UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Despertar do real: a invenção do objeto a

Luiz Fernando Botto Garcia

São Paulo

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Despertar do real: a invenção do objeto a

Luiz Fernando Botto Garcia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G216d Garcia, Luiz Fernando Botto
 Despertar do real: a invenção do objeto a / Luiz
 Fernando Botto Garcia ; orientador Vladimir
 Pinheiro Safatle. - São Paulo, 2015.
 199 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

 1. Psicanálise (filosofia). 2. Lacan. 3. Objeto.
4. Desejo. 5. Real. I. Safatle, Vladimir Pinheiro,
5. orient. II. Título.

Folha de aprovação

Luiz Fernando Botto Garcia

Despertar do real: a invenção do objeto a

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Ao vô Garcia

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle – que soube equilibrar de maneira sensível uma orientação ao mesmo tempo acolhedora e encorajadora –, pela oportunidade, atenção e confiança.

Às Profas. Dras. Léa Silveira e Marilena Chauí, pela leitura atenciosa, tão rara nos dias de hoje, que tanto me ajudou.

À minha família, pelo suporte e amor.

À Nina, pelo companheirismo e interlocução.

Aos amigos, todos, sempre. Danilo, Thiago, Verônica, Ivan e Nina, pelas conversas durante as madrugadas de sábado; Leda e Marcelo, pelos bares e tentativas de não me deixar esquecer que a vida também é cerveja; Júlia e Karina, pelo carinho da leitura crítica.

Ao Ricardo Goldenberg, por manter a psicanálise subversiva.

Aos colegas do consultório, pelas conversas e cafés.

Aos meus pacientes, por me ensinarem psicanálise todos os dias.

À Luísa, pela escuta.

À Sandra, por me ensinar o sentido da transmissão.

À Glaucia, pela supervisão.

Às alunas da PUC, hoje amigas, com quem vivi e vivo o prazer da transmissão.

Aos colegas do Fórum, do grupo de estudos sobre o gozo e do grupo de orientação, pela interlocução.

Às secretárias do Departamento de Filosofia, pela paciência e ajuda imprescindível com a burocracia.

À FAPESP, pelo financiamento da bolsa de mestrado.

Resumo

GARCIA, Luiz Fernando Botto. Despertar do real: a invenção do objeto a. 2015. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Trata-se de pensar o conceito de objeto a como o resultado necessário do impasse colocado dentro da metapsicologia lacaniana pela relação tensa entre a apropriação da dialética hegeliana do desejo e a determinação sociolinguística provinda do estruturalismo levistraussiano. Formalizado primeiramente em 1958, o objeto a é o resultado da maneira pela qual o psicanalista pensou a resistência necessária do sujeito à pura negatividade do desejo, quando este se dá com a possibilidade de ver-se suprimido pela estrutura, via determinação do significante. A partir daí, pensa-se o desenvolvimento do conceito, de modo a caracterizá-lo como tema chave na virada lacaniana, realizada entre as décadas de 50 e 60, rumo à ascensão do Real enquanto registro fundamental para o pensamento clínico.

Palavras-chave: Psicanálise (filosofia); Lacan; objeto; desejo; real.

Abstract

GARCIA, Luiz Fernando Botto. Awakening of the real: the invention of the object a. 2015. Thesis (Master's Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

It's about thinking the concept of object a as the necessary result of the impasse placed within lacanian metapsychology by the strained relation between an appropriation of hegelian dialectic of desire and sociolinguistic determination coming from Lévi-Strauss' structuralism. First formalized in 1958, object a results from the manner in which Lacan conceived the subject's necessary resistance to desire's pure negativity, when desire has the possibility of being suppressed by structure via signifier determination. Therefore, the development of concept is thought as to characterize it as the key factor in a lacanian twist, which happened between the 1950's and 60's, towards the rise of the Real as a fundamental record for the clinical theory.

Keywords: Psychanalyses (philosophy); Lacan; object; desire; real.

Sumário

<u>Introdução</u>	<u>1</u>
<u>Capítulo 1. A negatividade do desejo: Hegel e Kojève</u>	<u>8</u>
1.1 Antecedentes de “nossos antecedentes”	8
1.2 Figuras e momentos: localização da dialética do senhor e do escravo	8
1.3 Alteridade e desejo: uma leitura do capítulo IV da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	10
1.4 Cenário da recepção francesa de Hegel: o problema do outro	18
1.5 Hegel antropologizado	20
1.6 Negatividade e o desejo de desejo	21
<u>Capítulo 2. A primeira versão da teoria do objeto: o estágio do espelho</u>	<u>29</u>
2.1 Do arbítrio de todo o começo	29
2.2 O argumento	30
2.3 Fetalização, antecipação e identificação	31
2.4 <i>Je e moi</i> (e algo de um sujeito)	35
2.5 Eu ideal e ideal de eu	38
2.6 <i>Umwelt, Innenwelt</i> e o narcisismo da relação objetal	41
2.7 O Kojève de Lacan	43
2.8 Clínica e limites do imaginário	45
<u>Capítulo 3. Assunção do simbólico: Lacan na década de 1950</u>	<u>50</u>
3.1. Momento de viragem	50
3.2. Fundamentos do simbólico: Lévi-Strauss e a linguística	51
3.3 Para seguir, romper	65
3.4 Intersubjetividade simbólica: o grande Outro	67
3.5 Três tempos do Édipo: Nome-do-Pai e falo	75
3.6 Do real em questão e as versões do objeto	82
<u>Capítulo 4. Fantasma, ser e <i>das Ding</i>: rumo ao objeto real</u>	<u>91</u>
4.1 Do fantasma em sua relação com o simbólico	91
4.2 O objeto da fantasia	97
4.3 Entre o simbólico e o real: o ser como corte	100

4.4 Da relação do ser com o desejo: prelúdios do real do objeto	102
4.5 <i>Das Ding</i> no <i>Projeto</i> freudiano	104
4.6 <i>Das Ding</i> no <i>Seminário VII</i>	106
4.7 Extimidade e o lugar de <i>das Ding</i>	107
4.8 Duas fórmulas do desejo e a ética da psicanálise	109
<u>Capítulo 5. Falo, traço e a topologia do objeto</u>	<u>112</u>
5.1 Breve incursão ao campo do falo	112
5.2 <i>Agalma</i> : desdobramentos da teoria do objeto parcial	118
5.3 Traço unário e a abertura do real	123
5.4 Toro e <i>cross-cap</i> : a topologia do objeto	129
<u>Capítulo 6. A versão real do objeto</u>	<u>138</u>
6.1 Primeiro esquema da divisão: o resto	138
6.2 Esquema óptico e terceiro esquema da divisão: o inapreensível	140
6.3 Objeto perdido: causa do desejo, vazio da pulsão	145
6.4 Os objetos parciais	152
6.5 A esquizo do objeto a – do desejo, para além da fantasia	162
<u>Considerações finais</u>	<u>166</u>
7.1 Uma ontologia lacaniana?	166
7.2 Do corpo	170
7.3 Fundamentos de uma nova clínica	175
<u>Bibliografia</u>	<u>180</u>

*“E eu, verdadeiramente eu, sou o centro
que não há nisto senão por uma geometria
do abismo; sou o nada em torno do qual
este movimento gira, só para que gire, sem
que esse centro exista senão porque todo o
círculo o tem” (Fernando Pessoa).*

Introdução

O que significa uma dissertação de filosofia sobre o conceito de objeto tal qual proposto pela psicanálise de Jacques Lacan? Afinal, “Lacan não é filósofo e não há, não poderia haver, uma filosofia de Lacan. Lacan insiste claramente que o essencial de seu pensamento provém de sua experiência clínica. Essa experiência é radicalmente exterior e estrangeira à filosofia” (BADIOU in SAFATLE, 2003, p. 13), pois “a verdade da psicanálise, pelo menos em parte, só é acessível à experiência do psicanalista” (LACAN, 2005, p. 267). Começemos por dizer o que ela não significa. Não nos interessa a impossível tarefa de fazer uma filosofia por dentro da psicanálise, até porque uma das grandes brigas de Lacan foi por tentar delimitar o campo próprio à experiência psicanalítica:

A psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* [visão de mundo], nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida na elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significante (Idem, 2008c, p. 80).

Ou seja, a psicanálise, em sua produção teórica (sempre em relação com a clínica), se constitui enquanto um campo do saber diferente da filosofia, e cuja particularidade é afirmar as consequências do embate de todo sujeito com a linguagem. Manter essa diferença é fundamental tanto para a filosofia quanto para a psicanálise. Também não é o objetivo encaixar a produção de Lacan dentro de algum sistema filosófico— não que a tarefa seja condenável: que Žižek o faça entre Lacan e Hegel, assim como Hyppolite o fez entre Freud e Hegel, é a prova da legitimidade da operação. Com esta dissertação trata-se, sim, de um momento anterior a esses, que busca sustentar a psicanálise de modo lógico, enquanto discurso que produz suas próprias tensões e questões. Nesse sentido, pensar a dinâmica conceitual da teoria psicanalítica se apresenta, epistemologicamente, como uma filosofia da psicanálise. Monzani (1991) apresenta algumas premissas que esse método deve seguir:

Em primeiro lugar, [a filosofia da psicanálise] parte da ideia de que cada domínio científico tem seu contorno e sua identidade própria e que é inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Em segundo lugar, procura, no interior de cada discurso, conferir-lhe o “estatuto de um texto” (Lebrun) e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena ser comentado e explicitado. Em terceiro lugar, a partir dessa análise interna, procurará examinar e estabelecer o

conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e qual o critério e a ideia de verdade que daí brotam (p. 132).

Enquanto questão de método, foi essa a principal via que procurei tomar nessa dissertação, ao tratar rigorosamente a teoria lacaniana e buscar a evolução da trama conceitual dentro de cada momento recortado por mim.

Concomitantemente, apesar de seguir a psicanálise em seu próprio campo, nos deparamos a todo o tempo com a impossibilidade de afirmar que a relação entre filosofia e psicanálise, principalmente na experiência intelectual lacaniana, seja apenas formal. Que Lacan tenha se apropriado de pensadores como Hegel, Kant, Heidegger ou Aristóteles, isso não é sem consequência para a sua produção. Para utilizar a feliz expressão de Safatle (2003), há sempre esse “limite tenso” entre os dois discursos, cuja principal consequência é a produção de novas questões para os dois campos do saber. Da influência da filosofia sobre Lacan, podemos pensar ganhos fundamentais, como uma saída ao biologismo freudiano, ainda recorrente entre os pós-freudianos na época de Lacan, e uma alternativa ao psicologismo:

Com o recurso maciço ao vocabulário filosófico, Lacan herda problemas estranhos à psicanálise freudiana e precisa lidar com tramas conceituais complexas. É claro que o autor nunca, ou quase nunca, descuidou de salientar a especificidade do discurso psicanalítico em relação à ordem filosófica, mas, paradoxalmente, ao importar um vocabulário eminentemente filosófico para articular a experiência da psicanálise, ele transpôs um limite que não cessa de gerar problemas teóricos. O saldo geral é francamente positivo: principalmente no que concerne aos compromissos ideológicos da psicologia e à ética que lhe subjaz, a novidade freudiana ficou resguardada. Neste sentido, o recurso lacaniano ao discurso filosófico, que eventualmente fornece apoio, eventualmente contraste, outras vezes funciona como uma baliza negativa, foi sempre decisivo em sua experiência intelectual (IANNINI, 2013, p. 34).

Mas o recurso à filosofia não pode ser pensado apenas como instrumental, operado para resolver questões da psicanálise. Pois a trajetória intelectual lacaniana está repleta de apropriações de uma série de conceitos extremamente importantes para a fundamentação clínica, retirados muitas vezes de maneira imediata da filosofia: o conceito de desejo, vindo de Hegel; a angústia como ideia kierkegaardiana; a repetição com Aristóteles, entre outros tantos. Para uma clínica que atua em função do sofrimento, tomar conceitos com a radicalidade dos que a filosofia proveu a Lacan modifica totalmente a própria finalidade de uma análise. Pensemos, por exemplo, no

conceito de desejo em Hegel sendo o de uma pura negatividade, e que isso produza uma clínica da desobjetificação do desejo, ideia que acompanha Lacan por pelo menos duas décadas. Nesse sentido, a psicanálise lacaniana é indissociável dos conceitos que toma de empréstimo da filosofia: “quanto menos se quer fazer filosofia, mais se faz” (LACAN, 2006, p. 225).

Alain Badiou, exatamente por atribuir ao pensamento de Lacan o estatuto de antifilosofia, nos coloca a questão de que o atual desafio da filosofia é dar conta do que foi a experiência da trajetória intelectual e clínica lacaniana. Mesmo no pequeno espectro do recorte conceitual que escolhemos trabalhar nesta dissertação, veremos como Lacan não apenas se apropria, mas subverte à sua maneira uma série de temas diretamente relacionados ao campo filosófico, como as relações entre sujeito e objeto, sujeito e linguagem, identidade e alteridade, a dialética do desejo, a subjetivação do corpo, e a própria questão do sujeito, para citar apenas alguns. Que a psicanálise não seja uma filosofia, isso não a exime de colocar questões fundamentais para a filosofia:

A psicanálise não é, pois, uma filosofia. No entanto, a apreensão conceitual das modalidades de sua intervenção traz consequências para as pretensões ontológicas da filosofia, assim como para nossa compreensão da universalidade do pensamento ocidental, das lógicas e retóricas da negação ou da problemática do contingente e do necessário (DAVID-MÉNARD in SAFATLE, 2003, p. 147-8).

Desse modo, mesmo filósofos que discordam fundamentalmente de Lacan se encontram frente ao desafio de pensar a psicanálise lacaniana como essa teoria cuja força produtora não pode deixar de ser sentida em vários campos do pensamento filosófico – que *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari tenha sido escrito para dar conta, entre outras coisas, da psicanálise de Lacan, eis um exemplo que não nos parece pequeno.

Para além do embate entre filosofia e psicanálise, tomar a teoria analítica como objeto de estudo produz outra questão, que é a relação entre a produção conceitual dos analistas e suas práticas clínicas. Lacan nos apresenta momentos bastante distintos quando pensa essa vinculação. Ao mesmo tempo em que declara que “se a psicanálise não for os conceitos nos quais ela se formula e se transmite, ela não é psicanálise, é outra coisa” (1985, p. 23), também afirma a impossibilidade de uma passagem simples entre os dois termos: “se o conceito se modela, com efeito, por uma aproximação da realidade que ele foi feito para apreender, só por um salto, por uma passagem ao limite, é que ele chega a se realizar” (2008c, p. 27). Que um conceito não possa ser apenas um operador metodológico, eis uma ideia fundamental que foi pano de fundo desta

dissertação. Pois, mesmo quando foi a clínica quem se colocou na linha de frente da reconstrução da teoria (momentos bastante recorrentes na trajetória de Lacan), longe de ser o caso de um desprezo dos conceitos em nome de uma vivência prática singular e inominável, tratava-se, ao contrário, de pensar que há sempre uma tensão fundamental e produtiva entre teoria e clínica, que coloca em xeque tanto a possibilidade de uma clínica que “flutue no ar” (o que sempre tende a uma prática normativa), quanto a de que conceitos fundamentais se tornem “procustianos”, por não darem conta do singular dos sujeitos. É sempre necessário levar em consideração um duplo movimento: se por um lado sabe-se que toda prática que se queira válida depende de um suporte conceitual que a sustente e a dirija, também se deve levar em consideração a força que a clínica provoca na teoria. Ou seja: trata-se do fim de qualquer ideia ingênua que pense a soberania de um dos lados. Desse modo, o horizonte clínico nunca deixou de se fazer presente nos capítulos a seguir. Da desmontagem das imagens fundamentais do eu à emergência do caráter tíquico da pulsão, atravessamos mais de vinte e cinco anos de um Lacan sempre às voltas com as questões que a prática levantava para o quadro conceitual produzido em seus seminários e escritos.

Expostas as questões de método, passemos à estrutura da dissertação. Quanto ao tema, busquei desdobrar o conceito de objeto a. No entanto, já no título deste trabalho, aponto para a ideia de que toda produção no campo da filosofia tem como verdadeiro objeto o que se passa enquanto pano de fundo daquilo em relação ao que de fato se escreve. Se falo do objeto, o faço para buscar algum contorno para o real. Não se trata de supor que o objeto a seria a única via para pensar o real – poderíamos seguir a trilha do significante em sua passagem de traço a letra, e teríamos outra abordagem, pela via simbólica. Desse modo, busquei articular a possibilidade de pensar que foi principalmente por meio das questões produzidas pelo conceito de objeto que Lacan pôde propor o real tal qual o fez no *Seminário XI* – momento em que se define, finalmente, o real lacaniano, diferente de todas as outras maneiras de se pensar o real. Para isso, visei uma leitura que buscasse algo como uma gênese do conceito do objeto a, ao mesmo tempo em que procurei manter a enunciação do real sempre como horizonte, de modo a produzir indagações sobre o que no objeto sustentaria esse real e que ainda não encontrávamos antes de 1964. Não se trata de uma razão teleológica simples, mas de buscar retroativamente o sentido do que, uma vez posto, surge para nós como essa espécie de único objetivo possível – mas apenas porque já posto. Para isso, lidei com a grande complexidade de trabalhar com um conceito que é, ao mesmo tempo e

conflitivamente, imaginário, simbólico e real. Toda a angústia e dificuldade que esse processo produziu foi a de manter a unidade do conceito e mostrar os motivos pelos quais Lacan não deu um nome diferente para cada uma das facetas do objeto, mas as manteve unidas pela letra a. Sendo objeto tanto o vazio real que causa o desejo quanto a positividade imaginária que tampona a causa, lidar com isso de uma maneira justa para com o conceito foi o maior desafio.

Escolhi abrir a dissertação com um capítulo hegeliano sobre a dialética do desejo. Afinal, se existe um conceito fundamental que diz respeito ao objeto a, é o de desejo. Frequentador dos seminários de Kojève, Hegel – ou, como pretendo apontar no capítulo, o Hegel de Kojève – foi a maior influência de Lacan para pensar o que é da ordem do desejo, enquanto negatividade. A apropriação lacaniana da dialética do desejo é tamanha que falar de Hegel não é apenas uma escolha no sentido de abrir pressupostos, mas de já começar a falar de Lacan. Como se toda a produção lacaniana localizada entre a tese de doutorado, de 1932, e meados dos anos 1950 já começasse com Kojève e partisse dali como sendo uma verdade fundamental da qual a clínica não pudesse ser desviada sem perder um de seus operadores fundamentais. Desse modo, resolvi não começar diretamente com Kojève, mas com Hegel, para entender a raiz do problema do desejo, tal qual aparece para Lacan. Trabalho o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, momento em que os conceitos de negatividade e desejo são colocados para operar na trajetória da consciência-de-si, desde a impossibilidade da autodeterminação da consciência até a superação da dialética do senhor e do escravo, por parte do escravo. Apresento, em seguida, as condições do cenário acadêmico francês – tomado pelo neokantismo, mas sedento por uma teoria do reconhecimento –, para, então, desdobrar as páginas essenciais do curso de Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, principalmente no que tange à ideia de que o desejo do homem é desejo do outro, aforismo fundamental para Lacan.

No segundo capítulo, busco ler “O estádio do espelho como formador da função do eu” enquanto texto que sintetiza todo o programa teórico e clínico de Lacan até o final da década de 1940. A proposta foi seguir o texto sem buscar suas chaves de compreensão em referências posteriores ao período em questão – ou seja, sem interpretá-lo a partir do estruturalismo. Pretendi desdobrar as questões que envolvem a formação do eu a partir de uma imagem, de modo a apontar para a maneira alienada com que o eu se coloca em relação à alteridade que essa imagem inaugura. Para dar conta dessa proposta, busquei apresentar uma nova maneira de ler a diferença entre *Je* e

moi, além de analisar o que poderia ser a função fundamental do sujeito nesse primeiro momento da teoria de Lacan. Por fim, penso os limites da clínica que aquela teoria propunha, considerando a dialética do desejo como aquilo que sustenta o movimento clínico que se fechava ali, em função da entrada do estruturalismo no pensamento lacaniano.

Desse modo, inicio o terceiro capítulo trabalhando o estruturalismo na linguística e na antropologia francesa das décadas de 1940 e 1950. Apesar de não estarem em um capítulo à parte, Lévi-Strauss e o pensamento estruturalista ganham a mesma atenção que demos à dialética hegeliana do desejo. Não separar essa primeira parte do capítulo como um capítulo independente foi um modo de apontar em ato para a maneira como Lacan se apresentava não apenas como um herdeiro direto e imediato das ideias da antropologia francesa das décadas de 1940 e 1950, mas como um de seus pensadores e realizadores. Nesse primeiro momento, além de trabalhar o conceito de estrutura, acompanho a maneira como Lévi-Strauss, anos antes de Lacan, subverte a linguística de Saussure e dá ao significante a primazia sobre o significado. Em seguida, atento para as condições de possibilidade de se relacionar temas que pareciam tão improváveis de conviver, a dialética hegeliana do desejo e a definição estruturalista de linguagem, por meio de uma análise dos primeiros cinco seminários. É a passagem do desejo do outro para o desejo do Outro, da estrutura transcendental sociolinguística, que se produz nesse movimento. Apresento, com os três tempos do Édipo, a função dos significantes Falo e Nome-do-Pai – que se localizam em lugares simbólicos fundamentais no processo de subjetivação e socialização dos sujeitos dentro do campo do Outro –, para, em seguida, trabalhar as maneiras como os conceitos de objeto e real aparecem nesses primeiros seminários de Lacan.

No quarto capítulo, inicio recortando o conceito de fantasma (ou fantasia) a partir do *Seminário VI*, para apontar como o objeto a será, nessa versão fantasmática, aquilo que garante a sustentação da estrutura, tanto no momento em que ela pesa demais na determinação sobre o sujeito quanto no momento em que falta para sustentar o sujeito em sua questão fundamental. Ao mesmo tempo, encontro, já no *Seminário VI*, uma abertura em relação ao próprio objeto do fantasma para pensar algo da ordem da versão real do objeto, a partir do conceito de ser. Conceito este que se apresenta como passagem essencial entre os seminários *VI* e *VII*, já que esse real que se mostra pelo ser será tomado a partir de uma ideia fundamental para o seminário sobre a ética, que é a Coisa freudiana, *das Ding*. Nessa relação do desejo com a Coisa, procuro ressignificar o

aforismo da ética lacaniana, propondo que, com esse desejo do qual o sujeito não deve ceder, não se fala de um desejo puro, mas de um desejo que se refere diretamente ao objeto causa.

No quinto capítulo, o objetivo é mostrar como o que foi papel do ser e de *das Ding* nos seminários anteriores, ou seja, o que apresentava algo da presença do real ao sujeito, fica incumbido, nos seminários VIII e IX, aos conceitos de falo simbólico e traço unário. Quanto ao objeto, trabalho o estatuto da ideia de *agalma* (ou *ágalma*), o objeto interior que se apresenta como razão do sujeito desejante. Também penso a função do falo imaginário enquanto objeto simbólico, que organiza o campo objetual das relações libidinais do sujeito. Finaliza o capítulo uma discussão importante sobre a maneira como Lacan repensa o estatuto do objeto imaginário através da topologia do toro e do *cross-cap*, de modo a reposicionar o objeto como não-especularizável dentro do campo do imaginário – e o faço apresentando a leitura de Lacan da ideia freudiana da experiência do estranhamento (*Unheimlichkeit*).

Quanto ao último capítulo dessa dissertação, desenvolvo a ideia de objeto tal como os seminários X e XI nos apresentam, na sua versão real de causa do desejo. Acompanho Lacan nas várias determinações dadas sobre o objeto real, que é resto, inapreensível, perdido, de modo a apresentar uma articulação do que é da ordem do objeto tanto para o desejo quanto para a pulsão. Apresento as diversas maneiras, muitas vezes contraditórias, com que Lacan trabalha os objetos parciais nesse contexto, e defendo a importância da relação cruzada entre o objeto real enquanto vazio positivado em sua falta e o objeto imaginariamente positivado a partir da demanda, de modo a sustentar que é nessa tensão que se dá, não apenas para a teoria, mas também para a clínica, a apreensão do objeto real. Entendo que o *Seminário XI* seja um bom momento para finalizar o texto por ser um seminário de virada que, para além da transformação simbólica que a expulsão de Lacan da IPA produziu, também é uma virada teórica por ser o momento de superação conceitual de Lacan em relação à sua apropriação estruturalista de Freud. Fecho a dissertação com as considerações finais, partindo do questionamento do que seria uma ontologia lacaniana, para então repensar o conceito de corpo, permitindo, por fim, apresentar a reviravolta clínica que o objeto a produziu para Lacan, revolucionando o que seria o encaminhamento de um fim de análise.

Capítulo 1

A negatividade do desejo: Hegel e Kojève

1.1 Antecedentes de “nossos antecedentes”¹

Neste primeiro momento, trataremos do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, chamado “A verdade da certeza de si mesmo”, que envolve algumas das páginas mais comentadas entre todos os textos de Hegel (para não dizer de toda a filosofia moderna), por conter o desenvolvimento da até hoje genial e controversa dialética do senhor e do escravo. Mas já antecipamos que a função de um capítulo hegeliano numa dissertação a respeito de Jacques Lacan não será a de tratar da (impossível) tarefa de esgotar o texto do filósofo alemão. Pretende-se, sim, de expor a teoria hegeliana e desdobrar os pressupostos de alguns conceitos que serão tomados de empréstimo de maneira maciça na obra e na prática de Lacan, principalmente entre as décadas de 1930 e 1950². Assim, não serão as partes que compõem especificamente a dialética do senhor e do escravo o alvo maior de nossa atenção, mas sim seu momento anterior, quando Hegel dá determinação aos conceitos de alteridade e desejo, que serão elucidados adiante.

Porém, é sabido que tal empréstimo lacaniano não foi realizado diretamente do texto de Hegel. Precisaremos, conseqüentemente, passar por um segundo momento dentro deste capítulo: o da interpretação dos conceitos hegelianos realizada nos seminários ministrados por Alexandre Kojève. Se, conhecidamente, foi por essa via que Lacan (assim como uma boa parte da intelectualidade parisiense da primeira metade do século XX) entrou em contato com a filosofia hegeliana, não poderemos desprezar o fato de que a mediação kojèveana não foi sem consequências.

1.2 Figuras e momentos: localização da dialética do senhor e do escravo

Para Lima Vaz, a *Fenomenologia do Espírito* não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção rigorosa como a *Crítica da razão pura*, nem um tratado didático como a *Doutrina da ciência* fichteana: sendo tudo ao mesmo tempo, “é

¹ Referência à primeira parte dos *Escritos* de Lacan, denominada “De nossos antecedentes”, onde se encontra um dos textos fundamentais para nossa dissertação: “O estádio do espelho como formador da função do eu”.

² Empréstimos maciços, sem dúvida, mas que precisarão sempre ser considerados na singularidade da experiência teórica lacaniana. Como adverte Shepherdson, “o vocabulário kojèveano não pode ser, assim, perfeitamente mapeado sobre o terreno psicanalítico, como se um pudesse ser automaticamente traduzido no outro” (in: HABER; WEISS, 1999, p. 200).

sobretudo a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos” (2002, p. 186). Ou seja, é o caminho que o próprio Hegel, na Iena de 1806, vê percorrido até ali, enquanto história da filosofia organizada a partir de uma lógica intrínseca a esse caminho. Articulando esse discurso lógico com as diferentes figuras da consciência (que tomam suas formas a partir das respectivas relações com o mundo objetivo), Hegel pensa tais figuras (sendo a consciência-de-si uma delas) como possuindo tanto uma face histórica quanto outra dialética: são experiências da cultura, mas que não aparecem desenvolvidas cronologicamente; seguem, pois, uma lógica imposta por seu próprio objeto como ‘necessária, a partir da sucessão de paradigmas com que a consciência lida. Podemos pensar, portanto, em dois fios condutores, inseparáveis, para a leitura da *Fenomenologia*: as figuras e os seus momentos lógicos (Ibidem, p. 187). Desse modo, seguindo uma sugestão de Simanke (2002, p. 419-420), que antecipa certa cronologia ainda por vir, teríamos uma perspectiva diacrônica, a história da sucessão das figuras da consciência, de seus tropeços à sua realização no saber absoluto; e uma perspectiva sincrônica, que considera as diversas posições que a consciência assume em função da lógica interna ao momento que a determina e a estrutura de sua relação com o mundo.

Sendo fiéis a essa ideia, devemos pensar que, em Hegel, a dialética do senhor e do escravo é um entre outros movimentos lógicos estruturados na *Fenomenologia*; sem dúvida um movimento de extrema importância, por ser um ponto de viragem na história da consciência, mas, ainda assim, um movimento com lugar e lógica próprios dentro da estrutura do livro:

[A dialética do senhor e do escravo se coloca a partir da] experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a aurora grega como sociedades políticas, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *phýsis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito. (...) A exigência posta na história real por essa oposição que o discurso dialético recupera como figura em um dos seus momentos somente será atendida por uma sociedade do universal reconhecimento ou do consenso fundado numa razão universal (VAZ, 2002, p. 183-185).

Seria esse o veio histórico, recuperado como necessidade lógica, o que se trataria na função da dialética do senhor e do escravo, a partir da emergência da figura da consciência-de-si, e que daria sua localização na estrutura da *Fenomenologia*, no que concerne ao movimento da determinação lógica que perpassa a história: um momento

de viragem, como dissemos, no caminho da consciência enquanto operador histórico do Espírito em seu esforço de alcançar a razão universal; o momento de reconhecimento do absoluto, que Hegel acreditava ser possível se realizar na modernidade. Veremos, posteriormente, como Kojève concentrou nesse momento da dialética do senhor e do escravo a chave de leitura para todo o texto hegeliano, assim como fez da consciência-de-si a representação histórica do próprio homem, para além da figura lógica. Mas, antes, façamos uma análise estrutural dos conceitos que nos cabe examinar diretamente no texto hegeliano.

1.3 Alteridade e desejo: uma leitura do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*

Podemos pensar o movimento anterior ao momento da consciência-de-si e da dialética do senhor e do escravo a partir da frase que inicia o capítulo que deveremos analisar, a saber: “nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma” (HEGEL, 2002, p. 135). Pois o traçado da consciência, sua história conceitual conforme estruturada anteriormente por Hegel, buscou no objeto, enquanto um puro exterior de si da consciência, um padrão de verdade. Lidou, assim, diretamente com uma questão clássica da história do pensamento filosófico, a da adequação da medida do saber entre consciência e objetos do mundo sensível: “a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência” (Ibidem, p. 77). Porém, o caminho da consciência até esse momento foi o de uma sucessão de crises quanto à sua capacidade de colocar o que é do campo da objetividade como passível de ser conhecido. A consciência, visando o objeto da experiência, viu-o inverter constantemente suas representações: o universal da linguagem tornando impossível à consciência a tarefa de nomear o “isto”, cada vez mais particular, da certeza sensível; a ambivalência dos objetos da percepção, que se apresentavam ao mesmo tempo como uno e múltiplos em seus predicados, impedindo que o conhecimento se desse a partir do primado da percepção; e, por fim, a impossibilidade de distinguir entre o que aparecia no campo fenomênico e o que era do mundo do suprassensível (o domínio da razão pura) impedindo que as categorias do entendimento atuassem. A todo tempo, uma determinação recaía em seu contrário.

