual, à direita, sem nada no gargalo do vaso. O a , suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo. Em outro lugar, alguém dessa imagem, à esquerda, existe a presença do a , demasiadamente próxima dele para ser vista, mas que é o *initium* do desejo. É a partir daí que a imagem $i'(a)$ adquire prestígio. No entanto, quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. (Lacan, 2005, p. 51).

Segundo Lacan (2005, p. 51), a angústia surge então “quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar que chamarei, [...] de natural, ou seja, o lugar ($-\varphi$), que corresponde, do lado direito, ao lugar ocupado, do lado esquerdo, pelo a do objeto do desejo”. Com isso, o autor aponta que há uma relação entre a angústia e a experiência do *unheimlichkeit*²⁰, pois “a *unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar do que deveria estar o *menos-phi*. Aquilo de que tudo parte, com efeito, é a

²⁰ *Unheimlichkeit* – Termo trabalho por Freud no artigo intitulado *Das Unheimliche* de 1919. Este, que apresenta diferentes traduções para a língua portuguesa presente nas diversas edições disponíveis das obras freudianas. Citando algumas, como exemplo, temos o título do artigo traduzido para *O estranho* na editora Imago em 1996, para *O inquietante* na editora Companhia das Letras em 2010, para *O infamiliar* na editora Autêntica em 2017, entre outras. Adotamos a tradução do termo em alemão *Unheimlich* para o termo em português *Estranho* devido a este estar presente nas edições das traduções das obras de Sigmund Freud da editora Imago e das obras de Jacques Lacan da editora Zahar, ambas utilizadas nesse trabalho, evitando, portanto, uma divergência entre a tradução utilizada por ambas as editoras supracitadas com as traduções das outras editoras. Levamos em consideração também a questão, apontada por Tavares (2019), de a editora Autêntica não ter focado na língua de partida, ou seja, no alemão para traduzir o termo, e sim procurado utilizar um termo que indicasse a dificuldade de tradução entre as línguas. O termo adotado foi o *infamiliar*, ou seja, um termo inexistente e criado a partir da palavra familiar e do prefixo *in* para indicar negação. Com isso, acreditamos que seu uso poderia dificultar a compreensão do presente texto. Outro ponto considerado foi, segundo Hanns (1996), o termo *estranho* ser a tradução frequentemente mais utilizada do que a tradução para *inquietante*. Hanns (1996, p. 232) aponta também que a palavra *unheimlich* e sua substantivação *Das Unheimliche* possuem apenas o sentido de estranheza quando analisamos o ponto de vista linguístico e não apresentam a ambiguidade presente no termo *heimlich*, ou seja, elas não possuem ligação “com a vertente de sentido ligada ao conceito de ‘familiar’”. Além disso, o próprio Freud (1996) aponta que a definição que relaciona o *Unheimlich* a algo não familiar – como no estudo de Jentsch sobre esse termo – é incompleta e afirma que temos que operar para além dessa equação em que se iguala o *Unheimlich* ao não familiar.

castração imaginária, porque não existe, por bons motivos, imagem da falta” e, a partir disso, poderemos entender posteriormente a expressão “perda do objeto”.

Freud (1996) obtém a definição de *unheimlich* após uma análise linguística realizada no início do artigo *Das Unheimliche* de 1919, em que aponta que entre “os seus diferentes matizes de significado a palavra ‘heimlich’ exhibe um que é idêntico ao seu oposto, ‘unheimlich’”. Ou seja, para Freud, “a definição do *unheimlich* é ser *heimlich*”, e é aquilo “que está no lugar do *Heim* que é *Unheim*” (Lacan, 2005, p. 57). Freud (1996) aponta também a novidade na definição do termo feita pelo autor Schelling, onde para ele, “*unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz”. Segundo Hanns (1996), posteriormente Freud irá relacionar isso com a sensação sentida pelo sujeito no retorno de algo que foi recalcado, ou seja, algo que é conhecido pelo sujeito, porém, retorna como desconhecido e estranho.

Lacan (2005) então aponta que o que chamou anteriormente de menos-*phi* ($-\phi$), agora será chamado por seu nome adequado, ou seja, o menos-*phi* “é isso que se chama *Heim*”. Essa palavra tem o sentido de a casa do homem, em que “o homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feito” (p. 58), onde:

Esse lugar representa a ausência em que estamos. Supondo-se, o que acontece, que ele se revele tal como é – ou seja, que revele ser a presença em outro lugar que produz esse lugar como ausência –, ele se torna o rei do jogo, apodera-se da imagem que o sustenta, e a imagem especular transforma-se na imagem do duplo, com o que esta traz estranheza radical. Para empregar termos que adquirem significação por se opor aos termos hegelianos, ele nos faz aparecer como objeto, por nos revelar a não-autonomia do sujeito (Lacan, 2005, p. 58).

A experiência do *Heim* permite perceber, além do que já sabemos sobre o desejo do homem – que desejo é desejo do Outro –, “aqui, [é] desejo *no* Outro”, revelando o sujeito como objeto, o exilando da própria subjetividade, onde ele só terá acesso ao seu desejo, quando substituir um de seus duplos (Lacan, 2005, p. 59, grifo do autor).

Em relação à fantasia, \$ desejo de *a*, existe “alguma coisa da ordem do *a* que aparece no lugar acima da imagem *i'(a)* que lhes aponto no quadro, o lugar do *Heim*,

que é o lugar do aparecimento da angústia” (p. 60). No neurótico, a fantasia está inteiramente situada no lugar do Outro, ou seja, ele transporta para o Outro a função do *a*, e isso tem um nome muito simples, é a demanda. Assim, “o verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita” (p. 62) e, como “você não lhe pedem nada, começa a modular as demandas dele, que vêm no lugar *Heim*” (Lacan, 2005, p. 63).

Freud, em *Inibição, sintoma e angústia*, nos diz que a angústia é a reação-sinal ante a perda de um objeto e enumera essas perdas: “perda sofrida em bloco, quando do nascimento saído do meio uterino; perda eventual da mãe, considerada como objeto; perda do pênis; perda do amor do objeto; perda do amor do supereu”. Lacan aponta que aprendemos que “a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que deveremos conceber num nível duplicado, por ser a falta de apoio dada pela falta” (Lacan, 2005, p. 64).

Com isso, ao retornarmos à lista de Freud, vemos que o que gera angústia não é a nostalgia do seio materno, mas a iminência dele. Em relação à presença-ausência da mãe, o mais angustiante para a criança é quando essa falta é perturbada e não há possibilidade de falta, ou seja, quando a mãe está presente o tempo todo. Quanto à perda do pênis, a angústia não é gerada pela proibição das práticas masturbatórias pela mãe, assim, não se trata da perda do objeto de desejo, e sim da presença disso. Ou seja, os objetos não faltam. A angústia é provocada por tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo (Lacan, 2005).

A partir disso, temos acesso preliminar à questão da angústia. Ela só se posicionará de modo exato em três dimensões que se desenharam no discurso anterior, ou seja: o gozo do Outro, a demanda do Outro e o desejo do Outro, sendo que esse último desejo corresponde ao desejo do analista (Lacan, 2005).

Lacan (2005, p. 67) aponta que temos que manter em mente constantemente que o lugar da angústia proposto no esquema, agora ocupado pelo menos-*phi*, ($-\varphi$), constitui um certo vazio e “tudo o que pode manifestar-se nesse lugar nos desorienta [...] quanto à função estruturante desse vazio” e essa topologia tem indícios que são confirmados seja por qual for a abordagem dada ao fenômeno da angústia, ou seja, algo é sempre apreendido e temos que tirar proveito disso. Isso é possível devido às

três dimensões do Outro, as quais não estão ausentes em nenhuma das formas de apreensão da angústia até hoje propostas.

Na abordagem experimental da angústia, proposta por Pavlov, por exemplo, tenta-se materializar as neuroses do animal nos experimentos de laboratórios, e por mais primitivo que seja o organismo investigado, a dimensão do Outro sempre estará presente na experiência. Isso se dá devido à presença do experimentador, que deve ser levada em conta, mesmo quando essa presença se faz apenas na montagem de aparelhos para o experimento, ou seja, a dimensão do Outro está presente aí, mesmo se não soubermos sobre ela (Lacan, 2005).

Lacan (2005, p. 70) compara isso a nós, sujeitos, em relação à amplitude da dimensão do Outro, ou seja, “no sujeito que somos, tal como aprendemos a manejá-lo e determiná-lo, há também todo um campo em que nada sabemos do que nos constitui”, isso porque o processo de consciência ao conhecimento é enganoso, é uma ilusão devido ao “fato de que o objeto do conhecimento é construído, modelado, à imagem da relação com a imagem especular”, à imagem do corpo próprio, e assim, o objeto de conhecimento é insuficiente.

Lacan (2005, p. 71) propõe uma resposta a isso: esse conhecimento, adquirido a partir do reconhecimento do próprio corpo é limitado, pois deixa “escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo”. O autor levanta a hipótese de que isso ocorreria, pois, “esse resto, esse resíduo não imaginado do corpo, que, por um desvio que sabemos designar, vem manifesta-se no lugar previsto para a falta, e de um modo que, por não ser especular, torna-se impossível de se situar?” e recorda que uma das dimensões da angústia é justamente a falta de referenciais.

Lacan abordará nossa relação angustiada com esse objeto que é perdido, a partir do significante, e recorda já ter afirmado que esse é um traço²¹, porém um traço apagado. Esse objeto não é perdido, nós apenas não sabemos mais reconhecê-lo. O obsessivo, por exemplo, coloca em dúvida o significante, o tratando como um vestígio de algo que ocorreu, assim, tenta encontrar o signo por baixo do significante. O autor relembra que: “o significante, [...] distingue-se do signo por que

²¹ “O termo francês *trace* tem também as acepções de rastro ou vestígio” (N.T.) (Lacan, 2005, p. 73).

o signo é o que representa alguma coisa para alguém, ao passo que o significante é o que representa um sujeito para um ser significativo” (Lacan, 2005, p. 73).

O autor aponta que apagar rastros não é essencialmente um comportamento humano, animais fazem isso para apagar os vestígios de sua passagem, mas criar rastros falsos é um comportamento essencialmente significativo e é aí que se encontra o limite e se presentifica o sujeito. Um traço, quando se apresenta como vazio, quer fazer-se passar por um falso traço, isso significa que o sujeito, onde ele nasce, no significante, dirige-se à racionalidade do Outro, ou seja, posiciona-se “no lugar do Outro numa cadeia de significantes, que têm ou não a mesma origem, mas constituem o único termo de referência possível para o traço transformado em significativo” assim, “o significante decerto revela o sujeito, mas apagando o seu traço (Lacan, 2005, p. 75) e:

No início, portanto, existe um *a*, o objeto da caça, e um *A*, no intervalo entre os quais aparece o sujeito *S*, com o nascimento do significante, mas como barrado, como não-sabido. Todo o posicionamento posterior do sujeito repousa na necessidade de uma reconquista desse não-sabido original. Aqui vocês já vêem surgir a relação realmente radical concernente ao ser desse sujeito a ser reconquistado, a relação que existe entre o *a* e a primeira aparição do sujeito como não-sabido, o que significa inconsciente, *unbewusste* (Lacan, 2005, p. 75-76).

A existência da angústia está ligada ao fato de que toda demanda, mesmo a demanda mais arcaica, sempre apresenta algo de enganoso em relação àquilo que preserva o lugar do desejo. A posição da neurose nessa dialética nos mostra essa parcela intrínseca da falsidade na demanda. É a partir da saturação total da demanda que surge uma perturbação em que se manifesta a angústia, sendo que a demanda, “surge indevidamente no lugar do que é escamoteado, *a*, o objeto” (Lacan, 2005, p. 77).

A pulsão se escreve como ($\$ \diamond D$) e lê-se: sujeito barrado, corte de *D* maiúsculo, a demanda – esse corte se trata do corte do impulso de caçador. A álgebra da pulsão foi possível ser escrita a partir dos neuróticos, pois neles, a fantasia ($\$ \diamond a$) se apresenta de maneira privilegiada como demanda ($\$ \diamond D$), ou seja, “foi no engodo da estrutura fantasística do neurótico que permitiu dar esse primeiro passo que se chama pulsão. Freud a designou sempre e perfeitamente, sem

nenhuma espécie de oscilação, de *Trieb*”, o autor recorda que pulsão não tem nada a ver com instinto, pois pulsão refere-se à erogenidade (Lacan, 2005, p. 77).

Lacan (2005) recorda uma frase de Hegel presente na *Fenomenologia do espírito* que diz que, a partir da linguagem, o sujeito faz seu interior passar para o exterior. O autor usa o termo *inside-out* do inglês e a metáfora da luva virada pelo avesso para reforçar essa lógica. A essa referência, o autor acrescentou a ideia de perda, pois “alguma coisa aí não sofre essa inversão, na medida em que em cada etapa sobra um resíduo, que não é passível de inversão nem tampouco de significação no registro articulado” (p. 78).

Com isso, os objetos nos aparecem sob a forma que chamamos de parcial, uma forma seccionada. O objeto correlativo à pulsão oral é o mamilo materno, representando o corte do seio materno ou, como Lacan o denomina: o seio cortado. O seio é um dos primeiros objetos e se apresenta quando a demanda é feita à mãe. Mais tarde, quando essa demanda se inverte, ou seja, quando é uma demanda *da* mãe, o objeto é o cíbalo, correlativo ao objeto anal (Lacan, 2005).

O autor abordará agora sobre a característica do espelho no esquema (figura 4), dando importância aos limites desse espelho. O espelho “permite ao sujeito ver um ponto situado no espaço que não lhe é diretamente perceptível”, mas o sujeito não vê forçosamente a si mesmo. Isso diz respeito à estrutura da angústia, ou seja, “é que a angústia é enquadrada” e o autor utiliza a seguinte metáfora: de um quadro que acaba de ser colocado no caixilho de uma janela, ou seja, não se trata de ver o que está pintado no quadro, trata-se de não ver o que se vê pela janela, assim, “trata-se essencialmente, de uma ponta à outra, da relação da fantasia com o real” (Lacan, 2005, p. 85).

A partir disso, Lacan trata sobre a visão, onde o termo *vista*, tanto em francês como em italiano, é ambíguo, tem dois sentidos: subjetivo e objetivo, ou seja, a função da visão e o fato de ser uma vista, uma paisagem, tomada com um objeto. Devido à angústia ser enquadrada, o *unheimlich* apresenta-se através de clarabóias e reinsere a relação já abordada anteriormente da cena com o mundo, assim, a cena que se propõe, “permite que surja aquilo que, no mundo, *não pode* ser dito”, com isso temos o tempo introdutório da angústia, a qual é rapidamente elidida (Lacan, 2005, p. 86, grifo do autor).

Quando aparece nesse enquadramento algo que já estava ali, muito perto, em casa, *heim*, temos a angústia. Esse *heim*, é o hóspede, porém ele não é *heimlich*, ou seja, não é habitante da casa, é um hostil apaziguado, que é aceito, ele não passa pelo reconhecimento, mantém-se *unheimlich*. Lacan (2005, p. 87) afirma que “é o surgimento do *heimlich* no quadro que representa o fenômeno da angústia, e é por isso que constitui um erro dizer que a angústia é sem objeto”; a angústia “tem um tipo de objeto diferente do objeto cuja apreensão é preparada e estruturada pela grade do corte, do sulco, do traço unário”. Portanto:

A angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, que não deve ser simplesmente entendido como o pressentimento de algo, mas também como o *pré-sentimento*, o que existe antes do nascimento de um sentimento (Lacan, 2005, p. 88).

Segundo Marques (2015), a angústia é denominada como um pré-sentimento pelo autor por ser considerada “o afeto fundamental que antecede ao aparecimento dos sentimentos com que o sujeito se relaciona aos objetos” (p. 13), isto é, sensações vivenciadas anteriormente “precedentes à ligação dos afetos aos seus objetos comuns” (p.33). Com isso, a angústia revela um objeto anterior, este que não se refere a nenhum objeto externo ao sujeito, portanto, nenhum objeto determinado ou descritível, sendo assim, o objeto irrepresentável pela via simbólica.

A angústia é *aquilo que não engana*, ou seja, a angústia não é a dúvida, ela é causa da dúvida e o que evitamos, na angústia, é aquilo que se assemelha à certeza assustadora. E, visto que o referencial da certeza, como já dito anteriormente, é essencialmente a ação, “talvez seja da angústia que a ação retira sua certeza” (Lacan, 2005, p. 88).

Com isso, Lacan preenche as lacunas do quadro da angústia, proposto a partir dos significantes-referenciais dos termos freudianos *inibição*, *sintoma* e *angústia* (figura 1), os quais foram articulados posteriormente com os termos *impedimento*, *embaraço*, *emoção* e *efusão* (figura 2). O autor acrescenta agora, nos dois lugares vazios, os termos *passagem ao ato* e o *acting out* (figura 5), se detendo a eles a posteriori.

Figura 5 – Quadro da angústia completo

Inibição	Impedimento	Embaraço
Emoção	Sintoma	Passagem ao ato
Efusão	<i>Acting out</i>	Angústia

Quadro da angústia

Fonte: Lacan (2005, p. 89).

O autor assinala a oposição entre o *embaraço* e a *efusão*, em específico, entre o que há de excesso no *embaraço* e o que há de menos na *efusão*, evocados a partir da experiência da falta. Essa relação entre os dois termos revela uma ambiguidade que faz o autor questionar: “Se aquilo com que lidamos é demais, ele não nos falta. Se vem a nos faltar, por que dizer que nos embaraça noutra lugar?” (Lacan, 2005, p. 89).

Lacan (2005) pontua que não devemos ceder às ilusões ao tentar decifrar a angústia a partir do ponto de vista científico, a partir do significante, pois abordá-la assim, obtemos que a angústia é um imenso engodo, ou seja, tentar dominar esse fenômeno através do pensamento é tentar reproduzi-la como um significante e isso é sempre fazê-lo de maneira enganosa, pois a angústia escapa justamente a esse jogo do significante.

Lacan (2005) ilustra essa relação de embaraço com o significante a mais e de falta com o significante a menos, a partir do falo, no caso clínico do Pequeno Hans, quando o menino formula a equação “*Todos os seres animais têm falo*”. Ele relaciona a afirmativa com a proposição chamada afirmativa universal, a qual tem o sentido de definir o real a partir do impossível. Com isso, é impossível que um ser não tenha falo, assim, o mais cômodo é dizer que mesmo os indivíduos que não o têm, como a mãe, por exemplo, o têm; e por terem um falo, mesmo que irreal, “será simplesmente o falo significante” (p. 90). O autor aponta que Freud nos ensina que o inquietante da experiência é que, nesse irreal, o que nos atormenta é o real, diferente da psicologia clássica que ensina que a experiência se compõe do real e do irreal, sendo o sujeito atormentado pelo irreal no real.

Lacan (2005) aponta que entre as demandas de Deus ao povo judaico, existe uma muito precisa e próxima do nosso tema: a circuncisão. Deus nos manda gozar,

ou seja, esclarece a demanda e ainda por cima destaca o objeto. Porém, isso nos confunde e não é correto referir a circuncisão à castração, mesmo essas tendo uma relação analógica, visto que a operação da circuncisão se relaciona com o objeto da angústia da castração. Assim, dizer que a circuncisão é a causa da castração é permanecer apenas no sintoma neurótico, “nada é menos castrador do que a circuncisão” (p. 92). Na circuncisão temos o que Lacan nos ensina a considerar na demanda: a delimitação do objeto e a função do corte.

Porém, Lacan (2005, p. 93) aponta que o sujeito enquanto deseja não sabe nada sobre aquilo que deseja, mesmo que normatizem seus objetos. O que leva “a sua descoberta, assim como toda a investigação analítica, é a não perder de vista o que há de verdadeiro por trás desse engodo”. A partir do mito do Édipo, temos no texto de forma mascarada a relação do desejo e da lei, que Freud nos mostrou serem a mesma coisa, isto é: “são apenas uma e a mesma barreira, para nos barrar o acesso à Coisa”. O sujeito, então, ao desejar, envereda seu caminho pela lei, dificultando o acesso ao seu desejo e “é por isso que Freud relaciona o inapreensível desejo do pai com a origem da lei”.

Nessa primeira aproximação da angústia, o ponto de vista neohegeliano parece ser a referência inicial, porém Lacan a utiliza justamente para se afastar dela e apontar que algo não se presta à dialética, mesmo o significante se arrastando durante todo esse início no uso que o autor faz da etimologia, por exemplo. Apesar disso, é perceptível a intenção do autor de começar a tratar o que não se presta à dialética e ao significante, isto é: o resto. Esse seminário irá abordar o resto como absoluto, absoluto enquanto separação da relação à dialética, pois “o resto faz obstáculos à dialética e à lógica do significante, no sentido em que esse resto permanece insolúvel, não se pode nem resolvê-lo nem dissolvê-lo” (Miller, 2005, p. 16).

3.2 O OBJETO DA PSICANÁLISE

Nesse capítulo, haverá uma revisão do status do objeto da Psicanálise a partir da noção que Lacan designou de objeto *a*, formulada por meio da problemática da angústia. O autor já dedicou anteriormente um seminário para a questão do objeto, o Seminário 4, *A relação de objeto* proferido nos anos de 1956-57. Nele, o autor trata sobre a angústia de castração a partir do caso do pequeno Hans e faz referências

ao significante, ao desejo e à demanda, seguindo os passos de Freud, principalmente sobre a angústia ao abordá-la como algo que é sem objeto (Miller, 2005). No Seminário 4, ao diferenciar a fobia da angústia, Lacan (1995) propõe, a partir da teoria freudiana, que: “A fobia não é de modo algum a angústia. A angústia – e aí não faço mais que repetir Freud, que o articulou com perfeição – é algo que é sem objeto” (p. 252).

No Seminário 10, Lacan retorna a abordar sobre a questão do objeto, porém podemos ver esse seminário como o negativo do Seminário 4, devido ao autor formular o Seminário 10 justamente para explicar que a angústia não é sem objeto e ele o faz a partir da noção que introduz de objeto *a*. A revisão do conceito de objeto é necessária, pois na lógica anterior, o objeto da angústia era inapreensível (Miller, 2005).

Lacan (2005) recorda que Freud nos ensinou que a angústia desempenha a função de um sinal em relação a algo, enquanto que para ele, a angústia é um sinal sobre o que se passa na relação do sujeito, sujeito barrado, com esse objeto *a*: “a angústia é o sinal de certos momentos dessa relação” (p. 98).

O autor designa esse objeto pela notação algébrica letra *a*, devido isso “nos permitir reconhecer a identidade do objeto nas diversas incidências em que ele nos aparece” (p. 98), nos dando um posicionamento puro de sua identidade, sendo que esse posicionamento a partir da palavra é sempre metafórico. Do mesmo modo que designar esse *a* pelo termo *objeto*, é fazer uso metafórico dessa palavra, pois, apesar de ele ser “apropriado para designar a função geral da objetividade, [...] aquilo de que temos que falar mediante o termo *a* é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade” (Lacan, 2005, p. 99).

A problemática da constituição e da tradução da experiência está na entrada do significante no real e em obter como disso nasce o sujeito. Em um primeiro momento, devemos compreender como o significante se encarna e o que nos permitirá isso é o nosso corpo. Porém, esse corpo não deve ser constituído a partir de como Descartes o institui; também, não o obtemos de forma pura e simples através do espelho (Lacan, 2005).

Isso devido a esse momento em que estamos diante de nossa imagem especular, quando surge a dimensão do nosso próprio olhar, “o valor da imagem

começa a se modificar – sobretudo quando há um momento em que o olhar que aparece no espelho começa a não mais olhar para nós mesmo”, assim, esse momento de passagem da imagem especular para o duplo produz um sentimento de estranheza e esse sentimento é a porta aberta para a angústia (Lacan, 2005, p. 100).

Lacan (2005) questiona então “como se dá essa transformação do objeto que, de um objeto situável, reconhecível e intercambiável, cria essa espécie de objeto privado e incomunicável, mas dominante, que é nosso correlato na fantasia?” (p. 100). Como se daria o momento dessa transformação? Como podemos traduzir essas representações corretas da experiência, sempre obscuras, em algo transparente?

Extraímos do discurso de Freud que a angústia é sem objeto, Lacan (2005, p. 101) retifica isso em seu discurso afirmando que a angústia “*não é sem objeto*”, porém, esse objeto não é o objeto propriamente dito da angústia e “essa relação do não ser sem ter não significa que saibamos de que objeto se trata”, apenas que ele se apresenta como obscuro. O autor já apontou essa relação do “*não é sem*” a respeito da relação entre o sujeito e o falo: “*ele não é sem tê-lo*”, referência que nos remete à angústia do complexo de castração.

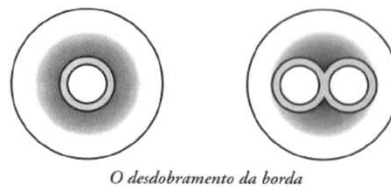
A castração do complexo não é de fato uma castração, mas fantasia da mutilação do pênis evocada pelas ameaças do pai e da mãe à criança: “*se você fizer isso, vamos cortá-lo fora*”. Convém darmos ênfase nesse “corte” para avançarmos em relação à função da angústia de castração a partir da prática da circuncisão. Se essa ameaça da mãe castradora se cumpra, onde ficará esse objeto? “Ele ficará no campo operatório do objeto comum, intercambiável, ficará ali, nas mãos da mãe que o tiver cortado, e é justamente isso que haverá de estranho na situação”, com isso, esse objeto passa para o campo dos objetos maleáveis, para o campo dos objetos comuns, fazendo com que aquilo que estava bem enraizado no corpo passe para o registro do removível, gerando, além da estranheza, angústia (Lacan, 2005, p. 102).

Esses objetos – o falo, o mamilo e o cíbalo – quando entram no campo da partilha e se tornam reconhecíveis a partir do corte, “têm a particularidade de seus status assinalada a nós pela angústia” e, com efeito, “são objetos anteriores à constituição do status do objeto comum, comunicável, socializado”, é isso que se

trata no *a*. (Lacan, 2005, p. 103). Temos nomeado até o momento três objetos, sendo cinco no total, esses objetos que correspondem às cinco formas de perda que Freud indica como sendo os principais momentos de aparecimento do sinal, no texto sobre a *Inibição, sintoma e angústia*.

Lacan (2005) faz uso da superfície topológica *cross-cap* novamente para abordar sobre a distinção entre o objeto *a* e um objeto comum, constituído a partir da relação especular. E nos apresenta duas imagens (figura 6), a primeira representa um vaso e seu gargalo, sendo que o buraco do gargalo está de frente para nós, exatamente para nos mostrar que o que importa é a borda. Enquanto a segunda imagem é a transformação que se pode produzir com respeito à borda.

Figura 6 – O desdobramento da borda



Fonte: Lacan (2005, p. 109).

E justifica o uso da topologia da superfície para abordar sobre o objeto, a partir do que Freud diz sobre o eu: “o eu [*moi*] é uma superfície, mas, diz ele, é a projeção de uma superfície”. E aponta que a diferença entre uma imagem especular e o que ela representa é que a imagem da direita se transforma na imagem da esquerda e vice-versa. É como na metáfora da luva, a imagem especular seria a luva da direita, enquanto a luva da esquerda, a imagem duplicada, é “o que podemos obter numa superfície simples ao virar a luva pelo avesso” (Lacan, 2005, p. 109).

O autor utiliza agora a banda de Moebius para explicar sobre o não ter uma imagem especular. Ao pegar uma faixa, dar uma meia volta e religá-la a ela mesma, obtemos uma faixa de Moebius. É possível passar pelas duas faces da faixa sem passar pela borda, ou seja, ela é uma superfície de uma única face e não pode ser virada, caso tentemos virá-la, ela será idêntica a si mesma, “é a isso que chamo não ter imagem especular” (Lacan, 2005, p. 109).

No *cross-cap*, quando se isola uma parte pelo corte, resta uma banda de Moebius. Essa parte residual nos interessa, pois, “isto é o *a* [...] o pequeno *a* se faz assim”, quando se produz um corte, o corte do cordão umbilical, o corte da circuncisão e outros que serão nomeados ainda, seja ele qual for. “Depois do corte, resta algo comparável à banda de Moebius, que não tem imagem especular” (Lacan, 2005, p. 110). Para resumir, o autor retoma ao vaso:

Primeiro tempo: o vaso tem sua imagem especular, que é o eu ideal, constitutivo de todo o mundo do objeto comum. Acrescentem *a*, sob a forma de um *cross-cap*. Depois, separem nesse *cross-cap* o pequeno objeto *a* que lhes pus nas mãos. Resta, adjunta à *i(a)*, uma superfície que se une como na banda de Moebius. A partir desse momento, o vaso inteiro transforma-se numa banda de Moebius, já que uma formiga que passeie em seu exterior passa sem nenhuma dificuldade para o interior (Lacan, 2005, p. 110-112).

Com isso, a imagem especular se torna uma imagem estranha e invasiva do duplo, e “é disso que se trata na entrada do *a* no mundo do real” (Lacan, 2005, p. 112).

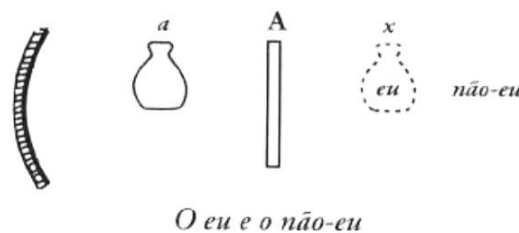
O autor continua seus questionamentos acerca do objeto ao investigar o que seria a causa do desejo, onde o objeto *a* é definido como suporte desse desejo – como já nos foi introduzido a partir da fórmula da fantasia: $\$ \diamond a$ (sujeito desejo de *a*). Para evitar as reduções resultadas do isolamento da noção de causa presentes na história do progresso da epistemologia, as quais causaram grandes dificuldades concerne à investigação da mesma, o autor procura encontrar o “objeto atrás do desejo”, sendo que esse objeto deve ser distinguido da intencionalidade do desejo, onde a angústia será a “única tradução subjetiva” possível desse objeto (Lacan, 2005, p. 113).

Nas formulações de Freud referentes à pulsão, especificamente à trigésima segunda lição da *Introdução à Psicanálise*, é possível encontrar a distinção entre alvo da pulsão e o objeto, diferentemente das ideias estudadas de que ambos seriam e estariam no mesmo lugar. Freud, ao abordar sobre a questão do objeto, apresenta uma oposição também entre dois outros termos: *ausseres*, externo/exterior e *inneres*, interior; e utiliza o termo *eingeschoben* [invaginado, inserido] ao abordar sobre a captação do objeto, ou seja, esse objeto deslizaria para dentro, passa para algum lugar (Lacan, 2005). Em Freud, portanto:

É indicado com precisão que o objeto deve ser situado *ausseres*, no exterior, e, por outro lado, que a satisfação da tendência só consegue realizar-se na medida em que se liga a alguma coisa que deve ser considerada no *inneres*, no interior do corpo, onde ela encontra sua *Befriedigung*, sua satisfação (Lacan, 2005, p. 115).

Segundo Lacan (2005), então temos “a ideia de um exterior de antes de uma certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular, em *x*, forma esta que introduz para ele a distinção entre o eu e o não-eu” (p. 115), onde a ideia de causa apresentar-se no lugar do objeto, ou seja, nesse exterior, anterior a qualquer interiorização. E no lugar em que procuramos o sujeito, onde, no discurso articulado, assumimos como sendo nós, ou melhor, como Eu [*je*], “é propriamente aí que, no nível do inconsciente, situa-se *a*” (p. 116), ou seja, nesse nível, “vocês são *a*, o objeto” (p. 117).

Figura 7 – O eu e o não-eu no esquema do espelho



Fonte: Lacan (2005, p. 115).

Em relação à escolha de objeto, Lacan (2005) utiliza o masoquismo e o sadismo, onde a identificação com o objeto, como apontado anteriormente, no sadismo, aparece apenas numa cena, “só que, mesmo nessa cena, o sádico não se vê, vê tão somente o resto” (p. 118). Enquanto no masoquismo essa identificação não é alcançada, porém, reconhecer-se como objeto de desejo é sempre uma posição masoquista e o supereu entra em jogo não como a causa necessariamente do masoquismo, mas participa da função desse objeto com causa, pois como já vimos no mito do Édipo, o desejo e a lei são a mesma coisa na medida em que seu objeto lhe são comuns, assim, o que o masoquista evidencia é que “o desejo do Outro produz a lei” (p. 120).

Esses objetos são enumeráveis, porém o autor não nos introduz a eles logo no início do seminário para não nos enganarmos supondo saber sobre eles e suas

funções e equipará-los com os materiais que obtemos na clínica analítica. No decorrer do seminário, fomos apresentados a alguns, como o seio materno, o cíbalo e o falo; o autor antecipa agora e anuncia o próximo objeto: o olho, o qual sabemos igualmente quase nada sobre (Lacan, 2005).

Veremos a possibilidade do objeto *a* se manifestar como uma falta, essa a qual nos foi concebida a partir do esquema do espelho. Quando o sujeito não está em cena, no palco, ele procura ler no Outro qual é sua questão, o que o levará a encontrar em *x*, essa falta. O que ocorre é que “o objeto liga-se à sua falta necessária ali onde o sujeito se constitui no lugar do Outro”, ou seja, o mais longe possível, “no *Urverdrängung*, no irreduzível do incógnito [...]” e é nesse lugar que se estrutura e se situa o que foi introduzido com o termo *ágalma* na análise sobre a transferência (Lacan, 2005, p. 121).

Para ilustrar a questão da transferência, o autor evoca o texto de Freud sobre a paciente denominada Jovem Homossexual. E também, para antecipar sobre o próximo tema que será tratado: a passagem ao ato; distinguindo também do *acting out*. O autor resume o caso da seguinte forma:

Lembro-lhes que essa análise evidencia que foi essencialmente em torno de uma decepção enigmática, concernente ao nascimento de um irmãozinho na família, que a moça se orientou para a homossexualidade, sob a forma de um amor expansivo por uma mulher de reputação suspeita, perante a qual ela se conduz, diz-nos Freud, de maneira essencialmente viril. [...] A ligação amorosa era conduzida com o conhecimento de toda a cidade, num estilo de desafio que Freud percebeu prontamente como constituindo uma provocação que visava alguém da família da jovem, e logo se evidenciou que se tratava do pai. A ligação chegou ao fim através de um encontro. A jovem, em companhia de sua amada, cruzou com o pai, que estava a caminho do escritório. O pai lançou-lhe um olhar irritado. Em seguida, a cena transcorreu com muita rapidez. [...] [A jovem] disse à moça que aquilo já havido durado o bastante, que devia parar por ali [...]. Ao que a jovem atirou-se imediatamente de uma ponte (Lacan, 2005, p. 123).

A jovem se lançou em um pequeno fosso, *niederkommt*, deixou-se cair²². Esse *niederkommen*, segundo Lacan (2005, p. 124), “é essencial para qualquer relacionamento súbito do sujeito com o que ele é como *a*”, assim o sujeito se vê no

²² “A tradução do verbo *niederkommen* é “dar à luz”, “partejar”, mas sua composição etimológica permitiria uma tradução “literal” por “vir abaixo”, “despencar” (N.T.) (Lacan, 2005, p. 124).

limite entre a cena e o mundo real e o salto da jovem, ou seja, a passagem ao ato ocorre “no exato momento em que se consuma [...] a conjunção do desejo com a lei”, exprimida pelo encontro da jovem com o pai. A cena presenciada pelo pai causa uma desaprovação sentida pela jovem naquele olhar do pai, e isso produz o embaraço supremo, se nos referenciarmos no quadro da angústia apresentado anteriormente (figura 5), com o acréscimo, logo em seguida, da emoção como distúrbio do movimento, a qual apodera-se do sujeito e o encaminha para se evadir da cena, provocando a passagem ao ato. O autor aponta que as duas condições da passagem ao ato estão presentes nesse caso:

A primeira é a identificação absoluta do sujeito com o *a* ao qual ele se reduz. É justamente o que sucede com a moça no momento do encontro. A segunda é o confronto do desejo com a lei. Aqui, trata-se do confronto do desejo pelo pai, sobre o qual se constrói toda a conduta dela, com a lei que se faz presente no olhar do pai. É através disso que ela se sente definitivamente identifica com o *a* e, ao mesmo tempo, rejeitada, afastada, fora da cena. E isso, somente o *abandonar-se*, o *deixar-se cair*, pode realizar (Lacan, 2005, p. 125, grifo do autor).

O autor abordará essa relação do pequeno *a* com o grande Outro, para tratar o isolamento do *a* e a constituição do sujeito como resto que ocorrem a partir dessa relação. Para isso, ele propõe o segundo esquema da divisão (figura 8), explicando assim:

No alto, à direita, fica o sujeito, posto que, por nossa dialética, ele parte da função do significante. É o sujeito hipotético na origem dessa dialética. Já o sujeito barrado, o único *a* que nossa experiência tem acesso, constitui-se no lugar do Outro como marca do significante. Inversamente, toda a existência do Outro fica suspensa numa garantia que falta, donde o Outro barrado. Dessa operação, no entanto, há um resto, que é o *a* (Lacan, 2005, p. 128-129).

Figura 8 – O segundo esquema da divisão

A	S
S	A
<i>a</i>	0

Segundo esquema da divisão

Fonte: Lacan (2005, p. 128).

O *acting out* é o oposto da passagem ao ato. Enquanto a passagem ao ato é um deixar-se cair e sair de cena, o *acting out*, como vimos anteriormente, é um subir no palco, e com isso, apresenta profunda relação com o *a* e o Outro. O autor define o *acting out*, a partir do caso da Jovem Homossexual, como “essencialmente, alguma coisa que se mostra na conduta do sujeito” e que deve ser destacada a “ênfase demonstrativa de todo *acting out*, sua orientação para o Outro” (Lacan, 2005, p. 137).

No caso, vemos isso em toda a aventura vivida pela jovem com a dama de reputação duvidosa. Lacan (2005) aponta que Freud enfatiza que “é aos olhos de todos que se exhibe a conduta da moça” (p. 137). A jovem desejava um filho do pai, mas esse filho não era como uma necessidade materna, “a moça queria esse filho como um falo [...] como substituto, sucedâneo de algo [...], do (*a*) como queda, como faltante” (p. 138) e ao fracassar na realização do seu desejo, ela o realiza de outro modo, como amante, ou seja, “coloca-se naquilo que ela não tem, o falo, e, para mostrar que o tem, ela o dá” (p. 138).

No *acting out* temos a combinação desses dois termos: *mostrar* ou *demonstrar* e *desejo*. E por tanto, segundo Lacan (2005), o *acting out* se apresentaria como um sintoma, pois “o sintoma também se mostra como outro” (p. 139). A distinção de um para o outro é que o *acting out* clama por interpretação, enquanto no sintoma só há interpretação se houver transferência estabelecida, ou seja, introdução do Outro no processo. O sintoma “não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. O sintoma, por natureza, é gozo” (p. 140), como já sabemos, mesmo que seja um gozo encoberto. Teríamos *acting out* então, um começo da transferência, uma transferência selvagem, que através de seu manejo, ocorreria a transferência propriamente dita.

O sujeito é introduzido na relação simbólica através do discurso do Outro, mas tal discurso não é capaz de simbolizar o objeto do qual investigamos. A angústia, por ser provida de objeto e não um medo sem objeto, como o discurso científico nos ensina, sustenta a relação com estes, porém isso não equivale dizer que seremos capazes de apontar de quais objetos de fato se trata, ou seja, a partir da angústia e através do simbólico, seremos introduzidos numa função radical ao campo analítico: a função da falta. O autor aponta que não existe falta no real e que essa falta nos é apreensível apenas por intermédio do simbólico, ou seja, esse lugar

da falta nos é apontado a partir da introdução do simbólico no real, a falta é preenchida pelo simbólico que “designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente” (Lacan, 2005, p. 147).

No ano anterior, a topologia foi utilizada por Lacan para introduzir a função do furo a partir do plano, ou seja, o suporte da superfície, mostrando como a relação com a superfície é mais complexa. Isso foi feito ao apresentar o anel ou toro, uma superfície simples que, quando elaboramos sobre o que ela realmente é, percebemos nela a função do furo. Para um furo encher-se e se obturar, basta encolher o círculo até este ser nada mais que um ponto, porém na superfície do toro isso não ocorre, ou seja, “existem estruturas que não comportam a obturação do furo” (Lacan, 2005, p. 148).

No *cross-cap*, superfície também introduzida no ano anterior, a essência é nunca haver um círculo que se reduza de forma puntiforme, independentemente do corte que fazemos em sua superfície, assim sempre teremos no fim uma superfície mínima, um resto que simboliza uma forma irreduzível: a forma do oito interior. O uso do *cross-cap*, pelo autor, é para abordar essa possibilidade de um tipo irreduzível de falta, visto que “a falta é radical, radical na própria constituição da subjetividade, tal como esta nos aparece por via da experiência analítica” e, ao momento em que isso chega ao nosso conhecimento, “há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo com um pedaço do corpo (Lacan, 2005, p. 149).

Na medida em que tentamos contornar essa falta, não fazemos nada além de reforçar o seu contorno, devido à própria estrutura representada por essa falta, assim, à medida que nos aproximamos dela, somos tentados a esquecê-la, ou seja, trata-se de um vício estrutural que ocorre a partir da relação com o Outro e na tentativa de simbolização e uso do discurso. Com isso, “o ponto de onde surge a existência do significante é aquele que, em certo sentido, não pode ser significado”, denominado de “ponto falta-de-significante” (Lacan, 2005, p. 150).

A falta, portanto, é da ordem do simbólico e o autor aponta a diferença da privação – que é da ordem do real – para apontar que ao tentarmos reduzir, articular ou simbolizar a privação, não fará com que a falta seja suspensa. Na clínica analítica, temos o aparecimento da falta através da castração. Lacan (2005, p. 151)

explica como isso ocorre: “é claro que uma mulher não tem pênis, mas, se vocês não simbolizarem o pênis como o elemento essencial para se ter ou não ter, ela nada saberá dessa privação”. A castração, portanto, é simbólica, refere-se a um fenômeno da falta e aparece através da relação com o Outro.

O autor apresentará brevemente três artigos distintos sobre a questão da contratransferência, para exemplificar as possíveis posições assumidas pelo analista em relação ao *a* no contexto analítico, com o intuito de nos mostrar que o problema no manejo desses se dá devido a um assunto que vem surgindo de maneira insistente no discurso sobre a angústia: o problema do desejo do analista. E retornará brevemente suas formulações sobre o desejo para mostrar o percurso construído até o momento, o que o possibilitou avançar sobre a questão da angústia.

Num primeiro momento, Lacan (2005) situa o desejo, distinguindo-o da demanda e, posteriormente, o relaciona com a lei, o desejo é a lei, sendo que o que “constitui a substância da lei é o desejo pela mãe, e que, inversamente, o que normatiza o próprio desejo, o que o situa como desejo, é a chamada lei da proibição do incesto” (p. 166). O tema da angústia nos leva ao que o autor denomina de mito da lei moral, a qual “qualquer formulação sadia da lei moral deve ser buscada no sentido de uma autonomia do sujeito”, ou seja, trata-se de uma defesa contra “a verdade primordial e evidente de que a lei moral é heterônoma” (p. 167).

Lacan (2005) reforça ser esse o motivo por abordar a ética através do real, pois, como o próprio Freud apontou, o real intervém, elidindo o sujeito e determinando, assim, o recalque. Isso adquire sentido ao articular com a função que o autor denominou “apagar os vestígios”, porém, essa é apenas uma primeira aproximação do real, pois sabemos que os vestígios não se apagam. A partir da ideia do significante, então, “não se trata do apagamento dos vestígios, mas do retorno do significante ao estado do traço”, onde “o real remete o sujeito ao traço e, ao mesmo tempo, abole também o sujeito, pois só há um sujeito através do significante, da passagem para o significante” (p. 168).

Como já vimos, Freud elabora a angústia como um sinal produzido no eu [*moi*] que concerne a um perigo interno, um sinal de perigo ao eu. A partir dessa estrutura, Lacan, em seu discurso sobre a angústia, suprime essa ideia de perigo

interno, desde o momento em que volta à topologia do *Projeto* no Seminário 7 sobre *A ética da Psicanálise*:

Não existe perigo interno, em razão de que o envoltório que é o aparelho neurológico não tem interior, já que é uma superfície única, e de que o sistema Ψ , como *Aufbau*, como estrutura, como aquilo que se interpõe entre a percepção e a consciência, situa-se numa outra dimensão, como Outro enquanto lugar do significante. Desde o ano passado, por conseguinte, introduzi a angústia como a manifestação específica do desejo do Outro (Lacan, 2005, p. 169).