Tal esgotamento do modelo do saber a partir da adequação do conhecimento a um padrão de medida fez surgir um novo momento, necessário à consciência. Pois ao se aprofundar no conhecimento dos objetos, a consciência percebeu que, num movimento

duplo, também conhecia a si mesma: toda consciência é consciência de um objeto e, ao mesmo tempo, consciência de si. Quanto mais avançava sobre o objeto, mais avançava sobre si mesma. Ideia que faz da consciência de si algo que também deve passar pela ordem de uma realização prática, “o resultado de uma tentativa, nunca, como certamente parece ser, como uma presença imediata de si a si mesma, e que frequentemente requer alguma sorte de esforço, ou mesmo conflito” (PIPPIN, 2011, p. 15-16). Nesse processo, tornou-se possível que se fizesse cumprir uma meta colocada desde o capítulo introdutório da *Fenomenologia*, a saber, que a consciência fornecesse, “em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma” (HEGEL, 2002, p. 78). Assim, finalmente pôde alcançar a sua verdade de consciência através da figura da consciência-de-si, a partir desse padrão de medida interno à própria consciência. Encontramos agora “uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro” (Ibidem, p. 135). Mas a consciência só é a sua própria medida de verdade, a certeza de si mesma, se também essa igualdade entre certeza e verdade se fizer valer entre consciência e objeto: a consciência toma, portanto, a si mesma como seu próprio objeto. O momento anterior, o da separação entre uma consciência e o seu objeto, é dialeticamente superado: não é negado enquanto inverdade, mas negado como abstração, como essência puramente evanescente dessa nova figura, a consciência-de-si.

No começo do capítulo, Hegel a define da seguinte maneira: “a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro”³ (Ibidem, p. 136). É, portanto, um retorno da consciência depois de se perder no mundo dos objetos, de ter sua essência alienada no “isto” da certeza sensível, na coisa da percepção e na força do entendimento⁴. Enquanto coincidência entre sujeito e objeto, a consciência-de-si, consciência que toma a si mesma como medida, tem como objetivo imediato a total identificação consigo mesma, a igualdade expressa na equação de herança fichteana “Eu = Eu”. Mas essa imediatez acaba por se revelar um momento abstrato da consciência-de-si:

³ Seguimos o próprio Hegel ao dar a esse Outro a letra maiúscula, pois é um Outro que dá à consciência a sua alteridade, e não um outro objeto qualquer dado. Não se trata, portanto, de uma antecipação do grande Outro da linguagem, conforme conceituado por Lacan (apesar de assemelharem-se, ao menos quanto à tentativa de diferenciar os graus de alteridade).

⁴ Tal caminho se mostra como um exemplo privilegiado do próprio conceito hegeliano de experiência, enquanto movimento em que o não experimentado se aliena e retorna a si dessa alienação, alcançando, somente então, a sua verdade (HEGEL, 2002, p. 46).

Quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela [a consciência] a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si (Ibidem).

Quando a diferença nada mais é senão pura diferença de si mesma (se algo é diferente de mim exatamente por não ser eu), não há diferença real. E, enquanto movimento, a consciência-de-si deve lidar diretamente com uma diferença de algo que é – diferença de ser. Ou seja, esse momento da abstração de pura identidade do Eu = Eu não se sustenta. O ser-Outro, esse algo que dá à consciência a marca do que lhe é alteridade, aparece para a consciência-de-si enquanto diferença abstrata (momento da consciência que lida com a alteridade do mundo sensível, uma alteridade puramente exterior e vazia), e, ao mesmo tempo, sua unidade na diferença (momento da consciência-de-si que toma exatamente a unidade de si consigo mesma a partir da sua diferença essencial em relação a esse ser-Outro como estágio fundamental). Temos, portanto, que o movimento próprio da consciência-de-si, aquilo que determina o seu próprio ser, passa essencialmente pelo momento de sua alteridade, do ser-Outro.

Se o primeiro objeto da consciência-de-si é ela mesma (já que é consciência-*de-si*), essa alteridade aparecerá como o seu segundo objeto, com a diferença de que, ao contrário do seu ideal de autoidentidade, esse objeto será “marcado para ela com o sinal do negativo” (Ibidem, 136-137). Sinal esse que representará a busca incessante da consciência-de-si por negar o seu ser-Outro e alcançar a pura unidade consigo mesma: pois, desse objeto, temos que “sua verdade é a de ser consumido, negado, para que, por meio dessa negação do outro, a consciência-de-si se assemelhe a si mesma” (HYPPOLITE, 1999, p. 174-175). Ora, é a esse movimento da consciência de buscar a absoluta semelhança de si consigo mesma, de se encontrar numa unidade pura a partir da negação do que lhe é Outro, que se nomeia *desejo*. Hegel aparece como um dos maiores expoentes da tradição que se inicia em Platão e que ainda alcança grande parte da tradição do século XX, que estrutura o desejo de forma negativa, a partir de uma falta constitutiva, interior ao próprio sujeito: “a relação ao objeto é necessária para o sujeito. Este intui no objeto sua própria falha, sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente a sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta” (HEGEL, 1995, p. 198). Desse modo, se o sujeito vê no objeto a sua própria falta, a busca da

autossuficiência da consciência-de-si se fará pela tentativa de superação da falta, de negação do momento da alteridade.

Nesse movimento, a consciência busca se colocar como independente desse ser-Outro, desse objeto que lhe refere a uma abertura no interior da sua identidade, que se pretendia absolutamente fechada. Mas, ao fazê-lo, o que a consciência-de-si vivencia nada mais é do que a experiência da resistência oferecida por esse Outro. Quanto mais a consciência se coloca como independente, mais o objeto se faz independente, mais nega a pretensa autonomia da consciência de ser absolutamente idêntica a si mesma: “na medida em que desejamos, desejamos em dois modos mutuamente exclusivos: desejando alguma coisa, nos perdemos; desejando a nós mesmos, perdemos o mundo” (BUTLER, 2012, p. 34). Para Hegel, ao se defrontar com o ser-Outro, a consciência estará lidando, sem saber,⁵ diretamente com um ser que, assim como ela, também se reflete sobre si mesmo – ou seja, uma outra consciência-de-si, um outro ser vivo. A consciência encontra no objeto que lhe aparece como alteridade radical a sua própria estrutura: ela se duplica.

Porém, antes de ter conhecimento de seu verdadeiro objeto, será a Vida que aparecerá nesse momento da *Fenomenologia* como o primeiro objeto do desejo da consciência-de-si. Vida (aqui entendida como a substância, o fundamento entre sujeito e objeto – tema caro aos trabalhos de juventude de Hegel) que se fará objeto do desejo da consciência por ser, enquanto fundamento, a “infinita unidade das diferenças” (HEGEL, 2002, p. 137). Sobre esse peculiar conceito hegeliano de infinitude, encontramos que “a infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz com] que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade” (Ibidem, p. 130). Em outros termos, é infinito aquilo que abriga dentro de si a sua própria contradição, sem que se desvaneça por isso. Assim, a vida é objeto do desejo porque aparece, a princípio, como a substância em que ocorre a cisão da unidade e o retorno dos diferentes sobre si: equilíbrio inquieto do movimento que faz a passagem da unidade para a diferença, da diferença para a unidade. Ou, nos termos de Butler, “a incessante consolidação e dissolução da forma” (2012, p. 36). Hegel determina esse movimento a partir de dois momentos: a figuração – processo da diferenciação, do pôr-se da individualidade a partir da essência da unidade, enquanto

⁵ Pois tal conhecimento se dará, nesse primeiro momento, somente *para-nós* – a figura hegeliana que trata da posição dos filósofos, daqueles que leem a história da consciência de maneira retroativa, ressignificando as produções do passado conforme o contexto histórico.

independência do ser-para-si; e o suprasumir da figura – momento da individualidade que só é enquanto parte do todo, que se faz essência da parte (ser-para-si que é imediatamente sua reflexão na unidade). Temos, assim, que o processo da vida é “tanto figuração quanto o suprasumir da figura” (HEGEL, 2002, p. 139). Tensão, portanto, entre universalidade da unidade e a particularidade do diferenciado em-si. A consciência-de-si toma a vida como objeto do desejo exatamente por esta ser um movimento ao mesmo tempo do diferenciar e do pôr da diferença. Movimento que, por sua vez, põe a própria consciência-de-si, pois “o meio em que a consciência-de-si se põe à prova e se procura, aquilo que constitui sua primeira verdade e aparece como seu outro, é a Vida” (HYPPOLITE, 1999, p. 176). Fica claro, assim, que é a Vida será o primeiro alvo do desejo porque é aquilo mesmo que coloca dialeticamente a própria consciência-de-si.

Mas o desejo não pode se fixar nesse momento da Vida. Há uma insuficiência da Vida enquanto objeto do desejo, pois ela não é para-si, não se apreende reflexivamente (condição essencial, em Hegel, para que o desejo se estruture e se fixe como tal): a vida não nos devolve o desejo, e o movimento se torna unilateral. Temos, portanto, que “a consciência-de-si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças, mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo para si mesma” (HEGEL, 2002, p. 137). Ou seja, há uma continuidade entre a vida, enquanto ser-em-si, e a consciência-de-si: esta vai buscar a infinitude, que na vida só é em-si, nela mesma, buscando tornar para-si o que era em-si.

Após descobrir a insuficiência da vida enquanto objeto do desejo, a consciência-de-si irá retornar para aquele objeto marcado com o sinal do negativo, aquilo que se coloca como um Outro para ela. Vimos que, enquanto desejante, a consciência buscará suprasumir esse objeto para alcançar sua semelhança consigo mesma. Tal suprasumir se dará, primeiramente, por meio de um incessante movimento de negação do objeto enquanto satisfação do desejo. Movimento insuficiente, que consistirá numa satisfação evanescente: suprasumido um objeto, outro irá se colocar como Outro, essa alteridade radical que deve exatamente ser suprasumida para que a consciência-de-si reencontre sua determinação em si mesma e elimine a negatividade que lhe impede de fechar a sua autodeterminação absoluta. Porém, tal movimento apresenta a insuficiência da má infinitude do consumo que, como momento abstrato do desejo, apenas repõe tanto o desejo quanto o objeto do desejo numa sucessão de satisfações pontuais: progressão que

não se resolve (daí a ideia de mau infinito) e que recoloca a própria consciência-de-si como novamente alienada nesse objeto de consumo.

É nesse momento, após a descoberta da insuficiência da satisfação do desejo enquanto o supracumir do Outro (o consumo), que será possível à consciência perceber aquilo que vimos ser antes apenas *para-nós*: que o seu objeto de desejo deve ser também um objeto reflexionado sobre si mesmo. Assim,

A consciência-de-si atinge a si própria nesse desdobramento de si, quando a vida se torna uma outra consciência de si para mim, uma consciência-de-si que me aparece simultaneamente estranha e a mesma, em que o desejo reconhece um outro desejo, e a ele se refere (HYPPOLITE, 1999, p. 178).

Entra em jogo a noção de “reflexão redobrada” (HEGEL, 2002, p. 141), em que tudo o que a consciência faz sobre a outra, esta fará sobre a primeira: “cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo” (Ibidem, p. 144). Nesse sentido, podemos afirmar que a consciência-de-si encontra a sua verdade no duplo movimento de pôr-se a si mesma e de pôr-se a uma Outra e como uma Outra – movimento que, por sua vez, também se duplica, já que é necessário um “espelhamento” dos movimentos por parte das duas consciências-de-si, pois “o desejo sempre revela o agente desejante como intrinsecamente outro para si mesmo: a consciência-de-si é um ser *ek-stático* [*ek-static*], fora de si mesmo, em busca de auto-recuperação” (BUTLER, 2012, p. 39). A partir deste momento, fica claro que nunca houve um agir individual na consciência-de-si, sempre um ser social.

Por ser na medida em que é para uma Outra e como uma Outra (da Outra), a consciência-de-si realiza o conceito da boa infinitude, que se mostrará a partir das operações reflexionantes, tão essenciais à dialética: os parágrafos 179, 180 e 181 da *Fenomenologia* apresentam uma fantástica sequência de duplicações, em que cada movimento aponta para um novo desdobrar-se de si, do Outro e no Outro – duplicações essas que também terão a sua duplicação por “espelhamento”⁶, já que são realizadas simultaneamente nas duas consciências-de-si.

⁶ Arantes afirma que é preciso tomar cuidado com esse termo, pois ao mesmo tempo em que Hegel utiliza expressões como “reflexão”, que permitem pensar num espelhamento, numa duplicação direta da consciência-de-si, ele também é taxativo ao afirmar que esse Outro aparece como vindo de fora (ARANTES in SAFATLE, 2003, p. 49).

Nesse momento, porém, tais operações ainda não aparecem para as consciências-de-si enquanto um duplo processo de reconhecimento de si no Outro e do Outro em si. Pois tal vivência da alteridade é experimentada não como reconhecimento, mas como alienação, exclusão de suas essências para fora de si:

Cada consciência-de-si é para-si e, enquanto tal, nega toda alteridade; é desejo, mas desejo que se põe em sua absolutez. É, entretanto, também para um outro, para outra consciência-de-si (...), e não é para outra consciência-de-si o que é para si mesma. Para-si mesma é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivo, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, vista como um “fora” (HYPPOLITE, 1999, p.180).

É essa duplicidade de posições – frente ao Outro enquanto certeza de si, mas dada para um Outro enquanto um exterior que a ameaça – que originará um conflito entre as duas consciências-de-si. Por se tratar do próprio movimento essencial da consciência, o de pôr-se absolutamente a si mesma, tal conflito não poderá deixar de tomar tons extremos de uma luta de vida ou morte: principia, desse modo, a dialética do senhor e do escravo. Na busca por esse pôr-se a si mesma, a consciência-de-si pretenderá eliminar esse ser-Outro que lhe apareceu como o perigo de uma alienação constitutiva em sua própria essência:

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]. (...) O indivíduo que não arriscou sua vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente (HEGEL, 2002, p. 145-146).

Deverá, portanto, eliminar a outra consciência-de-si para alcançar seu momento de verdade – ideia que nos coloca a interessante conclusão de que “não é a completude do reconhecimento recíproco, mas a falência para alcançá-la que recebe ênfase. Por essa razão a figura do senhor e do escravo tende a dominar o cálculo da intersubjetividade na *Fenomenologia*” (WILLIAMS, 1997, p. 47). Ou seja, não se trata, em Hegel, de uma história do reconhecimento bem-sucedido, mas do desdobramento do seu fracasso.

Nessa batalha, uma das consciências se fará vitoriosa ao subjugar seu adversário, que terá de escolher entre a morte e a derrota da sua condição de consciência autônoma. Como a morte da consciência é também a morte do seu desejo de reconhecimento, sua negação natural, o conflito tenderá à total entrega da vida do perdedor à arbitrariedade do vencedor. Ao escolher viver, a consciência-de-si desistirá de seu desejo,

reconhecendo, conseqüentemente, o desejo de seu adversário: *sim, és um ser-para-si autônomo, uma consciência-de-si absoluta, um senhor*. Temos, portanto, uma consciência-de-si e uma consciência, agora não mais para-si, mas para um outro, enquanto coisidade: consciência escrava, subsistida enquanto momento inessencial.

Vencedor, o senhor é a consciência-de-si que superou seu momento de puro conceito para alcançar a sua verdade atual de ser mediatizada junto ao reconhecimento de outra consciência. A relação de dominação se fará a partir do trabalho: enquanto o escravo produz a coisa, o senhor a goza. O senhor se relaciona, portanto, consigo mesmo, enquanto ser-para-si, e com o escravo e a produção deste, enquanto coisas. Ao colocar o escravo entre ele e a coisa, o senhor agora alcança o que o desejo não possibilitou: acabar com a coisa, aniquilá-la em forma de gozo. Assim, a relação entre o senhor e o escravo faz com que este dê àquele o seu reconhecimento do desejo do senhor de ser uma consciência-de-si autônoma. Colocando-se como coisidade para evitar a morte, o escravo assume uma condição de total indeterminação. Seu agir é puramente o agir para o senhor, por meio do trabalho; sua consciência é consciência inessencial.

Porém, não há nenhuma estabilidade nessa relação. Afinal, o reconhecimento que a consciência-de-si buscou fazer valer no conflito que deu origem a essa situação foi exatamente o reconhecimento do seu desejo junto a uma outra consciência-de-si. Contudo, “ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente” (HEGEL, 2002, p. 149). Sendo o escravo um momento inessencial da consciência, o senhor não pode garantir a sua certeza de ser-para-si sendo para o outro, e “sua verdade [de senhor] é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência” (Ibidem). O que aparecia ao senhor como pura autonomia e liberdade revela-se como total dependência.

Não será, portanto, a partir da consciência vencedora que a história se desdobrará, mas sim da gradual identificação do escravo a si mesmo junto ao processo do seu trabalho. Por não poder gozar da coisa, o escravo não dependerá da fruição passageira do consumo, permanecendo no e pelo trabalho. Atravessando o temor da morte, a servidão e o trabalho, o escravo deixa de ser escravo para servir a si mesmo segundo seu próprio saber: “a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência” (Ibidem).

Liberdade que advém da implosão da situação do escravo (como momento inessencial de coisidade da consciência), que se reencontrou como independente a partir do trabalho. Liberdade que dirá, também, de uma nova maneira de desejar relacionada a esta consciência recém-liberta. Pois vimos que o desejo se resumia ao puro suprimir da coisa, e que, por esse mesmo motivo, não conseguia perdurar senão enquanto consumo de satisfação evanescente. No trabalho, porém, a consciência, mesmo enquanto escrava, pôde encontrar algo diverso:

O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto [o trabalho] torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma (Ibidem, p. 150).

Para Hegel, o trabalho seria a maneira simbólica de pensar como um desejo pensado como falta e indeterminação pode se determinar, fornecendo um objeto apropriado para o desejo: um objeto que é também negatividade em si, por ser aquilo que fornece o retorno da condição de desejante para o sujeito. Assim, Hegel propõe, pelo caráter formador do trabalho, uma nova maneira de desejar da consciência, a partir da duplicação da estrutura da consciência no objeto: “enquanto a consciência-de-si se refere ao objeto como atividade formativa, esse objeto recebe somente a forma do subjetivo, que nele adquire uma subsistência” (Idem, 1995, p. 199). Ou seja, enquanto objeto formado, reflete para a consciência a sua verdade de ser-para-si, possibilitando o reencontrar-se de si e para si mesma da consciência. Surge, assim, “uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si-livre” (Idem, 2002, p. 152).

Será a partir dessa vivência de autonomia que a consciência-de-si poderá seguir o seu desenvolvimento nas figuras da consciência estoica, cética e infeliz, sabendo-se um movimento duplo de autodeterminação e determinação pela alteridade: enquanto consciência de sua própria duplicação, saber-se-á cindida, e deixará finalmente de viver como alienação aquilo que será a sua mais íntima verdade, a de ser a unidade do outro em si e em si no outro.

1.4 Cenário da recepção francesa de Hegel: o problema do outro

As duas primeiras décadas do século XX foram, para as universidades francesas, décadas neo-kantianas. Hegel era, então, um filósofo romântico, obscuro, ultrapassado pelos avanços científicos da modernidade. Até o começo da década de 1930, o termo “dialética” era usado de maneira pejorativa, seguindo a ideia kantiana de que “a dialética se opõe ao entendimento assim como a ilusão se opõe à verdade” (SILVA, 2005, p. 97). Já em 1945, “tudo o que é moderno vem de Hegel, e o único modo de reunir as exigências contraditórias da modernidade é propor uma interpretação de Hegel” (DESCOMBES, 1979, p. 24). A dialética, por sua vez, passa a ser uma espécie de Deus da teologia negativa, tão fortemente colocada como verdade do movimento do objeto que não precisaria ser questionada em si mesma (Ibidem, p. 22).

Sem dúvida, uma grande transformação se passou nesse meio tempo, tendo no nome de Kojève o seu maior articulador. Contudo, desde a década de 1920, já havia uma tensão fortemente estabelecida no interior do debate filosófico, colocada a partir da demanda de que o reconhecimento da alteridade se colocasse de maneira efetiva, em oposição ao idealismo neo-kantiano, para o qual o outro nada mais seria senão uma peça no sistema dos julgamentos do sujeito. Concepção essa derivada da noção kantiana de que a existência não se predica da coisa, acolhida na crítica ao argumento ontológico de Santo Anselmo, e que tem por consequência a sujeição do ser à categoria de ser enquanto conhecido, reduzindo, assim, sua existência na qualidade de ser independente ao nível do irresoluto, ao inconcebível da coisa em si. Descombes narra uma das melhores histórias a respeito desse momento intelectual que precede os seminários de Kojève. Em um curso realizado em 1921 por Léon Brunschvicg (principal expoente dos neo-kantianos na França), um de seus alunos, André Cresson, o questiona sobre a existência do outro: “*qual o estatuto do ser do outro? Qual é, para um sujeito que conhece, por exemplo Léon Brunschvicg, a existência que deve ser atribuída a um outro, por exemplo André Cresson?*”. Ao que respondeu, de maneira clara e sem rodeios, Brunschvicg: “*a ideia que eu tenho de sua consciência é uma peça no sistema dos meus julgamentos de existência*” – resposta nada surpreendente, se considerada como vindo do autor do famoso aforismo que afirma que a história do Egito é a história da egiptologia. Cresson, então, se revolta: “*eu não admito de modo algum que eu possa ser reduzido a um julgamento de existência da consciência do senhor Brunschvicg, e não penso que alguma das pessoas presentes esteja disposta a admiti-lo por conta própria*” (Ibidem, p. 33-34). Indignação que coloca, assim, a necessidade de se construir uma filosofia concreta, ou seja, que deve dar conta do drama do

reconhecimento do outro em sua franca e ameaçadora alteridade. Eis, portanto, as circunstâncias nas quais se encaixa a interpretação kojèveana de Hegel, no contexto acadêmico francês da década de 1930, dando voz a uma demanda filosófica de reconhecimento reprimida pelo pensamento kantiano dominante.

1.5 Hegel antropologizado

É sabido, porém, que tal interpretação não foi exatamente uma leitura fiel do texto do filósofo alemão. Infidelidade essa que tem como uma de suas principais causas a intromissão do existencialismo francês, em sua compreensão particular de Heidegger, na leitura kojèveana. Pois Kojève buscou compatibilizar a ideia existencial do absurdo e do injustificável da vida com um Hegel para quem “o que é real é racional” (HEGEL, 1940, p. 41). Sem dúvida, estamos lidando com uma das fórmulas mais mal interpretadas da história da filosofia⁷, pois frequentemente faz-se vistas grossas ao fato de que Hegel não é exatamente um racionalista, como Descartes⁸. Porém, não se pode negar que a dialética hegeliana sempre buscou resolver suas contradições a partir de um acento claramente racional. O trabalho de Kojève será torcer esse *modus operandi*, fazendo com que a razão também diga respeito a regiões antes estrangeiras a ela, tais como “a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus embustes” (DESCOMBES, 1979, p. 25). É a partir dessa virada que a leitura kojèveana enfatizará o que havia de conflituoso, excessivo e violento em Hegel. Leitura que, segundo Descombes, poderia seduzir até mesmo um nietzscheano, pois “possui algo de aventureiro e arriscado, põe em perigo a pessoa mesma do pensamento, sua identidade, se porta para além da medida comumente recebida do bem e do mal” (Ibidem, p. 26).

Com base nesse aporte, Kojève fará da *Fenomenologia do Espírito* uma espécie de narrativa existencial, “movimento cuja pretensão é trazer o esquema formal de Hegel para o plano do concreto e do drama” (SALES, 2003a, p. 139), transformando o percurso da consciência-de-si em um processo de constituição do sujeito histórico. Sem dúvida, havia algo de um trajeto histórico já presente na *Fenomenologia*, como vimos. Mas, novamente, trata-se de uma mudança na acentuação do espírito do texto: mais do que uma lógica interna ao movimento dialético que diz, também, de etapas históricas,

⁷ “O real que é efetivo é o que foi racionalmente trabalhado, o que se apresenta como resultado de todo um processo de mediação. (...) Hegel reserva o conceito de realidade efetiva ou de efetividade aos ganhos reais de racionalidade” (ROSENFELD, 2005, p. 30-31).

⁸ Penso aqui em Descartes pela questão levantada por Foucault sobre a maneira pela qual o filósofo excluiu a loucura do próprio pensamento já na primeira meditação: “a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 2010, p. 46).

tratar-se-á, agora, de um movimento antropologizado da constituição dramática da consciência-de-si a partir de uma filosofia da práxis, centrada na ação e no conflito: movimento de humanização do próprio homem e do mundo em que habita, fundamentado em sua ação histórica, socialmente dada. Já vimos que, em Hegel, a consciência-de-si não pode ser identificada ao homem, por ser uma figura lógica que, apesar de buscar também dar conta de questões históricas, o faz sempre a partir de sua logicidade. Entretanto, não é isso que encontramos já na primeira frase da introdução do seminário de Kojève: “O homem é consciência-de-si” (2002, p. 11). A antropologização é uma condição de saída para o filósofo russo. Acompanhemos, pois, a maneira pela qual essa condição irá transformar a leitura da *Fenomenologia* seguindo passo a passo a primeira parte da introdução do seminário kojèveano, em que se localiza o principal marco de sua controversa interpretação: a questão do desejo.

1.6 Negatividade e o desejo de desejo

Para Kojève, diferentemente do puro sentimento de si do animal, o homem, enquanto consciência-de-si, deve ter consciência da sua humanidade, não só como realidade, mas também enquanto dignidade humana. Isso ocorre no momento em que o homem passa a se colocar no mundo como um Eu: “compreender o homem pela compreensão de sua origem é, portanto, compreender a origem do Eu revelado pela palavra” (Ibidem, p. 11). Kojève identifica, assim, o colocar-se do homem no mundo com a assunção da consciência-de-si, concomitante ao ato de dizer “Eu”. E o desejo tem papel fundamental no colocar-se do homem como Eu:

O desejo (consciente) de um Ser constitui esse Ser como Eu e o revela como tal, levando-o a dizer: “Eu”. É o desejo que transforma o Ser revelado a si mesmo por si mesmo no conhecimento (verdadeiro) em um objeto revelado a um sujeito por um sujeito diferente do objeto e oposto a ele. É em e por, ou, melhor ainda, como seu desejo que o homem se constitui e se revela – a si e aos outros – como um Eu, como o Eu essencialmente diferente do, e radicalmente oposto ao, não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um – ou do – desejo (Ibidem).

Trecho essencial, que sintetiza o argumento principal que devemos trabalhar, ao expor a constituição do homem a partir da vinculação estruturante do par sujeito/objeto (via eu/outro) em relação ao desejo. Nossa principal tarefa, aqui, será desdobrar essa ligação junto ao texto.

Diz-nos o autor que o homem, enquanto contempla o objeto, é absorvido por ele: “o sujeito cognoscente se perde no objeto conhecido” (Ibidem). Inversão da posição kantiana, para quem o sujeito cognoscente enquadra seu objeto em sua estrutura de julgamento a partir dos juízos sintéticos a priori. Aqui, é o objeto, e não o sujeito, que se revela “no e pelo – ou melhor ainda, como – ato de conhecer” (Ibidem). Caberá ao desejo o ato de recolocar o homem de volta a si, produzir esse chamado à sua própria condição humana de sujeito.

Mas, afinal, se estamos falando de um traço ativo e produtivo do desejo é porque, em Kojève, desejar é sempre um ato de negação do objeto: “oriunda do desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado: para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir, ou, em todo caso, transformar o alimento” (Ibidem, p. 12). Negação essa que será exatamente o que fará com que, através do desejo, o sujeito possa superar a condição de se ver alienado no objeto pela contemplação. Nesse sentido, todo desejo é atividade que se opõe à contemplação passiva. É uma ação e, como tal, é negação. Pois há em Kojève uma teoria da ação enquanto atividade negadora, que diz que toda verdadeira ação produz efeitos que modificam o estado atual do mundo: o que era antes já não é mais do mesmo jeito, porque adulterado pela ação efetiva do homem⁹: “o desejo é portanto necessariamente o desejo de negar o dado real ou presente. E a realidade do desejo vem da negação da realidade dada” (Ibidem, p. 348). O novo existe apenas através da ação que o introduz, e, assim, não há ação que não seja oposição à realidade. Daí uma identificação que poderemos encontrar ao longo de todo o texto kojèveano, entre a negatividade e a liberdade humana. Pois só há liberdade quando se produz ação negadora, essa ação que modifica a estrutura do mundo. A liberdade é o ato de criação, diferente da simples escolha de um entre dois ou mais dados: é uma ação ontologicamente negativa, que produz transformação. Noção que faz da negatividade um traço essencialmente humano: o que a natureza produz sem a ação do homem é algo de plenamente positivo. Um animal é o que é, e não é nada diferente daquilo que a sua natureza (sua identidade) o leva a ser. Já o homem, enquanto ser histórico, age no mundo não em função do ser, mas do não-ser, do ser outro que não este positivamente colocado. É nesse sentido que Kojève dará à sua teoria o nome de ontologia dualista: se a história é dialética, a natureza não o é. Porém, com essa oposição radical entre o

⁹ No lugar de “o real é racional”, temos que o real é a práxis.

histórico/humano e o natural, perde-se toda a mediação hegeliana da dialética da natureza, essencial ao filósofo alemão no desenvolver da ordem de seu raciocínio no momento justo entre a estrutura lógica e a maneira pela qual o espírito se desdobra na ação humana. Perda que não é sem consequências teóricas importantes:

O preço do abandono kojèveano da filosofia da natureza é a negação não dialética completa da irreducibilidade do sensível ao conceito. Um preço que Hegel nunca se viu obrigado a pagar, já que a negação não dialética do sensível nos impede de compreender a natureza da contradição hegeliana (*Widerspruch*) como contradição objetiva ou contradição real. Pois a naturalização da dialética em Hegel preenche o papel, no interior do sistema, de espaço para o advento de um saber que não seja fundado na expulsão pura e simples da experiência sensível¹⁰ (SAFATLE, 2005, p. 44).

Mudança metafísica radical provinda diretamente da noção kojèveana de negatividade antropológica.

É a partir dessa ontologia dualista que Kojève irá operar seu argumento a respeito da diferença fundamental entre a estrutura do desejo humano e a dinâmica da vida animal. Partindo do exemplo do desejo de se alimentar, o autor afirma que, ao comer, tanto o homem quanto o animal destroem, ou ao menos modificam, a forma do alimento. O ser-Eu que come interioriza a realidade da coisa-alimento como a sua realidade. Porém, esse Eu que tem no objeto de assimilação o seu sustento tem como sua verdade nada mais do que ser um “Eu-coisa”:

O Eu do desejo é um vazio que só recebe um conteúdo positivo real pela ação negadora que satisfaz o desejo ao destruir, transformar e assimilar o não-Eu desejado. E o conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é uma função do conteúdo positivo do não-Eu negado. Portanto, se o desejo se dirige a um não-Eu natural, o Eu também será natural (KOJÈVE, 2002, p. 12).

Tal Eu natural só tem a capacidade de manifestar o seu sentimento de si, pois possui em si exclusivamente o positivo da coisa assimilada: é um Eu apenas vivo, que nada mais

¹⁰ Em Kojève, não só a ação enquanto práxis, mas também a palavra aparece como uma forma de ação negativa. Enquanto algo que é essência ou sentido estiver substancialmente presente na coisa, esse sentido vive. Contudo, quando se nomeia essa coisa, ela se torna conceito abstrato, diferente da realidade sensível, e o sentido dessa substancialidade desaparece: “a palavra ‘cão’ não corre, não bebe e não come; nela o sentido (essência) deixa de viver; isto é, morre” (KOJÈVE, 2002, p. 352-353). Quando Kojève apresentou a formação do homem a partir do momento em que ele diz “Eu”, já podemos encontrar ali um ato que aniquila o homem enquanto pura coisa e o coloca dentro do campo humano do negativo. Já em Hegel, se de fato encontramos algo dessa negação da coisa a partir do conceito, fica claro que o filósofo alemão o faz somente enquanto negação dialética, que mantém o momento ultrapassado do negado também como um momento da verdade. Quanto a isso, conferir o capítulo sobre psicologia no terceiro volume da *Enciclopédia* e o sétimo capítulo da *Fenomenologia do Espírito*.

faz senão manter-se na existência. Não age, no sentido pleno, negativo, do agir; não é livre; não pode ser uma consciência-de-si.

A condição de possibilidade de uma consciência-de-si deverá ser, portanto, a existência de algo ligado ao não natural relacionado à ação negadora do desejo. Se a negação do objeto levava a um ciclo de repetição, a consciência precisa de algo que a “negue de volta” (PIPPIN, 2011, p. 37). De acordo com Kojève, “a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo” (2002, p. 12). Daí ser essencialmente humano desejar um outro desejo. Pois o desejo, “como revelação de um vazio, como presença da ausência de uma realidade, é essencialmente diferente da coisa desejada, diferente de uma coisa, diferente de um Ser real estático e dado que se mantém eternamente na identidade consigo mesmo” (Ibidem). É somente um outro desejo, portanto, o único objeto possível que esse Eu desejante é capaz de assimilar, por meio do seu próprio desejo, para que seja de fato um Eu cuja substância é a própria negatividade: “esse Eu, que se alimenta de desejos, será ele mesmo desejo em seu próprio Ser, criado na e pela satisfação de seu desejo. E já que o desejo se realiza como ação negadora do dado, o próprio Ser desse Eu será ação” (Ibidem). Como ação, é um movimento que se dá no tempo, enquanto devir: para esse Eu, existir a partir da ação deverá dizer do movimento de “não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é” (Ibidem). Eu humano oposto ao natural, já que este buscaria, para Kojève (e não para Hegel), ser exatamente o que ele é. Quanto ao desejo humano, falamos essencialmente “do desejo criador, do desejo que se dirige a uma entidade que não existe no mundo natural real e que nele nunca existiu” (Ibidem, p. 348).

Mas o próprio momento do Eu natural do desejo é necessário à formação da consciência-de-si. Vimos que o Eu, enquanto um vazio, toma o conteúdo daquilo que ele nega a partir de sua ação desejante, e que, desse modo, um Eu que se pretenda humano deve assimilar algo que também é humano em sua negatividade própria, ou seja, um outro desejo – donde o famoso mote: o desejo do homem é o desejo do outro. Kojève propõe como momento formador, anterior ao desejo de desejo, uma sociedade pré-humana, algo que podemos pensar como sendo – para usar livremente um termo freudiano – da ordem de uma horda primeva, de uma relação social ainda puramente animal: pois, para que um homem possa desejar o desejo de outro, é preciso uma pluralidade de seres desejantes. Daí “um homem só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social” (Ibidem, p. 13). É preciso que essa sociedade primitiva se humanize, ou seja, que esses “pré-humanos” encontrem

no desejo do outro o seu objeto de desejo: “se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos” (Ibidem).

Mas a ideia de que o desejo do homem é o desejo do outro é propositalmente polissêmica. Pois Kojève nos mostra duas maneiras diferentes de desdobrar a questão do desejo de desejo. A primeira teria um sentido que chamaremos (na falta de um termo melhor) de “estrutural”. Há algo de socialmente determinado na escolha dos objetos do desejo e, nesse sentido, desejar o desejo do outro é desejar o objeto de desejo do outro. Pois toda relação entre sujeito e objeto é mediada pelo reconhecimento do objeto enquanto socialmente visado. Não existe um desejo objetual imediato, livre de determinação social: “o desejo que busca um objeto natural só é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo de outrem ao mesmo objeto: é humano desejar o que os outros desejam, *porque eles o desejam*” (Ibidem). Kojève nos dá exemplos de objetos completamente inúteis, mas que podem carregar um grande valor social e, enquanto tais, serem objetos de desejo, como a bandeira do inimigo ou uma condecoração – objetos que nunca seriam desejados por um animal¹¹.

Para além desse caráter socialmente determinado dos objetos do desejo, há um outro cunho interpretativo à nossa questão, que trata da necessidade de reconhecimento do desejo humano. Pois, mesmo numa relação de caráter sexual entre duas pessoas,

O desejo é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer ser desejado ou amado ou, ainda mais, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano (Ibidem).

É a resposta de Cresson a Brunschvicg, a recusa de ser apenas um julgamento de existência da consciência do sujeito cognoscente, a demanda de legitimação da minha realidade como dignidade humana, que aparece em Kojève sob o nome “desejo de reconhecimento”:

Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça

¹¹ “Toda consciência é, portanto, consciência-de-si no sentido em que qualquer ciência de qualquer objeto já é mediada pelo organismo enquanto assume uma posição em algum ‘espaço social’ normativo” (PINKARD, 1996, p. 47) – o fato de que essa passagem de Pinkard tenha sido produzida para pensar o texto de Hegel, e não de Kojève, mostra que, apesar de nosso esforço para diferenciar os dois filósofos, Kojève consegue, afinal, captar o espírito do pensamento hegeliano em momentos importantes de sua leitura.

como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento (Ibidem, p. 14).

Eis, portanto, a faceta mais forte da teoria kojèveana a respeito do desejo, enquanto traço antropogênico, de caráter altamente existencial, determinante do homem. Em última instância, quando Kojève afirma que só é possível reconhecer um desejo através de outro desejo, ele está afirmando que toda relação desejante que se faz mediante um objeto é uma reificação de um processo que é intersubjetivo. Nesse sentido, a teoria do desejo se dá nos termos de um desejo que é transcendência, que se passa para além das relações objetais socialmente dadas.

Porém, se todo desejo é desejo de um valor, somente colocar-se a partir do desejo de reconhecimento não garante ao homem a sua humanidade. É necessário ir além de todo e qualquer traço animalesco que exista na constituição do desejo humano. E, para Kojève, todo desejo animal diz, em última instância, do desejo de conservar a própria vida. Assim, “o homem só se confirma como humano se arriscar a vida (animal) em função de seu desejo humano” (Ibidem). Novamente, os efeitos da “ontologia dualista” se fazem presentes: Kojève precisa radicalizar a separação entre o mundo animal e o humano, remover toda e qualquer impureza positivadora natural que poderia restar na subjetividade. Assim,

Sendo o reconhecimento o valor buscado, então, pelo desejo humano (...), a conjunção disso com a necessidade de negar a vida como valor supremo conduz à conclusão de que a luta até a morte pelo reconhecimento, que se trava entre dois candidatos a seres humanos, é a verdadeira situação social antropogênica (SIMANKE, 2002, p. 417).

“Luta de puro prestígio”, dirá Kojève (2002, p. 22), por pensar o conflito pelo reconhecimento como consequência da não compreensão do caráter negativo do desejo. Algo bastante diverso do que vimos em Hegel, para quem a luta entre as duas consciências-de-si dizia do intolerável que era para cada uma reconhecer na outra a sua própria falta, que deveria ser anulada com a aniquilação desse duplo que era a outra consciência-de-si. Por se tratar do movimento essencial da consciência, o de se pôr absolutamente a si mesma, o conflito não poderia deixar de tomar a natureza de uma luta de vida ou morte. Em Kojève, a ontologia dualista e a torção existencial colocaram a luta de vida ou morte por reconhecimento como resultado da necessidade de se anular tudo o que restava do desejo positivo natural no homem – o que incluía, no limite, a própria preservação da vida – para que o próprio homem pudesse existir. Afinal, se

vimos com Simanke que a luta por reconhecimento é uma situação antropogênica, temos na dialética do senhor e do escravo não uma consequência dos desdobramentos das relações sociais humanas, mas a própria origem do homem. O que, novamente, difere do que vimos em Hegel, para quem tal momento se colocava também como uma fundação, mas não a do homem, e sim a das sociedades políticas, como lemos em Lima Vaz (2002, p. 183). Ou seja, se para Hegel o desejo era um momento, e que, enquanto tal, precisou ser ultrapassado para que a consciência-de-si perseguisse seu caminho¹², o desejo em Kojève é uma condição existencial do homem.

De qualquer forma, já estamos no limite da dialética do senhor e do escravo. E apesar dos pressupostos diferentes, repete-se a situação proposta por Hegel. Caso as duas consciências se comportem da mesma maneira, teremos a morte de ao menos um dos adversários, o que invalida a possibilidade de reconhecimento para ambas:

A luta de vida e morte não é uma atitude existencial definitiva. Porque, se o homem tem de arriscar a vida para fazer reconhecer sua personalidade, não é como cadáver que ele quer e pode ser reconhecido. E, se ele busca matar os outros, não é por cadáveres que ele pode e quer ser reconhecido (KOJÈVE, 2002, p. 51).

Caso um dos sujeitos recue frente à morte e se coloque subjugado pelo outro, inicia-se a relação entre um sujeito enquanto senhor e outro enquanto escravo. Será, finalmente, todo o desdobramento da dialética do senhor e do escravo que se seguirá em Kojève a partir deste momento. E, apesar de carregar consigo todas as consequências dessa torção existencial que vimos até aqui, esse momento tenderá a ser mais fiel ao modo de encaminhamento hegeliano. Dessa forma, não se faz necessário para nossos intuitos retomá-lo.

É possível finalizar o capítulo inicial desta dissertação com a famosa expressão de Arantes a respeito do Hegel de Kojève: “por certo errado, porém vivo” (ARANTES in SAFATLE, 2003, p. 63). Um hegelianismo que consistiu em fazer da *Fenomenologia do Espírito* uma ontologia do Ser, antropologizando as figuras lógicas a partir de um corte claramente existencialista. Uma leitura que, nesse sentido, não pode ser levada em conta como um texto para especialistas acadêmicos, com a rigidez exegética de seus textos filosóficos. Entretanto, seguindo a lógica que encontramos na afirmação de

¹² “Ao principiar [o jogo de espelhos do reconhecimento], o desejo já tinha ficado para trás, etapa vencida graças à qual a consciência descobriu o seu verdadeiro objeto, do qual obteve satisfação” (ARANTES in SAFATLE, 2003, p. 59).

Žižek, “Aristóteles não entendeu Platão, Marx não entendeu Hegel”¹³, que aponta para o fato de que uma leitura dita “errada” pode ser mais justa com seu tempo e com o próprio espírito do pensamento que estaria sendo “deturpado”, é possível pensar que os seminários de Kojève têm o mérito de escapar das páginas – cheias de pó e furadas pelas traças – em que se resumiu a absoluta maioria dos comentários sobre Hegel, para criar alguma coisa que pulsa e faz reviver a vocação filosófica de questionar o mundo. Como afirmou Werle:

(...) com Kojève começa a se moldar o Hegel de toda uma geração que, no dizer de Merleau-Ponty, em "*Signos*", não é aquele do século 19 que falava de todas as coisas, e sim aquele que não quis escolher entre a lógica e a antropologia e que fazia a dialética emergir da própria experiência humana. Nesse sentido, a interpretação de Kojève tem o mérito da "fidelidade infiel" que determinou a melhor herança e recepção da filosofia de Hegel desde o século 19. Hegel é um desses pensadores que revela sua força justamente quando não fica confinado aos intérpretes especializados e aos historiadores da filosofia (2002).

Sem dúvida alguma, uma leitura correta de Hegel pode ser tão viva quanto a leitura errada de Kojève – basta ver a rica tradição hegeliana no Brasil. Mas, tendo a história de Lacan atravessado o destino dos seminários do filósofo russo, que da expressão “errado, porém vivo” possamos ressaltar o vivo.

¹³ Em palestra denominada “De Hegel a Marx... e de volta a Hegel! A tradição dialética em tempos de crise”, realizada no dia 08 de março de 2013, em São Paulo.

Capítulo 2

A primeira versão da teoria do objeto: o estádio do espelho

*"O eu é o sintoma humano por excelência."
Jacques Lacan*

2.1 Do arbítrio de todo o começo

Não temos dúvida de que considerar “O estádio do espelho como formador da função do eu”, de 1949, como ponto de partida nesta dissertação, é um começo arbitrário e perigoso, já que coloca a cristalização de ideais que absolutamente não foram elaboradas num único instante. Conceitos que aparecerão aqui como centrais já estavam presentes nos textos de Lacan, e carregavam consigo uma história que permanecerá encoberta por suas definições ulteriores. Em grande parte, tal presença se explica pelo fato de que a versão que nos foi legada pelos *Escritos* é uma segunda versão, já que muito da teoria do estádio do espelho já havia sido sistematizado no ano de 1936. Entretanto, mesmo a primeira versão foi fruto de algo que remonta ao ano de 1932: noções como identificação, narcisismo, alienação e a relação do eu com seus ideais foram essenciais à leitura que Lacan deu ao caso Aimée em sua tese de doutorado. A versão final de “O estádio do espelho” concluiu boa parte dessas questões então presentes na ordem do dia da clínica e da pesquisa de Lacan.

Porém, tal escolha não é sem motivos. Pois, sem ignorar os outros textos desse período, tomaremos a versão do congresso de Zurique, de 1949, apresentada nos *Escritos*, como texto-chave de todo esse primeiro período de uma tensa aproximação de Lacan com a psicanálise. De caráter profundamente sintético, podemos encontrar nas não mais do que oito páginas que compõem a edição brasileira do texto¹⁴ algo que abrange todo o espírito da pesquisa lacaniana a respeito da teoria do imaginário, produzida durante a segunda metade da década de 1930 e a totalidade dos anos 1940. E muito mais do que um simples esforço de síntese, o texto esgota de maneira radical todas as possibilidades abertas por essa pesquisa, de modo a colocar os seus limites e indicar a sua superação. Neste capítulo, o objetivo será atravessar o texto, de modo a indicar o que estava em jogo na maneira lacaniana de buscar na teoria do registro imaginário a determinação última da subjetividade humana. Sistematização que apresenta em seu cerne uma teoria do objeto que nos será essencial nesta pesquisa.

¹⁴ LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 96-103.

2.2 O argumento

Diferentemente da quase imediata perda de interesse do filhote de chimpanzé ao se deparar com a sua imagem no espelho, o filhote do humano é extremamente afetado por seu reflexo – fato atestado pela reação exultante do bebê, denominada pelo gestaltista Wolfgang Köhler “*aha-Erlebnis*”¹⁵ (LACAN, 1949/1998, p. 96). É dessa constatação que parte o estudo de Lacan, de modo a pensar o eu enquanto uma função cuja gênese empírica se faz na relação do homem com a sua imagem. “Estádio do espelho” é o nome dado pelo psicanalista para a maneira pela qual essa relação se configura.

Diz Lacan que é a partir dos seis meses de vida que uma criança começa a tomar posse de algo que até então lhe era completamente ausente, a saber, a constituição da imagem do corpo próprio, que será o despontar da formação de um eu. Mas tal “tomar posse” não é, em última instância, um processo ativo, uma tomada ativa de consciência ou maturação psicológica; o estágio do espelho é algo “que se trama no sujeito em sua ignorância” (OGILVIE, 1987, p. 102). Pois esse eu que começa a se estruturar a partir de então é o resultado da apreensão visual da imagem da criança junto ao espelho, ou junto a outra criança de idade próxima, conforme demonstrado pelas experiências de Henri Wallon – autor para quem já estava posta a ideia do espelho como um termo genérico, que pode significar, além do próprio espelho, uma relação de espelhamento com um semelhante, mesmo sendo o exemplo do espelho o caso modelo. Porém, apesar de tomar de empréstimo sua descrição dos fatos, Lacan discordará da interpretação feita pelo psicólogo. Pois, para Wallon, o espelho se refere a uma etapa da maturação natural da criança, a uma fase que ela precisa atravessar “para finalmente chegar a percebe-se a si mesma como um corpo entre os corpos, como um ser entre os seres” (WALLON, 1949, p. 228). Já Lacan busca despsicologizar a experiência, ultrapassando o seu caráter etapista, de modo a generalizá-la: “esta atividade conserva para nós, até os dezoito meses de idade, o sentido que lhe conferimos – e que é não menos revelador de um dinamismo libidinal, até problemático, que de uma estrutura ontológica do mundo humano” (1949/1998, p. 97). Assim, se desde Wallon o “espelho” não é exatamente um espelho, mas espelhamento (mesmo que por vias de um espelho), em Lacan o “estádio” também não será um estágio, mas um processo ontológico: a experiência do espelho não

¹⁵ “*Erlebnis*”: experiência; “*aha*”, som que se faz após uma descoberta. Versão alemã do grego “*eureka*”.

é uma simples vivência da infância, mas “uma estrutura, um modelo de vínculo que operará durante toda a vida” (BLEICHMAR, N. M.; BLEICHMAR, C. L., 1992, p. 144). Sem dúvida, há isso que acontece entre os seis e os dezoito meses de vida da criança e que pode ser considerado uma etapa. Trata-se, aqui, de pensar que o que essa etapa produz não é algo que será ultrapassado, mas que fornecerá esse modelo imaginário de vínculo para toda a vida. Se a (tardia) condição de possibilidade da noção de eu é uma imagem, se não há absolutamente nada de originário no humano que se assemelhe ao eu, esse “modelo de vínculo” que a estrutura ontológica do estágio do espelho coloca em jogo deve dizer de uma alienação que é fundamental: todo eu é o resultado de uma apreensão de algo que é exterior ao sujeito, uma imagem. Eis o primeiro sentido da expressão que Lacan encontrou na intuição poética de Rimbaud: o eu é um outro.

2.3 Fetalização, antecipação e identificação

Até cerca de seis meses de vida, a experiência vivenciada pelo *infans* (bebê humano nos meses neonatais) é a da total descoordenação de um corpo despedaçado e faltante, que existe (para o bebê) somente enquanto partes independentes, além de uma nebulosa indiferenciação entre interior e exterior, individualidade e alteridade – vivência de extrema angústia e desamparo, “cujos vestígios nos aparecem tanto na configuração de alguns sonhos, como nos processos de destruição psicótica” (DOR, 1989, p. 79). Lacan busca na biologia uma causa para essa condição: “a noção objetiva do inacabamento anatômico do sistema piramidal, bem como de certos resíduos humorais do organismo materno, confirma a visão que formulamos como o dado de uma verdadeira prematuração específica no homem” (1949/1998, p. 100). Processo que afetaria os “aparelhos superiores do neuroeixo” (Ibidem), relacionados às experiências sensoriais e à motricidade voluntária. O psicanalista encontrou junto a embriologistas como Louis Bolk o termo “fetalização”, cunhado para designar tal caráter de inacabamento orgânico do bebê, marca humana que acarreta uma série de consequências, como a lentidão e o atraso do nosso desenvolvimento. Segundo Bolk, certos processos que em outras espécies pertencem ao estágio transitório do feto são estabilizados e fixados no humano, fato que leva o autor a identificar a fetalização com a própria hominização: “o homem é, do ponto de vista corporal, um feto de primata que atingiu a maturidade sexual” (BOLK, 1960, p. 5).

Assim, apesar de reconhecer o rosto da mãe em poucos dias, a experiência de Wallon mostra que o *infans* demora cerca de seis meses para reconhecer a forma do corpo humano, pois “falta ao bebê o esquema mental de unidade do corpo próprio que lhe permita constituir seu corpo como totalidade” (SAFATLE, 2007, p. 27). Alcançado o sexto mês de vida, chama a atenção de Lacan o fato de que, neste momento em que se torna possível à criança enxergar-se no espelho, ela busca antecipar uma correção postural que até então lhe era inviável:

Esse acontecimento (...) muitas vezes deteve nossa meditação ante o espetáculo cativante de um bebê que, diante do espelho, ainda sem ter o controle da marcha ou sequer da postura ereta, mas totalmente estreitado por algum suporte humano ou artificial (...), supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem (LACAN, 1949/1998, p. 97).

Mesmo sem ter a força e o controle motor suficientes para se sustentar, a criança busca uma correção postural inédita, que não dura mais do que poucos segundos, por ser precipitada em relação às capacidades reais desse corpo ainda muito frágil, mas que é suficiente para produzir no espelho a imagem de um corpo ereto, autossustentado. Antecipação que visa superar a angustiante vivência do despedaçamento e do desamparo do corpo. Desse modo, toda a mímica que o bebê realiza frente ao espelho produz o efeito de relacionar coisas que até então eram completamente desconexas: esse corpo disforme e a imagem de um corpo unificado e estruturado. Para Ogilvie, essa mímica jubilatória pode ser interpretada como uma

Verdadeira experimentação que a criança realiza, uma sucessão de tentativas de relacionar duas coisas tão diferentes quanto uma vivência perceptiva interna, correspondente a certos movimentos e sua visualização quase gráfica nas modificações de uma imagem (1987, p. 103).

Ou seja, nesse movimento de provocar a substituição da vivência de um corpo despedaçado por uma unidade, o *infans* realiza uma falácia, pois a imagem do espelho “é exterior ao sujeito, possui um tamanho diferente do seu, apresenta uma simetria invertida e indica uma harmonia contraposta às sensações heteróclitas experimentadas pelo corpo da criança” (SALES, 2005, p. 119).

Exterior, maior¹⁶, invertida e harmoniosa, a imagem do espelho não é uma simples representação passiva que reproduz um dado objetivo, mas uma imagem prenhe, que produz no bebê a vivência do corpo próprio unificado e harmonizado¹⁷. Para Lacan, essa maneira pela qual a imagem atua no *infans* indica o seu caráter de *Gestalt*: “a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída” (1949/1998, p. 98). A *Gestalt* do corpo que o bebê encontra na imagem do espelho lhe dá a própria forma de configuração do organismo, num movimento que induz o desenvolvimento corporal em correspondência com a forma humana:

Para um sujeito, assumir uma imagem seria pois, ao mesmo tempo, assumir um princípio geral de organização do campo do visível, assim como um princípio geral de apreensão global e de desenvolvimento. A respeito deste último aspecto, lembremos que as imagens do corpo funcionariam como imagens-tipo que regulam o desenvolvimento do indivíduo por meio de um processo de formação que é con-formação à espécie (SAFATLE, 2006a, p. 78).

Assumir a imagem do espelho é assumir a *Gestalt* humana, que regula o desenvolvimento do corpo do indivíduo em função de uma estrutura global de configuração. Daí Lacan buscar na etologia animal amostras do poder constituinte da *Gestalt*, a partir de dois exemplos: o desenvolvimento das gônadas das pombas só pode ocorrer após a visualização de qualquer outro indivíduo de sua espécie, ou até mesmo da sua própria imagem refletida; algo semelhante ocorre com a larva do gafanhoto, que tem a possibilidade de se desenvolver para uma forma gregária ou solitária, sendo a imagem de um indivíduo de uma dessas formas (ou até mesmo de outro objeto que tenha forma e movimentos similares a esses indivíduos) o fator decisivo para determinação do seu modo de vida adulto e a forma de seu organismo.

Assim, a *Gestalt* trata do caráter prenhe, constituinte, a imagem do corpo enquanto boa forma que, no caso humano, se faz sentir no momento da produção da vivência da unidade do corpo próprio. Mas não é só quanto à forma que Lacan irá pensar a maneira pela qual o sujeito vivencia a imagem, pois “essa assunção da imagem – que é o estágio do espelho – implica que se faça a experiência dessa imagem, através

¹⁶ Já que construída a partir de uma correção postural que a criança ainda não sustenta.

¹⁷ “Como ao vos contemplar no espelho:

A forma e o reflexo se olham.

Não sois o reflexo, mas o reflexo é vós”

Mestre Tozan Ryokai, (807-860), China.

da imago” (BERTA, 2012, p. 136). Termo recuperado de Jung, imago se refere ao caráter libidinizado, investido de desejo que a imagem do espelho possui:

A imagem não é um instrumento: ela é essa imago, na qual os latinos concebiam principalmente a estátua, a imitação, o retrato de um antepassado, em seguida o espectro, a aparição. Em outras palavras, ela é investida de desejo mais do que de objetividade (OGILVIE, 1987, p. 112).

Se a *Gestalt* dá à imagem do espelho a forma humana, é por sua qualidade de imago que o bebê poderá assumir essa imagem como sua.

No vocabulário psicanalítico, tal processo de assumir uma imagem como sua, introjetar uma imagem exterior a si e formar-se a partir dela, é denominado identificação. Pois “identificar-se é, grosso modo, ‘fazer como’, atuar a partir de tipos ideais, que servem de modelo e de pólo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir” (SAFATLE, 2007, p. 17). Ideia presente desde Freud, para quem “a identificação aspira a configurar o eu próprio à semelhança do outro, tomado como modelo” (FREUD, 2001, p. 100), sendo daí a ideia freudiana do eu como um precipitado de identificações, aquilo que se “sedimenta” (o que se solidifica e forma corpo) numa série de identificações passadas.

Na identificação com a imago do espelho – essa imagem cuja *Gestalt* aparece maior e harmonizada –, a criança se colocou no lugar de um modelo: “para se orientar no pensar e no agir, para aprender a desejar, para ter um lugar na estrutura familiar, o bebê inicialmente precisa raciocinar por analogia, imitar uma imagem na posição de tipo ideal” (SAFATLE, 2007, p. 29). Além de lhe permitir antecipar a correção postural, essa primeira identificação serve como fundamento para a constituição da instância psíquica do eu, pois é a partir da vivência da unificação do corpo próprio que a criança poderá começar a separar identidade e alteridade, dentro e fora. Assim, “ao aspecto instantâneo da imagem, Lacan acrescenta a constituição, via a identificação” (BERTA, 2012, p. 133). Ou seja, da imago ideal do espelho, segue-se o processo de identificação enquanto constituição da identidade do eu. Desse modo, Lacan pensa a identificação à imago especular como a identificação fundamental, que servirá de base para todas as outras identificações. Ao ontologizar o estágio do espelho, o que Lacan fazia era transformar a relação do bebê com a imagem (essa primeira identificação) em uma condição de possibilidade que funcionaria como um modelo de vínculo de todas as outras relações de identificação. Como se, da definição de Freud da identificação como

o processo de configuração do eu à semelhança do outro, Lacan desse um passo atrás e colocasse como condição de possibilidade do eu, enquanto esse precipitado de identificações, a identificação primeira do bebê com esse primeiro outro que é a imago do espelho.

2.4 *Je e moi* (e algo de um sujeito)

Há, em “O estágio do espelho”, uma diferenciação importante, mas de difícil entendimento, quanto à função do eu: uma divisão fundamental entre *Je* e *moi*¹⁸. Divisão que cria uma dificuldade de interpretação, já que ao afirmar, algumas linhas antes de citar Lévi-Strauss, que o *Je* se precipita numa matriz *simbólica* (1949/1998, p. 97), Lacan leva uma série de comentadores a pensar o *Je* como o sujeito do inconsciente, oposto ao *moi*, o ego freudiano¹⁹, a partir da conhecida relação que o psicanalista fará nos anos 1950 entre o inconsciente e o simbólico, conceito introduzido na psicanálise pela relação de Lacan com Lévi-Strauss²⁰. Entendo, porém, que tal estratégia de leitura seria um anacronismo em relação ao resto do texto e ao momento teórico de Lacan. Pois, ao falar que o *Je* se precipita numa forma primordial na “matriz simbólica”, Lacan não estaria senão reforçando a ideia de que o estágio do espelho não é um estágio do desenvolvimento, mas uma estrutura ontológica que, uma vez posta, é o fundamento de todas as relações do indivíduo. Não há nenhuma referência ao simbólico como registro da subjetividade humana; ao contrário, a racionalidade inteira do texto está voltada para a imagem. Tudo se passa como se Lacan tivesse percebido algum valor na ideia do simbólico, mas ainda estivesse tateando o conceito, sem tirar disso as consequências para além de relacionar algo do simbólico com uma estrutura, que, aqui, é estrutura imaginária, e não do significante. Se há qualquer coisa do simbólico enquanto estrutura, é sempre como estrutura imaginarizada, como lemos na terceira parte das “Formulações sobre a causalidade psíquica”²¹, de 1946, quando Lacan afirma que a consideração dos fenômenos elementares da psicose levou-o a “contemplar o

¹⁸ Divisão apresentada na edição brasileira dos *Escritos* que seguimos (Zahar, 1998) como [eu] e eu, respectivamente.

¹⁹ Dificuldade reforçada de saída pelo editor da edição da Zahar, que identifica o *Je* ao sujeito do inconsciente na primeira nota do texto, relacionada diretamente ao título.

²⁰ Como exemplo, podemos ver Paulo Rona tomar a *Gestalt* como uma forma exteriorizada do Outro já no texto de 1949. Cf. RONA, 2012, p. 265. Não se trata de uma ideia errada, se tomada em relação a toda produção de Lacan, mas se torna incoerente quando referida imediatamente ao texto.

²¹ Excelente texto de apoio à leitura de “O estágio do espelho”, por abrir uma série de questões que Lacan havia apenas citado, com a ressalva de, naquele momento, não estar claro ao autor se o espelho era uma fase desenvolvimentista ou uma estrutura ontológica, como o afirmará em 1949.

catálogo das estruturas – simbolismo, condensação e outras que Freud explicitou – como sendo, direi, as do modo imaginário” (Idem, 1946/1998, p. 184). Não se pode negar que já exista aqui algo que será fundamental no momento de pensar a estrutura simbólica da linguagem, mas entendo que há uma diferença entre pensar a gênese de um conceito e dizer que ele já estava colocado ali onde se gestavam seus fundamentos²². Outra impossibilidade de pensar algo de um sujeito do inconsciente em 1949 se apresenta na resistência de Lacan junto ao conceito de “inconsciente”, cuja ausência n’*O estádio do espelho* não é sem motivos. A aposta lacaniana dos anos 1930 e 1940 é sobre depositar na teoria da imago o que antes era pensado a partir do inconsciente – conceito que, em viés politzeriano, aparece como termo “inerte e impensável” (Ibidem, p. 183). O que coloca “O estádio do espelho” como o grande herdeiro de uma ideia que surge já em sua tese de doutorado, que é a de buscar “uma psicanálise do eu”²³ no lugar de uma psicanálise do inconsciente (Idem, 1987, p. 283).