O sinal da angústia, por ser produzido num lugar em que podemos chamar topologicamente como lugar do eu, adquire seu valor justamente por dizer respeito a um outro, ao desejo do Outro. Assim, apesar de ocorrer no nível do *eu [moi]*, o sinal não é para o *eu [moi]*, se isso ocorre nesse nível, é:

Para que o sujeito seja avisado de alguma coisa, a saber, de um desejo, isto é, de uma demanda que não concerne a necessidade alguma, que não concerne a outra coisa senão meu próprio ser, isto é, que me questiona. Digamos que ele me anula. Em princípio, não se dirige a mim como presente, dirige-se a mim, se vocês quiserem, como esperado, e, muito mais ainda, como perdido. Ele solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí. Isso é que é a angústia. [...] Ele me questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo como *a*, como causa desse desejo, e não como objeto. E, por ser isso que ele visa, numa relação temporal de antecedência, não posso fazer nada para romper esse aprisionamento, exceto nele me engajar (Lacan, 2005, p. 169-170).

Diferente do Seminário 4, em que Lacan maneja os objetos como significantes, no Seminário 10 há uma certa desimbolização e designificantização do objeto. Anteriormente, posta a ausência de objeto da angústia, a fobia era vista como uma solução para a angústia devido esta ter um objeto definido, ou seja, a fobia é o medo de um objeto, de algo articulável e nomeável. O Seminário 10 nos permite perceber que a fobia não abole por inteiro a angústia e não desangustia o sujeito, devido ao objeto do qual se trata no Seminário 4 ser um objeto significantizado: “toda angústia sem objeto não é abolida pela fobia e sua criação significante. Há um resto” (Miller, 2005, p. 18).

Miller (2005) recorda de um momento em que Lacan deu ênfase na análise do caso do pequeno Hans no Seminário 4, à mancha negra no cavalo provocador de angústia no menino. No Seminário 10, o autor evidenciará a retomada dessa

mancha, “a retomada desse resíduo totalmente singular, esse resíduo que é também algo vago, para fazer disso um objeto, para fazer disso o objeto pequeno a” (p. 18-19).

Anteriormente, a falta de objeto podia ser redutível a uma falta de significante, porém no Seminário 10, o esforço de Lacan será para apontar a existência de uma falta que é irredutível ao significante, “uma estrutura não significante da falta que passa pela topologia e libera um status inédito do corpo”, diferente do corpo conhecido pelo estádio do espelho, este que era suscetível de ser significantizado. Agora, o corpo será restituído em suas particularidades anatômicas, na anatomia que “comporta a função do corte”, função que podemos pensar como oposta ao traço – na operação do traço preside a função do significante, enquanto a função do corte é outra coisa, “ela separa um resto que, precisamente, não é significável” (Miller, 2005, p. 19).

3.3 A ANGÚSTIA ENTRE O GOZO E O DESEJO

Nesse capítulo, o sinal da angústia será abordado como sendo um sinal do real. Os melhores autores que estudaram sobre a questão da angústia já deixavam transparecer o que tem sido enfatizado até esse momento, ou seja, que a angústia não é sem objeto. O termo extraído da obra freudiana, *objektlosigkeit* da angústia, ou seja, a falta de objeto, não se sustenta a partir do momento que se elabora e progride sobre esse tema. No apêndice B, do *Complemento sobre o tema da angústia* presente em *Inibição, sintoma e angústia* de 1926 de Freud, a indeterminação do objeto da angústia é indicada, porém, naquele momento, essa característica não é conservada por Freud quando ele afirma que “a angústia é, essencialmente, *Angst vor etwas*, angústia diante de algo” (Lacan, 2005, p. 176).

Essa formulação de que a angústia apareceria diante de algo, à frente de algo, coloca em contraste o que foi introduzido, que devemos situar a causa do desejo atrás do desejo e nos coloca diante do tema tradicional da relação entre o medo e a angústia, relação à qual os autores tendem a se referir à semântica das palavras, as opondo, reaproximando ou as reduzindo uma à outra. Havendo também uma tendência de acentuar a oposição entre o medo e a angústia em função da posição de cada uma em relação ao objeto, com isso, o medo tende a ser definido com algo que tem objeto, enquanto a angústia não (Lacan, 2005).

Haveria no medo um perigo objetivo, algo que coloque o sujeito em uma situação de perigo, correspondendo a um objeto que provém perigo. Lacan utiliza *Frayeurs* [traduzido para Pavores] de Tchecov para mostrar que o que o sujeito teme não precisa ser necessariamente algo que o ameace, “mas algo que tem a característica de se referir ao desconhecido do que se manifesta”, e aponta que, diferente da angústia, no medo, “o sujeito não está pressionado, implicado nem interessado no mais íntimo de si mesmo” (Lacan, 2005, p. 177).

Segundo Marques (2015, p. 13), nos exemplos do livro de Tchecov, o medo é causado por um objeto externo e observável na realidade material, sendo a reação da emoção de medo diante um objeto racional e justificável. O afeto da angústia, entretanto, “é um efeito da linguagem sobre o corpo do sujeito” e, diferente das emoções que se dirigem ao exterior, o afeto da angústia “fundamenta-se na subjetividade, isto é, na condição do sujeito como ser de linguagem, expressando seu mundo psíquico, internalizado”. Os afetos da angústia, portanto, são características dos sujeitos barrados, desejanter e inseridos na linguagem.

Freud, em *Conferências introdutórias à Psicanálise* de 1916-1917, apresenta uma distinção entre a angústia [*Angst*] e o medo/temor [*Furcht*]: “apenas acho que angústia se refere ao estado, não considerando o objeto, ao passo que temor chama a atenção precisamente para o objeto” (Freud, 2014, p. 425). Marques (2015) aponta que nesse momento Freud percebe o elemento da intencionalidade, isto é, da consciência dirigida a um objeto intencional visado como alvo, que caracteriza o medo, enquanto que no afeto há uma recusa exatamente disto. A Psicanálise compreende o objeto de forma diferente do proposto pela intencionalidade. Para Freud, existe a dimensão do inconsciente entre a percepção e a consciência.

Lacan (2005) aponta que, para diferenciarmos o medo da angústia, convém buscarmos em outras referências, pois o objeto de que se trata na angústia freudiana é distinto do objeto que os autores falam ao abordar sobre o objeto do medo na formulação da intencionalidade da consciência. Miller (2005) aponta que o proposto do Seminário *A angústia* é elaborar um objeto que é condição do desejo e isso o diferencia da intencionalidade. A formulação na questão da angústia na Psicanálise advém de uma relação de subjetividade e, portanto:

Somente a ideia de real, na função opaca de que falo para lhe opor a do significante, permite que nos orientemos. Já podemos dizer que

esse *etwas* diante do qual a angústia funciona como sinal é da ordem da irreducibilidade do real. [...] Do real, portanto, de uma forma irreducível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal (Lacan, 2005, p. 178).

O processo de subjetivação já nos é conhecido, o sujeito se constitui no lugar do Outro, a partir do significante já constituído no Outro. Em relação ao real, este pode inscrever-se com o suporte do signo da barra a partir da operação da divisão. Lacan introduz o terceiro esquema da divisão (figura 9):

Figura 9 – O terceiro esquema da divisão

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ \hline a & \bar{A} \\ \$ & \end{array}$$

Terceiro esquema da divisão

Fonte: Lacan (2005, p. 178).

Digamos que o sujeito faça uma primeira operação interrogativa em A – quantas vezes? Supondo-se essa operação, surge então uma diferença entre o A-resposta, marcado pela interrogação e o A-dado, algo que é o resto, a irreducibilidade do sujeito. É o *a*. O *a* é o que resta de irreducível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função. A relação desse *a* com o S, do *a* como justamente aquilo que representa o S em seu real irreducível, esse *a* sobre S é o que fecha a operação da divisão, uma vez em que o A, com efeito, não tem, por assim dizer, um denominador comum com o *a* e o S. Se, por convenção, mesmo assim quisermos fechar a operação, o que faremos? Colocaremos no numerador o resto e no denominador o divisor. O \$ é equivalente ao *a* sobre S. Na medida em que ele é a sobra, por assim dizer, da operação subjetiva, reconhecemos estruturalmente nesse resto, por analogia de cálculo, o objeto perdido (Lacan, 2005, p. 179).

Portanto, é com esse objeto perdido que lidamos no desejo e na angústia, sendo que lidamos com isso na angústia em momento logicamente anterior ao momento em que lidamos com isso no desejo. Assim, nas três etapas da operação da divisão (figura 10), podemos dizer que há no início um *x*, que corresponderia à abordagem do Outro. No segundo nível, temos o nível da angústia, este constitutivo a partir do aparecimento da função *a*. E no terceiro nível, aparece o sujeito como barrado, \$, como o sujeito do desejo (Lacan, 2005).

Figura 10 – O quadro da divisão com a angústia entre o x e o desejo

A	S	x
a	\mathbb{A}	<i>angústia</i>
\$		<i>desejo</i>

A angústia entre x e o desejo

Fonte: Lacan (2005, p. 179).

Marques (2015) indica que, além da precedência cronológica do objeto, há também, como Lacan nos apontou, uma relação de precedência lógica onde o “objeto a está aquém do sujeito e de seus objetos intencionais, bem como a angústia está aquém do desejo” (p. 46) porque o sujeito só pode desejar algo que lhe falta, ou seja, a partir de uma perda antecedente, isto é, o objeto primordialmente perdido.

O que Lacan propõe nesse seminário é a investigação do objeto que precede ao desejo, isto é, o objeto que causa o desejo, e por isso, não é o objeto diante do sujeito e sim anterior a ele. Devido anteceder o desejo, o objeto é um resíduo inconsciente, o qual a angústia nos dá sinais desse resto. Do mesmo modo, a angústia, portanto, também está aquém do desejo, sendo sua temporalidade lógica preceder o desejo (Marques, 2005).

Até o Seminário 10, a investigação sobre o desejo sempre foi estruturada pela intencionalidade, esse modelo em que o desejo tem diante de si o objeto. Porém, a partir do Seminário 10 *A angústia*, Lacan se desprende desse modelo de referência da filosofia do início do século, recusando-o e propondo a estrutura da causalidade do objeto. Com isso, o autor distingue o objeto-visado, que era busca da investigação anterior, do objeto-causa, que passa a ser busca da investigação atual, a partir da função da angústia (Miller, 2005).

Lacan (2005, p. 180) exemplificará a operação da divisão a partir da evidência da imagem, visto que “essa irreducibilidade do a é da ordem da imagem”, utilizando a tragédia de Édipo, “aquele que possuiu o objeto do desejo e da lei, aquele que gozou com a mãe”, para indicar que Édipo vê o que fez e, por consequência, no momento seguinte, vê seus próprios olhos no chão, e apesar de ter perdido a visão, no entanto, “não deixa de vê-los, de vê-los como tais, como o objeto-causa enfim

desvelado da concupiscência derradeira, suprema, não culpada, mas fora dos limites – a de ter querido saber”.

O momento da angústia surgiria então na possibilidade que o homem tem de se mutilar? Lacan (2005) afirma que não e aponta que na angústia trata-se da “visão impossível que os ameaça, a de seus próprios olhos no chão” (p. 180). Essa imagem escolhida para delimitar a angústia não se trata de um preciosismo do autor, sendo uma imagem corriqueira de se encontrar, como cita em outro exemplo: em uma visita ao Museu de Artes Decorativas, o autor se depara com dois quadros de Francisco de Zurbarán sendo expostos, um em que nos é apresentado Santa Luzia e outro Santa Ágata, “uma com seus olhos num prato, outra tendo neste seu par de seios, ambas mártires, o que significa testemunhas” (p. 181). Porém, novamente, o fato de ambos estarem arrancados não é o que constitui a angústia, sendo inclusive imagens que não são especialmente mal toleradas.

Segundo Lacan (2005), os órgãos arrancados e mutilados representam apenas o que pode constituir ocasionalmente o objeto do desejo e não nos introduzem na angústia. Para que esses objetos produzissem angústia, “conviria que o sujeito estivesse mais pessoalmente implicado, que fosse sádico ou masoquista” (p. 181). Na posição masoquista, a fantasia do sujeito é ser objeto de um gozo do Outro, porém isso mascara sua própria vontade de gozo, pois o masoquista não encontra seu parceiro, e assim, ao assumir a posição de objeto, o sujeito vai ao encontro de si mesmo, colocando-se na função de dejetivo do corpo, de separado, onde a “meta do gozo do Outro é uma meta fantasística. O que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua miséria suprema, e essa resposta é a angústia” (p. 182).

Já na posição sádica, a angústia vem à frente da fantasia, sendo condição exigida em relação à vítima do sádico, porém, é justamente sobre isso que devemos desconfiar. O que de fato busca o sádico no Outro? Trata-se do avesso do sujeito, como no exemplo da luva virada pelo avesso, “trata-se da passagem para o exterior daquilo que é mais oculto [...] deixando mascarado para ele [sádico] o indício de sua própria angústia” (p. 183). Essas duas estruturas denunciam, portanto, “a ligação radical da angústia com o objeto como aquilo que sobra”, sendo a função essencial “ser resto do sujeito, o resto como real” (Lacan, 2005, p. 184).

Lacan (2005) aponta que isso nos leva a enfatizar sobre o status real dos objetos – o que tem sido deixado de lado ou mal definido a partir de referências biológicas – e refletir sobre a angústia aparecer advindo uma separação. Os objetos elencados até o momento são de fato objetos separáveis, mas não por acaso, e sim por terem anatomicamente “um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali” (p. 184). Em relação ao seio e à separação, por exemplo, devemos “articular a relação do sujeito materno com o seio quanto a relação do lactente com o seio. [Pois] o corte não se dá para os dois no mesmo lugar. Existem dois cortes, tão distantes que deixam dejetos diferentes” (p. 185). Outro exemplo, é a da separação no parto:

Para a criança, o corte do cordão umbilical deixa separados os envoltórios que são homogêneos a ela, contínuos com seu ectoderma e seu endoderma. Para a mãe, o corte situa-se no nível da queda da placenta. [...] Está aí a caducidade do objeto *a*, que exerce sua função. A queda, o *niederfallen*, é típica da aproximação de um a que, no entanto, é mais essencial para o sujeito do que qualquer outra parte dele (Lacan, 2005, p. 185).

No nível da castração, também estamos lidando com um órgão e já indicamos anteriormente que a angústia não é gerada devido apenas à ameaça de castração. Assim, a partir disso e com a ideia apresentada por Freud, podemos indagar sobre o fenômeno:

A intuição inicial de Freud levou-o a situar uma certa fonte de angústia no *coitus interruptus*, no qual, pela própria natureza das operações em curso, o instrumento é evidenciado em sua função e, de repente, privado, na medida em que se supõe que o orgasmo signifique uma satisfação comum. Há nisso, algumas questões que estou deixando em suspenso; simplesmente digo que a angústia é promovida por Freud, em sua função essencial, justamente ali onde a intensificação orgástica é desvinculada da exercitação do instrumento. O sujeito pode chegar à ejaculação, mas é uma ejaculação do lado de fora, e a angústia é provocada pelo fato de o instrumento ser posto fora de jogo no gozo. A subjetividade focaliza-se na queda do falo (Lacan, 2005, p. 186).

A detumescência na copulação, portanto, é uma das dimensões do fenômeno de castração e merece atenção por apontar a possibilidade do lugar da castração na história do desejo, essencialmente visando a distinção entre dimensão do desejo e dimensão do gozo. Temos então, graças a Freud, que a função da castração “está intimamente ligada aos traços do objeto caduco”, enquanto o orgasmo, “tem uma relação essencial com a função que definimos como a queda do que há de mais real

no sujeito” (Lacan, 2005, p. 187). A partir disso, podemos indicar que “no caminho do desejo, encontramos o falo significativo, ao passo que o falo órgão se descobre no caminho do gozo” (Miller, 2005, p. 29).

Como Lacan apontou anteriormente, é pela via do real que temos que procurar os sinais da angústia, porém isso não significa que o real esgote o que é visado por ela; o que a angústia visa no real e se apresenta como sinal é daquilo que aparece no quadro da divisão – nomeado de quadro da divisão significativa do sujeito por Lacan. O x (figura 10) representa um “sujeito primitivo que vai em direção a seu advento como sujeito” (p. 192) e por intermédio do Outro se realiza, e assim, temos a divisão do sujeito S em relação ao A do Outro.

Essa primeira posição do sujeito, Lacan deixou indeterminado, mas agora é possível denominá-la: “trata-se do sujeito do gozo” (figura 11), porém podemos reconhecê-lo apenas no nível mítico, sendo um sujeito “anterior a todo o jogo da operação” (Lacan, 2005, p. 192). É aquele sujeito que inicialmente sua unidade é ensimesmada, está mergulhado no gozo totalitário e, portanto, só percebe a si mesmo, está imerso na mônada mítica do gozo (Marques, 2015).

Figura 11 – O quadro da divisão significativa do sujeito com a angústia entre o gozo e o desejo

A	S	Gozo
<i>a</i>	Â	Angústia
§		Desejo

A angústia entre o gozo e o desejo

Fonte: Lacan (2005, p. 192).

Esses três patamares correspondem aos três tempos da operação da divisão, sendo eles respectivamente: o gozo, a angústia e o desejo. A angústia tem uma função “não mediadora, mas mediana” entre o gozo e o desejo, e o gozo “não conhece o Outro senão através desse resto, *a*”. O que advém no final dessa operação “é o sujeito barrado, ou seja, o sujeito tal como implicado na fantasia, na qual ele é um dos dois termos que constituem o suporte do desejo. A fantasia é o § numa certa relação de oposição com *a*” (Lacan, 2005, p. 192).

Visto que o *a* é irreduzível e um resto, não há, portanto, como operar com ele. Assim, temos, a partir da relação entre o *a* e o *S*, o sujeito barrado, $\$$ como o término da operação. O *a* assumiria metaforicamente a função de sujeito do gozo, porém isso só seria possível se o *a* fosse assimilável a um significante, mas ele é justamente o que resiste a qualquer significação e por isso “simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a ‘significantização’” (Lacan, 2005, p. 193).

O que resiste à significação, ou seja, esse resto, esse dejetivo, essa queda, é o que se mostra como “constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante – não mais o sujeito do gozo”, esse sujeito busca fazer seu gozo entrar no campo do Outro, no campo do significante, onde o sujeito se precipita como desejante e essa precipitação “aborda, aquém de sua realização, a hiância do desejo no gozo”. A angústia se situa aí, sendo, portanto, “um intermediário entre o gozo e o desejo, uma vez que é depois de superada a angústia, e fundamentado no tempo da angústia, que o desejo se constitui” (Lacan, 2005, p. 193). O desejo é uma relação com o Outro, enquanto o *a* é um gozo do próprio corpo, gozo que tem o próprio corpo como lugar (Miller, 2005).

No cerne do desejo está o que resta quando o desejo é satisfeito, ou seja, o que resta no fim do desejo, sendo este um falso fim, pois não atingimos a satisfação total da pulsão. O autor recorda o exemplo citado anteriormente a propósito da detumescência que o falo assume em seu estado de esgotamento para lembrarmos que, nesse suposto fim, “o objeto cai do sujeito em sua relação com o desejo” (Lacan, 2005, p. 194). O desejo é um engano, uma ilusão e o que resta é o objeto-causa (Miller, 2005).

Miller (2005, p. 29) aponta que o $(- \Phi)$ com que lidamos agora não é mais o da castração imaginário-simbólica, e sim o $(- \Phi)$ do órgão masculino, com uma propriedade anatômica que é “completamente oposta à sua imaginarização de potência, pois se trata da detumescência que atinge esse órgão no momento do gozo”. Lacan utiliza exemplos de espécies animais para mostrar que essa detumescência é uma particularidade propriamente humana e isso o faz questionar sobre a subjetivação da anatomia, essa que não se regula pelo significante e sim pelo órgão.

Isso é o que o permite aumentar a lista de objetos *a* investigados nesse seminário, visto que a lista de objetos freudianos era limitada pela castração e pelas referências às fases do desenvolvimento. A lista de objetos lacaniana vai se ordenar a partir das zonas erógenas e, em especial, dos orifícios do corpo, a partir da imagem da perda e da separação (Miller, 2005).

No exemplo de Zurbarán, a respeito dos olhos e dos seios de Luzia e Ágata, como no exemplo de Édipo, com os olhos arrancados, esses objetos *a* se apresentam sob forma positiva, ou seja, aparecem com um sinal diferente do exemplo da detumescência do falo, devido ao falo funcionar na cópula humana como instrumento do desejo e como seu negativo, assim, o falo, na função de objeto *a* assume o sinal de menos por se apresentar sob a forma de uma falta irreduzível, portanto causador de angústia, diferente da forma assumida no exemplo dos olhos e dos seios (Lacan, 2005).

Diferente do que aponta Freud, a anatomia não é o destino do desejo. O destino ficaria submetido no sujeito à conjunção de uma certa anatomia, a qual Lacan denomina de membrana caduca, com o que é efetivamente o destino do desejo, lugar este onde o gozo se confronta com o significante, estando assim, o desejo então “fadado a encontrar o objeto numa certa função que se localiza e se precipita no nível da decídua e de tudo o que pode funcionar como esses tecidos caducos” (Lacan, 2005, p. 196).

A partir do objeto *a*, o sujeito tem acesso não ao gozo, mas ao Outro visto que o *a* é tudo que resta do Outro nessa relação em que o sujeito quer entrar no campo do Outro, portanto, ao desejar o Outro, o *A* maiúsculo no quadro da divisão (figura 11), o sujeito desejará nada além do que *a*. Lacan (2005, p. 198) utiliza um aforisma para tratar sobre o amor: “o amor é a sublimação do desejo” e aponta, portanto, que não podemos nos servir dele nem como primeiro, nem como último termo para abordar sobre a conjunção do homem e da mulher, visto que o “amor é um fato cultural”.

O sujeito, enquanto desejante, como *Eron*, se propõe como falta de *a*, via esta de acesso ao seu gozo, e estando no nível de *Eron*, é nesse nível em que ele espera ser apreciado, ou seja, como *eromenos*, como amável. Porém, não precisamos avançar muito nessa história para perceber que algo dá errado. Isso por

quê: “qualquer exigência de *a* sobre a via dessa iniciativa de encontrar a mulher [...] só pode desencadear a angústia do Outro, justamente por eu não fazer dele mais do que *a*, por meu desejo o “*aizar*”, se assim posso dizê-lo” (Lacan, 2005, p. 199).