Sem passar pelo crivo anacrônico do simbólico e ler o *Je* como o sujeito do inconsciente, podemos pensá-lo, seguindo o texto, como aquilo que se precipita numa matriz simbólica “antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro” (Idem, 1949/1998, p. 97, grifo nosso). Tomando o termo “matriz simbólica” dessa maneira, ou seja, como a estrutura ontológica que a relação com o espelho funda, temos que o *Je* é o primeiro momento da configuração do eu, da identificação fundamental do *infans* com a imago, anterior ao *moi* – esse eu que se constrói como um precipitado de identificações realizadas no processo de socialização do indivíduo –, o ego freudiano. Em outras palavras: o *Je* seria a identificação fundamental, sobre a qual se construiriam, num segundo momento, as identificações em relação às quais o sujeito vai se apropriando (e sendo apropriado) em seu processo de socialização, o *moi*.

Se recusamos a interpretação do *Je* como sujeito do inconsciente, devemos reconhecer, porém, que de fato há alguma coisa de um sujeito em “O estádio do espelho” que mesmo sendo um tanto quanto insipiente, é fundamental para o texto. Pois, ao menos depois de “Para-além do ‘princípio de realidade’” (1936), Lacan sempre insistiu na ideia de que existe algo no indivíduo que nunca poderá ser reduzido ao eu: “o sujeito em Lacan é irremediavelmente descentrado, ou seja, ele nunca se confunde com o eu” (SAFATLE, 2007, p. 33). Conceito que só tomará forma com a entrada do

²² Todo esse parágrafo, até aqui, foi profundamente influenciado por Léa Silveira, em conversas realizadas durante os meses de julho e agosto de 2013, às quais sou totalmente grato.

²³ Completamente diferente da dita “psicologia do ego”, que Lacan irá criticar durante toda a sua vida.

registro do simbólico na metapsicologia, o sujeito que aparece em “O estágio do espelho” ainda não tem outra definição (além de estar relacionado ao desejo, como veremos no momento final deste capítulo) senão essa, de ser uma coisa que resiste ao eu. Desse modo, Lacan afirma que

Essa forma [a forma primordial do *Je*, a identificação fundamental com a imago do espelho] situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social [o *Je*, desde antes do *moi*], numa linha de ficção, para sempre irreduzível ao indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade (1949/1998, p. 98).

Ou seja: com esse sujeito não há relação direta possível. Uma vez realizada a identificação fundamental do *infans* com a imago do espelho, o eu está condenado a existir nessa “linha de ficção” (presente desde o momento em que o bebê se constituiu como unidade a partir de uma antecipação falaciosa), impossibilitando qualquer manifestação direta do sujeito que não através de sua alienação junto ao eu. E, mesmo que exista uma relação do eu com algo de um devir do sujeito, esta só se faz de maneira “assintótica”: como uma relação-limite entre duas curvas que se aproximam cada vez mais, sem jamais se encontrarem, a forma do *Je* faz com que algo de um sujeito só possa se manifestar (alienadamente) *através* do eu, mas nunca *como* o eu – o que torna o *Je* o “representante mais legítimo do sujeito e seu operador no campo discursivo” (SIMANKE, 2002, p. 319).

Quebro, momentaneamente, o método que tomo neste capítulo, de ler o texto de 1949 sem recorrer ao que será futuramente a teoria de Lacan, para pensar algo fundamental para a metapsicologia e que “O estágio do espelho” não fornece meios para desenvolver: a temporalidade dessa relação de alienação do sujeito junto ao eu. Há, entre os comentadores, dois grandes modos de lidar com essa questão. Pois podemos pensar, com Safatle, numa antecedência do sujeito:

Só posso falar em alienação de si se aceitar a existência de algo, no interior do si mesmo, que não é um eu, mas certa essência recalcada pelo advento do eu. Digamos que é nesse Si mesmo estranho ao eu, um Si mesmo que Lacan chama de “sujeito”, que encontraremos o desejo (2007, p. 32-33).

Ou seja, se há alienação, é preciso que algo exista anteriormente para que possa ser alienado, e esse algo que o advento do eu aliena é o sujeito, ligado ao desejo. Porém, há uma outra maneira, aparentemente oposta à primeira, de pensar essa relação. Pois, com

Ogilvie, temos que “o sujeito não é anterior a esse mundo de formas que o fascinam: ele se constitui em primeiro lugar por elas e nelas” (1987, p. 106). Isto é: não há um sujeito pré-espelho que é alienado com o advento do eu: é exatamente no momento da primeira relação do *infans* com a imago do espelho, no momento fundamental da formação do eu, que o sujeito surge, e, já de saída, como alienado. Maneira de pensar o sujeito como o negativo que surge junto com o advento da positividade do eu. Quanto à relação de alienação do sujeito junto ao eu, entendo que se trate da mesma estrutura lógica, já que, afinal, a alienação à imagem é constitutiva. Contudo, apesar de aparentemente opostas, podemos pensar numa complementaridade das duas fórmulas. Afinal, não é possível fazer *tabula rasa* da experiência subjetiva no período anterior à identificação do eu com a sua imagem, que se refere à inominável vivência do corpo despedaçado e faltante. Experiência que insiste em se fazer presente, em romper com a estrutura rígida do eu e se colocar como vivência digna de ser levada em conta, nomeada, e que deve ser integrada e assumida pelo sujeito no percurso de uma análise, mesmo que apareça enquanto um impossível, um insustentável que força os limites da subjetividade. No processo de constituição do eu, algo desse corpo é não totalmente integrável, e resta como alienado em relação à vivência do corpo unificado. Nesse sentido, a fórmula de Safatle sobre a anterioridade do sujeito se faz necessária. Porém, essa anterioridade não é experimentada como tal a não ser a posteriori. Pois a experiência de alteridade radical do corpo só pode ser vivenciada a partir de uma organização identitária que a exclui e a constitui enquanto excluída. É somente a posteriori – “só-depois”, dirá futuramente Lacan – que o sujeito será aquilo que era anterior ao eu, enquanto o que resiste à estrutura egoica²⁴.

2.5 Eu ideal e ideal de eu

Vimos que a primeira aparição do *Je* se fez de forma idealizada, a partir de uma imagem maior e harmonizada, que produziu a antecipação tanto da correção postural quanto da vivência da unidade corporal que era até então impossível ao *infans*. A partir disso, afirma Lacan que “essa forma, aliás, mais deveria ser designada por [eu]-ideal, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido, no sentido em que ela será também a origem das identificações secundárias” (1949/1998, p. 97-98) – registro conhecido,

²⁴ O parágrafo quebra o método do capítulo, por entender que o momento não poderia ser mais apropriado para expor essa questão, que será fundamental mais adiante na dissertação.

por remeter à terminologia freudiana a respeito do narcisismo, partindo do texto chave, sobre o tema, em *Introdução ao narcisismo* (1914).

Há, quanto ao ideal, uma dificuldade na letra freudiana que toca a questão do narcisismo e que “O estádio do espelho” ajudou a superar. Pois neste momento em que Freud buscava abrir questões, e não resolvê-las, os conceitos de eu ideal e ideal de eu foram apresentados de maneira confusa: tudo se passa como se Freud tivesse vislumbrado uma diferença fundamental, mas não tivesse conseguido desdobrá-la de maneira plenamente compreensiva durante as elucubrações a respeito do narcisismo. De fato, há em Freud uma diferenciação teórica importante entre narcisismo primário e secundário, mas não fica claro a qual conceito de ideal cada um se liga: “o conceito de eu ideal é mais obscuro e às vezes se confunde com o ideal de eu, embora num sentido geral pareça coincidir com a perfeição vivenciada na infância” (MIGUELEZ, 2007, p. 97). O seguinte trecho sintetiza a questão:

Sobre esse eu ideal recai agora o amor de si mesmo desfrutado na infância pelo eu real. O narcisismo surge deslocado para este novo eu ideal que, como o infantil, encontra-se de posse de todas as perfeições valiosas. Aqui, como sempre ocorre no âmbito da libido, o homem se mostra incapaz de renunciar à satisfação de que gozou uma vez. Não quer privar-se da perfeição narcísica de sua infância, e se não pode mantê-la por sentir-se perturbado pelas admoestações que recebeu na época do seu desenvolvimento e pelo despertar do juízo próprio, procura recuperá-la na nova forma do ideal de eu (FREUD, 2000, p. 91).

Interessante notar que a tradução desse parágrafo da edição standard brasileira²⁵ modifica a letra freudiana, sempre trocando eu ideal por ideal de eu, como se a inversão da ordem das palavras fosse um descuido do autor, anulando qualquer possibilidade de uma leitura rigorosa do texto. De qualquer forma, fica claro como Freud passeia do eu ideal ao ideal de eu sem conseguir sustentar uma diferença coerente entre os dois modos. Há, contudo, algo de interessante nessa fluidez freudiana: “embora a distinção seja válida, a ambiguidade que os termos apresentam na construção freudiana lembra-nos que todo ideal satisfaz indiretamente a onipotência infantil” (MIGUELEZ, 2007, p. 97). Nos termos lacanianos, temos que todo ideal deve dizer desse primeiro momento em que o *infans* pôde superar a angustiante vivência do despedaçamento e do desamparo do corpo a partir da identificação com a imago do espelho e se identificar com essa imagem ideal – unificada, maior e harmonizada –, que apareceu como a

²⁵ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago 1974, Vol. 14, p. 111.

primeira forma de alteridade, o [eu]-ideal. É a esse tipo de ideal que se refere o pouco teorizado narcisismo primário, que em Freud apareceu nos termos da onipotência infantil, “sua majestade, o bebê” (2000, p. 88), e que será a fonte do narcisismo secundário, ligado ao ideal de eu. Pois algo acontece em relação a esse primeiro momento narcísico que o quebra de fora para dentro: a criança começa a lidar com repreensões e a sofrer influências críticas. A questão que se apresenta aqui é a da impossibilidade da entrada no mundo social sem a perda de algo essencial na vivência do *infans* – seu narcisismo primário e a centralização de todo o investimento libidinal em si mesmo –, o que exige, então, o investimento objetal. Porém, como vimos na citação freudiana, há uma insistência psíquica em manter ao menos parte dessa perfeição narcísica da primeira infância que produz o surgimento de um narcisismo secundário, enquanto tentativa de resguardar-se das críticas do mundo externo: “o que [o homem] projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido na infância, na qual ele foi seu próprio ideal” (Ibidem, p. 91). É no ideal de eu que o sujeito irá resguardar parte do narcisismo da primeira infância, de forma a medir seu eu a partir do ideal, que aparece, portanto, como instância normativa.

Assim, o ganho que “O estádio do espelho” traz no que tange à teoria do narcisismo diz respeito ao esclarecimento quanto à relação do narcisismo primário com a forma de ideal dita [eu]-ideal: trata da vivência do bebê no momento da experiência de identificação com a imagem do espelho, unificada, maior e harmonizada. Porém, de maneira inversa, também podemos pensar num ganho que a leitura de Freud nos traz junto à maneira lacaniana de pensar esse primeiro momento do [eu]-ideal, e que Lacan irá levar em consideração quando estiver presente o conceito do grande Outro. Pois em Freud o aforismo “sua majestade, o bebê” diz respeito ao fato de que ao bebê são atribuídas, por parte dos pais, todas as perfeições, além de conceder a ele privilégios que eles próprios foram obrigados a abandonar: o narcisismo primário é um reflexo do narcisismo dos pais, e não seria exagero pensar em transferência de narcisismo dos pais para a criança na teoria freudiana. Já em Lacan, basta a relação da criança com a imagem para que se construa o [eu]-ideal: em “O estádio do espelho” não há menção alguma ao que posteriormente será considerado como o olhar da mãe (ou de quem exerce a função materna) como primeira forma do grande Outro, suporte e fonte de comprovação para o bebê de que aquela imagem é de fato a dele, como ocorrerá a partir do primeiro ano do seminário – tema do nosso próximo capítulo.

2.6 *Umwelt, Innenwelt* e o narcisismo da relação objetal

Foi de Jakob von Uexküll que Lacan recuperou dois termos relacionados à etologia animal e que serviram como suporte para entender a maneira pela qual o eu se relaciona com o mundo à sua volta: *Umwelt* e *Innenwelt*. Segundo Uexküll, toda espécie animal se relaciona de uma maneira única com o seu meio ambiente: um mesmo espaço nunca é o mesmo ambiente para duas espécies diferentes. Em seus termos, cada organismo (*Innenwelt*) vive num espaço organizado e percebido de uma maneira singular (*Umwelt*): “o *Umwelt* é assim uma espécie de bolha que envolve cada espécie” (SAFATLE, 2006a, p. 83). Com o homem não é diferente. Pois vimos que, pela construção da unidade do corpo próprio através da imago do espelho, a criança passou da vivência de uma total fluidez entre interno e externo a uma organização global da experiência, um mundo dividido entre individualidade e alteridade, dentro e fora: “a identificação com a Gestalt especular, ou, de maneira mais geral, com a forma humana, não constitui somente o eu, pois, para Lacan, a construção do ‘eu’, do ‘outro’ e da ‘realidade’ constituem um único e mesmo processo” (SALES, 2005, p. 121). Ou seja, a constituição do corpo, do *Innenwelt*, criou um *Umwelt* próprio ao mundo humano, sua realidade.

Que o eu se estruture narcisicamente enquanto [eu]-ideal em sua primeira manifestação, isso não é sem consequências para a maneira pela qual o homem se relacionará com seu mundo. Tomando uma perspectiva antirrealista, Lacan entende que não há nada de passivo na percepção dos objetos por parte do eu. Afinal, esse eu narcísico que constitui o mundo à sua volta e que cria uma realidade que lhe é própria não poderia fazê-lo senão de maneira narcísica: “é a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele [o homem] percebe nos objetos. [...] é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão se estruturando todos os objetos de seu mundo” (LACAN, 2010a, p. 226). Nesse primeiro momento da teoria lacaniana, a noção de objeto trata dessa maneira imaginária com que o eu constrói sua realidade. É objeto aquilo que é narcisicamente vivenciado e percebido pelo eu: “tanto os objetos quanto os outros indivíduos empíricos são sempre projeções narcísicas do eu” (SAFATLE, 2012, p. 143). Ou seja, neste momento é o curto-circuito eu/outro que é chamado de objeto, em sua versão imaginária (aqui, a única presente).

Mas, se o eu se projeta como medida de seu mundo, só pode fazê-lo a partir de um desconhecimento fundamental de que, antes de tudo, é no outro que ele se estrutura. Pois a relação entre eu e outro não pode ser senão uma relação de confusão entre

identidade e alteridade: desde a identificação com a imago do espelho, “este momento da primeira relação consigo mesmo que é irremediavelmente, e para sempre, uma relação com um outro” (OGILVIE, 1987, p. 107), o eu será a construção alienada de uma identidade a partir da alteridade. Pois “o eu será sempre lugar de desconhecimento, já que ele só poderá aparecer como instância de auto-referência através da denegação (sem inversão) da sua dependência ao outro” (SAFATLE, 2006a, p. 77)²⁶. Desconhecimento que impede, portanto, o eu de se relacionar com a alteridade de maneira dialética, naturalizando as identidades: “ao desconhecer sua dependência ao outro, o eu se fixa em uma imagem de si que impede as passagens no oposto entre eu e outro” (Ibidem, p. 79). Onde a citação feita por Lacan dos estudos realizados por Charlotte Bühler a respeito do transitivismo infantil, fenômeno que se produz quando uma criança sente no seu corpo uma afecção causada no corpo de outra: “a criança pode participar, num transe completo, do tombo do seu colega, ou igualmente lhe imputar, sem que se trate de mentira, ter recebido dele o golpe que lhe aplicou” (1946/1998, p. 182). Ao ver cair, chora como se tivesse caído; ao bater, sente o golpe como se tivesse apanhado: o transitivismo dá mostras, a partir da translucidez da infância, de como a relação entre o eu e o objeto se apresenta numa fluidez tal que acaba por criar um curto-circuito (e não inversões dialéticas) entre as instâncias. Isso faz do Imaginário um “lugar da produção de um engano que, embora efetivo na constituição do mundo e da realidade, nega ao eu, como seu produto, qualquer perspectiva de autenticidade” (SALES, 2008, p. 30), já que constrói a alteridade do mundo ao mesmo tempo que funda o eu, mas o faz de maneira a traçar essa relação como sendo para sempre uma relação alienada.

²⁶ Desconhecimento fortemente enraizado na cultura moderna, que tem como um de seus alicerces a filosofia cartesiana. Assim, é de partida que Lacan aponta seu alvo crítico ao escrever “O estádio do espelho”, opondo explicitamente logo no primeiro parágrafo do texto a experiência psicanalítica produzida a partir da teoria do [eu] a “qualquer filosofia diretamente oriunda do *cogito*” (1998, p. 96). Na segunda meditação, Descartes afirma que a proposição “eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (1973, p. 100) (proposição que dá origem ao seu *cogito*): eis a consciência cartesiana, causa única de sua própria descoberta, escapando da dúvida hiperbólica e do gênio maligno. O “eu”, sujeito da proposição, é autossuficiente e autônomo em relação à existência de qualquer outro ser que não ele mesmo. Desse modo, a oposição que Lacan propõe é óbvia, se levarmos em conta tudo o que já dissemos sobre esse Eu originado do outro. Mas, apesar da importância que Descartes tem para o pensamento lacaniano, aqui, a crítica ao filósofo visa outro alvo: Jean-Paul Sartre. Para o psicanalista, a “filosofia contemporânea do ser e do nada” de fato consegue captar algo fundamental para a experiência analítica, a respeito da negatividade do homem, mas o faz “dentro dos limites de uma *self*-suficiência da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia nos desconhecimentos constitutivos do eu a ilusão de autonomia em que se fia” (1998, p. 102). Ao se manter fiel ao *cogito*, a dita “psicanálise existencial” sartreana não consegue ir além de uma crítica moral da má-fé.

Se o *Umwelt* humano se constrói a partir de um *Innenwelt* que é estruturação de uma identidade em sua relação direta com a alteridade, ele somente pode ser intersubjetivo: “no caso humano, a imagem ideal poderia induzir o desenvolvimento por ser modo de entrada em uma trama sociossimbólica. (...) Seu valor vem dela articular-se a um núcleo social no qual o sujeito procura se inserir” (SAFATLE, 2007, p. 28). O eu precisa do outro, essa forma do social reduzido ao seu mínimo, para se constituir, sendo esse outro primeiramente a imagem do espelho e, posteriormente, seus semelhantes – que, no modo de socialização moderno, são inicialmente os familiares.

Até agora tivemos determinações com origens em teorias biológicas (apesar de ultrapassarem a biologia) como causa para o caráter social do homem: fetalização e relação do *Innenwelt* com o *Umwelt*, nos termos de Bolk e Uexküll, respectivamente. Mas Lacan irá buscar, para além da biologia, uma teoria filosófica que fundamente o estatuto social do humano em seu caráter mais fundamental –o desejo. E o fará a partir da dialética hegeliana do desejo conforme exposta por Alexandre Kojève. Se levarmos em conta que o contato de Lacan com os seminários do filósofo russo se deu aproximadamente no mesmo período em que o então psiquiatra começou a desenvolver sua teoria do caráter formador da imagem (ou seja, em meados dos anos 1930), podemos pensar a dialética do desejo como uma estrutura de enquadramento teórico para o estágio do espelho, já que pode ser lida como uma filosofia da alienação e do conflito enquanto fundamentos ontológicos do homem.

2.7 O Kojève de Lacan

Num primeiro momento, a teoria da alienação imaginária é potencializada ao ser cruzada com a dialética hegeliana do desejo quando pensada a partir da leitura kojèveana de que o desejo do homem é desejo do outro. Vimos como as relações objetais se constituem como projeções narcísicas a partir do desconhecimento do eu quanto ao fato de ter bebido nas águas da alteridade desde o momento empírico de sua gênese. Ao colocar a fórmula do desejo como perspectiva desse movimento, o psicanalista aprofunda a lógica da alienação: é em nome do desejo do outro que o sujeito age. Lacan encontra a agressividade como consequência direta do caráter alienante da dialética do desejo: “a agressividade que se faz sentir nesta ‘intersubjetividade imaginária’ entre o eu e o outro mostra a impossibilidade do eu pensar a identidade como momento interno da diferença” (Idem, 2006a, p. 77). É nesse sentido que Lacan irá reler a expressão kojèveana da “luta de puro prestígio”, que

caracterizava a dialética do senhor e do escravo, enquanto conflito puramente imaginário, que coloca o eu junto ao outro não em relação dialética²⁷, mas de subsunção e dependência.

Podemos pensar essa relação entre desejo e agressividade a partir de um único exemplo de Lacan (1948/1998, p. 117), na seguinte passagem de Agostinho de Hipona: “a debilidade dos membros infantis é inocente, mas não a alma das crianças. Vi e observei uma, cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozito colaço” (AGOSTINHO, 1999, p. 45). Exemplo que nos abre uma dupla possibilidade de interpretação, a partir das leituras de Kojève da fórmula “o desejo do homem é desejo do outro”: desejo de reconhecimento e desejo do objeto de desejo do outro. Quanto à primeira, temos que o desejo dessa criança é ser desejado pela mãe, e ser carregado no colo é dar concretude ao desejo de ser desejado. Nesse sentido, o colo da mãe, enquanto lugar em que se materializa a possibilidade de reconhecimento a partir do desejo do outro, acaba por excluir da criança a condição de autossuficiência do seu desejo: aliena para o outro materno o reconhecimento e a possibilidade de realização desse desejo, causando a agressividade. Paralelamente, para além da alienação do desejo de reconhecimento, encontramos aqui o que Lacan chamou de “concorrência agressiva” (1948/1998, p. 116). Já não se trata mais de desejar o reconhecimento do outro, mas de desejar o “objeto do desejo do outro” (Ibidem). É a partir do desejo do outro que configuro o meu objeto de desejo, que faz a mediação intersubjetiva entre o eu e o outro: o meu objeto de desejo (o colo materno) é o objeto de desejo do outro (o irmão menor). É por meio desse objeto que se instala uma relação de concorrência agressiva: “o desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar por uma concorrência, uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual tende” (Idem, 2009, p. 225). Nos dois casos, o que está em jogo é a maneira pela qual uma subjetividade estruturada a partir de uma instância de identidade que desconhece sua origem junto à imagem e ao desejo do outro só pode exigir desse outro a sua

²⁷ O Hegel de Lacan não é Hegel, mas Kojève. Por isso, é impossível ler, de maneira imediata, o termo “dialética” nos moldes lógicos hegelianos. Sem dúvida que pensadores como Žižek e Safatle buscam fazê-lo em suas obras. Porém, tal processo exige uma série de mediações necessárias para que a dialética hegeliana volte a frequentar, de maneira sustentada, as páginas de Lacan – todo o esforço de Safatle, por exemplo, em *A Paixão do negativo* (2006XXXX) seria mostrar como o verdadeiro Lacan hegeliano seria o Lacan dos últimos seminários, e não dos primeiros. Mas sem esse esforço, o que encontramos é da ordem de uma lógica de movimento, de passagens entre os opostos. Questão que nos faz pensar se Lacan teria alguma vez na vida lido alguma página de Hegel, para além de Kojève. Para a crítica de um mau uso do termo, ver ARANTES in SAFATLE, 2003.

supressão. Daí a agressividade ser a resposta fundamental de quem se vê preso a uma teia de desconhecimento e alienação.

Mas a dialética do desejo está longe de ser apenas mais uma teoria da alienação e do conflito. Ao contrário, ela fornece a Lacan a base teórica para pensar a chave clínica da superação da alienação imaginária. Vimos no capítulo anterior que, para Kojève, o conflito pelo reconhecimento da luta de puro prestígio, raiz da dialética do senhor e do escravo, tinha como causa a não compreensão, por parte dos sujeitos, do caráter negativo do desejo. Ideia fundamental que não escapará a Lacan. Pois o psicanalista irá propor uma clínica da purificação do desejo: se o desejo do homem é desejo do outro, seu âmago é ser desejo de desejo, ou seja, pura negatividade, esvaziada de qualquer objeto empírico:

A característica principal do desejo, em Lacan, é ser desprovido de todo procedimento natural de objetificação. Ele é fundamentalmente sem objeto. Um estranho desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos e arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal (SAFATLE, 2012, p. 142)

Ao tomar de empréstimo a teoria do desejo, Lacan encontra a abertura para uma prática clínica que coloca como perspectiva instâncias subjetivas para além das relações objetais alienadas do eu: muito além de uma contribuição enquanto lógica da alienação, Kojève fornece à psicanálise a práxis do desejo como lugar da verdade do sujeito. Pois Lacan compra radicalmente a ideia de um desejo que é pura transcendência. Como vimos com Kojève, afirmar que a única maneira possível de reconhecimento de um desejo é através de outro desejo é afirmar que não há relação objetual que não se coloque como reificação em relação a um processo que é essencialmente intersubjetivo. Daí o caráter fundamental da teoria do desejo puro, para além das relações de objeto.

2.8 Clínica e limites do imaginário

Apesar de ser um texto de transição entre as lógicas do imaginário e do simbólico, podemos encontrar em “Intervenção sobre a transferência”, de 1951, algo de fundamental no paradigma da clínica lacaniana do imaginário²⁸. No texto, Lacan lê a maneira pela qual Freud maneja a transferência no caso Dora como alguém cuja função

²⁸ “A ênfase na atenção a ser dispensada a um comentário direto e minucioso do texto freudiano e a insistência na heterodoxia retrógrada dos pós-freudianos” e “o destaque para um papel explicativo do jogo de trocas de mulheres (do qual Dora seria um dos objetos) claramente inspirado em Lévi-Strauss” (SALES, 2008, p. 38) são dois aspectos de traços de um germe do “retorno a Freud” que podemos encontrar no texto.

é retornar ao analisando, através de interpretações que se estruturam como inversões dialéticas, suas imagens identificatórias fundamentais. Nos termos de Lacan:

É impressionante que ninguém tenha acentuado, até o momento, que o caso Dora é exposto por Freud sob a forma de uma série de inversões dialéticas. Não se trata ali de um artifício de ordenação de um material cujo surgimento, como Freud formula de maneira decisiva, fica entregue ao gosto do paciente. Trata-se de uma escansão das estruturas em que, para o sujeito, a verdade se transmuta, e que não tocam apenas em sua compreensão das coisas, mas em sua própria posição como sujeito da qual seus “objetos” são função (LACAN, 1951/1998, p. 217).

Tudo se passa como se o ato de devolver dialeticamente ao analisando as imagens que ele projeta na análise possibilitasse a ruptura da fixidez dessas imagens, impulsionando uma dialética que movimentasse as relações do sujeito com a verdade do seu desejo (então bloqueada pela fixação oral resultante da identificação com um pai impotente cujas relações sexuais se estruturavam com base na felação), no mesmo movimento em que ele poderá se reconhecer em suas identificações objetais, esvaziando a alienação imaginária do eu. Assim, “o que cabe a Dora é reconhecer a si mesma na cena que produz, como se fosse necessário tomar posse de sua própria identificação”, do mesmo modo que “o indivíduo deve chegar a perceber que, ali onde vê o outro, deveria enxergar a si mesmo, implicando-se nas situações que denuncia” (SALES, 2008, p. 31-32).

Na ausência do aparato conceitual relacionado ao inconsciente, vetado até que este encontre o seu aporte estruturalista, o psicanalista irá pensar a clínica como um processo de reconhecimento do “assujeitamento do sujeito junto aos seus ‘outros’ imaginários, que o constituíram e que o determinam” (SIMANKE, 2002, p. 425). A passagem clínica fundamental que Lacan pretende para toda análise é a do desconhecimento alienante do eu ao reconhecimento do caráter intersubjetivo do desejo e suas relações dialéticas entre identidade e alteridade. Ao contrário da rigidez da lógica da identidade, o desejo não pode se resolver no objeto. Deverá, sim, resolver-se na dissolução de seus objetos imaginários e perceber-se enquanto pura negatividade:

A fim de livrar o sujeito da fascinação por objetos que são, no fundo, produções narcísicas, restava à psicanálise ‘purificar o desejo’ de todo e qualquer conteúdo empírico. Pois a ligação do desejo em representações de objeto implica alienação de um ser pensado como transcendência (SAFATLE, 2012, p. 144).

Desse modo, a negatividade é a resposta possível que a clínica encontra como forma de trazer a verdade daquilo que a imagem tampona, da estrutura intersubjetiva das relações do sujeito. Daí a clínica lacaniana ser, até meados da década de 1960, uma clínica da intersubjetividade, na qual “se trata de levar o sujeito a ter seu desejo reconhecido no interior de um campo social partilhado” (Idem, 2007, p. 35).

Porém, algo ameaça girar em falso na clínica do imaginário. É certo que a clínica lacaniana funcionava: o esvaziamento do imaginário e uma mudança de postura do sujeito junto ao seu desejo eram fatos clínicos. Mas faltava a Lacan uma teoria que desse conta de explicar e fundamentar esse sucesso. Sua prática estava à frente da teoria, e o psicanalista precisava de um novo aporte conceitual que fundamentasse a clínica, de modo a localizar, por exemplo, um registro em que se apoiar para poder falar do que fica no lugar do imaginário, quando ele é esvaziado. Sabemos que menos de meia década depois da enunciação da versão final de “O estágio do espelho”, Lacan irá anunciar o seu “retorno a Freud”: momento em que o registro do simbólico, ligado às estruturas da linguagem, surgirá como o lugar de um verdadeiro reconhecimento que a teoria do imaginário não pôde sustentar. E é o próprio Lacan quem nos conta o que deu errado no seu primeiro projeto teórico. Em “Função e campo da fala e da linguagem”, texto de 1953 que fundamenta o “retorno a Freud”, afirma:

O sujeito não se empenha neste [no seu próprio discurso] numa desposseção cada vez maior do ser de si mesmo, o qual (...) ele acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois neste trabalho que faz reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre destinou a lhe ser furtada *por um outro*. Esse ego, cuja força nossos teóricos definem agora pela capacidade de suportar uma frustração, é frustração em sua essência. É frustração, não de um desejo do sujeito, mas de um objeto em que seu desejo está alienado, e, quanto mais este se elabora, mais se aprofunda no sujeito a alienação do seu gozo (LACAN, 1953/1998, p. 250-251, grifos do autor).

A citação é explícita: uma análise que se coloque como objetivo a desmontagem de uma estrutura imaginária a partir da relação dual analista/analizando não terá outro resultado senão o aprofundamento da alienação e do desconhecimento que caracterizam a função do eu. Sem recorrer a uma teoria do simbólico, à mediação de um terceiro (o grande Outro) que estruture essa relação dual, a ideia de uma clínica do imaginário não tem como ser posta em prática sem produzir exatamente o contrário do que pretende. Afinal, se para que se alcance a dialetização das relações entre identidade e alteridade a função

do analista deve dizer do processo de devolver ao sujeito as imagens das relações objetais que este desenrola numa análise, ainda estamos totalmente dentro do registro das imagens. Mesmo que as inversões dialéticas que o analista produza digam respeito à implicação e ao reconhecimento do sujeito junto à cena em que este se encontra, ainda estamos numa lógica em que, como afirma Sales, “até mesmo esse vetor de responsabilização se circunscreve dentro dos limites do espelho” (2008, p. 32). Fato que impede que uma clínica do imaginário realize aquilo que propõe:

O que pode significar tal reconhecimento senão a exacerbação da objetivação resultante? Como estipular os objetivos da prática psicanalítica se o que se presume é um aprisionamento totalizante, porque constitutivo, do eu por sua imagem; se, afinal, a apreensão consciente dessa unidade do eu encontra-se, ela mesma, regrada pelo princípio narcísico? Que poderia o analista fazer diante disso senão devolver essa imagem ao sujeito – mesmo que em níveis cada vez mais elaborados –, e, dessa forma, perpetuar sua objetivação e sua alienação? (Ibidem).