Lacan (2005) adota a perspectiva androcêntrica e, por isso, trata primeiro da busca do desejo do homem em relação à mulher. No caminho ao desejo, portanto, o que o Outro almeja é necessariamente a angústia, mesmo que não saiba disso. Assim, na medida em que a mulher quer o gozo do homem, isto é, usufruir dele, ela suscita sua angústia e isso se dá pela simples razão de que “só há desejo realizável implicando a castração” (p. 199), ou seja, a mulher só pode atingir o gozo do homem ao castrá-lo.

Em relação ao objeto de desejo da mulher, Lacan (2005, p. 200) aponta que “não falta nada na mulher” e considerar a inveja do pênis, proposto por Freud, como um termo final é algo errôneo. Porém, “o fato de nada terem a desejar no caminho do gozo não resolve para elas, em absoluto, a questão do desejo, justamente na medida em que a função do *a* exerce todo o seu papel para elas”, como para os homens.

Convém concebermos o gozo como algo profundamente independente da articulação do desejo. Lacan (2005) retorna ao Seminário 7 sobre a ética, onde apresentou essa articulação sobre o gozo e o desejo: o desejo se constitui “aquém da zona que separa o gozo e o desejo, e que é a fenda em que se produz a angústia” (p. 201), nos possibilitando assim, a situar a angústia. A mulher vivencia a questão do desejo de forma mais simplificada e menos complicada:

A mulher revela-se superior no campo do gozo, uma vez que seu vínculo com o nó do desejo é bem mais frouxo. A falta, o sinal *menos* com que é marcada a função fálica no homem, e que faz com que sua ligação com o objeto tenha que passar pela negatização do falo e pelo complexo de castração, o status do (- Φ) no centro do desejo do homem, é isso que não constitui, para a mulher, um nó necessário. Mas isso não quer dizer que ela deixe de ter relação com o desejo do Outro. Ao contrário, é justamente o desejo do Outro como tal que ela enfrenta, ainda mais que, nesse confronto, o objeto fálico só chega a ela em segundo lugar, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro. Isso é uma grande simplificação (Lacan, 2005, p. 202).

A facilidade da mulher para lidar com o desejo é a evidência que surge ao colocar a significância do falo de lado para considerar o lugar do falo enquanto órgão. Isso provoca uma inversão na lógica da Psicanálise que apontava que quem era afetada pela falta era a mulher. Lacan vai mostrar que, no caminho do gozo, quem se embaraça é o homem, por reencontrar no nível da copulação o - Φ , isto é, o falo sob a forma da detumescência, sob a forma de desaparecimento do órgão enquanto um instrumento e, com isso, lidar com essa falta. A mulher no gozo copulatório nada perde, e quanto ao desejo, ela lida com o desejo do Outro, este que não é medido pelo - Φ . É assim que se dá, o que Lacan denomina com o termo *superioridade* (para contrapor com a lógica anterior de inferioridade da mulher em relação ao falo) da simplificação da posição subjetiva da mulher (Miller, 2005).

O objeto na relação do homem com o desejo se inscreve na coluna do negativo, fazendo seu furo no real, ou seja, o que em Hegel é denominado de negatividade. Enquanto para Lacan, se quisermos remontar à origem do que produz no homem o status do desejo, devemos considerar que o furo começa em outro lugar: na parte inferior de seu ventre. Ao real, não falta nada, compreende o oco, possibilitando até fazer dele o próprio vazio. A história dos potes exemplifica que a identidade dos potes surge em torno do vazio em que cada um se constrói e a ação humana inicia-se sobre eles ao barrar esse vazio, ou seja, ao preenchê-los. No vaso, então, há tudo, o vaso basta, como no real (Lacan, 2005).

Lacan (2005, p. 209) reflete se “o vaso feminino” estaria então vazio ou cheio e afirma que isso não importa devido ao fato dele se bastar, de nada lhe faltar, isto é: “a presença do objeto encontra-se ali, por assim dizer, de quebra. Por quê? Porque essa presença não está ligada à falta do objeto causa do desejo, ao (- Φ) a que está ligada no homem”. A mulher liga-se então com possibilidades infinitas e indeterminadas do desejo, ou seja, qualquer objeto lhe serve, mesmo que supérfluo para ela. O autor exemplifica isso com o mito de Eva e Adão, em que Eva utiliza uma maçã para tentar Adão, mostrando que é o desejo do Outro que interessa à mulher, sendo o objeto utilizado para conseguir isso indiferente. Porém, “desejo do Outro é o meio para que seu gozo tenha um objeto, digamos, conveniente” (p. 210).

A facilidade da posição feminina em relação ao desejo é exemplificada também com um caso clínico de Lucia Tower apresentado em seu artigo sobre a contratransferência. No caso, a psicanalista percebe que negligenciou o que o autor

denomina de centração do desejo do paciente, e retifica ao paciente as coisas, ou seja, repõe o desejo do analisado em seu lugar (Lucia não explicita como faz isso no artigo). Contudo, a questão central da análise é justamente essa, a neurose de angústia do paciente é que esse lugar nunca pode ser encontrado, por mais que o paciente procure seu desejo – o desejo do sujeito na posição masculina – não há nada a se encontrar porque o que ele procura é o (- Φ), isto é, aquilo que falta a ela, a analista na posição feminina (Lacan, 2005).

Na análise, trata-se, portanto, de realizar um processo de luto em relação a essa busca, de encontrar “sua própria falta, (- Φ), a castração primária, fundamental no homem, tal como a apontei a vocês no nível de sua raiz biológica, das particularidades do instrumento de copulação” (p. 219) para posteriormente, o sujeito poder entrar no complexo de Édipo, na esfera da lei, “se ele é castrado, é por causa da lei” (p. 220) e enveredar seu desejo por esse caminho, demonstrando, como já vimos, “que a norma do desejo e a lei são uma única e mesma coisa” (Lacan, 2005, p. 220).

Miller (2005) explica a afirmação “o desejo é a lei” que aparece no texto *Subversão do sujeito*: ao dizer isso, significa que ambos têm o mesmo objeto, pois a lei, ao tentar proibir o objeto do desejo, dirige o desejo exatamente para esse objeto, assim, o princípio do desejo e da lei são os mesmos. Visto que quem enuncia a lei é o pai, as vias do desejo também serão traçadas por ele. Porém, é importante diferenciar o objeto da lei do objeto órgão com que lidamos a partir do pequeno *a*, este não é determinado pela interdição do pai, e sim simplesmente pela separação. O uso do Édipo, nesse seminário, é para tratar sobre a separação, esta que se dá no registro da automutilação da castração, “o que o Seminário *A angústia* visa é um status do objeto anterior à lei e ao desejo” (p. 39).

Lacan (2005) agora questionará como ocorre a entrada da mulher na falta e julga necessário acentuar a diferença da história da inveja do pênis. Já compreendemos que na mulher também existe a constituição do objeto *a* do desejo, isto é, ela também deseja um objeto, objeto este que ela não tem. Sobre o desejo na mulher, então, o autor retorna a uma explicação de Freud:

Sua reivindicação do pênis permanece essencialmente ligada, até o fim, à relação com a mãe, isto é, com a demanda. *É na dependência da demanda que o objeto a se constitui para a mulher.* Ela sabe

muito bem que, no Édipo, não se trata de ser mais forte ou mais desejável que a mãe – pois se dá conta bem depressa de que o tempo trabalha a seu favor –, mas de ter o objeto. A insatisfação intrínseca que está em jogo na estrutura do desejo é, digamos, pré-castradora. Se lhe sucede interessar-se pela castração (- Φ) como tal, é na medida em que ela entre nos problemas do homem. Isso é secundário. É deuterofálico (Lacan, 2005, p. 221, grifo nosso).

Resumidamente, o objeto do desejo no homem trata-se “daquilo que ele *não* é e no qual falha”, enquanto na mulher, “é inicialmente o que ela *não tem*” (Lacan, 2005, p. 221, grifo do autor). Frente ao desejo do homem, a mulher se vê em uma posição em que o objeto de desejo se torna de sua propriedade. No estádio do espelho, a menina diante do espelho se depara com sua imagem e movimenta sua mão sobre a junção do ventre com as duas coxas – isso faz referência ao que Lacan denominou anteriormente como imagem não especularizável – enquanto o menino se depara com uma certa esquisitice com seu pênis e terá que aprender depois que aquilo que tem ali não existe em comparação ao que tem seu pai. Em síntese, “ele terá de aprender passo a passo, em sua experiência individual, a riscá-lo [o falo] do mapa de seu narcisismo, justamente para que isso possa começar a servir para alguma coisa” (p. 223).

Lacan (2005, p. 224) aponta, portanto, que “o (- Φ) é vazio do vaso” e a mulher se apresenta para o homem como a aparência do vaso, enganando seu parceiro, o homem imagina que o vaso, a mulher, pode conter o objeto de seu desejo. Portanto, a presença do falo no fundo do vaso é algo inteiramente fantasístico e o vaso (em alguns momentos o autor o chama também de pote) identificado como (- Φ) é o vaso da castração, estando o que constitui para o homem como pequeno *a* em outro vaso. Assim:

Esses dois potes estão aí a título de apólogo, destinado a acentuar que *a*, o objeto do desejo, só tem sentido para o homem depois de ser virado no vazio da castração primordial. O primeiro nó do desejo masculino com a castração só pode produzir-se a partir do narcisismo secundário, isto é, do momento em que o *a* se desprende, cai de *i(a)*, a imagem narcísica. Há nisso um fenômeno que é o fenômeno constitutivo do que podemos chamar de borda (Lacan, 2005, p. 225).

O pote da castração teria uma borda perfeitamente redonda, enquanto o outro pote, o pote do objeto *a*, teria as complicações presentes na banda de Moebius,

onde temos o início da angústia. O pote original da castração tem uma “enorme relação com o que está em questão no tocante à potência sexual, ao jorro intermitente de sua força”, porém, não é isso que causa angústia. O transvasamento do pote da castração para o pote do objeto *a* torna o vaso, por conseguinte, meio vazio ($-\Phi$) e meio cheio (objeto *a*), mas o essencial não é esse fenômeno de transvasamento e sim o fenômeno da transfiguração do vaso: “se esse vaso tornasse então angustiante, é na medida em que o *a* vem preencher nele, pela metade, o vazio constituído pela castração original” (Lacan, 2005, p. 226).

O caráter angustiante do objeto *a* se dá por esse *a* vir de outro lugar e ser constituído por intermédio do desejo do Outro, sendo a partir disso “que deparamos com a angústia e com a forma ambígua da borda do outro vaso, que, do modo como é feita, não permite distinguir o interior nem o exterior”. A angústia se constitui, portanto, numa relação que se instaura além do vazio de um primeiro tempo, assumindo seu lugar além desse vazio da castração (Lacan, 2005, p. 26).

O que Lacan nos mostra com tudo isso é que a angústia do sujeito masculino não está ligada a uma ameaça paterna, e sim ao “não poder” com que ele se depara em sua relação com o falo enquanto instrumento da copulação, devido a nesse nível esse instrumento falhar e não estar disponível. É, portanto, “ao homem que falta”, pois ele descobre o órgão enquanto $-\Phi$. Enquanto isso, a mulher estaria menos sujeita à angústia por nada lhe faltar, pelo menos no que se diz respeito ao nível do gozo (Miller, 2005, p. 31).

Temos a angústia da castração re-situada no nível do órgão, em específico no funcionamento desse órgão na copulação, onde o apagamento da função fálica no ato sexual pela detumescência passa a ser o gerador da angústia da castração. A ênfase dada ao órgão por Lacan apaga a dramaturgia edipiana e, com isso, “a angústia de castração não se situa no nível de nenhum agente da castração, de nenhum Outro proferindo ameaças, não se inscreve no Édipo” (p. 35). Isso permitirá a Lacan introduzir a função da separação, “separação de órgãos que faz cair simultaneamente o falo simbólico de sua primariedade” (Miller, 2005, p. 36), possibilitando acrescentar novos objetos aos objetos anteriormente introduzidos por Freud.

No Seminário 10, nos deparamos com a disjunção entre o mito do Édipo e a angústia da castração, numa tentativa do autor de substituir a mitologia pela topologia. O Édipo, enquanto secundário, faz a dimensão do objeto *a* ser primária, com isso, o *a* acede a “um status do objeto anterior ao desejo, anterior ao objeto do desejo, anterior à lei, à sua simbolização fálica, anterior à constituição da função paterna”. A elaboração do *a* vai “desembocar num questionamento da unicidade do Nome-do-Pai, da mesma forma que a separação destitui a castração de sua função final, o falo de sua primariedade” (Miller, 2005, p. 40).

O que é anterior ao desejo e a seu objeto? Miller (2005, p. 40) responde “o que é anterior ao objeto do desejo é o objeto como real”, este *a* que temos acesso pela via da angústia, sendo o objeto mais primitivo com o qual o sujeito se relaciona, o objeto oral, o seio. Nesse seminário, Lacan, a partir da denominada por ele dialética da frustração, tenta “mostrar como esse objeto real se torna simbólico, ou seja, como o objeto da satisfação se transforma em objeto do dom”, isso significa que “o objeto real se torna um signo de amor” e assim:

A economia do desejo, no sistema conceitual precedente, é dominada, condicionada, determinada pelo amor. O amor, como satisfação simbólica, prevalece sobre a satisfação real da necessidade. A via privilegiada para aceder ao objeto do desejo é a via do amor. [...] Nas construções de Lacan sobre a relação do sujeito com o objeto, o Outro significante, o Outro está desde o começo. Lacan o implica como “uma simbolização da mãe” correlativa ao objeto real. A seguir, há uma inversão: o objeto se torna simbólico do dom da mãe e *a mãe se torna potência real* (Miller, 2005, p. 40-41, grifo nosso).

Resumidamente, a via do amor desemboca no *objeto simbólico*, onde temos o falo como símbolo do desejo da mãe, via esta seguida por Lacan nos anos anteriores. Enquanto a via da angústia conduz ao *objeto real*, e “conduz ao objeto da satisfação, uma satisfação que não é a da necessidade, mas sim a da pulsão, uma satisfação que é gozo” (Miller, 2005, p. 41), via esta que passará a ser seguida por Lacan a partir desse seminário. O amor funcionará como um véu para a angústia e para o objeto causa do desejo, assim, o amor é enganador e o desejo é enganado.

A angústia, portanto, é o que não engana, pois “o que não engana é o que não se deixa significantizar, não se deixa pegar pela *Aufhebung*. Trata-se do resto real. Esse resto real é o gozo, na medida em que não pode ser capturado pelo

significante”. O órgão que o sujeito perde é o órgão gozo, e não o órgão significativo, é um gozo que “não se deixa tamponar pela homeostase, pelo princípio do prazer”. A angústia “designa a *Coisa, das Ding*, designa o que é real, o que é gozo, já que o imaginário e o simbólico podem apenas girar em torno” (Miller, 2005, p. 43).

A diferença entre o prazer e o gozo, segundo Marques (2015), é que no prazer temos uma busca por eliminar a tensão incômoda, tentando manter o nível de excitação o mais baixo possível. Enquanto no gozo, há uma tendência ao aumento da excitação devido à tendência de repetição, a qual pode até gerar uma sensação de desprazer. O gozo persiste de modo insaciável, pois está ligado “àquilo que excede à necessidade natural, ultrapassando a saciedade meramente fisiológica que o ser vivente precisa obter” (p. 80), ou seja, no gozo “se deseja obter [algo] para além da finalidade natural, enfim, é o que resta insolúvel do desejo mesmo após a satisfação” (p. 81).

Para finalizar, Lacan (2005) aponta a pouca reflexão sobre a função da instituição da circuncisão na economia do desejo e aproxima a remoção do prepúcio do corte central do *cross-cap* – esse corte que isola e encarna o não-especularizável da imagem. A circuncisão em sua estrutura de referência à castração encarna uma espécie de ordem no furo, na falha constitutiva da castração primordial, mostrando sua relação com a normatização do objeto do desejo e o circuncidado “é consagrado – menos consagrado a uma lei do que a uma relação com o Outro, e é por isso que se trata do *a*” (p. 228).

4 AS CINCO FACETAS DO OBJETO PEQUENO *a*

Lacan (2005) retorna de onde parou no final do capítulo anterior, isto é, da função da circuncisão na economia do objeto do desejo, para nos lembrar que se trata de uma relação com um objeto perdido como tal, onde o objeto *a* enquanto cortado, presentifica a relação essencial com a separação. O autor recorre a expressões da Bíblia em que os termos “circunciso” ou “incircunciso” aparecem – aparições as quais são numerosas nesse texto – para mostrar que a operação do corte não se localiza apenas no objeto do rito, mas também em variadas partes do corpo e assim “sublinham que a separação essencial de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, torna-se simbólica de uma relação fundamental com o próprio corpo, para o sujeito doravante alienado” (p. 235-236).

Dando sequência e com o intuito de nomear outros objetos que podem assumir a forma do objeto *a*, Lacan (2005) relata sua recente viagem ao Japão, onde teve a experiência de se aproximar e visualizar obras de arte do budismo – o autor qualifica as estátuas do budismo de função religiosa como obras de arte porque acredita que elas são aceitas e sentidas como tais – antecipando que o próximo objeto é a visão, ou melhor, o olho. A partir disso, ele reflete como a problemática do seminário atual sobre angústia se desloca para a questão do desejo, visto que “o desejo, com efeito, é o fundo essencial, o objetivo, a meta e também a prática de tudo que se anuncia aqui, neste ensino, acerca da mensagem freudiana” (p. 236). No seminário, portanto, a tentativa é de delimitar e definir o lugar central da função pura do desejo, lugar este que o autor demonstra a partir de como se forma o objeto *a*, o objeto dos objetos.

Ao objeto *a*, Lacan atribui o termo “objetividade” que seria o correlato de um *pathos* de corte, em oposição ao termo “objetividade”, correlato da razão pura, que se traduz num formalismo lógico, sendo ambos compostos de causalidade. A causa permanece irreduzível e quase inapreensível aos críticos da filosofia ocidental, pois, para Lacan (2005, p. 237), se superpõe em sua função, esta idêntica à qual o autor tenta delimitar e manejar nesse seminário, isto é, “como a parte de nós mesmos, a parte de nossa carne que permanece necessariamente aprisionada na máquina formal, sem o que o formalismo lógico, para nós, não seria absolutamente nada”. Portanto, ao formalismo:

Nós lhes damos não simplesmente a matéria, não apenas nosso ser de pensamento, mas também o pedaço carnal arrancada de nós mesmo. Esse é o pedaço que circula no formalismo lógico, tal como ele foi constituído por nosso trabalho do uso do significante. É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecuperável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa (Lacan, 2005, p. 237).

Lacan (2005) reitera que essa parte corporal é parcial e que somos objetos, isto é, somos objetos do desejo apenas como corpo, assim, “o desejo sempre continua, em última instância, a ser desejo do corpo, desejo do corpo do Outro, e nada além de desejo de seu corpo” (p. 237). Portanto, nas expressões bíblicas, as metáforas sobre partes do corpo para expressar o desejo não são apenas metáforas, elas devem ser tomadas ao pé da letra, pois, como visto, a causa está alojada nas vísceras do sujeito.

Ainda discorrendo sobre a causalidade, Lacan (2005) aponta que a causa surge no momento em que algo é posto em consideração no conhecimento, a partir de um ponto cego na função do conhecimento e é o desejo que move a função do conhecimento. Para o autor, a causa última:

Não se trata de um sentimento que exija satisfação, mas de uma necessidade estrutural. A relação do sujeito com o significante exige a estruturação do desejo na fantasia, e o funcionamento da fantasia implica uma síncope temporalmente definível da função do *a*, que, forçosamente, apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico. Essa afânise do *a*, o desaparecimento do objeto como aquilo que estrutura um certo nível da fantasia, é aquilo cujo reflexo temos na função da causa. Toda vez que nos encontramos diante desse funcionamento último da causa, irredutível até mesmo à crítica, devemos buscar seu fundamento e sua raiz nesse objeto obscuro, como algo sincopado (Lacan, 2005, p. 240).

Lacan (2005) recorda que definiu a angústia como algo que não engana, visto que todo e qualquer objeto lhe escapa, com isso, portanto, “a certeza da angústia é fundamentada” (p. 240), enquanto a certeza ligada à causa primária é apenas uma sombra da certeza fundamental, da causa última, que podemos acessar a partir da angústia. O caráter de sombra da causa primária é o que confere a ele um aspecto precário, assim, se procurarmos seu fundamento, ele se revelará pelo que de fato é:

apenas “um deslocamento, uma certeza secundária em relação à certeza da angústia” (p. 241).

Em relação ao conhecimento que existe na fantasia, trata-se do engajamento no corpo, desse sujeito que fala, a partir do momento em que fala, implica sua fala em seu corpo. Em relação a esse corpo, diferente da fenomenologia contemporânea em que ele é algo irreduzível aos mecanismos materiais, o que nos interessa na dialética da causa não é o corpo enquanto participante em sua totalidade e sim que nossas reações são diferentes conforme nosso corpo esteja imerso ou não na experiência (Lacan, 2005).

A função do corpo não está implicada na ordem dos fatos e eventos ocorridos, e sim do engajamento do sujeito falante na cadeia dos significantes e de suas consequências, irradiantes da subjetividade alicerçada em seu desejo. O corpo, portanto, não é a explicação de tudo, porém, “sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra da carne” (Lacan, 2005, p. 242). Marques (2015) explica essa expressão: isso significa que o sujeito, para adentrar a linguagem, ou seja, para ser um sujeito barrado na relação com o Outro, ele deve pagar e paga com o resto do gozo.

Esse resto do gozo é o gozo originário, o qual jamais é recuperável pelo sujeito. A insatisfação do desejo, que está presente antes mesmo da constituição do desejo, e o que não pode ser significado, tem sua origem nas perdas corpóreas do sujeito, esse que, para ser inserido na cultura, é cobrado pelo Outro (Marques, 2015). A função de resto, portanto, é “aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito”, isso que sobrevive ao encontro com o significante puro, onde nós nos relacionamos com ele a partir do objeto *a* (Lacan, 2005, p. 243).