Mas a falência de uma prática fundada no imaginário²⁹, que diz muito mais dos pós-freudianos (e todas as referências do primeiro seminário a Balint assim o apontam) do que de Lacan, não será acompanhada de uma crítica clínica à dialética do desejo. Ao contrário, se há algo que se sustenta na passagem da imagem ao significante é a dialética do desejo. Kojève é o “resto” que resgata a dignidade de uma proposta clínica que poderíamos pensar falida se não contasse com a insistência lacaniana numa teoria do desejo como lugar de pura negatividade, em que a estrutura social (agora não mais colocada pelo outro enquanto o semelhante, mas como Outro, estrutura sociolinguística que diz respeito a uma verdadeira alteridade) se fará presente como lugar de reconhecimento da verdade do sujeito. Nesse sentido, “conceitos como Édipo, falo, Outro e objeto a podem ser lidos, no campo lacaniano, como vieses do esforço de fazer dialogarem o desejo e o significante” (Ibidem, p. 42). Ou, nos termos precisos de Simanke:

Se, por um lado, Kojève vem em socorro de Lacan, ao auxiliá-lo a pensar a constituição do sujeito no confronto com os seus “outros”, hegelianizando um prosaico experimento da psicologia animal e comparada a ponto de converter o estágio do espelho no paradigma de

²⁹ A falência de uma clínica pautada no imaginário não deve ser confundida com os acertos da teoria do imaginário, que mesmo sendo modificada com as viradas teóricas de Lacan, se fará presente até o final da obra do psicanalista. Mesmo antes da teoria dos nós, na qual todos os registros, inclusive o do imaginário, devem ter o seu lugar assegurado, as referências ao estágio do espelho serão uma constante em todos os seminários de Lacan.

todas as identificações imaginárias nas quais o sujeito se forma, se aliena e se perde, por outro lado os próprios termos da doutrina já apontam para a insuficiência dessa concepção: o imaginário funda um sujeito e todo um sistema de relações calcados na identidade, traduzindo, na terminologia ‘especular’ de Lacan, a teoria freudiana do narcisismo, onde o eu se constitui como idêntico ao objeto, onde o conservadorismo das pulsões trabalha no sentido da preservação dessa identidade. Conclusão: a hominização [o processo kojèveano de constituição do homem a partir da negatividade do desejo], sendo um engendramento contínuo de diferenças [basta lembrarmos que a ação em Kojève falava de um processo que colocava para o sujeito seu devir de não ser aquilo que ele é], não pode ser pensada apenas pelo crivo do imaginário, constatação que levará Lacan a erigir o seu registro do simbólico eminentemente sob o signo da diferença, atribuindo-lhe, a partir de certa data, o papel primordial no processo de constituição (2002, p. 406).

Do espelho ao significante: eis a passagem que será trabalhada em nosso próximo capítulo, a partir do estudo dos três primeiros seminários de Lacan, sempre seguindo a trilha da pergunta pelo objeto.

Capítulo 3

Assunção do simbólico: Lacan na década de 1950

3.1. Momento de viragem

O inconsciente é estruturado como uma linguagem. Mote essencial para a psicanálise lacaniana, essa frase sintetiza o que foi o “retorno a Freud” e a passagem de uma teoria do imaginário para a centralidade do simbólico. Vimos como, durante as décadas de 30 e 40, a clínica lacaniana ultrapassava sua própria teoria, que servia muito mais para explicar a prática dos pós-freudianos do que a do próprio Lacan. Faltava a Lacan um suporte teórico que fundamentasse a maneira pela qual a teoria do desejo puro funcionava para além dos limites da imagem, algo que acolhesse a negatividade. Afinal, se o fim de análise era marcado pela queda do imaginário, não havia nada na teoria que apontasse para isso que sustenta o lugar do sujeito e de seu desejo para além desse registro: “resta saber como transformar a falta em modo de manifestação do sujeito, ou ainda, como reconhecer a si mesmo naquilo que não se conforma à imagem” (SAFATLE, 2007, p. 37). Foi somente com apropriação lacaniana do estruturalismo de Lévi-Strauss – e, via Lévi-Strauss, da linguística de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson – que a metapsicologia pôde caminhar a passos largos rumo a um aparato conceitual que fundamentasse a sua prática: “os impasses do imaginário encontram-se imediatamente com as vias epistemológicas abertas, diante da novidade do pensamento de Lévi-Strauss, pela perspectiva do simbólico”, o que promove “o reforço de seus próprios princípios teóricos e a possibilidade de seus objetivos se tornarem muito mais passíveis de êxito do que antes” (SALES, 2008, p. 43). Contudo, muito mais do que dar corpo teórico ao que já era um cotidiano clínico, os aportes conceituais tomados do estruturalismo produziram novas questões que a psicanálise agora precisaria resolver em seu próprio campo. Pois seria impossível que a escuta clínica permanecesse a mesma quando entramos num campo referencial que coloca não mais a imagem, mas a linguagem como fundamento da subjetividade. Não se trata doravante de recuperar as imagens fundamentais que constituíram o Eu do analisando, mas de apontar para a cadeia inconsciente que corre em paralelo aos seus ditos, determinando seu modo de desejar, pensar, julgar e agir. Noções como estrutura simbólica, linguagem e significante tomam o espaço antes ocupado por imago, *Gestalt* e narcisismo, e os conceitos estruturalistas aparecem como o esqueleto central da metapsicologia

lacaniana, fazendo da produção de Lévi-Strauss uma espécie de programa do lacanismo da década de 1950 (SIMANKE, 2002, p. 443).

Desse modo, o primeiro movimento deste capítulo deverá ser o de retomar os principais argumentos linguísticos e estruturalistas trabalhados por Lacan, de modo a abrir os pressupostos que percorrem a ideia de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, para então buscar uma leitura ampla do que foi o desenvolvimento da psicanálise lacaniana em sua apropriação do estruturalismo, do primeiro ao quinto seminário, tornando possível entender posteriormente a que responde a invenção do conceito de objeto a.

3.2. Fundamentos do simbólico: Lévi-Strauss e a linguística

Nos primeiros artigos reunidos no *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss se coloca como herdeiro direto do antropólogo teuto-americano Franz Boas, autor que pensara a linguagem como fator determinante para a compreensão da cultura a partir da ideia de que haveria algo de essencialmente inconsciente nos fenômenos culturais:

Parece que a diferença essencial entre fenômenos linguísticos e outros fenômenos etnológicos é que as classificações linguísticas nunca se elevam à consciência, enquanto nos outros fenômenos etnológicos, embora a mesma origem inconsciente prevaleça, estes frequentemente se elevam à consciência, e assim dão origem a razões secundárias e reinterpretações (BOAS, 1911, p. 67).

Oito anos antes do *Curso de linguística geral* saussuriano, Boas já recorria à ideia de que a linguagem modela de maneira inconsciente o discurso exterior do sujeito falante. Pois quem fala não tem consciência da sintaxe e da morfologia de sua fala, das oposições fonológicas e dos fonemas utilizados na diferenciação de sentido das palavras (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 68). Coube à análise linguística encontrar um sistema que desse conta de explicar os fenômenos da fala a partir de seus elementos mais gerais, organizados num sistema sempre pensado para além do nível consciente do sujeito falante. Como bem sintetiza Dosse, são dois os ensinamentos da linguística para o estruturalismo: “por uma parte, a investigação de invariantes para além da multidão de variedades identificadas e, por outra parte, o afastamento de todo e qualquer recurso à consciência do sujeito falante” (1993, p. 43). Ou seja, de um lado a busca por leis de estrutura e, do outro, a ideia de que tais leis são inconscientes e determinam a fala dos sujeitos.

Partamos do primeiro ponto. Para que um sujeito fale, para que exista uma cadeia diacrônica de significantes que produzam significação (ou seja, uma frase, exposta enquanto sequência temporal de significantes), é necessário algo que transcenda essa fala como condição de possibilidade da própria fala, algo que se constitua sincronicamente como repertório total de termos da língua em questão e a totalidade das leis gerais que põem as relações entre estes termos. É Saussure o primeiro linguista a formular que essa totalidade não pode ser a soma de suas partes, e que não há como se estudar um termo de maneira isolada em relação a todos os outros. Antes de pensarmos em estrutura, Saussure nos fala em sistema:

É uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de certo som com um certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual faz parte; seria acreditar que é possível começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma deles, quando, pelo contrário, cumpre partir da totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra (SAUSSURE, 2006, p. 132).

Todo fonema aparece sempre em relação aos outros fonemas. É elemento de significação, mas não de maneira isolada em relação aos outros, sendo o conjunto dessas relações o que Saussure chama de “sistema”. Para a língua portuguesa, por exemplo, o fonema /t/ constitui seu lugar dentro do sistema de fonemas a partir de três traços distintivos: articulação da ponta da língua com a parte interna da arcada dentária superior; interrupção momentânea da corrente de ar; e abertura da glote, impedindo a vibração das cordas vocais (FERREIRA, 2002, p. 121). Sozinho, o fonema seria apenas um barulho, uma vibração no ar. Porém, sua relação em pares de oposição com os outros fonemas a partir de seus traços distintivos torna-o elemento de significação, constituído em relação à totalidade do sistema da língua portuguesa.

O conceito antropológico de estrutura desdobra essa noção de sistema, e o faz de uma maneira lógica, a partir da matemática do grupo Bourbaki, para quem valem sempre mais as relações entre os objetos do que os objetos em si mesmos:

A matemática foi reconstruída por Bourbaki a partir da noção de estrutura. Na ontologia bourbakista, objetos não têm propriedades intrínsecas. Nela, cada universo é formado de duas coisas: objetos (cuja natureza intrínseca não importa) e, separadamente, relações construídas sobre eles. Estruturas são modos de construir relações ou operações entre objetos. (...) Isso nos dá um roteiro para acompanhar a construção de modelos na obra de Lévi-Strauss (ALMEIDA, 1999).

André Weil, um dos principais expoentes do grupo, contribuiu diretamente para Lévi-Strauss, na publicação de um apêndice matemático em *As estruturas elementares de parentesco*³⁰. Mas não se trata de uma completa matematização ou formalização dos eventos linguísticos ou antropológicos. O que entra em jogo com Lévi-Strauss é um princípio topográfico (trabalha com lugares lógicos) que não exclui os eventos empíricos, mas os torna secundários frente aos lugares que ocupam e às relações entre esses lugares. Serres opõe o pensamento estruturalismo ao simbolismo: enquanto o simbolismo estabelece correspondências precisas entre um signo particular e um conteúdo semântico, o estruturalismo, ao contrário, formaliza a semântica:

Analisar simbolicamente consiste em traduzir um conteúdo de sentido em signos, em codificar e decodificar uma linguagem. Analisar formalmente consiste em formar uma linguagem desenvolvida por suas próprias regras: somente depois aparece a possibilidade de traduzi-la em conteúdos, em modelos. Ou se parte do sentido, ou se o encontra (o produz) (1969, p. 40).

Se falamos em “traços distintivos” do fonema na linguística saussureana, ainda tratamos de propriedades intrínsecas ao objeto (nos termos de Serres, estaríamos num método simbólico), questão que o conceito (formal) de estrutura busca superar, como pensa Sales, a partir de Deleuze:

A estrutura se refere a elementos atômicos formais – que não possuem conteúdo, realidade, imagem, essência, significado, ou sequer forma – dispostos em séries e combinações determináveis que explicariam tanto a constituição da totalidade do fenômeno quanto as possibilidades de variação entre os próprios elementos constituintes. O conteúdo dos seus elementos não é especificado nem a natureza das relações, mas eles demarcam funções e resultados a partir de suas relações. Assim, o que define o elemento simbólico da estrutura é simplesmente um critério de posição (SALES, 2008, p. 55).

Definição relacional e combinatória, que propõe que a estrutura seja pensada enquanto uma rede de elementos significantes, tomados sempre em pares de oposição, cujo caráter de rede faz com que a mudança na posição de um elemento modifique a posição de todos os outros – a estrutura é estrutura das leis da linguagem. Daí seu caráter

³⁰ A relação entre Lévi-Strauss e Bourbaki é uma constante entre os comentadores. Porém, apesar da relação direta com Weil, não encontrei citação do antropólogo, tão atento a tais referências, sobre o grupo. Quem o faz é Lacan, e tardiamente. De qualquer forma, fica claro que há uma relação direta entre o projeto bourbakiano e a antropologia estruturalista, e que, no mínimo, algo do “espírito do tempo” dessa virada para os 1950 se faz presente em ambas as produções. Se não houve influência direta, o paralelo conceitual é tão marcante que continua a valer. (Nota produzida a partir de troca de emails com Ivan de Oliveira Vaz em julho de 2014.)

transcendental: todo e qualquer evento de linguagem só é possível enquanto consequência da existência de uma estrutura que se coloca como sua condição de possibilidade ao fornecer, a priori, seus possíveis lugares e relações com os outros elementos que compõem a estrutura em questão.

Mas, ao perceber que poderia se valer do conceito para pensar os sistemas próprios da antropologia, Lévi-Strauss vai além do simples desdobrar de um sistema em estrutura linguística: ambas as ciências poderiam organizar suas unidades constitutivas em sistemas estruturais. Relação que surge a partir da ideia de que a linguagem pode ser pensada enquanto dupla condição de possibilidade da cultura (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 80): ao mesmo tempo que, diacronicamente, é pela linguagem que se apreende a cultura ensinada, sincronicamente temos que a linguagem dá a estrutura formal da cultura, destinada a receber as estruturas mais complexas de troca. Afinal, “a linguagem é, antes de mais nada, um modo de organização, de construção de relações, de identidades e diferenças. Neste sentido, ela fornece a condição de possibilidade para a estruturação de toda e qualquer experiência social” (SAFATLE, 2007, p. 43). Isso porque, assim como os elementos da linguagem, os elementos sociais, considerados a partir da noção de estrutura, devem ser tratados como símbolos: “como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem essa significação se integrados em sistema” (Ibidem, p. 46). O trabalho que restava à antropologia era conseguir reduzir os fenômenos sociais às suas leis gerais de estrutura. Do mesmo modo que a estrutura da linguagem se fazia condição para a troca de mensagens, era preciso encontrar algum fenômeno que desse conta de explicar as trocas sociais. Ao analisar as estruturas elementares de parentesco, Lévi-Strauss encontra no que ele chama de “avunculado” a estrutura mais simples de parentesco, formada pelos pares de oposição pai e filho, irmão e irmã. Relação que pode ser colocada na forma clássica de uma estrutura formada por pai, mãe, filho e tio materno. A importância do tio materno é, aqui, crucial: é o único elemento não natural da estrutura, e que aparece como condição de possibilidade de que essa formação seja cultural. O tio materno surge como representante da família da mãe, grupo que teria cedido a mulher para que a nova família se formasse. Ou seja, o tio materno surge como traço estrutural do fato maior que marca o caráter cultural de toda relação de parentesco humano, a proibição do incesto:

O caráter primitivo e irreduzível do elemento de parentesco tal como o definimos decorre, imediatamente, da existência universal da proibição do incesto. Esta equivale a dizer que, na sociedade humana, um homem só pode obter uma esposa de um outro homem, que a cede na pessoa de uma filha ou irmã. De modo que não é preciso explicar como o tio materno surge na estrutura de parentesco: ele não surge, é nela prontamente dado, é sua condição (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.60).

Em outras palavras, “a proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha” (Idem, 1982, p. 522). Ou seja, não é apenas uma obrigação negativa, mas uma regra positiva que possibilita a troca de mulheres entre diferentes grupos. O que transforma a mulher não só em um membro do grupo, mas no próprio material de troca entre os grupos: do mesmo modo que as regras linguísticas dizem da comunicação de mensagens e as regras econômicas da comunicação de bens e serviços, as regras de casamento exigem a comunicação das mulheres entre os grupos (Idem, 2008, p. 95); do mesmo modo que as palavras são signos, mas também valores, as mulheres são valores, mas também signos.

É nesse sentido que podemos pensar que a proibição do incesto inaugura o caráter simbólico da sociedade humana. Pois o que é de fato elementar nas estruturas de parentesco não são os elementos do avunculado, as famílias enquanto termos isolados, mas sim a relação criada entre os termos a partir da troca da mulher, que assume a posição de símbolo. Enquanto fenômenos elementares, anteriores aos próprios termos, tais relações constituem o que Lévi-Strauss chamou de Lei. Uma estranha lei, localizada além de toda e qualquer imposição de conteúdo – uma lei formal:

A Lei social que estrutura o universo simbólico não é uma lei normativa (...). A Lei simplesmente organiza distinções e oposições que, em si, não teriam sentido algum. Assim, por exemplo, a lei de estrutura de parentesco pode determinar topicamente vários lugares, como “filho de...”, “pai de...”, “cunhada de...”, mas esses lugares não têm em si nenhuma significação normativa, nenhuma referência estável (SAFATLE, 2007, p. 47).

Para Lévi-Strauss, do mesmo modo que vale para a linguagem a relação entre os termos linguísticos, vale para a antropologia a relação entre os termos de parentesco, sempre pensados enquanto elementos formais de uma estrutura. Nesse sentido, tanto os termos linguísticos quanto os de parentesco são termos simbólicos:

É claro que a adoção desse modelo implica, por si só, uma significativa redefinição da natureza do fato social, que constitui o objeto da antropologia. O comportamento social é, em si, um objeto bastante avesso a uma comparação com o fato linguístico e a submeter-se a uma análise do mesmo tipo. É essa redefinição que vai resultar na eleição do símbolo como objeto da antropologia e na equiparação da cultura a um conjunto de sistemas simbólicos passíveis de uma descrição formal nos mesmos moldes que a análise fonológica. Dessas inovações, emergem as características do método estruturalista em antropologia (SIMANKE, 2002, p. 435).

Ao retirar do homem o caráter de objeto primordial das ciências sociais e passá-lo às estruturas que o determinam (SAFATLE, 2007, p. 42), Lévi-Strauss fazia nascer o pensamento estruturalista.

É exatamente nessa passagem do sistema linguístico para a estrutura simbólica que podemos encontrar o que será uma de suas maiores contribuições para a psicanálise lacaniana: a primazia do significante. Pois Lévi-Strauss não produz apenas uma apropriação formal do método saussuriano, ele subverte a maneira linguística de lidar com os signos. Diz Saussure:

O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos. (...) Propomos conservar o termo signo para designar o total, e substituir conceito e imagem acústica respectivamente por significado e significante (2006, p. 80-81).

Apesar de entender que a formação do signo, enquanto correlação de um significado a um significante, seja arbitrária, se o linguista nos fala do “total” do signo, ele o faz porque a correlação, uma vez posta, é imutável: “diz-se à língua: ‘escolhe!’, mas acrescenta-se: ‘o signo será este, não outro’” (Ibidem, p. 85). Não é à toa que a representação visual que o autor nos fornece é um círculo fechado entre o conceito e a imagem acústica, com dupla determinação (representada pelas setas) entre as duas instâncias, conforme vemos abaixo na imagem proposta por Saussure (Ibidem, p. 80):

Porém, ao transpor formalmente o sistema linguístico em estrutura simbólica, Lévi-Strauss não pode trabalhar com um signo total e fechado:

Se Lévi-Strauss redescobre, como a linguística já o estava fazendo, a distinção saussureana entre o significado e o significante, ele “adapta-a ao terreno antropológico, ao atribuir ao significante o lugar da estrutura e a significado o do sentido, ao passo que em Saussure trata-se, antes, de opor som e conceito” [DOSSE, 1993, p. 42]. Essa derivação deve-lhe parecer indispensável para afastar a noção de símbolo de qualquer conotação realista ou psicológica (SIMANKE, 2002, p. 435).

Para ser fiel ao conceito de estrutura, Lévi-Strauss não poderia levar em consideração um signo que trabalha, em uma de suas instâncias, com conceitos. Caso o fizesse, estaria dando conteúdo ao que é puramente formal e transcendental. Não pode haver conceito ou sentido naquilo que aparece como condição de possibilidade de toda construção de conceitos e sentidos. Um conceito de estrutura que se faça fundamental deve lidar com termos vazios, que demarquem seus lugares a partir de critérios de posição e relação – deve lidar com significantes: “como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, *o significante precede e determina o significado*” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 29, grifo nosso).

O maior exemplo desse lugar estrutural vazio do significante é a maneira pela qual Lévi-Strauss lê o conceito de *mana*, ligado às práticas dos feiticeiros e dos xamãs, a partir das análises de Marcel Mauss. Para Mauss,

O *mana* nada mais seria que a soma dos medos de um grupo, materializados em elementos arbitrários e feitos intercambiáveis pela equivalência dos afetos por eles despertados, espécie de medo do desconhecido que provocaria as atitudes mais ambivalentes para com os objetos temidos (VAZ, 2013, p. 40).

Definição que, para Lévi-Strauss, falha por colocar em termos afetivos o que deve estar no campo do significante: seu estatuto é puramente simbólico, e muitas vezes se confunde com o próprio tecido simbólico. Pois o *mana* é o que o antropólogo chamou de significante flutuante, que a tudo significa por nada significar, fazendo a costura entre o campo da estrutura e o do sentido:

Para Lévi-Strauss, esse valor deve ser visto como algo que expressa a necessidade de estabilizar uma contradição que é intrínseca a qualquer sistema simbólico, tornando possível o seu funcionamento: a estrutura de significantes é o fundamento da apreensão do ser próprio, do outro

e ainda dos próprios significantes na mesma medida em que isso que é o fundamento da circulação também circula entre os sujeitos nela implicados (SALES, 2010, p. 198).

Ou seja, o *mana* seria o significante que daria conta do fato de haver significante, por ser aquele que, apesar da inadequação de saída entre significante e significado, possibilitaria a vinculação entre os dois junto a outros significantes com o mesmo estatuto, promovendo a circulação do sentido³¹. Uma boa maneira de ilustrar o que isso quer dizer é recorrer à história de uma cura xamânica narrada por Lévi-Strauss. O antropólogo narra a atuação de um xamã que ajuda uma mulher em dificuldades no parto: o xamã constrói, a partir do conteúdo mítico de sua tribo, uma história que precisa dar conta de explicar as insuportáveis dores que a mulher sente. História complexa, na qual a alma do útero estaria desviando as demais almas do corpo, cabendo ao xamã liberar essas almas para que o parto se desse normalmente. A cura é um resultado possível ao xamã, pois consiste em:

(...) tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar. O fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que finda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita, ou mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho, mas que o xamã, recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 213).

De modo análogo ao psicanalista, que recorre a um “*mito individual*” que o neurótico constrói em relação ao seu passado (Ibidem, p. 215), o xamã busca no mito da tradição coletiva sua força de cura. Faltava à parturiente um significante que desse conta de explicar o sentido de sua crise:

Apenas a história da função simbólica permitiria dar conta dessa condição espiritual do homem, na qual o universo nunca significa o bastante, e o pensamento sempre dispõe de um excedente de significações para a quantidade de objetos aos quais pode associá-las. Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem pede ao pensamento mágico para fornecer-

³¹ Que o conceito de *mana* não apareça nos artigos da *Antropologia estrutural*, nossa maior referência para tratar do pensamento de Lévi-Strauss nesta dissertação, isso não exclui o fato de que a ideia está presente como um forte pressuposto do autor, já que, como estamos vendo, ele é o conceito que dá a medida da relação dos significantes com a estrutura.

lhe um novo sistema de referência, no qual dados até então contraditórios possam ser integrados (Ibidem, p. 199-200).

O *mana* entra aqui enquanto significante flutuante ligado à magia do xamã ao ocupar esse vácuo de sentido produzido pelas dores do parto, até então inexplicáveis. Em termos mais gerais, um significante que pode ocupar qualquer vazio de significação, exatamente por nada significar, mas a tudo se acoplar, mesmo termos opostos, como força e ação, qualidade e estado, substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 43). Lévi-Strauss dá a essa qualidade de certos significantes (entre eles, e principalmente, o *mana*) o nome de “valor simbólico zero”:

De fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um valor simbólico zero (Ibidem).

Flutuante, porque ocupa os vazios deixados num discurso com excesso de sentido. Valor simbólico zero, por ser o símbolo do fato de que há símbolo: não tem conteúdo algum, é puro significante que se ajusta em qualquer termo, mesmo que termos opostos, para fazer valer todo o tecido da cadeia simbólica, sem ruptura com a cadeia humana do sentido.

O *mana* nos dá um bom exemplo da necessidade que a antropologia de Lévi-Strauss encontra de pensar a estrutura não como sistema de signos, mas de significantes, organizados a partir de pontos-chave, os significantes de valor simbólico zero, desprovidos de toda e qualquer qualidade de sentido, mas com potencial infinito de significação. Estrutura que se coloca como fundamento de toda experiência humana provida de sentido, que organiza o sentido e lhe dá um discurso possível. O chamado caráter universalista da teoria de Lévi-Strauss se refere ao fato de que, para o autor, “tais estruturas, além de serem as mesmas para todos, e para todas as matérias a que se aplica a função, são pouco numerosas, e compreender-se-á por que o mundo do simbolismo é infinitamente diverso em seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 220). E ainda, que “essas estruturas – ou, mais exatamente, essas leis de estrutura – são realmente atemporais” (Ibidem, p. 218). Poucas, igualmente distribuídas pelo mundo entre povos e tribos que nunca tiveram nenhum tipo de contato entre si, atemporais: as estruturas simbólicas são como um a priori humano – daí a

famosa expressão de Paul Ricoeur, que chamou o estruturalismo de “kantismo sem sujeito transcendental”.

Lidamos, até aqui, com a determinação da estrutura com o sujeito. Falta tratar do seu caráter inconsciente. Vimos, no começo desta seção, que Boas foi o primeiro a falar em inconsciente quando referindo-se aos fenômenos de linguagem. Ideia que a linguística irá trabalhar, de modo a mostrar como o sujeito que fala não tem consciência das regras fonéticas que modelam o seu discurso. A apropriação levistraussiana do método linguístico não poderia deixar de levar tal fato em consideração: “é a apropriação do método da análise fonológica pela linguística estrutural que reafirma o papel preponderante dos processos inconscientes no fato social, à semelhança do que se revela na análise do fato linguístico” (SIMANKE, 2002, p.434). Fato que traz para o primeiro plano das preocupações da antropologia estruturalista a maneira pela qual a estrutura das constelações míticas e das relações de parentesco corre por trás do palco das consciências humanas: “o conjunto dessas estruturas formaria o que chamamos de inconsciente” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 218). Obviamente, não se trata aqui de algo parecido com o inconsciente pulsional freudiano, mas sim de um inconsciente formal de uma estrutura relacional e combinatória:

O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis. (...) Órgão de função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que vêm de fora – pulsões, emoções, representações, lembranças (Ibidem, p. 219).

Algo que se exerce em todos os homens segundo as mesmas leis, o inconsciente é o que presentifica as estruturas na subjetividade humana, e de um modo universal. É o que possibilita ao etnólogo entrar em contato com uma subjetividade que não partilha de sua língua e crenças – questão que poderia ser estendida a uma total impossibilidade de relação com qualquer tipo de alteridade, caso “a oposição entre mim e outrem não pudesse ser superada num terreno, que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram: referimo-nos ao inconsciente” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 27-28). Maneira de dizer que, para o estruturalismo, é o inconsciente que faz a mediação determinante das relações interpessoais (SAFATLE, 2006a, p. 99), o que o coloca em um lugar intermediário entre a objetividade das estruturas e a subjetividade, já que isso

que dá as condições de possibilidade de todo pensamento e ação do homem é também algo que o transcende e determina.

Mas a relação de Lacan com o estruturalismo não se resume ao nome de Lévi-Strauss. Lacan encontra em Roman Jakobson, outro linguista fundamental para o desenvolvimento da epistemologia estruturalista³², conceitos indispensáveis para alicerçar o tema de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Pois, para além de ser sua condição de possibilidade, a estrutura dá ao pensamento dos sujeitos os próprios meios formais de toda relação possível entre os significantes. Logo no começo da década de 1950, Lacan percebe que havia uma correlação direta entre a maneira como Freud descrevera os movimentos das representações no sistema inconsciente, por meio dos nomes de deslocamento e condensação, e os dois aspectos da linguagem que Jakobson apontara a partir dos distúrbios afásicos. Se a linguística saussureana costuma ser considerada a pioneira do estruturalismo, é o grupo de Jakobson, conhecido como escola de Praga, o responsável não apenas pela difusão do termo, mas pelos primeiros grandes desenvolvimentos do método, ao superar a concepção semântica de Saussure e propor uma ênfase sintática (SALES, 2003b, p. 163). Virada que proporciona a Jakobson a ideia de uma correlação entre os fenômenos afásicos e o que ele chamou de duplo caráter da linguagem, a metáfora e a metonímia, conceitos diretamente relacionados aos de sincronia e diacronia. Já vimos que a formulação de uma frase exige do falante tanto a exposição temporal de significantes quanto algo que contenha todo o repertório possível dos significantes de uma língua e que condicione e organize a exposição desses significantes, um conjunto de regras que coordene a combinatória dos termos de modo a permitir que exista nessa sequência a produção de uma significação – respectivamente, eixo diacrônico e eixo sincrônico da linguagem. Ao encontrar nos fenômenos de afasia dois grupos-padrão, conhecidos (posteriormente) por afasia metafórica e afasia metonímica, Jakobson fez a descoberta de uma relação direta entre esses dois eixos (diacrônico e sincrônico) e a maneira pela qual os doentes afásicos distorciam em suas falas o que seria o uso corrente da linguagem.

Começemos pelo caso da afasia metonímica. Etimologicamente, metonímia quer dizer mudança de nome, processo de transferência de denominação: designar algo por meio de um termo diferente daquele que lhe é habitualmente próprio, com a ressalva de que essa transferência só é possível a partir de uma condição de ligação entre os dois

³² A ideia do significante de valor simbólico zero é influência do conceito de “fonema zero” de Jakobson, fonema que não possui nenhum valor fonético, mas que se opõe à ausência de fonema.

termos (DOR, 1989, p. 46). Uma metonímia bem-sucedida coloca em relação dois termos próximos, cuja substituição não implica a modificação do sentido original, tal qual no exemplo clássico que encontramos em qualquer livro de gramática: “as velas saem para pescar”, no qual “velas” vem substituir “barcos”. A afasia metonímica é descrita por Jakobson como a impossibilidade, por parte do doente, de selecionar em seu discurso os termos visados, que são sintomaticamente substituídos por termos contíguos:

Garfo é substituído por faca, mesa por lâmpada, fumaça por cachimbo, comer por torradeira. (...) Tais metonímias podem ser caracterizadas como projeções da linha de um contexto habitual sobre a linha de substituição e seleção; um signo (garfo, por exemplo), que aparece ordinariamente ao mesmo tempo que outro signo (faca, por exemplo) pode ser utilizado no lugar desse signo. Grupos de palavras como "garfo e faca", "lâmpada de mesa", "fumar um cachimbo" suscitaram as metonímias garfo, mesa, fumaça; a relação entre o uso de um objeto (torrada) e os meios de sua produção subjazem à metonímia comer por torradeira. "Quando é que a gente se veste de preto?" — "Quando se põe luto por um morto"; em vez de dar nome à cor, designa-se a causa de seu uso tradicional (JAKOBSON, 1994, p. 48-9).

Já em relação ao primeiro grupo das afasias, temos que uma metáfora coloca em jogo uma substituição significativa que designa um conceito através do nome de outro conceito (DOR, 1989, p. 43) – como quando dizemos que um sujeito teve “uma noite triste”, ou que se encontra “a chave de um problema”, em que o sentido do termo usado é totalmente deslocado do seu uso comum pelo lugar em que foi utilizado na sentença³³. O movimento expõe como é o lugar do significante na sentença que dá o seu significado. Nesse sentido, a afasia metafórica consiste na impossibilidade do sujeito de formular sentenças complexas com sentido, produzindo apenas metáforas vazias de significação, incapacitado de coordenar os termos em sua relação com o conjunto da rede significativa. Ao contrário da afasia metonímica, aqui não é a palavra que se perde, mas a própria capacidade de construir sentenças complexas a partir das entidades linguísticas mais simples:

Nesse tipo de afasia, deficiente quanto ao contexto, e que poderia ser chamada de distúrbio da contiguidade, a extensão e a variedade das frases diminuem. As regras sintáticas, que organizam as palavras em unidades mais altas, perdem-se; esta perda, chamada de agramatismo,

³³ A definição de Lacan é ainda mais simples: “A metáfora é, radicalmente, o efeito da substituição de um significante por outro numa cadeia, sem que nada natural o predestine a essa função de *phore* [foro]” (1998, p. 904).

tem por resultado fazer a frase degenerar num simples "monte de palavras", para usar a imagem de Jackson [Hughlings Jackson, primeiro linguista a pensar os distúrbios da linguagem]. A ordem das palavras se torna caótica; os vínculos de coordenação e subordinação gramatical, quer de concordância, quer de regências, dissolvem-se (JAKOBSON, 1994, p. 50).

Falta ao afásico desse tipo a possibilidade de relacionar o termo que lhe surge com o restante dos termos da língua, de modo a construir uma sentença produtora de sentido. Não é a palavra que falta, mas a própria estrutura sintática que organizaria a construção de sentenças mais complexas.

O que Lacan encontra na teoria das afasias de Roman Jakobson é a possibilidade de transposição quase direta dos termos de Freud para a linguística. Pois, para não perder de vista seu ideal científico, não pode levar adiante o vocabulário freudiano da representação, bastante carregado de um ideário do século XIX. O termo freudiano para representação é o mesmo termo romântico da *Vorstellung*: “representações internas, reproduções mentais, são imagens guardadas na memória que reproduzem objetos ou ações aos quais a pulsão se liga e que são ativáveis” (HANS, 1999, p. 83). De acordo com Hans, as *Vorstellungen* estão associadas entre si, formando uma malha de ideias e imagens inter-relacionadas, que atua como uma matriz de decodificação dos estímulos internos e externos que afetam o sujeito: “é esse sistema de *Vorstellungen* (que podem se encontrar em estado consciente ou inconsciente) que compõe o que Freud denomina como aparelho psíquico” (Ibidem, p. 84). Termos como “interno/externo” e “imagens guardadas na memória” não podem ser levados adiante sem o risco de voltarmos a um psicologismo que Lacan busca excluir de seu pensamento desde sua tese de doutorado. Porém, apesar da diferença que existe entre se pensar a *Vorstellung* e o significante, a maneira pela qual Freud descrevera os processos de deslocamento e condensação e as movimentações significantes nas formas de metáfora e metonímia é formalmente semelhante:

A *Verdichtung*, condensação, é a estrutura de superposição dos significantes em que ganha campo a metáfora, e cujo nome, por condensar em si mesmo a *Dichtung*, indica a conaturalidade desse mecanismo com a poesia, a ponto de envolver a função propriamente tradicional desta. A *Verschiebung* ou deslocamento é, mais próxima do termo alemão, o transporte da significação que a metonímia demonstra e que, desde seu aparecimento em Freud, é apresentado como o meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura (LACAN, 1957a/1998, p. 515).

Não só faltava a Freud a linguística, que se desenvolvia em paralelo aos seus últimos anos de vida, como também o psicanalista chega a ser uma fonte de pesquisa dos próprios linguistas – em *Linguística e comunicação*, Jakobson cita *A interpretação dos sonhos* e *As afasias*, e se utiliza de termos freudianos como similitude e contiguidade. O trabalho de Lacan foi reler Freud com as lentes do que tinha disponível de mais recente dentro do campo das ciências humanas. Trabalho facilitado pela genialidade do pensamento freudiano, que, mesmo com um aparato conceitual mais antigo, se permite ser atualizado de maneira que a leitura lacaniana não nos soe como uma grande forçagem.

O inconsciente como condição de possibilidade de toda formulação possível de discurso, que se faz sentir enquanto presença direta da estrutura no homem; enquanto aquilo que organiza as cadeias significantes a partir dos “dois aspectos da linguagem”, metáfora e metonímia, conceitos que atualizam os nomes freudianos de condensação e deslocamento: estaria aí todo o sentido da ideia de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem? A resposta é: não. Se Lacan ficasse nesse puro inconsciente estruturalista, máquina autônoma de produzir metáforas e metonímias, seria mais um teórico a cantar a morte do sujeito. Com Lévi-Strauss, o inconsciente aparece como o conceito último da pura determinação simbólica das estruturas em relação ao sujeito. Basta lembrarmos que, na antropologia estruturalista, não há nenhum espaço para algo que não seja a determinação simbólica:

Não pretendemos (...) mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E talvez (...) convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre eles (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 21).

Caso seguisse essa ideia, Lacan não poderia ser psicanalista. Para manter possível uma clínica que não seja somente a de um reconhecimento da total heteronomia do sujeito frente ao simbólico, algo deve surgir como ponto de indeterminação em meio às estruturas: o desejo. Toda a apropriação lacaniana dessa teoria se dá de maneira enviesada pela escuta clínica de um sujeito que não pode ser resumido a fantoche das estruturas, que mostra ao analista que algo persevera na forma de um movimento que não se deixa ser apreendido pela determinação, algo que se refere a uma negatividade incessante – Lévi-Strauss, mas não sem Kojève.

3.3 Para seguir, romper

Desde a tese de doutorado, estava em jogo a busca por uma teoria que superasse o psicologismo e colocasse em foco o paralelismo entre o social e o psíquico; com Kojève, são o reconhecimento e a negatividade do desejo os temas que se somam aos da tese. Questões estas que permanecerão com a entrada em cena do simbólico. A insuficiência da teoria que colocava no imaginário a função de registro último da subjetividade e que tentava transformar a imagem em conceito em torno do qual gravitam tais temas não é acompanhada da queda das preocupações que movimentaram Lacan até então. É certo que há uma ruptura brusca no que tange aos pressupostos que percorriam a produção intelectual lacaniana quando passamos da imagem para o significante. Mas é exatamente essa ruptura que, ao permitir ao psicanalista superar os impasses teóricos que não davam mais conta de sua clínica, oferece a Lacan um quadro conceitual que promove nova vida ao que se mantém como núcleo de seu pensamento.

Sem dúvida, reflexões hegelianas a respeito da dialética do desejo e uma teoria voltada para as estruturas simbólicas não compartilham dos mesmos pressupostos. O corte epistemológico é radical. Porém, Sales (2008, p. 44) localiza ao menos dois fatores essenciais que permitiram a Lacan fazer essa aproximação. O primeiro trata da relação entre palavra e coisa. Vimos que, desde Saussure (e a questão é apenas reforçada com Lévi-Strauss), a estrutura da linguagem pode ser definida como uma rede formal de significantes, que se associam a partir dos lugares que ocupam, enquanto pura relação de diferenças. Ou seja: não há como pensarmos em nenhum tipo de relação natural entre um significante e um objeto do mundo. Todo significante só remete aos outros significantes, numa posição autorreferenciada que faz da linguagem um universo autônomo que transcende o mundo das coisas³⁴. O significante flutuante, de valor simbólico zero, é o maior exemplo de como os termos simbólicos são anteriores à construção social dos objetos e determinam tanto a nossa percepção dos objetos quanto os lugares que ocupam no sistema das trocas simbólicas. Ora, algo parecido já podia ser visualizado em Kojève. Para o filósofo russo, também não há uma relação direta entre palavra e coisa. Ao contrário, a palavra causa a morte da coisa que deveria ser representada por ela: “a palavra ‘cão’ não corre, não bebe e não come; nela o sentido (essência) deixa de viver; isto é, morre. Por isso é que a compreensão conceptual da

³⁴ Em Lacan, essa questão aparece com o estruturalismo como pano de fundo, mas num diálogo não com Lévi-Strauss ou com os linguistas, e sim com Agostinho de Hipona, que adianta em cerca de quinze séculos a ideia de que uma significação sempre remete a outra significação. Cf. LACAN, 2009, p. 320-337.

realidade empírica equivale a um ‘homicídio’” (2002, p. 352-353). Eis, aliás, o sentido mais coerente do termo “pulsão (ou instinto) de morte” nos primeiros seminários. Não se trata da tendência de retorno ao inorgânico de *Além do princípio do prazer*, mas sim da maneira pela qual a morte surge como movimento fundador da dissolução entre palavra e coisa, que produz a distância entre as cadeias do significado e do significante:

Por trás do significante, situei para vocês no esquema essa realidade última, que é completamente velada ao significado e igualmente ao uso do significante: a possibilidade de que nada do que está no significado exista. O instinto de morte nada mais é, com efeito, que percebermos que a vida é improvável e completamente caduca. (...). O significante funciona sobre o fundo de uma certa experiência de morte (LACAN, 1995, p. 50).

Quanto ao segundo fator que produz uma relação possível entre Lévi-Strauss e Kojève, Sales o localiza na maneira kojèveana de pensar o mote “o desejo do homem é desejo do outro”. Vimos que uma das formas possíveis de ler essa ideia é refletindo sobre o caráter social do desejo humano. Forma esta que pode ser colocada sob a perspectiva estruturalista da percepção dos objetos como socialmente determinada: os objetos aparecem como socialmente desejáveis somente porque nos surgem com possibilidade de ser trocados e comparados. Ou seja, é pelo simbolismo da troca, e não por qualidades inerentes à coisa, que os objetos adquirem seu valor aos olhos humanos.

Caráter social do desejo; relação entre palavra e coisa: pontos de contato entre Kojève e Lévi-Strauss que possibilitam a Lacan trabalhar com duas correntes epistemológicas tão diferentes. Sem dúvida, não se trata de negar essa distância, mas sim de pensar que, “do alto da tensão inseparável desse ponto de confluência de pensamentos, a princípio, díspares, é que Lacan articula recursos na coerência de seu próprio raciocínio” (SALES, 2008, p. 46). Ou seja: não se trata de uma conciliação entre duas teorias, mas da construção de uma terceira, que parte dessas sem se resumir a uma simples soma. Pois o que Lacan encontra ao produzir essa aproximação tão insólita é a possibilidade de reconstruir a psicanálise com base naquilo que a ciência social tinha de mais novo, mas sem se resumir a uma espécie de antropologia aplicada à subjetividade. Afinal, o estruturalismo chega a afirmar que “o sujeito é uma construção ideológica (Althusser) e uma ilusão metafísica (Foucault), já que, em última instância, ele não seria agente, mas apenas suporte de estruturas que agem em seu lugar” (SAFATLE, 2007, p. 42). E já vimos que a psicanálise nunca poderia ser uma clínica da constatação da pura heteronomia. É Kojève quem fornece a Lacan o que caracterizará o seu peculiar lugar

dentro do pensamento da segunda metade do século XX: um sujeito desejante em meio às estruturas. Sujeito que se justifica como sendo o que, diferente do eu, surge da pura determinação transcendental das estruturas como exatamente aquilo que dela emerge, por meio de seu caráter desejante: é porque barrado pela linguagem e determinado pela estrutura que o sujeito é faltante, desejante.

Passemos, agora, a palavra de volta a Lacan, de modo a entendermos como se dá o giro psicanalítico que o autor propõe com a entrada em cena do registro simbólico, e as consequências desse movimento para o conceito de objeto.

3.4 Intersubjetividade simbólica: o grande Outro

Vimos no segundo capítulo que, até o final da década de 1940, a função da alteridade na metapsicologia lacaniana ficava resumida ao outro especular. A intersubjetividade constitutiva de todo processo de socialização do sujeito revelava as trocas de posição entre eu e outro, bloqueadas pela fixidez do registro imaginário. Cabia ao analista possibilitar a queda do quadro imaginário do sujeito, devolvendo ao desejo sua pura negatividade para além da alienação imagética. Também vimos que faltava a Lacan um novo registro que desse conta de acolher essa negatividade da pura falta, do lugar do sujeito e de seu desejo. Vazio este que será ocupado pelo que se nomeará registro simbólico, a partir do que tratamos enquanto rede de significantes que se definem como pares de oposição, sempre tomados pela totalidade da estrutura – ou seja, a respeito da maneira estruturalista de pensar o que é do caráter simbólico do humano. Pois, já no começo da década de 1950, o simbólico aparecerá em Lacan como o registro negativo da pura diferença, do significante em seu valor simbólico zero, que não apenas nada deve à imagem, mas, ao contrário, produz as condições de possibilidade de sua aparição. Ou seja, Lacan não poderá mais contar com o registro imaginário, agora secundário, para dar conta da dimensão radical e formadora da intersubjetividade. Desde Lévi-Strauss, o inconsciente surgia num lugar intermediário entre a objetividade da estrutura e a subjetividade, já que fornecia de maneira transcendental as formas combinatórias de se produzir as relações entre os significantes, fundando, a priori, toda produção possível do pensamento dos sujeitos. Quando Lacan denomina o inconsciente de “transindividual” (1953/1998, p. 260), não se trata de outra coisa. Para ser fiel a essa ideia, Lacan precisará de uma nova forma de alteridade, que dê conta de escapar da positividade da imagem, trazendo à tona a produção simbólica da pura diferença do significante. Vejamos como.

Em “Função e campo da fala e da linguagem”, de 1953, Lacan parte de uma ideia que, se hoje pode nos parecer até óbvia, não o era para os pós-freudianos: uma análise tem como meio a fala e como campo o discurso concreto dos sujeitos, uma vez tendo o analisando tomado o lugar de interlocutor (Ibidem, p. 259). Ou seja, o analisante fala, se utilizando de um discurso, e fala para alguém. Na análise, a palavra é a função de reconhecimento por excelência, o meio que o analisando tem para nomear, diante do analista, o seu desejo: “a palavra é essa dimensão por onde o desejo do sujeito é autenticamente integrado no plano simbólico. É somente quando ele se formula, se nomeia diante do outro, que o desejo, seja ele qual for, é reconhecido no sentido pleno do termo” (Idem, 2009, p. 242). Se a imagem aparece como função de alienação, a palavra é o único meio de um sujeito se fazer reconhecer frente ao outro. Mas que outro é esse, que não mais o outro curto-circuitado com o eu? No lugar do outro da imagem, Lacan irá pensar um outro não especular, que se refere a uma diferença fundamental, simbólica: um outro da estrutura. Surge, assim, o conceito de grande Outro: “há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um Outro com A maiúsculo e um outro com a minúsculo³⁵, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala” (Idem, 2010a, p. 320). Alteridade fundamental, não reflexiva, lugar da fala e do código, o Outro aparece na forma da verdadeira diferença, que fundamenta e dá o lugar do sujeito, para além do eu:

O Outro não é o outro que está ali, mas literalmente o lugar da palavra. Existe, já estruturado na relação falante, este mais-além, este grande Outro para além do outro que vocês apreendem imaginariamente, este Outro suposto que é o sujeito como tal, o sujeito em que a fala de vocês se constitui porque ele pode, não somente acolhê-la, percebê-la, mas responder a ela (Idem, 1995, p. 79-80).

O Outro é o “lugar onde se constitui aquele que fala com aquele que escuta” (Idem, 2008a, p. 316), uma presentificação virtual das Leis estruturais inconscientes (leis de troca que formam o próprio sistema simbólico) enquanto condição radical de alteridade do sujeito, que se manifesta na forma de tesouro (ou bateria) dos significantes, em que todas as implicações metafóricas se apresentam empilhadas e comprimidas na linguagem: “trata-se de tudo o que a linguagem traz em si, que se manifesta nos momentos de criação significativa, e que já está nela em estado não ativo, latente”

³⁵ “A” e “a”, do francês *Autre* e *autre*.

(Idem, 1999, p. 121). Outro como presença da Lei, ou seja, presença da totalidade das possibilidades relacionais que a linguagem fornece ao sujeito.

Entendo que neste momento se faz interessante uma breve pausa para que, de modo a mantermos o rigor conceitual, façamos algumas diferenciações fundamentais entre estrutura, inconsciente e grande Outro. Sem dúvida, há uma fluidez entre as três instâncias, de modo que muitas vezes encontrarmos os termos sendo usados por Lacan praticamente como sinônimos. Mas não se trata da mesma coisa. Pois, com a estrutura, trata-se das leis sociolinguísticas de troca que, particularmente no caso da linguagem, se apresentam a partir das relações metafóricas e metonímicas entre os significantes; já com o inconsciente, trata-se do caráter transcendental da estrutura, que dá as condições de possibilidade de todo pensamento possível dos sujeitos; e, quanto ao grande Outro, temos a presentificação dessa estrutura inconsciente, na forma mais radical de alteridade que se coloca em relação ao sujeito. O registro da subjetividade humana que envolve os três conceitos Lacan chama de simbólico.

Mas, findado o parêntese, se falamos do Outro como lugar que produz a possibilidade de dois sujeitos se relacionarem, o fizemos a partir da ideia de que o Outro era a instância que colocava em jogo as condições de possibilidade de toda relação social possível. Nesse sentido, não há relação entre sujeitos que não dependa antes de uma relação com a estrutura:

Tudo se passa como se as relações com o outro escondessem as mediações das estruturas sociolinguísticas que determinam a conduta e os processos de produção de sentido. Tal reificação nos faria esquecer como temos relações com a estrutura antes de termos relações com os outros empíricos (SAFATLE, 2006a, p. 100).

Ou seja, a verdadeira intersubjetividade não se daria entre dois sujeitos, mas entre o sujeito e a estrutura. É nesse sentido que se torna realmente uma questão para o leitor de Lacan (e que se reflete neste capítulo, de modo sintomático) saber de que sujeito se trata nos primeiros seminários, pois o mesmo termo é usado para dizer do Outro, da estrutura enquanto lugar da fala de todo indivíduo, e também do que, em cada indivíduo, não se reduz ao eu, como vimos com o estágio do espelho. No limite, trata-se de uma questão fundamental, que coloca em jogo de maneira radical a intersubjetividade ao propor que o que é do sujeito é algo que fica exatamente entre isso do indivíduo que não se reduz ao eu e o grande Outro enquanto lugar de estrutura. É certo que poucos anos depois Lacan irá criticar e abandonar o conceito de intersubjetividade. Mas, desde os primeiros

anos da década de 1950, trata-se de uma intersubjetividade bastante singular, pois anula completamente a reciprocidade da relação, já que, nessa espécie de dialética de mão única, “a Lei simbólica determina o sujeito sem se abrir à possibilidade de um movimento inverso” (Ibidem), pois o sujeito não possui a característica transcendental da lei.

Se a intersubjetividade acontece no âmbito da relação entre o sujeito e o Outro, sendo esse grande Outro uma presentificação das estruturas inconscientes, essa relação não pode ser uma conexão psicológica (BAIRRÃO, 2003, p. 156): é uma relação de discurso. Pois “o inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1953/1998, p. 260). Ideia que permite a Lacan afirmar que “o inconsciente é o discurso do Outro” (Idem, 2010a, p. 127). Transindividual, pois sempre determinado pela estrutura da linguagem, o inconsciente é a parte do discurso que dá a organização de todo discurso possível. Discurso no qual estou integrado, diz Lacan, por pensar que o pensamento do sujeito não provém de outro lugar senão do Outro. Questão que coloca em jogo a alienação do sujeito junto ao simbólico: “aquilo que no sujeito é do sujeito e não é do sujeito, isto é, o inconsciente” (Ibidem, p. 217). No lugar da alienação do eu em relação à imagem, surge aqui uma alienação ainda mais profunda, a do sujeito com a linguagem.

Entretanto, não se trata aqui de abandonar o que vimos da relação imaginária entre eu e outro em função de um puro simbólico. Há um esquema topológico que Lacan nos apresenta logo nos primeiros seminários e que trata exatamente dessa relação entre os lugares do sujeito, do grande Outro, do eu e do semelhante, o esquema *Lambda*, ou Z (Idem, 1998, p. 58 – simplificado), que aponta para os registros do imaginário e do simbólico como entrecortados:

Nele, vemos que a linha imaginária traçada entre eu (a') e outro (a) é atravessada pela linha simbólica traçada entre sujeito (S) e grande Outro (A). Mas algo logo nos chama a

atenção: todas as linhas partem de A. Entre A e S, encontramos o que vemos aqui como a verdadeira relação intersubjetiva, inconsciente: o sujeito em sua relação com o Outro da linguagem. Ao mesmo tempo, também diz respeito ao campo do Outro a organização do mundo dos objetos imaginários, a' – a : “a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente (...), o transcendente no caso não sendo outra coisa senão a ligação simbólica entre os seres humanos” (Idem, 2009, p. 187). Regulação que nos dá a própria condição de possibilidade da percepção dos objetos. É somente dentro de uma zona de nomeação da linguagem que o objeto pode se manter com certa consistência, pois “se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito, os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instantânea” (Idem, 2010a, p. 231). Mesmo a constituição do eu via estágio do espelho não seria possível caso não houvesse o olhar da mãe fazendo as vezes de grande Outro como fundamento da identificação do bebê com a imagem. Desde o primeiro seminário, as referências ao estágio do espelho se dão através de outro exemplo esquemático, o do vaso invertido. Nele, Lacan constrói um jogo entre um espelho plano e outro côncavo, que fazer surgir no vaso a imagem miraginal da flor que, na realidade, se situa em outro lugar. Trata-se de pensar que é a boa posição do espectador o que produz a miragem de completude do vaso com a flor, tal qual seria a posição do Outro frente ao olhar do infans em relação à imagem do outro especular³⁶.

Porém, não se trata, em nenhum dos esquemas, da redução total de um registro ao outro. Ao contrário, o imaginário influi de modo fundamental no simbólico. A verdadeira intersubjetividade que a análise busca, entre sujeito e Outro, é uma relação que, como vemos no esquema Lambda, aparece atravessada pelo traçado imaginário. É essa barreira imaginária que impede a relação direta e imediata entre sujeito e Outro,

³⁶ Esquema do vaso invertido (COTSIFIS, 2011), modificado quanto à continuidade do vaso do lado real da imagem:

exigindo que o sujeito se diga por meio do eu: mesmo que mire no Outro, “o sujeito se fala com seu eu” (Idem, 2008a, p. 23), está para sempre dependente do eu para se colocar. Tal qual vimos em Hegel, trata-se em Lacan de uma teoria do reconhecimento intersubjetivo necessariamente pensada a partir de seus tropeços. Pois aquilo que se visa na fala verdadeira, o Outro da estrutura, alcança apenas os outros imaginários: “viso sempre aos sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras” (Idem, 2010a, p. 331). Eclipsada pelo eu, a fala do sujeito é “manchada” com traços imaginários que criam uma barreira entre o sujeito e o Outro, chamada por Lacan de muro da linguagem: “o sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem” (Ibidem). Daí a linha que parte de A e chega a S, após atravessar o traçado imaginário, tornar-se descontínua: a mensagem simbólica é deformada pelos traços imaginários da fala. Nesse sentido, a linguagem atua, ao mesmo tempo, como condição da verdadeira relação intersubjetiva entre sujeito e Outro, e como resistência imaginária: “a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo” (Ibidem). De qualquer maneira, apesar de o imaginário não ser “engolido” pelo simbólico, já que o mundo objetual ainda se faz sentir em meio às relações simbólicas dos sujeitos, trata-se aqui de expor o caráter primeiro da estrutura frente às relações de objeto – e não apenas em relação aos objetos: se todas as linhas partem de A, também vemos no esquema Lambda a “mão única” do Outro em relação ao sujeito na intersubjetividade simbólica.

Essa radicalidade do caráter não recíproco da intersubjetividade entre sujeito e estrutura, ou seja, da alienação do sujeito junto ao simbólico, aparece de forma plena quando Lacan modifica o mote kojèveano e transforma esse Outro em fonte de nada menos que do próprio desejo do sujeito: o desejo do homem é o desejo do Outro. Não se trata de modificar o caráter negativo do desejo humano. Ainda falamos de um desejo de desejo, purificado dos objetos e das imagens, “o desejo como é revelado por Freud, no nível do inconsciente, como sendo desejo de nada” (Ibidem, p. 285). Mas a ideia do desejo puro não é mais a ideia kojèveana do reconhecimento do meu caráter desejante junto ao semelhante. Na mudança do outro ao Outro, será em relação à estrutura que o reconhecimento do desejo deve advir:

Fundamental nessa coreografia entre o sujeito e a Lei é a afirmação de que o sujeito só seria reconhecido como sujeito por meio do desvelamento de que seu desejo é desejo da Lei. Isso nos dois sentidos do genitivo: desejo enunciado no lugar da Lei e desejo pelo significante transcendental da Lei (SAFATLE, 2006a, p. 101).

Tratemos do primeiro sentido. Em Lacan, não há desejo que não passe pela Lei: só há desejo onde há linguagem. Questão que nos remete ao “Fort-Da” freudiano: é no momento em que o *infans* começa a simbolizar os movimentos de presença e ausência da mãe que algo essencial da linguagem se instala³⁷. Substituir presença e ausência por um par de oposição simbólico é o primeiro e fundamental movimento rumo à passagem do objeto ao significante: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, 1953/1998, p. 320). Passagem produtora da própria condição desejante do sujeito: se a linguagem constitui o sujeito, ela o faz a partir daquilo que a caracteriza, que são as leis de estrutura, introduzindo, em bloco, o sujeito no discurso, e constituindo seu desejo nesse mesmo movimento. Em outros termos, se o desejo do homem é desejo do Outro, não é apenas pelo Outro, mas como Outro que o sujeito deseja. A própria formulação de um desejo que seja individual perde todo o sentido: não há um “desejo meu”, porque é atualizando esse Outro em mim que desejo. Desse modo, se falamos em desejo da Lei – já que enunciado no lugar da Lei, que me coloca, enquanto desejante, como Outro, por compartilhar a própria estrutura dessa Lei –, não há possibilidade de que uma significação remeta a uma fixação do desejo, transformando para sempre esse desejo em movimento de desejar:

Se observarmos agora que o próprio desejo nada mais é do que a Lei posta em funcionamento, então vemos que ele é apenas o desejo de manter-se a si mesmo como desejo, ou seja, sem satisfação, algo contra o que se chocaria imediatamente qualquer ideia a seu respeito que convergissem para “desejo de objeto” (SALES, 2008, p. 181).

Movimento que Lacan denomina “metonímia do desejo”, por percorrer a cadeia dos objetos sem poder se amarrar a nenhum, sob o risco de que se perca aquilo mesmo que o caracteriza enquanto desejo.

Mas há a segunda interpretação para o genitivo “desejo de desejo da Lei”, que irá se referir ao desejo de reconhecimento da condição desejante do sujeito. Novamente, não se trata do reconhecimento do semelhante, como tomava Lacan em sua primeira apropriação da dialética do desejo, mas da própria Lei: “o discurso inconsciente não é a última palavra do inconsciente, ele é sustentado pelo que é de fato a mola última do

³⁷ O que não significa que o bebê é um corpo natural no qual o simbólico irá, posteriormente, se instalar. Ao contrário, o corpo do bebê já nasce inundado no simbólico, com sua referência genealógica, seu nome próprio, seu lugar na estrutura.

inconsciente, e que não pode ser articulado senão como desejo de reconhecimento do sujeito” (LACAN, 1999, p. 266). Se pensarmos no desejo onírico, este não se resume ao desejo articulado nos significantes do sonho, mas no próprio movimento do sonhar, enquanto puro deslocamento de significantes articulados numa cadeia. Pois “é próprio ao desejo buscar reconhecimento ou apresentação e, por uma questão de essência, não atingi-la como forma de manter-se em ato” (SALES, 2008, p. 186). Mas, se tanto o alvo quanto os meios de se pensar a dialética do reconhecimento mudam com a apropriação do estruturalismo, não muda o fato de que o desejo de reconhecimento é, ainda, um desejo puro. O desejo que busca o reconhecimento da Lei é um desejo que tem como objeto o vazio do significante que não significa nada, que apenas remete a outros significantes, que se mantêm metonimicamente como suportes do desejo: “como desejo de reconhecimento, ele é um desejo, talvez, mas no final das contas, um desejo de nada” (LACAN, 1999, p. 338). É por isso que, apesar de sempre articulado, ligado à presença do significante, o desejo é não articulável: “ele nunca é plenamente articulável num caso particular” (Ibidem, p. 341), pois é desejo de reconhecimento daquilo que produz toda articulação possível, a Lei.

Essa maneira estruturalista de ler a dialética kojèveana do desejo não é sem consequências para a entrada de Lacan no quadro conceitual estritamente freudiano. Quando a necessidade de formalização da neurose ascende enquanto tema central, é uma leitura bastante singular do complexo de Édipo que surge como movimento pivô das questões clínicas do desejo, a partir de torções conceituais que terão consequências importantes para a teoria, tal como a transformação de pai e falo em significantes puros.

O Édipo lacaniano não é uma sequência temporal de fatos que correspondem à história das crianças junto ao pai e à mãe empíricos. Coube a Lacan separar o que é da história contingencial e suas vicissitudes do que se mostrava como estrutura de todo processo de subjetivação:

Do lado da neurose, o recurso à estrutura em psicanálise é responsável pela admissão da universalidade do Édipo, antes visto sob uma perspectiva sociológica [pelo próprio Lacan]. (...) Com a leitura estruturalista, o Édipo deixa de ser uma cena da família burguesa para dispor – em termos das relações primárias da passagem de um vínculo dual para as possibilidades metonímicas do desejo – o paradigma da entrada do ser humano na linguagem (SALES, 2008, p. 170-171).

Nesse sentido, se Lacan nos fala em “três tempos” do Édipo, não o faz enquanto uma secção da história, mas sim de um tempo lógico: são fatos de estrutura que apontam

para o Édipo como o evento fundamental da normatividade da relação da criança com a Lei.