Lacan (2005) começa a relatar seu encontro com as obras de arte budistas em sua viagem realizada ao Japão, para utilizar essa experiência como uma possível via de acesso a algo que essas obras possam representar da relação do sujeito com o seu desejo, e conjuntamente, sobre o próximo objeto *a*: o olho. O autor resume os princípios dogmáticos e práticas de ascese do budismo na formulação “o desejo é ilusão”, ilusão aqui fazendo referência ao registro da verdade. A relação do

nirvana é sempre articulada com a formulação da verdade budista no sentido de um não-dualismo, “se existe um objeto de teu desejo, ele não é outro senão tu mesmo”. O autor aponta que esse traço não é original do budismo e já aparece inscrito no Vedanta: “*tat wan asi* – é a ti mesmo que reconheces no outro” (p. 245).

A experiência budista pressupõe progressivamente para aquele que a vive uma referência eminente à função do espelho. A metáfora sobre a relação do espelho com o objeto é tão usual que é igualmente fácil nos enveredarmos pelo erro de tratar tal relação como uma projeção. Se introduzirmos o objeto *a* nessa relação, a questão do dualismo e não-dualismo assume uma posição totalmente diversa: “se o que mais existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim, os caminhos que eu seguir para sua recuperação oferecerão uma variedade inteiramente diferente” (Lacan, 2005, p. 246).

Para dar um sentido à função do espelho que não seja da ordem na magia nessa dialética do conhecimento, é necessário apontar que o olho já é um espelho, pois ele “organiza o mundo como espaço. Reflete aquilo que é reflexo no espelho, mas, para o olho mais penetrante, é visível o reflexo que ele mesmo carrega do mundo, nesse olho que ele vê no espelho” (Lacan, 2005, p. 246). Isso nos remete à origem da imagem:

A imagem que se produz no olho, essa que vocês podem ver na pupila, exige, de início, um correlato que, por sua vez, não seja uma imagem. Se a superfície do espelho não está aí para sustentar o mundo, não é porque nada reflita esse mundo, não é porque o mundo se esvaeça com a ausência do sujeito, mas, propriamente, porque ele não reflete nada de si. Isso significa que, antes do espaço, existe um Um²³ que contém a multiplicidade como tal, que é anterior ao desdobramento do espaço como tal – espaço que nunca é senão um espaço escolhido, onde só podem caber coisas justapostas, desde que haja lugar (Lacan, 2005, p. 246-247).

O autor explica essa questão a partir da sua experiência nos conventos de Kamakura, em que Buda é representado materialmente por milhares de estátuas individualizadas e em dimensões humanas dispostas em um corredor bem estreito, isso causa certa impressão em Lacan. Apesar de diverso, “nem por isso o Um subjetivo, em sua multiplicidade e variabilidade infinitas, deixa de ser mostrado, aqui,

²³ Um: referente ao fundamento do Um e do zero na aritmética (Lacan, 2005, p. 246).

idêntico ao Um derradeiro, no acesso consumado ao não-dualismo, ao além de qualquer variação patética e qualquer mudança cósmica” (Lacan, 2005, p. 247).

Não precisamos nos aprofundar nesse fenômeno e sim no que ele implica no pensamento dos homens e, para isso, precisamos esclarecer uma questão: o Buda que está representado nessas estátuas não é o Deus Buda, e sim um bodisatva, isto é, um quase-Buda, pois para ser completamente um Buda ele precisaria transcender e não estaria ali nessa forma material mundana. As estátuas, portanto, são apenas imagens do bodisatva, que, em sânscrito, é chamado de *Avalokiteshvara*, aquele que ouve os prantos do mundo. *Avalokiteshvara* tem o mesmo sentido de *Kwan yin*, a qual é uma divindade feminina e está representada nas estátuas que correspondem à forma específica de uma *Nyo i Rin*, que quer dizer em sânscrito “como a roda dos desejos” (Lacan, 2005, p. 249).

Segundo Lacan (2005), isso é apresentado a nós e encontramos nessas divindades pré-budistas, a partir dos patamares dessa hierarquia de transcender e atingir o Nirvana, “formas de acesso à realização suprema da Beleza, isto é, à compreensão suprema do caráter radicalmente ilusório de todo desejo” (p. 249). Outro detalhe é que, ao olharmos para a estátua, não conseguimos discernir se ela está voltada para nós ou voltada para dentro. É questionável também se a estátua representa uma divindade feminina ou masculina – mesmo sabendo que *Kyo i Rin* é uma representação feminina – pois as estátuas apresentam algumas características masculinas, como bigodes e barba. Porém, essa questão raramente é levantada e o autor crer que “há nisso um fato sumamente decisivo para abordarmos o que poderemos chamar de variedade das soluções do problema do objeto” (p. 250).

Há outro detalhe da estátua que a justifica como um objeto do desejo: é possível observar que não há abertura do olho nessa estátua e normalmente todas as estátuas budistas têm um olho no qual não podemos dizer se está fechado ou semiaberto, posição que se trata de uma posição obtida através da aprendizagem. A explicação foi dada pelo professor Kando: a fenda do olho nessa estátua desapareceu com o correr dos séculos devido ao passar de mãos que as pessoas (freiras e fiéis) a submeteram. Isso, para o autor, reflete a “irradiação invertida do que não podemos deixar de reconhecer como um desejo prolongado, depositado por essas reclusas [pelas freiras], ao longo dos séculos, nessa divindade de sexo

psicologicamente indeterminável” (Lacan, 2005, p. 251). De forma resumida, o que vimos até o momento sobre o desejo é que:

Há, no estágio oral, uma certa relação da demanda com o desejo velado da mãe. No estágio anal, há, para o desejo, a entrada em jogo da demanda da mãe. No estágio da castração fálica, há o menos-falo, a entrada da negatividade quanto ao instrumento do desejo, no momento do surgimento do desejo sexual como tal no campo do Outro (Lacan, 2005, p. 251).

Porém:

Nessas três etapas, o processo não se detém, uma vez que, em seu limite, deveremos encontrar a estrutura do *a* como separado. Não foi à toa que hoje lhes falei de um espelho, não o do estágio do espelho, da experiência narcísica, da imagem do corpo em sua totalidade, mas o espelho como campo do Outro em que deve aparecer pela primeira vez, se não o *a*, pelo menos seu lugar – em suma, a mola radical que faz passar do nível da castração para a miragem do objeto do desejo (Lacan, 2005, p. 251).

Com isso, Lacan (2005) aponta que a lista de objetos freudianos – objeto oral, objeto anal e objeto fálico – precisa ser completada porque “o objeto definido em sua função por seu lugar como *a*, o objeto que funciona como resto da dialética do sujeito com o Outro, ainda está por ser definido em outros níveis do campo do desejo” (p. 252). Para isso, é importante situar em cada etapa da estruturação do desejo o que o autor chama de ponto de angústia e isso nos fará retroceder ao funcionamento mais radical da pulsão no nível do objeto oral. Antes de prosseguir, o autor primeiramente recorda, de forma resumida, seus ensinamentos até o momento:

O desejo, eu lhes ensino a ligá-lo à função do corte e a pô-lo numa certa relação com a função de resto, que sustenta e move o desejo, como aprendemos a identificar na função analítica do objeto parcial. Uma outra coisa é a falta *a* que se liga a satisfação. A distância, a não-coincidência dessa falta com a função do desejo em ato, estruturado pela fantasia e pela vacilação do sujeito em sua relação com o objeto parcial, é isso que cria a angústia, e a angústia é a única a almejar a verdade dessa falta (Lacan, 2005, p. 253).

Na evolução histórica da Psicanálise, é comum a busca da origem de todas as anomalias na estruturação do desejo na pulsão oral, porém para Lacan (2005) não basta apenas dizer que ela é cronologicamente original, é preciso justificar estruturalmente por que ela é original. Para o autor, a redução dos conflitos sexuais

à pulsão oral se dá por ela ser um modo metafórico para abordar o que acontece no nível do objeto fálico, assim eludindo e encobrindo o impasse maior que Freud se deparou na Psicanálise: o funcionamento do complexo de castração. Para prosseguir nessa questão da pulsão oral, é necessário “situar o ponto de junção entre o a que funciona como $(- \phi)$, ou seja, o complexo de castração, e o nível que chamaremos de visual ou espacial” (p. 254) para, com isso, esclarecermos onde fica o corte do objeto no nível oral.

Na trama da análise, o foco inicial no nível da pulsão original, ou seja, da pulsão oral, é sobre o lactente e o seio, foco fundamentado no ato original essencial à sobrevivência dos indivíduos mamíferos: a sucção. Para o funcionamento da sucção temos o lábio, esse que apresenta algo essencial na estrutura da erogenidade: a função de uma borda. O lábio encarna o corte. Já por trás dos lábios, temos os dentes, assim como a mordida, a qual, na questão da agressividade da pulsão oral e o isolamento fantasístico da extremidade do seio, faz girar a possibilidade do aparecimento de não apenas o objeto parcial, mas do objeto já seccionado, representado inicialmente pela fantasia do mamilo isolado e introduzindo a função do despedaçamento como inaugural nas primeiras fantasias do sujeito (Lacan, 2005).

Em relação à separação do desmame oral, da separação do seio, Lacan recorda a analogia que fez desta, no seminário do dia 6 de março de 1963, com a separação primordial, ou seja, a do nascimento. O autor “valida essa implicação da angústia natal como protótipo da angústia” (Miller, 2005, p. 17). No nascimento, o corte está situado num lugar diferente do que acreditávamos, ele não é condicionado pela agressão exercida sobre o corpo materno, e sim, “entre aquilo em que se transformará o indivíduo lançado no mundo exterior e seus envoltórios”, a separação se dá, portanto, no interior da unidade que é a do ovo (Lacan, 2005, p. 255).

Lacan (2005, p. 256) aponta que o desenvolvimento do ovo, da organização mamífera na estrutura orgânica, se dá, quase em todos os casos, na placenta, em que “o ovo se apresenta, em sua posição intra-uterina, numa relação semiparasitária com o organismo da mãe”. Porém, no conjunto dos mamíferos, existem duas ordens – a dos monotremados e dos marsupiais – sendo que nos monotremados o ovo é depositado no útero, mas não tem nenhuma relação com a placenta do organismo materno e a mama já existe. O autor apresenta essa diferença entre as ordens de

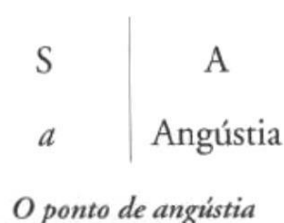
mamíferos para mostrar a função original da mama, onde nos monotremados, a mama se apresenta como algo intermediário entre o rebento e a mãe, assim, portanto, “convém concebermos que é entre a mama e o próprio organismo materno que reside o corte”. O autor explica:

A relação da criança com a mama é mais primitiva do que o aparecimento da placenta, o que nos permite dizer que é homóloga à sua relação com a placenta. Do mesmo modo que a placenta forma uma unidade com a criança, há, juntos, a criança e a mama. A mama é como que aplicada, implantada na mãe. É isso que lhe permite funcionar estruturalmente no nível do *a*, que se define como algo de que a criança é separada de maneira interna à esfera de sua própria existência (Lacan, 2005, p. 256).

Para Lacan (2005), é importante diferenciarmos o lugar do ponto de angústia com o lugar em que se estabelece a relação com o objeto do desejo. O objeto da pulsão oral é o seio materno, porém, em relação a esse nível, o ponto de angústia fica além dessa esfera em que reúne a criança e a mãe, e a angústia irá se localizar no nível da mãe. Na organização mamífera existem dois pontos originais que são necessários serem distinguidos: inicialmente, existe a mama como tal e a relação com ela é “estruturante para a subsistência e para a manutenção da relação com o desejo” (p. 257) e posteriormente, “a mama se tornará o objeto fantasístico” (p. 258).

No ponto de angústia (figura 12), o sujeito se relacionará com sua falta e esse ponto não coincide com a mama, ele é “deportado para o Outro, pois, no nível da mãe, depende da existência do organismo dela” (Lacan, 2005, p. 258). Na criança, a angústia da falta da mãe será representada pela angústia do ressecamento do seio e o autor representa o ponto de angústia da seguinte forma:

Figura 12 – O ponto de angústia



Fonte: Lacan (2005, p. 258).

A partir disso, é possível articular que o objeto *a* é um objeto separado não do organismo da mãe, mas do organismo da criança. A relação que a criança tem com

a mãe é distinta dessa totalidade orgânica da qual o *a* se separa e se isola, e a relação com a mãe enquanto faltosa se situa além do lugar onde ocorre a distinção do objeto parcial que funciona na relação do desejo. O ponto de angústia estará situado além do lugar em que se assegura a fantasia, em sua relação com os objetos parciais (Lacan, 2005). O autor aponta que, com isso, nos enunciou a distribuição topológica do desejo e da angústia:

O ponto de angústia fica no nível do Outro, do corpo da mãe. O funcionamento do desejo – isto é, da fantasia, da vacilação que une estreitamente o sujeito ao *a*, daquilo pelo qual o sujeito se descobre suspenso, identificado com esse resto *a* – está sempre elidido, oculto, subjacente a qualquer relação do sujeito com tal ou qual objeto, e é preciso que o detectemos aí (Lacan, 2005, p. 260).

Desde o nível da pulsão oral, a estruturação do desejo dará pela separação [*sépartition*] fundamental, ou seja, a divisão por dentro. No nível da pulsão oral, produz-se algo que permitirá nos situarmos em toda dialética posterior do desejo. O desejo funciona no interior do sujeito que traz a marca de seu primeiro fechamento do envoltório do ovo, porém, agora rompido pelo corte, o que resta disso é apenas imaginário ou virtual (Lacan, 2005).

No nível da pulsão fálica, a imagem do corte também prevalece, porém a nomeamos erroneamente, o corte não se trata da castração, o que funciona nesse nível é uma imagem de emasculação. Teremos, nesse nível, uma inversão do ponto do desejo e do lugar da angústia em relação ao nível da pulsão oral. A castração apresenta uma relação essencial com o funcionamento copulatório que nos leva a articulá-la com particularidades no nível biológico humano, como a tumescência e a detumescência, e suas relações com o orgasmo. A descoberta freudiana aponta que na castração a relação com o objeto no nível fálico contém implicitamente a privação do órgão, isso significa que o mecanismo da detumescência na copulação marca “a ligação do orgasmo com o que realmente se apresenta como a imagem primeira, o esboço do corte – separação, amolecimento, afânise, desaparecimento da função do órgão” (Lacan, 2005, p. 261).

O ponto de angústia nesse nível, portanto, é o próprio orgasmo. A clínica nos permite justificar isso frequentemente através dos relatos de pacientes pela busca de situações angustiantes, que no auge da angústia há a possibilidade de alcance do orgasmo. O orgasmo apresenta uma equivalência fundamental com algumas

formas de angústia. Além disso, temos o testemunho universal de que não há maior satisfação para o sujeito do que o orgasmo, tendo uma função de primazia e precedência, testemunho este que é renovado por Freud e faz Lacan questionar se isso não seria pela existência, no fundo do orgasmo consumado, do que o autor chamou de certeza, que está ligada à angústia, sendo o orgasmo uma realização do que a angústia indica como referencial da certeza (Lacan, 2005).

Nesse nível, da pulsão fálica, o desejo também é ilusório por continuar a se dirigir a um outro lugar, a um resto, este que é “constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo” e a questão de saber onde se encontra a certeza permanece em aberto porque “nenhum falo onipotente é próprio por natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real” (Lacan, 2005, p. 262). Isso, porém, não significa que nos deparamos com nosso limite e, para prosseguir, o autor indica que tentará ordenar numa mesma relação o desejo, objeto e o ponto de angústia a partir desse “novo” objeto a que foi introduzido anteriormente, a saber: o olho.

Esse objeto parcial não é novo na análise, outros autores já abordaram as relações da função escopofílica com a identificação e com a função oral, por exemplo. A novidade será como iremos “utilizar” esse objeto. É necessário iniciar apontando uma particularidade do olho: ele é sempre um órgão duplo e funciona devido ao quiasma, isto é, um nó entrecruzado que liga as duas partes do corpo. Anteriormente foi apresentada a função de miragem do olho, que está incluída desde o funcionamento inicial desse órgão, e, por ele ser um espelho, isso já implica, de alguma maneira, a sua estrutura e nos possibilita o relacionar com a função do *a* (Lacan, 2005). O autor explica como:

O fundamento, digamos, estético-transcendental de um espaço constituído deve ceder lugar a outro. Falamos da estrutura transcendental do espaço como um dado irreduzível da apreensão estética do mundo, embora essa estrutura exclua apenas uma coisa – o próprio olho, aquilo que ele é, sua função. A questão é encontrar os vestígios dessa função excluída. Ela já se indica suficientemente, na fenomenologia da visão, como homóloga da função do *a* (Lacan, 2005, p. 263).

Lacan (2005, p. 264) aponta que a função do olhar, portanto, é “o ponto de irradiação que nos permite questionar o que a função do desejo nos revela no

campo visual” e o que temos de correlato à função do objeto pequeno *a* é algo nomeado de ponto zero, cuja sua “extensão sobre todo o campo da visão é fonte, para nós, de uma espécie de apaziguamento”, trazido também pelo termo *contemplação*. Temos, a partir disso, “uma suspensão do dilaceramento do desejo”, porém, uma suspensão que se apresenta de forma muito frágil e que pode desmascarar o mistério do desejo.

O relato anterior sobre as imagens budistas aponta para esse ponto zero, onde temos as pálpebras dos Budas baixadas, de certo modo que nos preservam, porém também indicam, ao mesmo tempo, a fascinação do olhar. O que ocorre, portanto, é que essa figura do budismo “toma totalmente a seu encargo o ponto de angústia e suspende, anula, aparentemente, o mistério da castração” e o que resta da relação do sujeito com o mundo é esse ponto zero, que se apresenta como lugar de inquietação. Nesse nível, do olho, o ponto de desejo e o ponto de angústia se coincidem, porém não se confundem, o desejo “se resume à nulificação de seu objeto central, [e] não existe sem esse outro objeto que chama a angústia” (Lacan, 2005, p. 265).

Continuando a complementar a gama das relações de objeto, como o autor nomeia, Lacan irá abordar agora sobre a angústia no nível do ouvido e, com isso, teremos elevado o número de objetos geradores ou correlatos a algum tipo de angústia a cinco objetos. Apesar de abordados de forma separada, não podemos separar as repercussões que cada um tem sobre os outros e o que os une é a “fundação do sujeito no Outro por intermédio do significante, e no advento de um resto em torno do qual gira o drama do desejo” (Lacan, 2005, p. 266-267), drama este em que é possível apontar seu sentido a partir da dinâmica da angústia.

Para abordar sobre o quinto objeto, no nível do ouvido, Lacan (2005) recorrerá a um psicanalista da primeira geração, Theodor Reik, e seus estudos sobre rituais, especificamente um artigo²⁴ sobre o *chofar*. O *chofar* é um chifre, geralmente de carneiro ou bode, em que se sopra para produzir um som. Lacan o utilizará para substantivar o objeto *a* no nível supracitado, o abordando através da experiência do ritual.

²⁴ Artigo: “T. Reik, *Das Ritual: psychoanalytische Studien*, livro XI, Leipzig, Viena e Zurique: Imago, 1928, tradução francesa *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, Paris: Denoël, 1974. O estudo sobre o chofar encontra-se no capítulo 4” (N.T.) (Lacan, 2005, p. 268).

Esse objeto produz um som de caráter “profundamente comovente e inquietante” e, independentemente do local em que se manifestam, “uma emoção inusitada surge pelas vias misteriosas do afeto propriamente auditivo, as quais não podem deixar de comover, num grau realmente insólito, todos os que ficam ao alcance desses sons” (Lacan, 2005, p. 269).

No estudo, Reik interroga os textos bíblicos em que esse objeto é indicado como um correlato das circunstâncias primordiais da revelação levada a Israel e, para ele, não basta apenas apresentar o chofar e a voz que o sustenta como análogas à função fálica, e sim, como e em que nível isso ocorre. O chofar aparece em momentos de eventos históricos reveladores, como em o Êxodo, capítulo XIX e XX, versículos 16 a 19, no diálogo tonitruante entre Moisés e o Senhor. Aparece também em momento em que se trata de renovar a aliança com Deus em algum novo conflito, como em Samuel, segundo livro, capítulo VI e no primeiro livro das Crônicas, capítulo XII (Lacan, 2005).

O chofar é empregado também em outras ocasiões, como em festas anuais para a repetição e/ou rememoração dessa Aliança e em cerimônias de excomunhão. Visto isso, o chofar “parece realmente ser, diz-nos Reik, a voz de Javé, a voz do próprio Deus” (p. 272), porém essa formulação, num primeiro momento, não parece ser de interesse da análise e só nos retém na medida “em que nos faz perceber o que completa a relação do sujeito com o significante, no que poderíamos chamar, numa primeira apropriação, de sua passagem ao ato” (Lacan, 2005, p. 273).

Nesse seminário, temos um questionamento da função do pai, o que aparece aqui na análise de Lacan sobre o chofar e o questionamento de quem se trata nesse ritual, seria de Deus e esse mugido faria eco ao assassinato do pai? Essa é uma das hipóteses de Reik, o mugido interpretado como um substituto do assassinato do pai. Porém, não se trata do mito Édipo e sim do *Totem e tabu*, não se trata do assassinato do pai, e sim de questionar essa função paterna, onde, na análise do objeto voz, “a função de Deus aparece como uma função extremamente duvidosa” (Miller, 2005, p. 40).

Vemos a potência do pai se chocar contra o objeto *a*, sobretudo, devido ao Outro materno estar muito mais presente nas representações nos níveis apresentados aqui, como no nascimento, no objeto oral com o seio e no nível anal

com a demanda. Com o objeto *a*, temos o fracasso do Nome-do-Pai justamente por este ser o maior operador da simbolização (Miller, 2005).

Lacan propõe uma depreciação do desejo enquanto potência e é por isso que esse seminário se desenvolve fora da função paterna, porém, não se trata também do Desejo-da-Mãe. O que ocorre é a insistência do “não poder” do sujeito determinado pela detumescência do órgão na copulação. Trata-se, portanto, do gozo, gozo este que o sujeito apenas acessa como um resto, pois ele é irredutível à simbolização (Miller, 2005).