3.5 Três tempos do Édipo: Nome-do-Pai e falo

Do primeiro tempo, Lacan nos fala da tentativa da criança de satisfazer o desejo da mãe. Desde o princípio, desejo é desejo de desejo: é o desejo da mãe que é desejado pelo *infans*. Ao desejar o desejo da mãe, a criança inicia o primeiro movimento da constituição do sujeito junto à Lei. Pois a mãe é a primeira pessoa a fazer as vezes do grande Outro. Vimos que é no par de oposição que Freud denominou Fort-Da – a partir da experiência com seu próprio neto – que a criança inicia o processo de simbolização da presença e da ausência da mãe. Processo que instaura a mãe como ser primordial, chamada quando ausente e repelida quando presente, para que seja possível chamá-la novamente. Esse movimento coloca, por trás da mãe, a existência de um “algo mais”, a ordem simbólica (LACAN, 1999, p. 188-189). Pois a oposição entre presença e ausência da mãe introduz, de uma só vez, a criança na linguagem: com o primeiro par de oposição, a criança ganha acesso ao registro simbólico. Esse processo aponta para o grande Outro não apenas como o lugar do código, fundamento virtual da presença da Lei, mas presença da Lei que pode ser encarnada em figuras fundamentais durante o processo de socialização do sujeito: a mãe como o primeiro e fundamental Outro da criança.

Porém, nessa primeira relação com o desejo do Outro, não se trata de um movimento simples de um desejo puro, pois há algo importante nesse desejo da mãe que fixa o movimento do desejo da criança: o desejo da mãe é desejo pelo falo: “à mãe falta o falo, que é porque ele lhe falta que ela o deseja, e é apenas na medida em que alguma coisa lho proporciona que ela pode ser satisfeita” (Idem, 1995, p. 194). Trata-se, aqui, do falo imaginário, que não fala diretamente da presença ou ausência do pênis enquanto órgão sexual masculino, mas da imagem do corpo próprio, fragmentada em relação à plenitude da Gestalt do corpo humano: a falta do falo se refere à vivência da falta imaginária de um corpo não totalmente preenchido pela imagem. Assim, no movimento de tentar realizar o desejo, cabe à criança assumir o lugar do falo: “para agradar a mãe, (...) é necessário e suficiente ser o falo” (Ibidem, p. 198). Dizer que a criança aparece no lugar do falo imaginário que falta à mãe não é dizer que exista algum interesse da mãe no falo do filho, mas sim que o filho aparece como falo enquanto totalidade que preenche a falta. Pois o que constitui a criança nesse momento é sua identificação

especular ao falo que falta à mãe. Mas tal lugar é estruturalmente impossível de ser plenamente assumido. A mãe, enquanto introduzida na linguagem, é um ser eternamente marcado pela falta simbólica. Não há relação possível entre a mãe e a criança que, de fato, produza um retorno a uma plenitude mítica perdida. Assim, “para satisfazer o que não pode ser satisfeito, a saber, esse desejo da mãe que, em seu fundamento, é insaciável, a criança, por qualquer caminho que siga, engaja-se na via de fazer-se a si mesma de objeto enganador” (Ibidem). Porém, assumir o lugar de objeto de engodo que preencheria metonimicamente a falta da mãe é assumir um lugar de pura angústia. Pois Lacan entende que a lei que a mãe institui a partir do seu lugar como primeiro grande Outro é uma “lei não controlada” (Idem, 1999, p. 195). É, de fato, um lugar de Lei, pois vimos que instaura uma relação com o simbólico a partir do par de oposição significativa presença e ausência. Porém, é uma Lei que está, “toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe” (Ibidem), situação que não produz na criança o lugar de sujeito: ao contrário, “a criança se esboça como assujeitado” (Ibidem). Apesar de abrir para o infans a possibilidade de se constituir enquanto sujeito desejante, o primeiro significativo do sujeito, enquanto significativo materno de um Outro que é puro arbitrário, não estabiliza essa situação, produzindo o seu inverso, um angustiante assujeitamento³⁸.

A passagem ao segundo tempo do Édipo acontece com a aparição do pai como agente de privação dessa lei que não escapa de ser a lei do capricho da mãe. Pois o pai proibidor atua indiretamente no discurso da mãe, enquanto mensagem negativa: “não reintegrarás teu produto” (Idem, 1999, p. 209). Essa mensagem chega à criança mediada pela mãe, que faz surgir, assim, algo do pai no Édipo – algo que já existia no primeiro tempo lógico do Édipo, afinal, com a mãe se trata de um desejo fálico, que é sempre resultado de alguma coisa que o pai traz para a relação. Esse movimento descortina o pai, mesmo que ainda através da mediação da mãe. Porém, é preciso entender o que é isso que Lacan está chamando de pai. Pois, na segunda metade da década de 1950, a metapsicologia trabalha com três instâncias paternas: o pai imaginário, aquele com o qual a criança lida em suas relações de agressividade, identificação e idealização, integrado à relação imaginária que forma o suporte psicológico das relações com os outros; o pai simbólico, dado irredutível do mundo do significativo, figura mítica, que se

³⁸ O medo de Hans que antecede sua fobia por cavalos não era ser separado de sua mãe, mas ser levado junto dela, perder sua casa, seu circuito simbólico já instaurado e seu lugar nele (LACAN, 1995, p. 335-337).

situa numa quase transcendência; e o pai real, de quem a criança tem apreensão difícil, devido à interposição da fantasia e da relação simbólica (Ibidem, p. 225). Desde a década de 1930, Lacan trabalha com o diagnóstico de que vivemos o período do declínio da imago paterna, figura “sempre carente, ausente, humilhada, dividida ou postiça” (Idem, 2003b, p. 67). Momento no qual “o pai não tem mais força de impor estruturas normativas totalizantes” (SAFATLE, 2007, p. 50). Ora, aquele que produz a privação da mãe não pode tratar apenas desse pai, pois não daria conta de ser o suporte da Lei, não apenas por sua fraqueza sócio-histórica, mas por um dado de estrutura, afinal, a Lei não pode depender de um elemento empírico – somente algo da estrutura pode dizer da Lei. Nesse sentido, o pai precisa aparecer como pai simbólico, ou seja, como um significante, denominado por Lacan de Nome-do-Pai. Enquanto significante, o Nome-do-Pai não é como uma roupa que se possa vestir de modo perfeito: “a posição paterna é uma busca” (LACAN, 1995, p. 209), pois impossível de ser completamente acessada, ocupada.

Desse modo, se o pai simbólico é uma função significante, ele “não está representado em parte alguma” (Ibidem, p. 225). Não se refere a nenhum sujeito vivo, mas, ao contrário, pode ser referido a uma morte. Pois Lacan remete diretamente a instância simbólica do Nome-do-Pai ao mito do assassinato do pai da horda, construído por Freud em *Totem e tabu*:

Totem e tabu é feito para nos dizer que, para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto. Mais, ainda: que seja o pai assassinado. (...). Por que é preciso que os filhos tenham, de certa forma, antecipado sua morte? E tudo isso, com que fim? Para, afinal de contas, interditar a si mesmos o que se tratava de arrebatar a ele. Não o mataram senão para mostrar que ele é incapaz de ser morto (Ibidem).

Incapaz de ser morto porque é um dado de estrutura. Afinal, interditar a si mesmo é aceitar ser sujeito da Lei. Pois o Nome-do-Pai é um elemento mediador essencial do significante, que se refere à maneira como a Lei deve funcionar para todos os sujeitos introduzidos na linguagem. Se a Lei é o que se articula no nível do significante, o Nome-do-Pai é o significante puro que autoriza o texto da Lei: como dirá Lacan no quinto ano do seminário, “é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da Lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro” (Idem, 1999, p. 152). Ou ainda: “é o

significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe” (Ibidem, p. 153). Posição difícil de lidar, esta do Outro no Outro, pois cria a antecendência de um significante naquilo que fundamenta a própria cadeia significante. Como se a estrutura precisasse de um esteio normativo³⁹ tão forte que algo da própria estrutura a antecedesse, um significante localizado acima da cadeia, que instaura a legitimidade da Lei significante⁴⁰. Não é à toa que Lacan se mostra, em alguns momentos, desconfortável, quase relutante, quando trata do tema: “Outro do Outro, *se assim posso me expressar*” (Ibidem, p. 474, grifo nosso)⁴¹. Logo no sexto ano do seminário, irá refutar essa ideia de maneira clara: “não há Outro do Outro” (Idem, 2002, p. 315) – o que evita a possibilidade da existência de uma metalinguagem, de uma Lei sobre a Lei, como veremos no próximo capítulo.

Porém, mesmo depois de livrar o conceito desse lugar de fundador da própria estrutura, o Nome-do-Pai não perde a função de ser o significante puro que instaura a Lei para além do gozo materno, ato que Lacan denomina “metáfora paterna”. Se vimos que toda metáfora trata da substituição de um significante por outro, a metáfora paterna trata da substituição do primeiro significante do sujeito, o significante materno do gozo imaginário, pelo Nome-do-Pai. Ao instaurar a privação da mãe, remetendo a ela uma Lei que não é a dela, o pai possibilita à criança o acesso à sua Lei, desvinculando-a da identificação primeira como objeto fálico materno. Pois há um resto da operação metafórica que indica ao infans que o que a mãe quer não é somente ele, mas, sobretudo, o falo:

Há sempre como terceiro, até na relação mais primitiva, a da criança com a mãe, o falo como objeto do desejo da mãe, o que instaura uma barreira intransponível à satisfação do desejo da criança, o qual consiste em ela mesma ser o objeto exclusivo do desejo da mãe (Idem, 1999, p. 298).

Movimento que retira do falo seu caráter imaginário, pois coloca a mãe como dependente de um objeto que não é mais só o objeto do seu desejo, pois ligado ao

³⁹ Normativo, já que o Nome-do-Pai tem a função de autorizar o texto da Lei, por mais que ela seja uma Lei vazia, de afirmação da necessidade de que o acesso às coisas se faça sempre através do significante. Não se trata de afirmar a psicanálise como uma prática de normatização da experiência humana, mas de pensar a maneira como Lacan considera, neste momento, o estruturalismo a partir da necessidade de colocar, no interior da própria estrutura, significantes que atuam de modo a esteá-la.

⁴⁰ Para uma maneira lógica de escapar da dificuldade, Cf. SAFATLE, 2006, p. 119-124; para a crítica de uma “obsessão pelo tema da lei”, Cf. SIMANKE, 2012.

⁴¹ Sobre a tautologia ser a formalização de um impossível, e não a possibilidade de autorrealização, Cf. Safatle, 2005, p. 119-124.

Outro: o falo simbólico. Remetida à Lei do Outro, a mãe não pode mais tratar de seu objeto de desejo enquanto imaginário, e o falo passa a tomar o lugar de significante.

O movimento rumo ao terceiro tempo do Édipo se inicia nessa passagem do falo imaginário ao simbólico. Tudo se passa como se, ao ser barrada pela Lei do Outro, a mãe, a partir da imagem libidinizada daquilo que comporia seu corpo faltante – o falo imaginário –, elevasse essa imagem à categoria de um significante. Significante que aponta para o movimento que a barrara, para a presença do significante junto a si: o falo “é o significante que marca o que o Outro deseja na medida em que ele mesmo, como Outro real [encarnado], Outro humano, está, em sua economia, marcado pelo significante” (Ibidem, p. 378). Lacan chega a identificar o falo ao matema do significante do Outro barrado, $S(A)$, já que indica que o Outro também é marcado pelo significante (Ibidem, p. 379).

Isso que marca a relação do sujeito com a linguagem, seu atravessamento pelo significante, traz consequências diretas para a relação do sujeito com os objetos. Já vimos que é por causa do lugar estrutural da linguagem enquanto elemento formador da subjetividade que o homem vivencia a impossibilidade do referencialismo palavra-coisa. Estar marcado pelo significante é estar preso num mundo simbólico onde a produção de significação é sempre efeito do significante, e nunca o contrário. Para Lacan, o falo simbólico é o significante puro que produz a relação entre a cadeia do significante e a do significado: “o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação” (Ibidem, p. 248). Questão que tem consequências diretas para a relação do sujeito com o desejo, já que a separação entre palavra e coisa torna impossível que o desejo não se coloque para além dos objetos, num eterno movimento metonímico:

(...) é exigido um símbolo geral da margem que sempre me separa de meu desejo, e que faz com que meu desejo seja sempre marcado pela alteração que ele sofre em decorrência da entrada no significante. Há um símbolo geral dessa margem, dessa falta fundamental necessária para introduzir meu desejo no significante, para fazer dele o desejo com que lido na dialética analítica. Esse símbolo é aquilo mediante o qual o significado é designado como sendo sempre significado, alterado, ou até mesmo significado lateralmente (Ibidem, p. 284-285).

É por ser um significante fundamental para a estrutura, aquele que promove a relação entre significante e significado, que o falo é também o significante do desejo puro, já que é desejo do Outro. Pois simbolizar um desejo, sabê-lo marcado pela cadeia

significante, é sempre um movimento de percebê-lo desejo de desejo, desejo purificado de objetos.

Por conseguinte, a saída do Édipo dirá sempre de um movimento em relação ao falo. A introdução normativa da Lei paterna coloca para a criança que o falo não diz apenas de um objeto imaginário, mas também, e principalmente, de um significante. Não se trata de ser ou não ser o falo da mãe, mas de ter ou não ter o significante fálico: “em outras palavras, no momento da saída normatizadora do Édipo, a criança reconhece não ter – não ter realmente aquilo que tem, no caso do menino, e aquilo que não tem, no caso da menina” (Ibidem, p. 179). Enquanto significante, quem possui o falo é o Outro, pois se articula no plano da linguagem. Nesse sentido, ninguém de fato tem o falo, mas enquanto elemento fundamental da Lei e da presença do significante no desejo, é preciso tê-lo. Assim, possuir o falo é não possuí-lo:

Para tê-lo, é preciso que haja um momento em que não se tem. Não chamaríamos o que está em jogo de complexo de castração se, de certa maneira, isso não pusesse em primeiro plano que, para tê-lo, primeiro é preciso que tenha sido instaurado que não se pode tê-lo, de modo que a possibilidade de ser castrado é essencial na assunção do fato de ter o falo (Ibidem, p. 192-193).

A castração, tanto para o menino quanto para a menina, coloca em jogo a relação do sujeito com o falo enquanto significante da Lei que, como tal, se coloca como significante fundamental para o desejo, produzindo a normatização da sexualidade masculina e feminina. Desse modo, quanto à castração enquanto assunção da significação fálica, temos que:

Introduz-se em seu pano de fundo o efeito do significante no sujeito, a marca do sujeito pelo significante, e a dimensão da falta introduzida no sujeito por esse significante. Essa falta introduzida é simbolizada como tal no sistema do significante como sendo o efeito do significante no sujeito, ou seja, o significado (Ibidem, p. 475).

A castração produz a falta no sujeito enquanto efeito do corte da linguagem. Falta que não se refere a um caráter metafísico do homem, mas à sua relação fundamental com o significante. Muito mais radical do que qualquer espécie de pavor de castração ou da inveja do pênis (defesas imaginárias junto à castração), a castração simbólica promove o desejo enquanto movimento que aborda a falta, e o faz num nível fundamental da experiência subjetiva: “o desejo é uma relação do ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o

ser existe” (Idem, 2010a, p. 302). Se é a relação com a linguagem o determinante último do sujeito, é também condição de existência do próprio sujeito enquanto desejante. Existir, no caso humano, é existir enquanto faltante.

Com isso, Sales (2008, p. 176) afirma que tanto o Nome-do-Pai quanto o falo aparecem em Lacan enquanto significantes de valor simbólico zero que fundamentam a própria existência da cadeia significante. Da mesma forma que o *mana* abria o campo da magia, dando suporte ao sistema simbólico que a localizava enquanto elemento central das culturas em questão, Nome-do-Pai e falo abrem o campo do desejo do homem moderno. Pois, se o Nome-do-Pai abre a própria possibilidade de nomeação, o falo aponta para as consequências disso no ser do sujeito, via desejo. A castração aparece como movimento final do Édipo, pela introjeção da Lei paterna, que nada mais é do que a introjeção da criança na linguagem, negando a lei arbitrária da mãe. Dupla relação com a Lei que aparece como modo de apontar para o caráter dúbio do superego na modernidade, que ao mesmo tempo que proíbe o gozo, o instaura enquanto imperativo:

Trata-se na verdade de duas maneiras de pensar a possibilidade da posição do gozo. A lei materna põe o gozo como dever – o que leva o sujeito à tentativa de imaginarizar a falta (...). A Lei do pai seria outra coisa, já que ela se guarda de pôr o gozo impedindo sua imaginarização (SAFATLE, 2006a, p.119).

É somente com a assunção da Lei paterna que é possível para o sujeito se colocar para além de um gozo de reunificação com o corpo materno. Gozo mortífero, já que a mítica possibilidade de um retorno à condição de puro falo imaginário da mãe seria a própria morte da condição de sujeito, o que impossibilitaria a própria vivência do gozo.

Simbolizar o desejo, fazê-lo passar pelo crivo radical da estrutura, de modo a desbloqueá-lo de fixações imaginárias, era a estratégia clínica de Lacan no período em questão. Tratava-se de entender que inibição, sintoma e angústia eram formas bloqueadas de lidar com a castração, já que carregavam para o imaginário as questões simbólicas. Sendo o Édipo o lugar privilegiado da teoria que deveria dar conta da maneira pela qual o simbólico se faz sentir na constituição do sujeito, era em torno dele que girava a clínica de meados da década de 1950. Sabemos que Lacan irá gradativamente se afastar dessa ideia, conforme o real for ganhando o espaço e a importância teórica que o simbólico ocupava. Mas entendo que nunca se tratou de atestar que o Édipo fosse uma ideia a ser abandonada. A partir dos anos 1960, o desafio

de Lacan foi torcer tais conceitos fundamentais como Nome-do-Pai e falo de modo a alcançar uma perspectiva que não poderia ser resumida mais somente ao significante. Como esta pesquisa procura desenvolver um movimento histórico dos conceitos de Lacan, precisamos passar pelo Édipo para mostrar a importância que o registro do simbólico ganhou nos anos 1950.

Até aqui vimos apenas, tanto com o Édipo quanto com o esquema Lambda, a determinação do simbólico junto ao imaginário. Falta, agora, tratar da relação do simbólico com o real, momento fundamental para, posteriormente, retomarmos a trilha do objeto. Veremos que depende da noção de real com que Lacan trabalha a maneira pela qual o objeto se apresentará.

3.6 Do real em questão e as versões do objeto

É bastante comum encontrarmos nos comentadores uma leitura dos primeiros seminários marcada pelas “lentes teóricas” das décadas de 1960 e 1970. A noção de real é a que mais sofre deturpações nas leituras dos lacanianos, que insistem em buscar ali o que será efeito de anos de depuração conceitual. E, mesmo assim, não é possível falar em um único conceito de real na década de 1950: num mesmo seminário, podemos nos deparar com até três diferentes definições. Pois tudo se passa como se estivesse em disputa mais de um conceito de real, batalhando por seu espaço junto à trama metapsicológica lacaniana. Longe de ser o registro que termina por receber a maior atenção de Lacan no final do seu ensino, o real chega a ser considerado “residual ao que interessa na análise” (2009, p. 92). A vitória do real radicalmente lacaniano, que encontramos em definitivo a partir dos seminários *X* e *XI*, é resultado de uma série de conflitos internos às linhas de força da teoria, que se resolveram na conhecida maneira de colocar o real como o impossível que insiste em se fazer presente junto ao sujeito – ideia que, aqui, é somente um conceito entre outros possíveis.

Pois tal definição está longe de ser predominante nos anos dos primeiros seminários. Ao contrário, das três com que iremos lidar, é a que menos se pode encontrar. Deixemos essa para o fim, comecemos com a mais frágil de todas, a definição que trata o real como realidade. Em diversos momentos Lacan faz uso do nome de real para se referir à realidade imaginária, simbolicamente organizada. No primeiro seminário, às voltas com a função do imaginário no esquema óptico, Lacan nos diz que “o imaginário pode incluir o real e, ao mesmo tempo, formá-lo” (Ibidem, p. 110). Ora, vimos no capítulo anterior que isso que o imaginário forma (agora com o

apoio do simbólico, que o organiza) é a realidade, conceito que se refere à composição e percepção imaginária dos objetos do mundo. Lacan chega até a identificar o real ao imaginário: no sujeito neurótico, “seu real, ou seu imaginário, entra no discurso” (Idem, 2008a, p. 184). Do mesmo modo, durante todo o *Seminário IV*, sempre que lemos a respeito do “pai real”, estamos lidando com um pai empírico, imaginarizado. Quando vemos, por exemplo, que o papel do pai simbólico é preenchido pelo pai real (Idem, 1995, p. 215), não se trata de outra coisa. Um real confundido com a realidade empírica, imaginária, não faz jus ao próprio Lacan, já que a ideia não se sustenta em sua própria metapsicologia desde “O estágio do espelho”. No mesmo seminário, também fica claro que muitas vezes se trata de um conceito ingênuo de real quando nos deparamos, por exemplo, com a seguinte afirmação:

Se existe algo que está no fundamento de toda a experiência analítica, é certamente o fato de que temos uma enorme dificuldade de apreender aquilo que há de mais real em torno de nós, isto é, os seres humanos tais como são. Toda a dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida quotidiana, é de saber com o que realmente estamos lidando (Ibidem, p. 226).

Como se bastasse “limpar” os sujeitos do imaginário e do simbólico para lidar com a pessoa “real”. Se o sujeito, que é sujeito do inconsciente, é condicionado pela linguagem e só se manifesta alienadamente pelo eu, é impossível qualquer forma de relação com os humanos que não passe por todos os registros.

Porém, essa não é a versão do real que Lacan considera quando de fato busca defini-lo. Nesses momentos, a resposta costuma girar em torno da mesma ideia: “por definição, o real é pleno” (Ibidem, p. 224); ou ainda, “o real é sem fissura” (Idem, 2010a, p. 137). E, indo contra o que acabamos de ver enquanto possibilidade de relação com um real que seja para além de todo imaginário ou simbólico, a esse real pleno, diz o próprio Lacan, só temos acesso pelo simbólico: “o que lhes ensino, e aí Freud converge com o que podemos chamar de filosofia da ciência [referência a Alexandre Koyré], é que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos, e não somente no conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico” (Ibidem). Para Lacan, a partir de sua leitura de Koyré, há um corte epistemológico radical na passagem da ciência antiga para a moderna, e que tange a noção de real.

Segundo Koyré, para que os fatos de experiência tornem-se fatos científicos, é preciso que eles se inscrevam em uma teoria que permita, ou não, pensá-los. Se a ciência moderna é experimental, ela o

é no sentido de que é a teoria que torna ao mesmo tempo possível e necessária a experiência. É por esse viés que ele distingue o mundo do “mais ou menos”, de um lado, do universo da ciência, do outro, ou, o que ele nomeia o universo da precisão: o primeiro é o mundo da experiência, ao passo que o segundo é preciso, justamente porque a teoria tornou a experiência possível e necessária pela precisão a priori da matemática (FREIRE, 1997, p. 54).

Com Aristóteles, o real era dado pelas incorruptíveis esferas celestes e pelo seu movimento perfeito, de essência outra, divina. O real era isso que sempre voltava para o mesmo lugar, e a constância da matéria era a própria caução da verdade da matéria, o que excluía a necessidade de uma ciência da precisão; era o real quem se fazia garantia das próprias relações do sujeito com o simbólico, já que todo par de oposição poderia ser garantido pela relação perfeita entre o dia e a noite:

Toda antiguidade estava apoiada nisso, com os rituais chineses, os cálculos matemáticos baseados na medida dos astros, etc. Pode-se dizer que nessa época o real, enquanto natureza, praticava a função do Outro do Outro. O real era a garantia mesma do simbólico (MILLER, 2012).

Porém, algo se transforma com a chegada da tradição do Deus transcendente judaico-cristão nos âmbitos da ciência. Mesmo a hipótese do gênio maligno de Descartes não foi feita senão para fundamentar esse Deus. Se desde o argumento dos erros dos sentidos era a relação entre forma e matéria, totalmente passível de nos enganar, que preocupava Descartes, com o gênio a questão se radicaliza, e mesmo as certezas matemáticas (a própria essência da natureza para o pensamento do século XVII) estavam postas em xeque caso não houvesse um Deus que as assegurasse. O que na antiguidade se fazia estável e sólido agora se desmanchava no ar dos modernos. Era preciso algo que garantisse ao *eu que pensa* a possibilidade de estabelecer relações verificáveis. Somente a prova da existência de um Deus que não pudesse nos enganar tirava o pensamento da dúvida (para além da certeza do *cogito*) e refundava não apenas a existência das coisas do mundo, mas também as certezas matemáticas. Para Lacan, esse salto está presente em toda a produção científica moderna:

A noção de que o real, por mais delicado que seja de penetrar, não pode fazer velhacarias conosco, está fundada nos resultados obtidos pela ciência. Jamais constatamos nada, com efeito, que nos mostre no fundo da natureza um demônio enganador. Mas isso não impede que seja um ato de fé que foi necessário aos primeiros passos da ciência e da constituição da ciência experimental (2008a, p. 81).

Ou seja: dependemos de alguma coisa para além do real que nos dê a possibilidade de nos relacionar com ele. O real continua voltando para o mesmo lugar, mas somente porque algo garante esse retorno. O que, em Koyré, aparecia sob o nome da teoria, esse a priori que parte da matematização da física para justificar as hipóteses que ele mesmo coloca (FREIRE, 1997, p. 37-40), em Lacan aparecerá como o simbólico. Pois só há relação possível com o real porque traçamos sobre ele as coordenadas da rede significante. Não é possível dizer nada a respeito de relações de verdade com o que é pleno e sem fissura. Aqui, quem faz o papel de garantia da verdade não é a própria matéria, mas o Outro, a presença virtual da Lei simbólica, “da articulação intersubjetiva pela qual a verdade entra no real” (LACAN, 1957b/1998, p. 439). É nesse sentido que podemos entender por que Lacan chega a definir o real como *Wirklichkeit* (Idem, 1995, p. 31), termo hegeliano que, como já vimos no primeiro capítulo, se refere ao efetivo: “o real que é efetivo é o que foi racionalmente trabalhado, o que se apresenta como resultado de todo um processo de mediação” (ROSENFELD, 2005, p. 30-31). A mediação que está em jogo no real é a do simbólico. Não há um real primitivo, pré-linguagem, com o qual o sujeito se relacione, tal como queriam os pós-freudianos ao pensar o isso numa alusão a um corpo primitivo originário:

A referência a um fundamento orgânico não responde, nos analistas, a nada mais que uma espécie de necessidade de segurança, que os leva a retomar incessantemente essa ladainha, como quem bate na madeira: *afinal de contas, só pomos em jogo mecanismos superficiais, tudo deve se refletir, em última instância, a coisas que talvez saibamos um dia, à matéria principal que está na origem de tudo o que acontece* (LACAN, 1995, p. 31-32, grifo do autor).

A assunção do simbólico como registro fundamental da subjetividade se refere tanto à maneira como a estrutura determina o imaginário quanto ao próprio real: longe de uma teoria de tripla determinação, como será a dos nós borromeanos no final de seu ensino, trata-se aqui de uma determinação unívoca do simbólico junto aos outros registros. Quanto ao imaginário, já vimos as consequências disso no esquema Lambda. Mas ainda é preciso desenvolver a relação entre simbólico e real junto aos conceitos psicanalíticos. Entendo que o melhor modo para desdobrar essa ideia seja seguir a maneira como Lacan tenta encaixar o conceito do isso nesse âmbito teórico, a partir do exemplo metafórico de uma usina hidroelétrica. Lacan afirma que toda energia de uma hidroelétrica diz somente da máquina que a acumula, e não de uma força primitiva da correnteza, que estaria ali desde sempre. A máquina surge aqui como a construção

simbólica que organiza a natureza energética do rio. Pois só temos acesso ao real da energia quando algo traça esse real com demarcações simbólicas: “a noção de energia é efetivamente construída sobre a necessidade que se impõe de uma civilização produtora querendo fazer o balanço – que trabalho é necessário dispendido para se obter uma retribuição disponível de eficácia?” (Ibidem, p. 43). Mesmo uma noção que nos soa tão natural – e “real” – quanto a de energia precisa de um campo simbólico para ser constituída. Ora, o mesmo deve valer para o conceito do *isso* freudiano, comumente ligado a algo de originário no bebê. Mas, caso o fosse aqui, manteríamos o problema de um real sem fissura, porque transcendente ao simbólico, escapando ao que é humano. Desse modo, não pode haver uma separação entre o conceito do *isso* e o de *significante*: “[o *isso*] não é, pura e simplesmente, a necessidade radical original, aquela que está na raiz da individualização como organismo. O *isso* só é apreendido para além de qualquer elaboração do desejo na rede da linguagem” (Idem, 1999, p. 139). Sob o risco de recairmos no mesmo problema que Lévi-Strauss encontrou na maneira que Marcel Mauss tratou o *mana*, o *isso* não pode ser anterior à estruturação do simbólico junto ao sujeito. Pois vimos que a falha de Mauss foi tratar com o vocabulário afetivo do medo o que era do campo do *significante*. Do mesmo modo, conceitos energéticos e afetivos ligados ao *isso*, tais como *libido* e *pulsão* (enquanto *tendência*, ou *impulso*, termo geralmente ligado à teoria das fases libidinais do desenvolvimento), devem sempre ser pensados em relação ao simbólico: “remete-se, assim, a uma *pulsão* confusa aquilo que se apresenta no paciente sob uma forma muito geralmente articulada” (Idem, 1995, p. 296).

Por fim, há a última maneira de falar do real que podemos encontrar nos primeiros seminários. Não se trata de um real pleno, muito menos do real que se reduz à ordem da realidade. Trata-se de uma ideia que aparece bastante circunscrita a dois momentos: às análises do sonho freudiano da injeção de Irma, no segundo seminário, e à mancha no nariz do cavalo de Hans, no quarto seminário. Lemos, quanto ao sonho, que a carne coberta por membranas esbranquiçadas que Freud enxerga dentro da garganta de sua paciente é uma “descoberta horrível”,

A carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por excelência, a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é *sofredora*, informe, que sua própria forma é algo que provoca *angústia* (Idem, 2010a, p. 211).

A carne em seu informe – forma impossível de ser especularizada e transformada em imago que compõe a imagem do corpo – que atua num sentido angustiante de desfazer o espelhamento no Outro e apontar para algo além do corpo imaginário: um corpo real. Pois tal imagem aparece como a “revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro” (Ibidem, p. 224). Real que refere ao corpo em relação ao que, após a constituição do sujeito no simbólico⁴², resiste ao significante. Eis a definição mais bem resolvida desse real que não é nem pleno, nem realidade: “é o que resiste absolutamente à simbolização” (Idem, 2009, p. 93) – definição que antecipa em quase uma década as formulações sobre o real que encontramos no *Seminário X*. Não se trata do real onde o simbólico introduz as suas coordenadas, mas daquilo que é impossível ser reduzido ao campo do significante.