Para explicar sua afirmação supracitada, Lacan (2005, p. 273) utiliza a análise de Conrad Stein de *Totem e tabu* sobre o que o Stein nomeou de significantes primordiais e os vinculou ao ato, ou seja, o “que acontece quando o significante é não somente articulado – o que pressupõe apenas sua ligação, sua coerência encadeada com os outros –, mas emitido e vocalizado” e, para Lacan, isso “nos coloca na presença de uma certa forma não do ato, mas do objeto *a*”. Apesar disso, o objeto *a* deve ser desvinculado da fonetização, pois a linguística já nos mostrou que esta “não é outra coisa senão um sistema de oposições, com o que ele introduz de possibilidades de substituição e deslocamentos, metáforas e metonímias”.

O passar de algo desse sistema de fonetização para o sistema de emissão trata-se de uma nova dimensão: a dimensão propriamente vocal, em que o autor questiona quais as possibilidades dessa nova dimensão em termos corporais. É nesse âmbito que o objeto utilizado anteriormente (o chofar) para abordar o quinto objeto *a* adquire valor. O autor aponta que poderia ter utilizado outros objetos, como a tuba ou o trompete – não necessariamente precisa ser um instrumento de sopro, porém não pode ser um instrumento qualquer – o tambor da tradição abissínia também seria uma possibilidade, entre outras presentes em diferentes tradições e culturas (Lacan, 2005). Portanto:

O interesse desse objeto está em nos apresentar a voz de uma forma exemplar, na qual, de certa maneira, ela é potencialmente separável. É isso que nos permitirá fazer surgir um certo número de questões que quase não são levantadas. De que voz se trata? Não nos apressemos demais. Veremos seu sentido e seu lugar referenciando-se pela topografia da relação com o grande Outro (Lacan, 2005, p. 274).

Para a experiência psicanalítica, o interesse é saber onde se insere esse objeto enquanto separado e a que domínio o ligar na referência ao Outro, isto é, como ele emerge e se instaura para o sujeito no campo do Outro, investigando em que momento esse objeto vem a intervir em sua forma separável, esse objeto a que chamamos de voz. Para isso, é necessário situar o que esse objeto apresenta de novo em relação ao nível articulado anteriormente, ou seja, a função do olho na estrutura do desejo, pois “tudo o que é revelado na nova dimensão parece, a princípio, estar mascarado no nível precedente” (Lacan, 2005, p. 275).

O nível do olho é também o nível do espaço. E precisamos recordar que:

A base da função do desejo é, num estilo e numa forma que têm que ser precisados a cada vez, o objeto central *a*, na medida em que ele é não apenas separado, mas sempre elidido em outro lugar que não aquele em que sustenta o desejo, mas numa relação profunda com ele. Esse caráter de evitação em parte alguma é mais manifesto que no nível da função do olho. É por isso que o suporte mais satisfatório da função do desejo, ou seja, a fantasia, é sempre marcado por um parentesco com os modelos visuais em que comumente funciona, e que, por assim dizer, dão o tom de nossa vida desejante (Lacan, 2005, p. 276).

Porém, Lacan (2005) aponta que no espaço aparentemente nada é separado, ele é homogêneo. Inclusive nosso corpo, este que, quando falamos de espaço, tentamos localizá-lo. Os físicos apontam que o corpo é um ponto no espaço e que ele se apresenta como algo impenetrável. Por resistir à divisão, a unidade que atua no espaço não pode estar em dois pontos ao mesmo tempo. Para nós, isso significa que a unidade espacial, “não pode, de modo algum, ser o *a*” (p. 276) e isto quer dizer que “através da forma *i(a)*, a minha imagem, minha presença no Outro, não tem resto. Não consigo ver o que perco ali.” (p. 277).

A imagem, na forma de imagem especular, o *i(a)*, é o objeto característico do estádio do espelho e apresenta um aspecto sedutor devido à função do conhecimento. Essa imagem é fechada e gestáltica, isto é, é marcada pela boa forma, porém, para revelar a armadilha da função da *Gestalt* e o que há de ilusório nesse caráter satisfatório “basta introduzir uma mancha no campo visual e então vemos a que se liga realmente a ironia do desejo” (Lacan, 2005, p. 277) e teremos o *a* reduzido ao ponto zero, função que já abordamos anteriormente.

“Mais que a forma que ele mancha, é o sinal que me olha” (p. 277), isso significa que o Outro ao me olhar, ele me atrai, pois esse olhar me reflete e esse reflexo é constituído pelo meu imaginário. A angústia emerge da visão, quando o desejo está sendo comandado por *a*, porém, é pelo zero do *a* “que o desejo visual às vezes mascara a angústia daquilo que falta essencialmente no desejo” (Lacan, 2005, p. 278).

Lacan (2005, p. 279) retorna a abordar sobre o objeto introduzido anteriormente, o chofar, para nos recordar que a origem, como já nos apontou Freud, “é o assassinato do pai, com tudo o que ele ordena”, isso significa que é a partir do mito do assassinato do pai que iniciamos o que temos que aprender sobre a função na economia do desejo, isto é, “que interdítamos, como impossível de transgredir, aquilo que constitui, em sua forma mais fundamental, o desejo original”.

Porém, isto é secundário na relação com o objeto que exerce a função de *a* que estamos tratando no momento, o objeto voz, e o que ele introduz de novo nessa relação do desejo com a angústia. Assim, será feito um desvio para abordarmos as funções do desejo, do objeto e da angústia, passando por todos os níveis até chegar ao nível da origem (Lacan, 2005).

Na experiência da análise na clínica psicanalítica em que estamos implicados, tanto como na teoria com a elaboração dos conceitos, nos deparamos com o obstáculo que constitui os limites dessa experiência analítica, isto é, a angústia de castração, a qual é simbolizada nesse seminário pela notação $(- \varphi)$. Temos como meta explicar a posição do objeto *a* ao passar por ela, apontando qual é, de fato, a relação entre a angústia e a castração (Lacan, 2005). O autor articulará que:

A função do falo como imaginário é exercida em toda parte, em todos os níveis que caracterizei por uma certa relação do sujeito com o *a*. O falo funciona em toda parte, numa função mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica. É essa carência do falo, presente e identificável em todos os outros lugares, não raro para nossa grande surpresa, é o esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione, que constitui o princípio da angústia da castração. Daí a notação $(- \varphi)$, que denota essa carência, digamos, positiva (Lacan, 2005, p. 283).

O autor voltará ao campo do visual – o qual já apresentou anteriormente a estrutura, sua sustentação e a ocultação que ocorre nesse nível do objeto *a* – pois é

nele que ocorre a primeira abordagem da presença fálica, ou seja, a cena primária, esta que sabemos ser também uma experiência traumática. Na cena primária, o falo está presente e visível sob a forma do pênis, porém o que impressiona quando a realidade é evocada a partir da forma fantasiada dessa cena é que existe sempre uma ambiguidade concernente à presença ou não do falo e talvez, o que configure a essência do trauma dessa experiência sejam as formas sob as quais o falo desaparece, se escamoteia para o sujeito (Lacan, 2005).

O autor evoca o aparecimento dessa cena primária e a angústia que a acompanha a partir do caso do Homem dos Lobos. No aparecimento dos lobos na abertura e moldura da janela aberta (a relação da janela e da função da fantasia já foi identificada anteriormente), o que importa não é saber onde está o falo, ele está em todos os lugares representados pela imagem da árvore e dos lobos, estes que olham para o sujeito. Essa imagem é o reflexo do próprio sujeito, portanto, o falo está ali representado, nesse sujeito que se encontra perplexo por aquilo que vê e paralisado por esse fascínio, onde o que o olha nessa cena é a transposição da estagnação de seu próprio corpo (Lacan, 2005).

O que se trata nessa cena é do gozo, porém, é um gozo que ultrapassa qualquer referenciamento possível do sujeito, gerando assim o que Freud nomeou anteriormente de horror ao gozo, o que está presentificado na cena sob a forma erigida, fazendo do sujeito o próprio falo. O efeito dessa cena é a reação do sujeito que provoca algo no desenvolvimento sintomático e que chamaremos de passagem ao ato (Lacan, 2005).

A angústia nesse seminário é produtiva, ou seja, ela funciona como algo que produz o objeto-causa. Lacan se inspirou na concepção freudiana de que a angústia é o motor do recalque para traduzir isso na sua concepção de causa do desejo, ou seja, a angústia produz o desejo. Ela o produz a partir da exigência pulsional, “no momento em que se realiza a ruptura do que Lacan chama mônada primitiva do gozo”, gozo anterior correlacionado a uma totalidade unitária em que o Outro não entra em jogo, pelo menos não inicialmente. Esse é o motivo pelo qual Lacan é “levado a detalhar as separações anatômicas do objeto, as separações naturais do objeto extraído do corpo, precisamente sem a intervenção de um agente que seria o Outro” (Miller, 2005, p. 56).

Em seminários anteriores a este, Lacan acreditou que podia articular o orgasmo como equivalente da angústia e apontou provisoriamente a castração como o (- φ) e a intervenção do Outro nesse processo, presente sob a forma das ameaças de castração feitas ao sujeito. Tendo a angústia como referencial e que ela não é desprovida de objeto, poderíamos compreender a função e a satisfação que o orgasmo traz. Porém, o que seria essa satisfação? Seria o gozo? (Lacan, 2005).

Lacan (2005) recorda que no Seminário 7 não disse que a satisfação do orgasmo se identificaria com o lugar do gozo, “parece até irônico sublinhar o pouco de satisfação, apesar de tão suficiente, que é trazido pelo gozo” (p. 286) e questiona por que eles seriam o mesmo, produzidos no mesmo ponto do outro que é oferecido na copulação e o que acontece com essa relação na mulher. O autor aponta que:

Não basta dizer vagamente que a satisfação do orgasmo é comparável ao que chamei, no plano oral, de esmagamento da demanda sob a satisfação da necessidade. No nível oral, a distinção entre a necessidade e a demanda é fácil de sustentar, ao passo que, em outros lugares, não deixa de nos levantar o problema de saber onde se situa a pulsão. Se, por algum artifício, podemos ser ambíguos, no nível oral, sobre o que a fundamentação da demanda na pulsão tem de original, não temos nenhum direito de fazê-lo no nível do genital. Justamente aí, onde parecíamos lidar com o instinto mais primitivo, o instinto sexual, não podemos deixar de referir-nos, mais ainda que em outros lugares, à estrutura da pulsão como sustentada pela fórmula (S \diamond D), ou seja, pela relação entre o desejo e a demanda (Lacan, 2005, p. 286).

A questão, portanto, é o que se demanda no nível genital e a quem. Visto a copulação ser tão comum à experiência inter-humana, negligenciamos alguns de seus aspectos. Porém, a partir da biologia, foi possível assinalarmos “a rigorosa correlação entre o aparecimento da bissexualidade, de dois sexos e a emergência da função da morte individual” (Lacan, 2005, p. 286-287), portanto, a relação sexual se liga estreitamente a algo que situamos como pulsão de morte. O que se demanda, então, aos nossos parceiros (será a ele mesmo? isso será visto posteriormente), “é para satisfazer uma demanda que tem uma certa relação com a morte” (p. 287).

Essa concepção explicita o que ocorre com o aparecimento da angústia em algumas maneiras de se obter o orgasmo, isto é, a angústia aparece “na medida em que o orgasmo se desliga do campo da demanda ao Outro”, o que ocorre nessa

margem que Lacan nomeia de perda da significação, porém, ela “continua a designar o que é almejado por uma certa relação com o Outro”. A angústia de castração não é a angústia de morte, ela apenas “se relaciona com o campo em que a morte se ata estreitamente à renovação da vida” (Lacan, 2005, p. 287).

O fato da angústia de morte se localizar nesse ponto da castração – o que nos é apontado a partir da análise – permite interpretá-la de forma equivalente com o que Freud elabora “como o sinal de uma ameaça ao status do *eu [je]* proibido”, enquanto a angústia de castração relaciona-se com algo além desse *eu* proibido, se relaciona “com o ponto de apelo de um gozo que ultrapassa nossos limites, uma vez que o Outro, propriamente falando, é evocado aqui no registro do real pelo qual se transmite e se sustenta uma certa forma de vida” (Lacan, 2005, p. 287).

Na teoria freudiana, a angústia sempre está ligada a uma perda resultante da relação do sujeito com o Outro, em que há uma transformação desse eu (Lacan, 2005a). Freud apontou anteriormente que na angústia há “uma perturbação econômica, um excesso – *der Überschuss* – de libido inutilizada, que é o núcleo de perigo ao qual a angústia responde”. O que Lacan articula nesse seminário, a partir dos termos de Freud, é a relação do gozo com a angústia, sendo que por trás dessa angústia encontra-se a pulsão que exige satisfação, satisfação de gozo. E, caso a insistência pulsional entre em contradição com o princípio de prazer, há um “desprazer que se chama angústia (Miller, 2005, p. 54). Enquanto a esse real:

Trata-se de um real, daquilo que mantém o que Freud articulou, no nível de seu princípio do nirvana, como sendo a propriedade que a vida exhibe, para chegar à morte, de ter que passar novamente por formas que reproduzem aquelas que deram à forma individual a oportunidade de aparecer, através da conjunção de duas células sexuais (Lacan, 2005, p. 288).

Lacan (2005, p. 288) questiona se isso significa que esse processo, no nível do objeto, só ocorreria a partir de um ciclo automático e em razão desse órgão que não seria suscetível de resistir ao gozo. Em relação a esse fim do gozo, pode-se dizer que “o órgão amboceptor sempre cede prematuramente” e há muito tempo ele já saiu de cena, ou seja, “já não está ali para a parceira senão como um testemunho, uma lembrança de ternura” e é isso que temos no complexo de castração.

Se abandonarmos esse ideal da realização genital, percebemos o que ele tem de estruturalmente enganador. A angústia de castração está “numa correlação muito mais flexível com seu objeto simbólico e, portanto, numa abertura inteiramente diferente com os objetos de outro nível”, isso é, já está implicado na teoria freudiana quando ela “coloca o desejo, quanto à sua estruturação, numa relação totalmente distinta de uma relação pura e simplesmente natural com o chamado parceiro natural” (Lacan, 2005, p. 288).

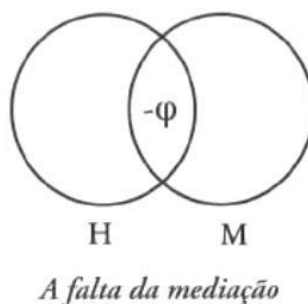
Em relação ao desejo da mulher, ele também é ditado pelo seu gozo. Além de estar mais próxima do gozo, como vimos antes, a mulher é duplamente dominada por ele. Esse gozo “está ligado ao caráter enigmático de seu orgasmo, impossível de situar”, isso é o que a análise nos mostra, que esse lugar é algo extremamente arcaico e “que o desejo, que não é o gozo, está naturalmente nela onde deve estar, de acordo com a natureza, ou seja, que é tubário, é o que designa perfeitamente o desejo daquelas a quem chamamos de histéricas” (Lacan, 2005, p. 289). O desejo é, portanto, situado conforme a verdade orgânica e assim:

Posto que o homem jamais levará até aí o auge de seu desejo, podemos dizer que o gozo do homem e o da mulher não se conjugam organicamente. É na medida em que o desejo do homem fracassa que a mulher é normalmente levada, por assim dizer, à ideia de ter o órgão do homem, uma vez que ele seria um verdadeiro amboceptor, e é a isso que se chama falo. É por não realizar o encontro dos desejos, a não ser em seu desvanecimento, que o falo se torna o lugar comum da angústia (Lacan, 2005, p. 290).

Por isso, o que a mulher reivindica ao analista no final da análise é o pênis, o *Penisneid*²⁵, para “oferecer ao desejo do homem o objeto da sua reivindicação fálica, o objeto não detumescente para sustentar seu desejo, ou seja, é fazer de seus atributos femininos os sinais da onipotência do homem” (Lacan, 2005, p. 290), a forma de sedução mais comum entre os sexos, o que o autor já apontou em seminários anteriores, a partir de Joan Riviere, essa função de encenação feminina. Lacan elabora um esquema (figura 13) para sustentar o que foi apresentado:

Figura 13 – A falta da mediação

²⁵ *Penisneid* – inveja do pênis.



Fonte: Lacan (2005, p. 292).

O campo do homem e da mulher apenas coincidem nessa zona levada por seus desejos a esse meio caracterizado pela falta, isto é, o falo. O homem faz da mulher o símbolo de seu desejo de onipotência fálica, enquanto a mulher toma o falo pelo que ele não é, ou seja, pelo objeto pequeno *a* ou pelo seu menos *phi* ($-\varphi$), assim, ela apenas experimenta o gozo a partir de “um gozo aproximado do que ela imagina do gozo do Outro” (Lacan, 2005, p. 292).

O fato de o falo não se encontrar na mediação genital, onde ele é esperado, é o que explica a angústia gerada pela sexualidade e a castração é o preço dessa estrutura. Porém, todo esse jogo é ilusório, por não existir objeto *a* se castrar no lugar em que a castração deveria se produzir, assim, não existe castração. E o falo, portanto, “ali onde é esperado como sexual, nunca aparece senão como falta, e é essa sua ligação com a angústia” (Lacan, 2005, p. 293).

O falo é convocado a funcionar como instrumento de potência e apenas no lugar em que o convocamos. Porém, quando ele falta onde é esperado, isto é, quando a potência falha, começamos a fomentar a onipotência, ou seja, o falo passa a estar presente em todos os lugares em que não está inserido. Assim que se dá a reivindicação gerada pela castração, a qual é uma ilusão por confundimos o gozo com os instrumentos do poder. A falta central é a impotência do sujeito e “destina o homem a só poder gozar com sua relação com o esteio de ($+\varphi$), isto é, com uma potência enganosa” (Lacan, 2005, p. 293).

Lacan (2005, p. 294) explica que “o ($-\varphi$) é, nos dois sexos, aquilo que eu desejo, mas é também o que só posso ter como ($-\varphi$)”, pois esse menos é o que constitui o campo do Outro como falta, onde o sujeito se perde nesse caminho e só se encontra no objeto *a* generalizado, “na ideia do menos como estando em toda parte, isto é, não estando em lugar nenhum”. A união sexual no esquema proposto

propõe para os sexos uma alternativa, visto que o suporte do desejo não visa a união sexual e não especifica o sujeito como homem ou mulher, sim como um e outro. A alternativa é “ou o Outro, ou o falo, no sentido de exclusão”, e se positivarmos essa equação, “significará que um é substituível pelo outro a qualquer momento”, o que foi exemplificado no campo do olhar com as referências às estátuas budistas e suas ambiguidades sexuais.

Para o desejo ter acesso à Coisa através do objeto *a*, temos que voltar ao início, pois antes da captura do desejo no espaço ocular há algo que prepara essa passagem. O impasse desse acesso está ligado “a um momento que antecipa e condiciona o que vem marcar-se no fracasso sexual do homem” e é aquele momento “em que o acionamento da tensão especular erotiza, muito precocemente e muito profundamente, o campo do *insight*” (Lacan, 2005, p. 295).

Segundo Lacan (2005), no estádio do espelho e na formação do narcisismo da criança, “há uma certa subtração da libido ibíqua e de sua injeção no campo do *insight*, cuja forma é fornecida pela visão especularizada” porém, essa forma esconde o fenômeno da ocultação do olho “que deveria olhar de todo canto para aquele que somos” (p. 295). Esse fenômeno pode ocorrer através do *unheimlich*. Porém, o satisfatório da forma especular é justamente mascarar a possibilidade do aparecimento desse fenômeno, ou seja, “o olho institui a relação fundamental desejável porque sempre tende a fazer desconhecer, na relação com o Outro, que por trás do desejável há um desejante” (p. 296).

A hipótese de Lacan (2005, p. 296) sobre a gênese do objeto *a* “é que ele nasce em outro lugar, e antes dessa captura que o oculta”, hipótese fundamentada pela práxis psicanalítica, práxis esta que é falha ou supõe que seu campo é o do desejo gerado pela relação de S com A. A práxis gera um universo simbolizado “em que o S, sujeito ainda desconhecido, tem que se constituir no Outro, e nos quais o *a* aparece como resto dessa operação”. Essa relação do S com o A ultrapassa em muito, em sua complexidade, a ideia da comunicação, pois a comunicação não é o que é primitivo nessa relação, “o S não tem nada a comunicar, em razão de todos os instrumentos da comunicação estarem do outro lado, no campo do Outro, e de ele ter que recebê-lo deste”.

O resultado disso é que o S recebe sua própria mensagem do Outro e a primeira emergência é um “*quem sou eu?*” de forma inconsciente, visto que ainda não é formulável, o qual o sujeito recebe a resposta antes de formular, um “*tu és*”. Por mais que essa mensagem seja insuficiente, ela não é amorfa, porque “a linguagem existe no real, está em curso, em circulação, e muitas coisas a propósito dele, S, em sua suposta interrogação primitiva, são desde logo pautadas por essa linguagem” (Lacan, 2005, p. 297).

Além da práxis, a realidade observável também apresenta elementos que confirmam o funcionamento autônomo da fala. Mães de crianças muito pequenas, em que a fase do espelho ainda não foi concluída, observam seus filhos criarem monólogos antes de dormir, desde que eles já se disponham de algumas palavras. Piaget utilizou a expressão *linguagem egocêntrica* para designar algo parecido a isto: monólogos que crianças se entregam, em voz alta, quando colocados com outras crianças em tarefas comuns a ambos, monólogos evidentemente voltados para ela mesma (Lacan, 2005).

Roman Jakobson publicou um artigo sobre monólogos hipnopômnicos gravados por seus alunos, que provem de crianças em fases muito anteriores às manifestações das crianças de Piaget. Esses monólogos apenas se produzem na ausência de outras pessoas, a presença de outro bebê é suficiente para que eles não se produzam ou sejam interrompidos. O que ocorre nesse nível, revela a “precocidade das tensões denominadas de primordiais no inconsciente” e são análogas à função do sonho e trata-se, “em outras palavras, da constituição do *a* como resto” (Lacan, 2005, p. 298).

Acredita-se que tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem é sob a forma vocal, porém existem outras vias para recebê-la além da vocal, “a linguagem não é vocalização”, porém ela está ligada a uma sonoridade e a fisiologia nos aponta isso ao nos mostrar que na organização do aparelho sensorial em questão, isto é, no ouvido, temos a cóclea que é uma caixa de ressonância, um ressonador do tipo tubo. Isso nos destina a atualizar que algo na forma orgânica aparenta-se com “os dados topológicos primários, transespaciais, que fizeram com que nos interessássemos pela forma mais elementar da constituição criada e criadora do vazio”; o autor se refere à apologia feita por ele na história do pote, “porque um pote também é um tudo, e que pode ressoar” (Lacan, 2005, p. 299).

Lacan (2005, p. 300) aponta que a intromissão da voz na função fática da linguística “ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal, o *ex nihilo* propriamente dito”, e essa voz responde “ao que é dito, mas não pode responder por isso. Em outras palavras, para que ela responda, devemos incorporar a voz como a alteridade do que é dito”, trata-se de incorporação dessa voz e não apenas identificação ou assimilação dela. Miller (2005) aponta que essa voz é a voz do Outro e ela é apresentada como algo incorporado por nós. Esse é o motivo de, quando separada de nós, nossa própria voz nos soar como estranho.

Visto que a angústia surge na relação do sujeito com o desejo do Outro, a partir do objeto *a* temos a possibilidade de investigar esse desejo, sendo que ele aparece devido à lacuna, um resíduo que sobra da função do significante. Porém, precisamos investigar também qual é a relação da angústia com o desejo do sujeito e isso é situável a partir do objeto *a* não como objeto do desejo, mas como causa do desejo. Podemos achar isso na constituição anterior do *a*, que se relava de forma velada através do sintoma (Lacan, 2005).

Lacan (2005) utiliza como exemplo o sintoma do obsessivo, pois este nos permite situar o objeto *a* na dimensão da causa desde os dados primários dos sintomas. O obsessivo nos apresenta sua obsessão ou compulsão articulada em sua linguagem interna sob mandamentos como “*vá fazer isso*”, “*vá verificar aquilo*” e, caso ele não dê continuidade a esse processo, despertará angústia. O fenômeno do sintoma do obsessivo nos permite ligar a posição do objeto *a* tanto às relações de angústia quanto às relações de desejo, sendo que a angústia aparece antes do desejo.

No processo analítico, não temos enunciado o sintoma sob sua forma clássica, isto é, a compulsão e a luta contra a ansiedade, mas do reconhecimento do sujeito de como o sintoma funciona, pois “o sintoma só se constitui quando o sujeito se apercebe dele” (Lacan, 2005, p. 306) e para o sintoma sair do estado de enigma é necessário que o sujeito o assimile e lhe sugira que há uma causa disso. Com isso, há um rompimento da implicação do sujeito em sua conduta, o que torna o sintoma abordável na clínica, possibilitando seu tratamento. O autor explica como entende e utilizará a função da causa:

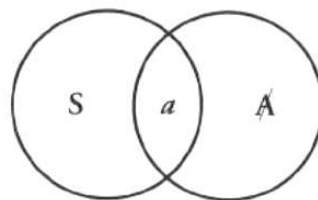
Essa função onipresente em nosso pensamento, nós a encaramos, direi desde já, para me fazer entender, como a sombra, ou melhor, a

metáfora da causa primordial que é o *a* como anterior a toda essa fenomenologia, o *a* que definimos como o resto da constituição do sujeito no lugar do Outro, na medida em que ele tem que se constituir como sujeito barrado (Lacan, 2005, p. 309).

A causa advém do sintoma por ele estar “inteiramente implicável no processo da constituição do sujeito” (p. 309) e se produzir no lugar do Outro. O sintoma, portanto, não é o efeito, ele é um resultado disso. “O efeito é o desejo” (Lacan, 2005, p. 310).

Com base no que foi apresentado até o momento, Lacan propõe esquemas provisórios das cinco etapas da constituição do *a* na relação do S com o A:

Figura 14 – A primeira operação

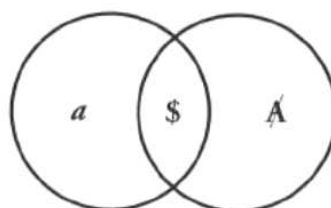


Fonte: Lacan (2005, p. 317).

Na primeira operação (figura 14), a partir da divisão do Outro, temos a “transformação do sujeito S em \$, quando ele passa do lado esquerdo do primeiro esquema para a parte comum do segundo”. E:

No nível da relação com o objeto oral, vamos dizê-lo hoje para que isso fique claro, há não uma necessidade *do* outro – essa ambiguidade é rica, e decerto não nos recusamos a nos servir dela –, mas uma necessidade *no* Outro, no nível do Outro. É em função da dependência do ser materno que se produz a disjunção do sujeito com *a*, o mamilo, cujo verdadeiro alcance vocês só podem perceber se virem que o mamilo faz parte do mundo interno do sujeito, e não do corpo da mãe (Lacan, 2005, p. 317).

Figura 15 – A segunda operação

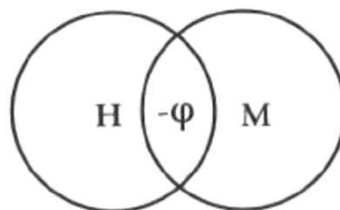


Fonte: Lacan (2005, p. 317).

Na segunda operação (figura 15):

Do objeto anal, vocês têm a demanda no Outro. É a demanda educativa por excelência, na medida em que se relaciona com o objeto anal. Não há meio de captar qual é a verdadeira função desse objeto anal, se não o perceberem como sendo o resto na demanda do Outro, que chamo aqui, para me fazer entender bem, de demanda no Outro (Lacan, 2005, p. 317-318).

Figura 16 – A terceira operação

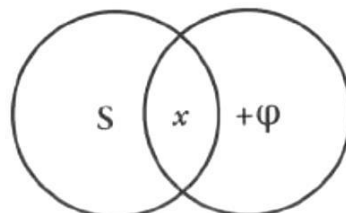


Fonte: Lacan (2005, p. 318).

Na terceira operação (figura 16):

O falo. Aí vocês encontrarão toda a dialética que os ensinei a reconhecer na função do $(- \varphi)$, função singular em relação a todas as outras funções do a , na medida em que é definida por uma falta, a falta de um objeto. Essa falta manifesta-se aqui como tal, é central nessa relação, e é ela que justifica todo o centramento da análise no eixo da sexualidade. Vamos chama-la aqui de gozo no Outro. A relação desse gozo no Outro com a introdução do instrumento faltante designado pelo $(- \varphi)$ é uma relação inversa. Foi isso que articulei em minhas duas últimas aulas, e é essa a base, o eixo sólido de toda situação suficientemente eficaz do que chamamos de angústia de castração (Lacan, 2005, p. 318).

Figura 17 – A quarta operação



Fonte: Lacan (2005, p. 318).

Na quarta operação (figura 17):

Na etapa escópica, que é propriamente a da fantasia, lidamos com a potência no Outro, que é a miragem do desejo humano. No que é a

forma dominante de toda posse, a posse contemplativa, o sujeito está condenado a desconhecer que essa é apenas uma miragem da potência (Lacan, 2005, p. 318).

Na quinta operação, sem um esquema elaborado:

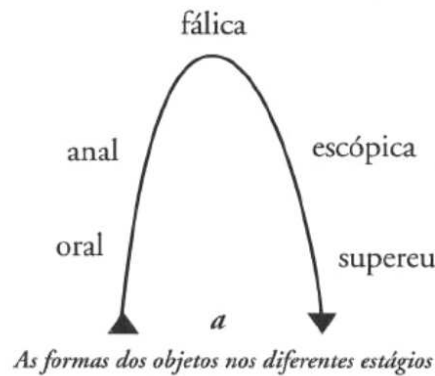
Diremos, provisoriamente, que é nela que deve emergir, numa forma pura, o desejo no Outro. O que nos assinala isso no exemplo de que partimos, isto é, no obsessivo, é o aparente predomínio da angústia em sua fenomenologia. [...] É na medida do retorno desse desejo no Outro, posto que ele é essencialmente recalcado no obsessivo, que tudo é comandado em sua sintomatologia, especificamente nos sintomas em que a dimensão da causa é vislumbrada como *Angst* (Lacan, 2005, p. 318-319).

A solução para isso, para encobrir o desejo do Outro, o obsessivo tem um recurso à sua demanda, isto é, suas tentativas de visar seu objetivo, o desejo, são marcadas por uma condenação original: que “ele sempre precisa fazer com que elas [suas tentativas] sejam autorizadas. É preciso que o Outro lhe peça isso”. E as consequências disso:

“Na medida em que a evitação do obsessivo é o encobrimento do desejo no Outro pela demanda no Outro, o *a*, objeto de sua causa, vem situar-se onde a demanda é predominante, ou seja, no estágio anal, no qual o *a* não é, pura e simplesmente, o excremento, porque é o excremento enquanto demandado” (Lacan, 2005, p. 319).

Prosseguindo, Lacan (2005, p. 320-321) nomeia de “definição da função do objeto *a*” o que vem nos apresentando nesse seminário e afirma que ela nos propõe “uma constituição circular do objeto” que, em todos os níveis, “o objeto adere a si mesmo como objeto *a*”. O objeto se manifesta de diversas formas (figura 18), porém, “trata-se sempre de uma mesma função, e de saber como ele se liga à constituição do sujeito no lugar do Outro e o representa”.

Figura 18 – As formas dos objetos nos diferentes estágios



Fonte: Lacan (2005, p. 320).

No nível que é central em relação aos outros estágios do objeto e que chamaremos de estágio 3, temos a fase fálica, onde a função do *a* “é representado por uma falta, ou seja, a falta do falo como constitutiva da disjunção que une o desejo ao gozo”. Os estágios 4 e 5 estão numa posição de retorno e em correlação com os estágios 1 e 2. O esquema se orienta por uma seta que sobe e depois desce e foi proposto para nos recordar “das ligações da fase oral e de seu objeto com as manifestações primárias do supereu” e exprime o que ocorre na reconstituição do desejo recalcado e faz com que em todas as fases analíticas em que ocorre uma regressão haja uma faceta progressiva, e vice-versa, em toda faceta progressiva a um estágio situado superior, há uma faceta regressiva (Lacan, 2005, p. 321).

Lacan (2005) nos relembra essa explicação básica para conseguir explicar a função do objeto na constituição subjetiva no estágio anal, as fezes, este objeto *a* que fez emergir a função da economia do desejo. O objeto *a* sempre se apresenta na função da causa, portanto, o excremento não é efeito, ele é a causa do desejo. No campo da biologia, em relação aos diferentes acidentes evocados nesse seminário:

Desde o lugar anatômico da mama até a plasticidade da laringe humana, passando, no intervalo, pela imagem especular da castração, ligada à conformação particular do órgão copulador num nível bem elevado da escala animal, o excremento existe desde o começo e, antes mesmo da diferenciação entre a boca e o ânus, no nível blastóforo, já o vemos funcionar (Lacan, 2005, p. 326).

Porém, a ideia biológica ainda é insuficiente por caracterizar esse objeto como rejeição, como algo de desinteresse. Nas referências analíticas, é claro que o

excremento entra na via da subjetivação por intermédio da demanda do Outro, esse Outro representado pela mãe na educação higiene da criança:

Pede-se à criança que retenha as fezes. Exige-se que ela as retenha por muito tempo, a ponto de esboçar a introdução do excremento no campo do pertencente ao corpo e de fazer dele uma parte do corpo, considerada, pelo menos durante um certo tempo, como não devendo ser alienada. Então, depois disso, diz-se a ela que as solte, sempre mediante a demanda. A demanda, também nesse aspecto, tem um papel decisivo. Aquele pedaço que o sujeito tem um certo receio de perder, afinal, vê-se reconhecido por um instante a partir de então. É elevado a um valor muito especial, é pelo menos valorizado por satisfazer a demanda do Outro, além de ser acompanhado por todos os cuidados de que temos conhecimento (Lacan, 2005, p. 327).

O excremento assume a função de *ágalma* e, para entendermos os efeitos dessa relação agalmática da mãe com o excremento do filho, é necessário ligarmos isso com as outras formas do objeto *a*. O “*ágalma* só é concebível em sua relação com o falo, com a ausência dele, com a angústia fálica como tal”, isto é, “foi como simbolizador da castração que o *a* excrementício chegou ao âmbito de nossa atenção” (Lacan, 2005, p. 328).

No nível da fase oral, o objeto *a* é o seio e o sujeito constituindo-se não sabe “até que ponto ele próprio é esse ser chapado no peito da mãe sob a forma de mamilo” devido ter sido parasita sob a forma de placenta; ele não sabe que a placenta e o seio “é a realidade do limite do *a* em relação ao Outro” (Lacan, 2005, p. 328).

No nível da fase anal, o sujeito se reconhece pela primeira vez num objeto *a* partir da demanda da mãe, que possui dois tempos: o objeto é pedido e admirado, para posteriormente ser renegado. É ensinado que não se pode ter muitas relações com esse objeto, a não ser pela via sublimatória. Na primeira relação do sujeito com a demanda do Outro, ocorre um reconhecimento ambíguo, em que, ao mesmo tempo, esse objeto é a criança e não deve ser ela, ou melhor, esse objeto não é dela. Podemos ver nisso, a possível origem da ambivalência obsessiva, em que posteriormente o sujeito vê o sintoma produzido como dele, porém também não é dele (Lacan, 2005).

No nível da fase fálica, a introdução de uma outra dimensão externa e estranha, isto é, a do desejo sexual, não fará passar para o segundo plano a constituição do sujeito dividido na relação com a demanda do Outro. O desejo sexual não afasta a demanda do Outro por possuir sua própria duplicidade, e esse objeto passa a poder simbolizar o falo e seu desaparecimento, sua afânise, que opera como intermédio no homem das relações entre os sexos. E a evacuação resultada da fase anterior, fase anal, “assumirá toda a sua importância no nível fálico, como imagem da perda do falo” (Lacan, 2005, p. 330).

Lacan (2005, p. 330) aponta que tudo isso somente é válido se considerarmos a essência do tempo ($-\phi$) [figura 19] e que, em sua razão, o momento de avanço do gozo do Outro, em direção a esse gozo do Outro, “comporta a constituição da castração como garantia do encontro entre eles”. O autor nos propõe as seguintes fórmulas:

Figura 19 – Tabela ($-\phi$)

5	voz	a	desejo do Outro
4	imagem	potência do Outro	
3	desejo	angústia ($-\phi$)	gozo do Outro
2	marca	demanda do Outro	
1	angústia	a	desejo x do Outro

Tabela ($-\phi$)

Fonte: Lacan (2005, p. 330).

O sujeito, portanto, está instalado nos limites do nível da união sexual, limites que no homem são recalcados. Apesar da função simbólica, o acesso a esses limites ainda não nos permite explicar do que se trata, isto é, a saber, como o objeto vem explicar a função do desejo. Vimos que na organização obsessiva, até esse nível, tudo é simbolizado, “tanto o sujeito dividido quanto a união impossível” e é impressionante que o desejo também não o seja. A necessidade do obsessivo de “levar a termo sua postulação como desejo”, vai levá-lo a concluí-la no nível do estágio 4, na categoria da potência, onde a ligação é “o reflexo especular, o respaldo narcísico do autodomínio na relação com o lugar do Outro” (Lacan, 2005, p. 332).

No campo do obsessivo se encontra a todo momento a imagem de Jesus Cristo sobre uma espécie de necessidade blasfematória, em que o sujeito não consegue “entregar-se a este ou aquele dos atos mais ou menos atípicos em que se esfalfa sua busca sexual, sem imediatamente fantasiar Cristo associado a esse ato” (p. 333). A fantasia do obsessivo é uma blasfêmia porque esse Cristo é um Deus para muita gente e é difícil desalojá-lo desse lugar e isso adquire importância para nós porque “os deuses são um componente do real, queiramos ou não, e mesmo que já não tenhamos com eles nenhuma relação”, em suas relações com o objeto de desejo, o que nos é fornecido é a imagem de sua potência, “sua potência está onde ele [Deus] está” (Lacan, 2005, p. 334).

Essa fantasia da onipotência de Deus, ou seja, de um Deus potente em todos os lugares ao mesmo tempo, e a correlação com a onividência, ou seja, um ser que tudo vê, nos aponta para o que se trata:

Trata-se do que se delinea no campo do além da miragem do poder. Trata-se da projeção do sujeito no campo do ideal, desdobrada entre, de um lado, o *alter ego* especular, o eu ideal, e, de outro, o que está mais além, o ideal do eu. No nível em que a questão é encobrir a angústia, o ideal do eu assume a forma de Todo-Poderoso. É aí que o obsessivo procura e encontra o complemento do que lhe é necessário para se constituir como desejo, a saber, a fantasia ubiqüista, que é também a base sobre a qual vai e vem, sobre a qual saltita a multiplicidade de seus desejos, a serem empurrados para cada vez mais longe (Lacan, 2005, p. 335).

Procurando prosseguir, Lacan (2005, p. 338) aponta a necessidade de abordar a relação da fantasia enquanto estrutura do desejo com a angústia e partirá do desejo do obsessivo. Para isso, retornará aos termos *emoção* e *efusão* apresentados com certa incompletude no início do seminário, para dar alguns esclarecimentos. Primeiramente, a origem de ambos termos é bem distinta, a etimologia de *emoção* indica *moção para fora*, isto é, movimento fora do campo adaptado da ação motora. Enquanto etimologicamente, a efusão [*emóí*] deve ser buscada em *esmayer* e “trata-se de algo que se apoia fora. Fora de que? – do princípio do poder”. Logo, esse termo se relaciona com a potência e a efusão nas relações do desejo e da angústia “não é outra coisa senão o próprio *a*”.

Em relação à angústia, Lacan (2005) recorda que ela é desprovida de causa, mas não de objeto, “não só ela não é sem objeto, como também, muito

provavelmente, designa o objeto, digamos, mais profundo, o objeto derradeiro, a Coisa” (p. 338-339). A efusão, então, é coordenada “ao momento da aparição do *a*, momento do desvelamento traumático em que a angústia se revela tal como é, como aquilo que não engana, momento em que o campo do Outro, por assim dizer, fende-se e se abre para seu fundo” (p. 339). Isto significa que nesse confronto radical, nesse momento traumático, o sujeito cede à situação, isto é, o que se produz nesse momento é “algo que dá o verdadeiro sentido ao *cede* do sujeito – trata-se literalmente, de uma cessão” (p. 340).

O objeto *a* assume um caráter de objeto cedível e essa característica marca todas as formas enumeradas do *a* nesse seminário e nos fica evidenciado que os pontos de fixação da libido são sempre em torno desses momentos de cessão subjetiva. Os objetos cedíveis podem ser equivalentes aos objetos naturais e Lacan os relaciona com a função dos objetos transicionais de Winnicott:

Esse objeto que ele chama de transicional, vê-se com clareza o que o constitui na função de objeto que chamo de objeto cedível. Trata-se de um pedacinho arrancado de alguma coisa, quase sempre uma fralda, e é bem visível o suporte que o sujeito encontra nele. O sujeito não se desfaz nesse objeto, fortifica-se nele. Fortifica-se com ele em sua função absolutamente original de sujeito em posição de queda, em relação ao confronto significante. Aí não há investimento do *a*, mas há, se assim posso dizer, investidura. O *a*, aqui, é o suplente do sujeito – e suplente na posição de precedente. [...] A função do objeto cedível como pedaço separável veícula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito (Lacan, 2005, p. 341).

Lacan faz referência à obra de Winnicott em alguns momentos de seus textos. Inicialmente, temos no Seminário 4 de 1956-1957 uma crítica ao autor em relação à questão do objeto, esta que Lacan acreditava que os psicanalistas da época adotaram uma posição central; o que o fez se distanciar do tema e tratar sobre isso apenas posteriormente (Vorcaro; Lucero, 2015). Temos também a breve relação que Lacan faz do objeto *a* com o objeto transicional, no Seminário 10, supracitado por nós. E, apenas anos depois, no Seminário 15, Lacan declara explicitamente a vinculação do objeto *a* com o objeto transicional, reconhecendo, portanto, o trabalho e a influência de Winnicott (Vorcaro; Lucero, 2015).

Segundo Castilho (2012), Lacan faz uso da obra de Winnicott pelo autor se diferenciar dos psicanalistas da época – os pós-freudianos – e não se afastar dos

preceitos freudianos. A partir do conceito de objeto transicional, Lacan consegue reiterar “as diferenças entre os registros imaginário, simbólico e real, no que diz respeito aos conceitos de desejo, demanda e necessidade” (p. 132). Apesar das diferenças entre os autores em suas concepções da relação mãe-bebê, ambos consideram que a natureza do objeto, seja o *a* ou o transicional, não é interior nem exterior ao sujeito, ou seja, “o objeto transicional, assim como também o objeto pequeno *a*, não pertence à mãe e tampouco ao bebê”, os autores tentam evidenciar “o lugar de não pertencimento dos dois objetos” (p. 127). E também, demonstrar uma “dimensão subjetiva que se interpõe muito precocemente na relação da criança com sua mãe e que implica uma atividade complexa por parte de um sujeito ainda em constituição” (Vorcaro; Lucero, 2015, p. 26).

Lacan (2005, p. 344) retorna agora ao termo *inibição* para apontar que o desejo deve ser situado nesse nível em sua relação polar com a angústia e, assim, pode assumir a função de uma defesa. Mas primeiro, a inibição é a introdução de uma função, de “um desejo diferente daquele que a função satisfaz naturalmente”, isto é, há a ocultação estrutural do desejo por trás da inibição. Após definir a *inibição*, agora definiremos o *ato*, visto este ser o “único correlato polar do lugar da angústia” e estar localizado no lugar da inibição. O ato não pode ser definido apenas pela resposta motora e podemos apenas nos aproximar dele: “o ato é uma ação na medida em que nele se manifesta o próprio desejo que seria feito para inibi-lo” (p. 345).

Por que o desejo na inibição seria uma defesa? “Unicamente na medida em que esse efeito do desejo, assim assinalado pela inibição, pode introduzir-se numa ação já praticada sob a indução de outro desejo”, responde o autor. Essa é a posição do desejo anal que é definida “pelo desejo de reter que é centrado num objeto primordial a que ele confere valor” e que esse desejo só tem sentido, “na economia do desejo, isto é, em suas ligações com o desejo sexual” (Lacan, 2005, p. 345).

O desejo, portanto, se defende de outro desejo e por isso o interpretamos como defesa e o colocamos no lugar da inibição. Lacan reformula a tabela (figura 20) da angústia:

Figura 20 – Reformulação da tabela da angústia

desejo	<i>não poder</i>	causa
<i>não saber</i>		
<i>a</i>		angústia

Reformulação da tabela da angústia

Fonte: Lacan (2005, p. 346).

No lugar do impedimento, temos o *não poder* e trata-se de uma duplicação da inibição, ou seja, “trata-se de que o sujeito fica realmente impedido de se ater a seu desejo de reter, e é isso que se manifesta no obsessivo como compulsão. Ele não pode conter-se”. No lugar da emoção está o *não saber* e essa emoção em pauta “é a valorizada pelas experiências calcadas no confronto com a tarefa, quando o sujeito não sabe onde responder” (Lacan, 2005, p. 347).

O sujeito, por não saber, não pode se impedir e assim deixa as coisas acontecerem, porém, esses movimentos do sujeito são tentativas, igualmente não sabidas por ele, de reencontrar a marca primitiva, de reencontrar a causa autêntica do processo do desejo e essa causa é o objeto derradeiro, o que faz com que a busca gire indefinidamente e o sujeito continue na busca do objeto. Temos a manifestação dessa busca no *acting out*, como também no sintoma da dúvida que marca todos os objetos substitutos que o sujeito encontrará. Já em relação ao embaraço, o sujeito é introduzido nela pela questão da causa (Lacan, 2005).

Essas são apenas aproximações que o autor faz do caminho de volta ao objeto primordial e sua correlação com a angústia, visto que são nesses momentos o motivo do surgimento crescente da angústia. Segue em aberto a questão de saber o que é e de onde provém o desejo como defesa, essa defesa que atua para dilatar o prazo do retorno do objeto. Isso é possível conceber dando uma posição central ao desejo sexual, isto é, o desejo genital, esse desejo que no homem ocorre em torno da intermediação do objeto, em que temos a função do *a* simbolizada pelo (- ϕ), o resto subjetivo da copulação (Lacan, 2005).

Lacan (2005) aponta que, dada a impossibilidade de se satisfazer nesse nível, ao sujeito “sobrevém seu próprio objeto, o *a* excrementício, o *a* como causa do desejo de reter” (p. 348) dada a fantasia da oblatividade, porém, na união genital, o ato copulativo não é um dom, o dom é identificado apenas no nível anal. No nível

genital, “ergue-se alguma coisa que detém o sujeito na realização da hiância, do furo central, e impede que se apreenda seja o que for que possa funcionar como objeto do dom, objeto destinado a satisfazer” (p. 349). É por haver esse furo fálico no nível do genital que o que ocorre no nível anal entra em jogo e pode adquirir sentido.

Lacan (2005) utiliza a função da rolha ou da torneira para ilustrar o objeto *a* em que sua consequência é o desejo de fechar, de reter. Tal objeto se situa na função da causa e o sintoma é o vazamento dessa torneira. Enquanto que abri-la seria uma passagem ao ato, ato que o sujeito realiza sem saber que está fazendo. Continuando a metáfora, o *acting out* seria a presença ou não do jato da torneira, é aquilo que se produz a partir de algo que vem de outro lugar.

No quarto estágio, no nível escópico, haverá o contorno dessa hiância do desejo fálico e toda a função do *a* como objeto de dom será transposta para a imagem, a imagem especular será uma função análoga por sua correlação ao estágio fálico. O desejo do sujeito obsessivo nunca é autorizado a se manifestar como ato, “seu desejo se sustenta por contornar todas as possibilidades que determinam o impossível no nível fálico e genital” (Lacan, 2005, p. 351). O autor insiste na imagem do furo:

Porque o círculo do desejo do obsessivo é justamente um daqueles círculos que nunca podem ser reduzidos a um ponto, em razão de seu lugar topológico no toro. É por isso que, do oral ao anal, do anal ao fálico, do fálico ao escópico e do escópico ao vociferado, isso nunca retorna a si mesmo, a não ser voltando a passar pelo ponto de partida (Lacan, 2005, p. 351)

Procurando concluir, o autor recorda que para Freud a angústia é um sinal de um perigo de vida, enquanto para Lacan (2005) o perigo em questão “está ligado ao caráter de cessão do momento constitutivo do objeto *a*” (p. 352), em que a função da angústia entra em jogo no momento anterior a essa cessão e se manifesta “como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro” (p. 353), sendo que o que é angustiante nessa relação é o sujeito não saber que objeto *a* ele é para esse desejo do Outro. Isso é válido especificamente no nível escópico e, por isso, é nesse nível em que o objeto *a* se apresenta de forma mais mascarada.

Já está claro que o objeto é a primeira forma de desejo, que ele já está dado e primitivamente produzido e já é um produto da angústia. Posteriormente, ele é

colocado à disposição da função introduzida pela demanda. Desde o começo, portanto, o objeto escolhido é esse objeto que apresenta a característica de cedível, um objeto solto, sendo o sujeito constituído em sua função que é representada pelo *a* e isso continuará até o final (Lacan, 2005). De forma resumida:

Por um lado, existe o ponto primitivo de inserção do desejo, constituído pela conjunção, num mesmo parêntese, do *a* e do *D* maiúsculo da demanda, e por outro, existe a angústia. Eis a angústia, portanto. [...] O objeto que o sujeito não consegue impedir-se de reter como o bem que o valoriza não é senão seu resto, seu dejetivo. São essas as duas faces pelas quais o objeto determina o próprio sujeito como compulsão e como dúvida. Da oscilação entre esses dois pontos extremos depende a possível passagem momentânea do sujeito pelo ponto zero em que ele se descobre, afinal, inteiramente à mercê do outro – aqui no sentido duplo do pequeno outro (Lacan, 2005, p. 357-358).

Isso significa a impossibilidade de o sujeito achar a causa do desejo em si mesmo, o que o leva à especulação forçada como compensação e superação de sua condição humana, isto é, “que a causa de seu desejo, o ser humano está desde logo sujeito a tê-la produzido num perigo que ele desconhece” (Lacan, 2005, p. 358). O objeto *a* assume a característica de causa do desejo e é:

Um resto precário e submisso, sem dúvida, pois, como todos sabem hoje em dia, sou para sempre o objeto cedível, o objeto de troca, e esse objeto é o princípio que me fez desejar, que me torna desejoso de uma falta – falta que não é uma falta do sujeito, mas uma carência imposta ao gozo situado no nível do Outro. É nesse sentido que toda função do *a* refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói. Isso foi o que descobrimos como a trava a que chamamos angústia de castração [...]. Em última instância, o Outro, seja ele quem for, parece ser, na fantasia, o castrador, o agente da castração (Lacan, 2005, p. 359-360).

Lacan apresentará a articulação que ocorre no quarto nível (figura 21), utilizando o quadro dos termos de referência inibição-sintoma-angústia:

Figura 21 – O nível escópico

I	desejo de não ver	impotência	conceito de angústia
S	desconhecimento	onipotência	suicídio
A	ideal	luto	angústia

O nível escópico

Fonte: Lacan (2005, p. 361).

Na primeira linha, no lugar da *inibição*, temos o *desejo de não ver*. Na segunda linha, no lugar do *não saber*, temos o *desconhecimento*. Na terceira linha, no lugar da *efusão*, temos o *ideal* enquanto ideal do eu, ou seja, “daquilo que é mais cômodo introjetar do Outro”. No centro do quadro, no lugar do *sintoma*, como exemplificado especialmente a partir do sintoma do obsessivo, temos a fantasia da *onipotência*, “correlata da impotência fundamental que sustenta o desejo de não ver”. No lugar *acting out*, temos a função do *luto*, como “uma estrutura fundamental da constituição do desejo”. No lugar da *passagem ao ato*, temos a fantasia do *suicídio*. No lugar da *angústia*, ela continua onde está situada, porém aqui como mascarada. No lugar do *embaraço*, temos o que chamaremos de *conceito de angústia* (Lacan, 2005, p. 361, grito nosso).

O termo *embaraço*, no primeiro quadro da angústia com os termos referenciais (figura 2), foi introduzido a partir da etimologia e linguística, comportando uma referência à barra, ao sujeito enquanto barrado, sujeito do significante. O *embaraço* é algo próprio do sujeito barrado, porém, há um para além do *embaraço*, onde a orientação pelo significante está ausente. Na reformulação desse quadro, a partir da articulação da dimensão escópica, temos esse outro quadro (figura 21) onde Lacan substitui o termo *embaraço* pelo título do livro de Kierkegaard, *Conceito de angústia*, o qual é reinterpretado num sentido anti-hegeliano, fazendo objeção à dialética, o que Lacan desenvolve desde o início desse seminário, sobre Hegel e o desejo do Outro, devidamente para tomar distância disso (Miller, 2005). No nível do *embaraço*, portanto, o que chamaremos de *conceito de angústia* irá surgir na tentativa de captura do real, no limite entre a função do conceito, isto é, o que Hegel denomina de captura simbólica e que irá se deparar logo inicialmente com uma trava (Lacan, 2005).

Desde o início do Seminário 10, para esclarecer o pensamento hegeliano, Lacan (2005) já apontava que a verdade sobre a angústia quem nos dá é

Kierkegaard, porém, reitera que se trata da “verdade da angústia, a qual, por sua vez, só pode ser apreendida quando se [...] concerne ao desejo como psicanalítico” (p. 35). Kierkegaard, ao pesquisar sobre a angústia, busca sua origem no pecado e vai contra Santo Agostinho e Hegel, devido a eles apontarem o pecado original como um conceito especulativo, ou seja, recobrem um mito com outro mito. Para Kierkegaard, “trata-se de pensar sobre o pecado a partir da ideia de que este seria um resto impossível de ser absorvido por não pertencer a nenhum campo do conhecimento” (Castilho, 2010, p. 442).

Segundo Castilho (2010, p. 447), Kierkegaard provoca Hegel ao afirmar que a dialética hegeliana não poderia dar conta do afeto da angústia, pois para Kierkegaard, o pecado é algo particular e singular. O autor irá também problematizar o caminho epistemológico da filosofia e admite “a existência de uma maneira de pensar em que o real não é racional, diferentemente do que imaginava Hegel, para quem o real é racional”. Lacan serve-se de Kierkegaard ao invés de Hegel, portanto, “para consolidar o obstáculo posto pelo inconsciente a todo o pensamento ligado a uma síntese” e esse obstáculo seria “aquilo que o espírito não pode abolir ou recuperar para incluir sob a égide do universal”. A partir da via da angústia, é possível acessar o real tanto para Kierkegaard quanto para Lacan, sendo que para Kierkegaard o real é o pecado, enquanto para Lacan o real é o gozo.

Em relação ao luto, Freud tentou abordá-la ao especular sobre a angústia no final de *Inibição, sintoma e angústia*, ao tentar distinguir as relações da angústia com a perda do objeto do que ocorre no luto. Freud nos apontou que o sujeito enlutado “lida com uma tarefa que consistiria em consumir pela segunda vez a perda do objeto amado” e insiste numa lembrança detalhada e minuciosa de tudo que foi vivido da ligação com esse objeto amado. O sujeito faz isso como tentativa de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, ou seja, com o objeto *a*. Posteriormente, na elaboração do luto, o sujeito conseguirá substituir esse objeto perdido por outro objeto (Lacan, 2005, p. 363).

Porém, o problema do luto está justamente na sua elaboração, ou manutenção, como nomeia o autor, por ela ocorrer no nível escópico, ou seja, as ligações pelas quais o desejo se prende não são as do objeto *a* e sim da *i(a)*, da imagem especular, onde “todo amor é narcisicamente estruturado, na medida em

que esse termo implica a dimensão idealizada”. Isso difere também o luto da melancolia (Lacan, 2005, p. 364).

Na melancolia:

Depois de enveredar pela ideia de reversão da libido pretensamente objetual para o próprio eu do sujeito, Freud admite em termos apropriados que, na melancolia, esse processo obviamente não dá bom resultado, porque o objeto supera sua direção. É o objeto que triunfa. Na melancolia, trata-se de algo diferente do mecanismo de retorno da libido no luto e, por essa razão, todo o processo, toda a dialética se constrói de outra maneira (Lacan, 2005, p. 364).

Diferenciando os dois, Miller (2005) aponta então que no luto temos uma enumeração de detalhes dessa relação do sujeito com o objeto perdido a partir do nível do imaginário e da estrutura narcísica, que ele tenta fazer passar para o nível do simbólico, ou seja, o objeto a mesmo enquanto objeto perdido, continua sob a barra. Já na melancolia, “o sujeito ultrapassa a barreira que o separa do pequeno *a*, ao passo que no luto a barreira é mantida”, isso significa que o sujeito “passa através de sua própria imagem para alcançar o objeto pequeno *a*” (p. 76-77).

Freud nos diz, portanto, que é preciso que o sujeito se entenda com o objeto. E, por se tratar do objeto *a* no nível do escópico, ou seja, do objeto *a* mascarado como *i(a)* do narcisismo e desconhecido pelo sujeito, é necessário que o melancólico “atravesse sua própria imagem e primeiro a ataque, para poder atingir, lá dentro, o objeto *a* que o transcende, cujo mandamento lhe escapa – e cuja queda o arrasta para a precipitação suicida, com o automatismo, o caráter imperativo”, suicídios que são cometidos principalmente através de janelas e isso não é por acaso, “é o recurso a uma estrutura que não é outra senão a da fantasia”. O que está em causa para o sujeito é a não-função do objeto *a* e não apenas o desconhecimento desse objeto, o que deixa o sujeito entregue e sem nenhuma possibilidade de se libertar da cadeia significante (Lacan, 2005, p. 364).

Para concluir, Lacan (2005) afirma que o que caracteriza o quarto nível é o desejo no seu estado mais alienado e intrinsecamente fantasístico. Enquanto, no quinto nível, o objeto *a* “volta a se recortar, aqui abertamente alienado, como suporte do desejo do Outro” (p. 365). Para compreender o que ocorre na dialética desse nível, é necessário articular de forma mais detalhada sobre a introjeção, a qual aqui implica, como apontado anteriormente, a dimensão auditiva e a função paterna.

Ao contrário do que enuncia o mito religioso, o pai não é *causa sui*, mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irreduzível na função do *a*. É isso que nos permite enunciar, no princípio mesmo de nossa investigação, sem eludi-lo de maneira alguma, que não há nenhum sujeito humano que não tenha que se colocar como objeto, objeto finito a que estão presos desejos finitos, os quais só assumem a aparência de se infinitizar na medida em que, ao fugir uns dos outros para cada vez mais longe de seu centro, afastam o sujeito mais e mais de qualquer realização autêntica (Lacan, 2005, p. 365-366).

Com isso, Lacan (2005) conclui que a única via pela qual nos é possibilitado reconhecer em nós mesmos o objeto *a*, o objeto causa do desejo, é quando situamos o *a* como tal no campo do Outro. E a superação da angústia só se dá quando esse Outro é nomeado, ou seja, só existe amor por um nome, portanto, a busca do objeto *a* enquanto objeto do *ágalma*, o objeto de amor, é o que faz da psicanálise uma aventura singular.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender como se forma a subjetividade humana, Lacan elaborou a tríade dos registros simbólico, imaginário e real, a qual inicialmente era grafada como S.I.R., ou seja, tinha como foco principal o registro do simbólico. No percurso do desenvolvimento da teoria, esse foco mudou para o registro do real e a tríade passou a ser grafada como R.S.I. Apesar disso, a tríade foi pensada pelo autor a partir da noção do nó borromeano, o que significa que os três registros são inseparáveis e exercem influência um sobre os outros.

O imaginário teve seu lugar no início da teoria lacaniana quando o autor apresentava as implicações do estágio do espelho no processo de constituição subjetiva do sujeito, no entanto, já muito inicialmente, Lacan percebeu as limitações de centrar esse processo no registro do imaginário. Uma importância maior passou a ser atribuída então ao registro do simbólico, principalmente devido ao autor compreender a estrutura do inconsciente como uma linguagem. Com isso, a partir da técnica da clínica psicanalítica de associação livre, isto é, da fala do sujeito em análise, acreditava-se ser possível compreender esse sujeito.

A partir do Seminário 7, Lacan começa a estudar sobre a ética da Psicanálise centrada no real da experiência psicanalítica e, com isso, o foco atribuído anteriormente ao registro do simbólico muda para o registro do real. Nesse seminário, o autor apontará que a ética está relacionada com o desejo do sujeito e o que ele faz com isso. O trabalho do analista, portanto, é conduzir esse sujeito a ir de encontro a seu desejo e a sustentar sua essência, pois caso o contrário, ele sucumbirá e começará a apresentar sintomas.

O real é compreendido pelo autor como algo que não pode ser traduzido pelo registro do simbólico ou do imaginário, e devido isso, ele começa a considerar que o registro do real diz respeito a um resto que sobra da relação do sujeito com o Outro, isto é, quando o sujeito se insere na cultura através da linguagem do Outro, isto é, registro do simbólico. Nessa relação, algo se perde, algo que é impossível de se simbolizar, esse algo se trata do gozo em que o sujeito estava inserido antes da linguagem operar sobre seu corpo.

O desejo do sujeito, portanto, é desejo de gozo. E a busca do sujeito é retornar a esse gozo, ao sentimento de completude que ele tinha antes de ser

inserido na cultura. Porém, como vimos, esse gozo é barrado pela relação do sujeito com o Outro e, assim, uma perda originária passa a constituir o sujeito com o qual lidamos na análise. Lacan irá elaborar o conceito de objeto *a* para falar desse objeto que se perde, de *das Ding*, a coisa perdida, objeto este que passa a ser a busca do sujeito, a causa do seu desejo.

Devido ao registro do simbólico não suprir a falta do sujeito, Lacan tenta apreender essa falta a partir do registro do real. No Seminário 10, o autor elabora o conceito de objeto *a*, a partir do estudo sobre a angústia, se referenciando principalmente em Freud, quando ele aponta a angústia como um sinal. Lacan compreende que esse sinal se dá ante a uma perda, perda de um objeto e, portanto, formula o afeto da angústia como um sinal do real. Devido isso, nesse seminário, o autor se depara com a necessidade de revisar o status do objeto da psicanálise, o qual anteriormente esse era conhecido pelo sujeito a partir de sua relação com seu corpo e com o corpo do Outro, ou seja, a partir dos registros do imaginário e do simbólico. Agora, como o autor aponta que o objeto é anterior ao sujeito, ele o estudará a partir do real do corpo e suas devidas implicações na constituição do sujeito.

O objeto *a* é a representação desse objeto perdido, perda esta que se dá pela operação de corte, cisão, separação, que o sujeito sofre em seu corpo. Essas perdas sofridas eram abordadas anteriormente como perdas simbólicas ou imaginárias, porém, no real, se trata da perda do gozo, gozo que o autor compreende enquanto um órgão e por isso abordará esses objetos perdidos pelo sujeito, os objetos *a*, a partir da anatomia do sujeito.

São enumerados cinco objetos, dos quais três desses já estavam presentes na teoria freudiana. Os objetos freudianos são o objeto oral representado pelo seio materno, o objeto anal representado pelas fezes e o objeto fálico representado pelo órgão genital masculino. Apesar de retirar os três primeiros objetos dos escritos de Freud, Lacan renova ao apontar que o corte sofrido nesses objetos se dá em situações diferentes das indicadas anteriormente, assim, não se trata apenas de uma repetição das colocações de Freud. A lista é atualizada e dois novos objetos são incluídos: o olho e voz. E com isso, o autor apresenta onde se situa o ponto de angústia e o ponto do desejo, tanto nos objetos anteriores quanto nos objetos novos.

Dito isso, apesar das limitações da presente dissertação em enfatizar apenas um dos registros, podemos concluir que apresentamos os aspectos do registro do real na constituição subjetiva do sujeito, mas também algumas de suas relações com os outros dois registros, o simbólico e o imaginário. Lacan comparou a tríade do R.S.I. com o que Freud elaborou de realidade psíquica, ou seja, para ele, “a realidade psíquica é o real, mas também é o imaginário e o simbólico”, portanto, se faz necessário abarcar e articular todos os três registros para maior compreensão do sujeito com o qual lidamos (Dunker, 2016, p. 254).

A partir dessa dissertação, podemos pensar na possibilidade de realização de outros estudos sobre as implicações do registro do real tanto no sujeito, quanto também em seu manejo na clínica psicanalítica.

REFERÊNCIAS

- CASTILHO, Pedro Teixeira. Algumas considerações sobre o objeto na psicanálise de Winnicott e Lacan: do objeto transicional ao objeto pequeno *a*. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 37, p. 127-142, 2012. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372012000100012. Acesso em: 04 ago 2023.
- CASTILHO, Pedro Teixeira. Sobre a transmissão na Psicanálise: o legado de Kierkegaard. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 2, p. 439-452, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382010000200009. Acesso em: 08 nov. 2023.
- CHAVES, Wilson Camilo. Considerações a respeito do conceito de real em Lacan. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 14, n. 1, p. 41-46, 2009.
- CHAVES, Wilson Camilo. **O estatuto do real em Lacan**: dos primeiros escritos ao Seminário VII, a ética da Psicanálise. 2006. 333 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4814/TeseWCC.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 5 set. 2022.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Por que Lacan?** 1. ed. São Paulo: Zagodoni, 2016.
- FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à Psicanálise (1916-1917)**. Obras Completas, v. 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. O 'estranho' (1919). *In*: FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil e outros trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, volume XVII, p. 233-270.
- HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. **Lacan, o grande freudiano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, volume 1**: as bases conceituais. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LACAN, Jacques. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MARQUES, Thiago Sobreira. **Notas sobre a teoria do objeto *a* no Seminário 10 de Jacques Lacan**. 2015. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015. Disponível em: https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3678/1/tese_8612_thiago%20marques_PDF.pdf. Acesso em: 20 mar. 2023.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário 10 da angústia, de Jacques Lacan. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo, n. 43, p. 7-91, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana Online**, ano 3, n. 7, p. 1-49, 2012.

NEVES, Brenda Rodrigues da Costa; VORCARO, Ângela Maria Resende. Breve discussão sobre o traço unário e o objeto *a* na constituição subjetiva. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 278-290, 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682011000200008. Acesso em: 13 mar. 2022.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. **Introdução a Jacques Lacan**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SIMANKE, Richard. **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

TAVARES, Gilson Iannini Pedro Heliodoro. Freud e o Infamiliar. *In*: FREUD, Sigmund. **O infamiliar [Das Unheimliche], seguido de O Homem da Areia**. São Paulo: Autêntica, 2019.

VORCARO, Ângela Maria Resende; Lucero, Ariana. O objeto transicional de Winnicott na formação do conceito de objeto *a* em Lacan. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 15-32, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000100002. Acesso em 05 ago 2023.