O termo “informe”, utilizado aqui por Lacan, é o mesmo que Georges Bataille utiliza para falar das formas que servem para desfazer a própria forma. Diz-nos Bataille que um dicionário começaria quando não fornecesse apenas o sentido das palavras, mas a tarefa dos termos. Assim, “informe” não seria apenas um adjetivo com certo sentido, “mas um termo servindo a dismantelar, (...). O que ele designa não tem seus direitos em sentido algum e faz-se esmagar em toda parte como uma aranha ou uma minhoca” (BATAILLE, 1929, p. 382). Bataille trata do informe de toda forma, do universo como um esgarço, na passagem que a forma está sujeita a fazer do semelhante ao dessemelhante. Se pensarmos que os dois frequentavam os mesmos círculos parisienses, é possível dizer que a escolha do termo não foi por acaso. No mínimo, para não trabalharmos com referências bibliográficas, temos aqui um encontro causado pelo espírito de um tempo em que o modernismo exigia, como programa estético-político, a destituição de todas as formas. De qualquer maneira, Lacan não está preocupado com o abjeto da forma em abstrato. Aqui, é a forma humana que está em jogo. Pois a carne esbranquiçada da garganta de Irma é o informe do humano:

Quando aplicado ao universo humano, o informe ganha precisamente um sentido ideológico forte: as formas humanas mesmo dilaceradas, abertas, perfuradas, despedaçadas *permanecem formas humanas*. As terríveis formas dos corpos em mutação – mesmo quando acompanhadas de gozo – são ainda nossos semelhantes e nosso destino possível (BELO, 2007).

Ou seja, se o real é o que resiste ao simbólico, é também o que desmonta o imaginário: “é na medida em que um sonho vai tão longe quanto pode ir no âmbito da angústia, e

⁴² Veremos que o real lacaniano nunca é senão em função do simbólico.

que uma aproximação do real derradeiro é vivenciada, que assistimos a esta decomposição imaginária” (LACAN, 2010a, p. 227). Esse informe, tal qual o que surge no “umbigo do sonho” de Freud, desestabiliza a subjetividade e provoca no sujeito a angústia: “visão de angústia, última revelação do *és isto – és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe*” (Ibidem, p. 211, grifo do autor). Mesma ideia presente quanto ao focinho manchado do cavalo, objeto da fobia de Hans: “este preto que está ali voando diante da boca do cavalo é a hiância⁴³ real sempre oculta por trás do véu e do espelho, e que sempre ressalta do fundo como uma mancha” (Idem, 1995, p. 303), objeto angustiante por ser “a coisa não observável, a coisa que não se devia olhar” (Ibidem, p. 340).

Contudo, apesar de diferentes, tais versões do real nos aproximam de algo fundamental, que justifica o uso do mesmo nome para designar o que, num primeiro momento, não parece ter muito em comum entre si. Com exceção da versão do real que se mistura com a ideia de realidade (que de fato entendo como ingênua e anti-lacaniana por excelência), é possível aproximarmos o real do informe com o tomado junto a Koyré. Pois o informe é também aquilo que sempre retorna ao mesmo lugar, que é o lugar limite do simbólico: é exatamente porque o simbólico faz o real voltar para o mesmo lugar que o real é o que resiste a toda simbolização possível. Pois ele é o registro lógico daquilo que insiste em se fazer presente dentro das coordenadas simbólicas e que necessariamente falha em seu intento. Há sempre algo que escapa exatamente porque o simbólico, ao introduzir as coordenadas do que é significantizável, ao delimitar um campo interno à estrutura, produz, ao mesmo tempo, aquilo que fica de fora. Daí uma das definições do real na maturidade do pensamento de Lacan ser aquilo que não cessa de não se escrever (Idem, 1985, p. 81), o que está fora do simbólico e insiste em entrar, em se fazer inscrito pelo significante, mas não consegue – e mesmo que o consiga, irá produzir uma nova forma de simbólico, que por sua vez reafirmará um novo fora, um novo limite de simbolização. Ora, se o informe é, como vimos, a “revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro” (Idem, 2010a, p. 224), ele o é enquanto o que o simbólico produz como o que escapa. Afinal, as amígdalas de Irma são carne de um sonho, uma imagem com valor de significante. Toda a questão está em pensar que isso que está fora e não consegue entrar também produz efeitos no que está dentro: o sonho de Freud é

⁴³ Neologismo lacaniano. Em português, o mais próximo disso seria “hiante”, fenda profunda, obscura.

extremamente angustiante, e a angústia exige do sujeito uma realocação de lugares e sentidos, de forma a tentar dar conta disso que não tem, até então, simbolização. Só podemos lidar de algum jeito com esse fora por ser exatamente o fora que o dentro produziu, o real que o simbólico trouxe, de volta, para o mesmo lugar: para o limite do simbolizável. Porém, apesar do real tomado junto a Koyré servir perfeitamente para pensar o real do informe, do que se faz resistir ao simbólico e decompõe o imaginário, algo impede que o conceito se fixe na metapsicologia. Nossa hipótese é a de que falta a Lacan algo que dê conta de fundamentar conceitual e clinicamente esse real radical, e que será somente com o desenvolvimento e a maturidade do conceito de objeto que o real encontrará tal suporte.

Pois a noção de objeto também está longe de ser unívoca nos seminários de Lacan. No âmbito teórico do presente capítulo, são ao menos três possíveis definições de objeto que circulam entre os seminários. A mais comum é a que já vimos com o esquema Lambda: o objeto especular da relação eu/outro, formado pela constituição imaginária do mundo, mediado pelo simbólico. Também podemos pensar nessa antecipação da versão real do objeto que surge no exemplo do sonho da injeção de Irma. Quando Lacan afirma que a angústia é causada no momento da última revelação do “és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe” (Ibidem, p. 211), trata-se aqui de um “diálogo do ego com o objeto” (Ibidem, p. 212), ou seja, do objeto da angústia forçando o sujeito para além dos limites do seu ego, desmantelando o ego imaginário. Quando lidamos com esse objeto que é “algo diante do qual todas as palavras estancam e todas as categorias fracassam, o objeto de angústia por excelência” (Ibidem, p. 224), trata-se de uma versão real do objeto totalmente restrita a poucas linhas, quase aberrante em relação ao contexto teórico em questão.

Porém, há uma terceira versão do objeto que surge como uma espécie de meio termo entre o objeto imaginário e o real: o objeto perdido. Uma leitura retroativa poderia cair na tentação de encontrar nesse objeto perdido, com o qual nos deparamos principalmente no *Seminário IV*, uma versão de *das Ding*, o nome do objeto real no *Seminário VII*. Porém, no contexto dos meados da década de 1950, trata-se de outra coisa. Tudo se passa como se Lacan tivesse feito uma cisão no conceito freudiano do objeto perdido e lidasse sempre com duas frentes quando trabalha com essa ideia: o objeto perdido e o objeto reencontrado. Pois, segundo Lacan que desde o *Projeto para uma psicologia científica* de Freud, temos que

Toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar. (...) Este objeto, que corresponde a um estágio avançado da maturação dos instintos, é um objeto reencontrado, o objeto reencontrado do primeiro desmame, o objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança. (...) Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo (Idem, 1995, p. 13).

Que todo objeto que se tente colocar no lugar do objeto primordial do desejo seja imaginário, e que nenhum consiga ocupar essa função, isso não passa de um desdobramento da ideia do movimento metonímico do desejo puro, agora relacionada à teoria do objeto como perdido. Assim, toda a ideia da falta do objeto que percorre o quarto seminário se refere à falta de um objeto que se encaixe nesse lugar do objeto perdido. Porém, se as coisas se resolvem facilmente quanto ao objeto reencontrado, a única linha que encontrei a respeito da natureza do objeto perdido é, no mínimo, bastante estranha, pois classifica o seio materno como “objeto natural e primordial do desejo” (Ibidem, p. 96). Ora, com tudo o que vimos, fica claro que a ideia de um objeto natural do desejo nega tudo o que Lacan produziu, sendo insustentável.

Minha hipótese para essa diferença no tratamento dos dois modos de se exprimir do objeto, perdido e reencontrado, é que Lacan não tem presente, com exceção dos poucos parágrafos que analisamos acima, um bom conceito de real que sustente o objeto perdido num registro próprio. Não é à toa que todo o foco do seminário vá para esse objeto reencontrado, que é sempre uma falta de objeto, por não poder se encaixar nos moldes desse estranho objeto do desejo, mantendo a questão dentro do âmbito teórico do imaginário. Em nosso próximo capítulo, trataremos do conceito de *das Ding*, num momento em que o real já estará em jogo de uma maneira mais bem desdobrada, apesar de ainda não suficiente.

Capítulo 4

Fantasma, ser e *das Ding*: rumo ao objeto real

4.1 Do fantasma em sua relação com o simbólico

O desejo e sua interpretação, sexto ano do seminário de Lacan, tem como mote os desdobramentos do fantasma⁴⁴. Trata-se de um conceito que o psicanalista havia acabado de formalizar no *Seminário V*, a partir das aulas sobre o grafo do desejo, mas cujo aporte não passava de uma apresentação tateante. Coube ao *Seminário VI* desenvolver essa que já era uma ideia clássica para a psicanálise, mas que começa aqui a tomar seus contornos lacanianos, imediatamente postos na própria escrita do matema da fantasia: $\$ \diamond a$. Ora, quanto ao nosso tema, fica logo claro que temos em mãos um assunto fundamental para o desdobramento da teoria do objeto. E ainda: mesmo que consideremos que o objeto do fantasma se refere à versão imaginária do objeto do desejo, o fantasma também abre, contudo, e de maneira radical, para a dimensão do real – e isso já no seminário aqui em questão, fato um tanto quanto menosprezado pelos comentadores. Algo formalizado no período conhecido como o mais estruturalista de Lacan, os anos do quinto seminário, surge como ideia fundamental na virada da teoria rumo à ascensão do registro do real. Veremos como o *Seminário VI* faz o papel de mediar a passagem da apropriação dura do estruturalismo à sua superação, por meio da crescente importância do registro do real – como se o quinto seminário tivesse levado o estruturalismo tão a fundo que acabasse por colocar em jogo seus próprios limites junto à teoria e à clínica psicanalíticas. Mas, para isso, precisaremos lidar com a maneira pela qual Lacan trata a fantasia em sua relação com o desejo e o significante.

Desde o começo do seminário, é a relação da fantasia com o desejo que se busca elaborar: “esse lugar de saída, esse lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é o fantasma” (LACAN, 2002, p. 29). Apesar de chegar algumas vezes a igualar desejo e fantasia⁴⁵, trata-se de uma sustentação do desejo via o imaginário do fantasma, forma que não esgota as maneiras de o desejo se colocar junto ao sujeito. Pois vimos que o desejo, ao se fazer através do significante, põe-se na cadeia enquanto metonímico, pois percorre os objetos de modo a nunca se fixar em nenhum deles: o desejo “renasce continuamente, uma vez que está sempre, fundamentalmente, em outro lugar que não no objeto que ele visa ou no significante suscetível de simbolizar este

⁴⁴ Usarei os termos fantasma e fantasia como sinônimos.

⁴⁵ Por exemplo: “se é $\$$ em relação a a que é a fórmula do desejo, (...)” (2002, p. 239).

objeto. Em outras palavras, o desejo vê-se engajado na via da metonímia” (DOR, 1989, p. 94). Entretanto, pelo esquema Lambda, já sabemos que uma das formas do imaginário se fazer sentir é como resistência junto ao simbólico. Pois a barreira imaginária impedia o sujeito de se relacionar diretamente com o grande Outro, impondo a mediação do eu: o simbólico era manchado pelo imaginário. Ideia que se reflete aqui na impossibilidade do sujeito de lidar com um desejo que seja só transcendência, ignorando o apelo do imaginário. O fantasma é exatamente essa resposta imaginária à metonímia do desejo: uma estrutura que fixa o desejo, pois “permite ao sujeito fornecer uma realidade empírica a um desejo que, até então, era pura indeterminação negativa. Isso mostra como o fantasma é o único procedimento disponível ao sujeito para a objetificação do seu desejo” (SAFATLE, 2006a, p. 199). Objetificação que se refere ao corte narcísico que o sujeito produz em sua realidade: com o a em questão no matema da fantasia, trata-se, neste momento, do outro imaginário onde o eu projeta sua estrutura identitária. Daí ser a fantasia, enquanto lugar onde o desejo aprende a se situar, a maneira pela qual o sujeito responde via imaginário a essa angustiante metonímia do desejo, pois impõe junto ao desejo algo da fixidez das formas identitárias de objetificação. Não é à toa que Lacan vai situar dois níveis do desejo no *Seminário VI* (BERTA, 2013): o *Wunsch*, enquanto articulado, estruturado pelo fantasma, o desejo que se oferece à interpretação a partir de sua articulação com a cadeia significante; e algo que ele denomina “desejo em si”, ou “desejo sem mais”, uma potência de pura negatividade anterior a essa articulação – o caráter “não articulável” do desejo, que vimos no capítulo passado. Pois “o *Wunsch* não é em si mesmo, sozinho, o desejo, é um desejo formulado, é um desejo articulado” (LACAN, 2002, p. 47). Se foi o simbólico em seu caráter radical de pura negatividade quem barrou o sujeito, produzindo a *Spaltung* subjetiva que é motor da metonímia do desejo, é o imaginário quem articula o desejo na cadeia, fixando e situando esse movimento a partir de uma escolha determinada de objeto. Ou seja, \$ôa, o sujeito barrado pela linguagem (registro simbólico) em face ao objeto do desejo (registro imaginário) – eis o sentido do matema do fantasma.

No entanto, falar do fantasma como resistência imaginária à transcendência do desejo não é falar tudo. Pois, para além de ser desejo imaginariamente fixado, o

fantasma também atua enquanto estrutura que regula as bordas do próprio simbólico⁴⁶, quando este se coloca como excesso ou como falta em relação ao sujeito.

Do excesso: o que vimos no capítulo anterior foi a precedência da estrutura em relação ao indivíduo se fazendo na ordem de uma subsunção transcendental da primeira sobre o segundo. Se a estrutura dá a determinação a priori dos indivíduos e de suas relações, se o significante determina esse sujeito em sua mais completa singularidade, se o simbólico diz até mesmo do desejo do sujeito, que é desejo do Outro, a vivência desse sujeito não pode ser outra senão a de um esmagamento pelas estruturas sociolinguísticas. Como se o aporte epistemológico do estruturalismo tivesse sido tão pesadamente colocado que acabasse por fazer desse sujeito lacaniano algo um tanto quanto frágil, escondido por trás dos significantes fundamentais da linguagem. Não caberia ao sujeito ser senão em “*fading*” (Ibidem, p. 400), suportado pela produção da estrutura: sujeito evanescente, que se esvai no eu que pensa e que não consegue sobreviver frente aos significantes fundamentais do grande Outro. Neste momento, é a própria prática psicanalítica que é posta em risco: o correlativo da determinação a priori da estrutura sobre os indivíduos na clínica nada mais é do que a determinação total do sujeito frente à esfera social, e onde há determinação total não há sujeito. É nesse sentido que Lacan irá recuperar o conceito de afânesis, de Ernest Jones, que diz respeito exatamente a esta possibilidade de um apagamento do sujeito frente à estrutura, determinado em sua totalidade. Arrancado das estranhas do Outro, o sujeito não suportaria o peso da determinação simbólica e deixaria de ser sujeito para se tornar um puro assujeitamento. Quando define o que seria a singularidade radical do inconsciente psicanalítico, nos afirma Lacan:

Não é que ele se constitui, que ele se institui como inconsciente, simplesmente na dimensão da inocência do sujeito, em relação ao significante que se organiza, que se articula no seu lugar; é que há nessa relação do sujeito com o significante esse impasse essencial (...), eu acabo de reformular que não há outro signo⁴⁷ do sujeito que o signo de sua abolição de sujeito (Ibidem, p. 119).

Para o sujeito que vivencia a castração simbólica, o sujeito barrado pelo significante, a afânesis é uma vivência inescapável, um signo impossível de ser contornado. E o que é a afânesis senão o desespero de um sujeito que vê o seu desejo perecer frente à

⁴⁶ Ideia construída em troca de emails com Sandra Berta em agosto de 2014.

⁴⁷ No seminário em questão, Lacan chama de “signo” a rubrica, a marca das primeiras relações do sujeito com o Outro (2002, p. 24), que faz com que esse Outro não seja um ser anônimo, mas exatamente aquele que aliena o sujeito na linguagem (BERTA, 2013).

determinação total do significante? “Se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto” (ŽIŽEK, 1991, p. 78). É como se Lacan tivesse proposto algo arriscado demais nessa correlação direta entre estruturalismo e teoria do sujeito:

Com o estruturalismo, Lacan identifica esse determinismo à ação do significante e, algumas vezes, o faz de uma forma que não parece sobrar lugar, nem mesmo o mais restrito, para algo que, do sujeito, não fosse brutalmente anulado (sem dialética) perante essa incidência. O sujeito é aí, tão-somente, mais um elemento da cadeia cujas leis escapam radicalmente a seu próprio domínio (SALES, 2008, p. 220).

Talvez possamos dizer que, se Lacan não fosse um psicanalista, não teria grandes dificuldades em aceitar a derrota e embrenhar-se nas fileiras de seus colegas teóricos contemporâneos que cantavam a morte do sujeito. Mas sem sujeito não há psicanálise, e se existe uma constatação clínica na qual Lacan insiste durante toda a sua obra é de que há sujeito, mesmo que reduzido a aparições e efeitos de sujeito.

Eis o momento em que alcançamos algo da necessidade de se pensar o objeto a em sua versão fantasmática, enquanto lugar de sobrevivência do sujeito. O longo parágrafo a seguir mostrará como Lacan toma os termos de maneira precisa:

É porque ela se situa aí, essa articulação do sujeito com o objeto, que o objeto ocorre ser essa alguma coisa que não é o correlativo e o correspondente de uma necessidade do sujeito, mas essa alguma coisa que suporta o sujeito precisamente no momento em que ele tem de fazer face, se podemos dizer, à sua existência, que suporta o sujeito na sua existência, na sua existência no sentido mais radical, ou seja justamente que ele existe na linguagem; quer dizer que ele consiste em qualquer coisa que está fora dele, em algo que ele não pode agarrar na sua natureza própria de linguagem senão no momento preciso em que ele, como sujeito, se deve apagar, se desvanecer, desaparecer atrás de um significante, o que é precisamente o ponto, se pode-se dizer, “pânico” em torno do qual ele tem de se agarrar a algo e é justamente ao objeto enquanto objeto do desejo que ele se agarra (LACAN, 2002, p. 100).

A ideia é explícita: ao correr o risco de se apagar frente ao significante, o objeto a, aqui na sua versão de objeto do desejo, será a instância em que o sujeito se agarrará para não desaparecer. É no fantasma que o sujeito mantém sua existência, ao transferir imaginariamente para o objeto o temor da afânese (Ibidem, p. 126). A fantasia de “bate-se numa criança”, por exemplo, se refere à maneira com que o sujeito transfere para o outro especular a vivência de ser “como uma coisa, como uma coisa que no limite se negocia, se vende, se maltrata” (Ibidem, p. 141). É, portanto, no limite do seu

desaparecimento, na borda do excesso do simbólico, que o sujeito recorre ao fantasma como suporte da sua condição de sujeito desejante.

Em paralelo à afânesis, e de modo inverso, o fantasma também precisa regular a borda do simbólico quando este vem a faltar, exatamente no momento em que o sujeito depende do Outro para descobrir algo que diz da sua própria verdade. Já vimos que é um momento fundamental no processo de socialização do sujeito ser colocado frente ao significante fálico, enquanto significante que marca o grande Outro, presentificado na figura da mãe, como faltante, desejante da Lei. Foi no encontro com essa falta no Outro que o sujeito vivenciou a sua própria castração simbólica, a partir do sacrifício desta “libra de carne empenhada em sua relação ao significante” (Ibidem, p. 345), o falo que o sujeito abriu mão de ser para se fazer na linguagem. Este falo, “o próprio significante que tomou valor da sua alienação” (Ibidem) por ser o significante que marca a relação do sujeito com a estrutura, ele também falta ao Outro, que é Outro barrado. E aqui não se trata apenas do Outro encarnado, da mãe desejante, pois mesmo o Outro em seu nível radicalmente estrutural – bateria dos significantes, presença virtual de todas as possibilidades metafóricas que a estrutura pode fornecer na dimensão sincrônica –, também este Outro é faltante. Isso quer dizer que “não existe nenhum significante que garanta a continuidade concreta de nenhuma manifestação de significantes” (Ibidem, p. 393). No entanto, se é esse Outro, como vimos, o lugar da verdade intersubjetiva, se as relações de verdade só podem se construir na referência simbólica do sujeito ao Outro, a não existência desse significante coloca em questão a própria referência à verdade. É exatamente pelo fato de que o sujeito se diz na linguagem através de um significante – que é significante da falta no Outro, $S(A)$ ⁴⁸ – que não há no Outro um nome último que possa dizer da verdade do sujeito. Não há garantias de que esse Outro, pelo que há em sua estrutura, possa devolver ao sujeito aquilo que este lhe deu: sua libra de carne, a completude de seu ser. Se vimos que no seminário anterior Lacan se preocupava em enfatizar o Nome-do-Pai enquanto Outro do Outro, os desdobramentos do significante fálico transformaram essa necessidade de garantia simbólica no seu exato oposto, na sua total impossibilidade⁴⁹: “não há, eu lhes disse, Outro do Outro. Não há no próprio significante garantia da dimensão da verdade instaurada pelo significante” (Ibidem, p.

⁴⁸ Já encontramos, no sexto seminário, referência direta do falo ao matema $S(A)$ – ver o próximo capítulo desta dissertação.

⁴⁹ Nesse sentido, é fundamental para a passagem do *Seminário V* ao *VI* o texto “A significação fálica”, localizado nos *Escritos*.

342). Ou, em outros termos, não existe metalinguagem, não há uma linguagem por trás da linguagem que tampona o furo, a barra do Outro.

Esse furo junto à bateria significativa é causa da angustiante vivência que todo sujeito passa ao se ver frente ao enigma do desejo do Outro. Se o desejo diz, desde muito cedo, do desejo do Outro, cabe ao sujeito entender o que esse Outro quer dele. É exatamente essa a pergunta fundamental que o sujeito endereça ao Outro: “*Che vuoi?*”⁵⁰, “Que me queres?” – questão que se desdobra numa série de outras: qual meu lugar frente a essa estrutura simbólica em que me vejo inserido? Como posso eu completar o Outro que vejo barrado, ser o objeto que falta para sua completude? Qual a verdade última do sentido da minha existência? “A questão original do desejo não é diretamente ‘Que quero eu?’, mas ‘O que querem os outros de mim? O que veem eles em mim? O que sou para esses outros?’” (ŽIŽEK, 2010, p. 63). Porém, a essa questão fundadora da posição subjetiva, não há resposta possível, a palavra vem a faltar: “o sujeito não acha nada no Outro que lhe garanta, ele, de um modo seguro e certo, que o autentifique, que lhe permita situar-se e nomear-se no nível do discurso do Outro” (LACAN, 2002, p. 400). Pois “a criança não consegue penetrar exatamente que tipo de objeto ela é para esses outros, que tipo de jogos eles estão jogando com ela” (ŽIŽEK, 2010, p. 63). Aqui, nesse limite de puro desamparo, é novamente pelo imaginário fantasmático que o sujeito se regula. Frente à falta do Outro que silencia sobre a sua verdade, o sujeito reflete imaginariamente a si próprio como sujeito falante (LACAN, 2002, p. 29), na sua condição de desejante. A fantasia, lugar de referência por onde o desejo se situa, recoloca para o sujeito sua relação com o desejo, a partir da posição do sujeito junto ao Outro, na tentativa de completá-lo. Em lugar da angustiante vertigem de viver em face ao desamparo do Outro barrado, o sujeito escolhe a neurótica vivência de negar a falta do Outro: “o desejo do neurótico, diria eu de uma forma condensada, é aquilo que nasce quando não há Deus. (...). A questão é esta: é que é no nível desta suspensão do Garante Supremo que é o que esconde em si o neurótico” (Ibidem, p. 491). Frente ao desamparo da falta simbólica, da ausência da definição última da verdade do ser do sujeito, o fantasma é a saída de um sujeito que busca refletir-se como imagem de um objeto terceiro que o sustenta, que dá conta de dizer do que há de mais íntimo em si, aquilo que “o avarento lamenta na perda de seu cofre” (Ibidem, p. 321). Ou seja, frente à carência significativa do Outro, o sujeito se apoia como outro; frente ao

⁵⁰ Em referência ao romance *O diabo apaixonado*, de Jacques Cazotte.

silêncio, responde se fazendo no lugar desse objeto terceiro que completa o Outro e garante, imaginariamente, seu lugar junto à estrutura.

4.2 O objeto da fantasia

Lacan propõe uma lista dita não exaustiva com três espécies de objetos imaginários que podem ocupar o lugar de objeto fantasmático: objeto pré-genital, falo e voz (na forma do delírio), todos apresentados na estrutura de corte. Pois o corte é a forma privilegiada com que o significante vem marcar o corpo da criança. Em seu estágio infans, de pré-inserção na linguagem, a criança é totalmente dependente de um Outro para dar conta de suas necessidades, fontes de tensão que produzem desprazer. É a interpretação da mãe que transforma aquilo que o bebê manifesta corporalmente (como o choro) em signos carregados de sentido. Pois não há nada parecido com uma intenção primitiva da criança em significar suas ações. É preciso que um outro intervenha e produza esse movimento de significação. Ao fazê-lo – e é por isso que a mãe (ou quem quer que realize essa função) aparece como o primeiro Outro encarnado do sujeito –, introduz a criança no universo da linguagem: sua intervenção surge como uma resposta produtora de demanda. Essa demanda (que é, portanto, demanda do Outro), ao introduzir o significante no corpo da criança, o pulsionaliza, cortando-o em pontos-chave: a delimitação da zona erógena pulsional “é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou uma borda: lábios, ‘cerca dos dentes’, borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha” (Idem, 1960/1998, p. 832). Esse corte da demanda produz um objeto, sempre parcial – não por ser parte de um todo, mas porque representa apenas parcialmente a função orgânica que reproduz. É nesse sentido que Lacan aponta a insuficiência da teoria kleiniana: que a criança encontre no corpo da mãe todos os objetos e, ao fazê-lo, tome esse corpo como “continente universal” (Idem, 2002, p. 234), isso não deve ser pensado apenas através do imaginário, mas sempre a partir desse lugar da mãe como primeiro Outro do sujeito.

Passemos às três espécies de objetos imaginários, de modo a compreender melhor o sentido dessa forma de corte que o objeto do fantasma possui. Quanto à primeira, a forma pré-genital, Lacan destaca o ser humano como um animal com dois orifícios privilegiados: boca e ânus. Privilegiados, porque dizem da relação do sujeito com o que ele integra (objeto oral) ou rejeita (objeto anal): “isso do qual o sujeito se nutre se corta em algum momento dele, (...) ele próprio o corta”, assim como “isto que ele rejeita, ele o corta dele mesmo” (Ibidem, p. 406-407). Com o mamilo, por exemplo,

tratar-se-iam de ambas as funções, já que “esta parte do seio que o sujeito pode ter em seu orifício bucal, é também isto de que ele é separado” (Ibidem, p. 407). Tais objetos orais e anais, enquanto objetos parciais, não são uma escolha natural de acordo com a função vital do organismo. A respiração assim o prova, pelo negativo: não há um objeto respiratório, pois a respiração “não é nada que permite sobre o plano imaginário simbolizar precisamente isto de que se trata, ou seja, o intervalo, o corte” (Ibidem). Trata-se, aqui, de objetos escolhidos por sua estrutura que se ocupa de um corte que os permite “desempenhar este papel de suporte ao nível em que o sujeito se acha ele próprio situado como tal no significante” (Ibidem), ou seja, um corte que permite ao sujeito se situar exatamente nessa zona pulsional que o marca como sujeito de linguagem. Desdobraremos essa questão no último capítulo.

Quanto à segunda espécie de objeto, lidamos com o objeto fálico em sua relação com o significante fálico. Mesmo quando falamos no simbólico complexo de castração, a partir da significação do falo, há sempre a ideia de uma mutilação fundamental que o acompanha (Ibidem, p. 408). É o corte o que instaura a passagem à função significante do falo, mas não sem deixar um resto, uma marca do significante no corpo. Porém, a marca produzida pelo falo não é a extirpação real, mas a mutilação do falo imaginário, desse objeto que o sujeito transforma em objeto do desejo do Outro, e que serve de orientação para o desejo do sujeito. É nesse sentido que o falo se oferece de modo privilegiado à função de poder se oferecer ao corte (Ibidem, p. 410).

Por fim, quanto ao delírio, trata-se do desdobramento de uma ideia localizada no *Seminário III*, e que aponta para o que será posteriormente o lugar da voz como objeto parcial. Pois a voz no delírio, e aqui Schreber é exemplar, não é a voz comum, mas um “ponto puro onde o sujeito não pode tomá-la senão como impondo-se a ele” (Ibidem, p. 412). O que Schreber escutava em seu delírio eram frases interrompidas, cortadas exatamente no momento em que se produziria a possibilidade retroativa de significação (Idem, 2008a, p. 257). É também o caráter de corte que faz com que o sujeito se interesse pela voz, no nível do intervalo em que ele se fascina, se fixa para se sustentar nesse instante em que se visa e se interroga como desejante (Idem, 2002, p. 413).

Karl Abraham, um dos principais psicanalistas da chamada escola pós-freudiana, foi o primeiro a pensar no caráter parcial desses objetos: “o objeto dos sentimentos amorosos e ambivalentes é representado por uma de suas partes introjetadas pelo sujeito” (ABRAHAM, 2000, p. 220). Sendo a relação fundamental do bebê com os objetos parciais anterior à unificação especular do corpo, ela diz das primeiras vivências

do *infans*, que se dão a partir de um corpo fragmentado e polimórfico. A polimorfia da pulsão aponta para o fato de que as próprias pulsões são fragmentadas, parciais, e não se unificam em torno de um objeto. Um dos momentos da radicalidade de Lacan em relação à tradição psicanalítica aparece quando o autor indica a manutenção desse caráter parcial, tanto dos objetos quanto das pulsões: não se forma uma mãe a partir do seio. Se antes se pensava o processo de genitalização da pulsão e da unificação do objeto, a subversão de Lacan será focar esse processo no parcial. Não se trata de dizer que há um congelamento da estrutura pulsional e objetual no parcial, mas sim uma superação sempre incompleta do parcial para o unificado: mesmo quando ultrapassado, o parcial se mantém. Pois não há nada parecido com um amor de objeto, estando o desejo sempre relacionado aos objetos parciais: “Lacan notou que, se o movimento do desejo consistia em tentar reencontrar um objeto perdido, então deveria tratar-se, na verdade, da relação entre o sujeito e tais objetos parciais” (SAFATLE, 2006a, p. 202).

Contudo, se Safatle nos fala de uma *relação* entre o sujeito e os objetos parciais, ele o faz de modo a afirmar que, com isso que está em jogo no movimento do desejo, não se trata apenas da relação do sujeito com um objeto, mas sim de “reencontrar a forma relacional encarnada pelo tipo de ligação afetiva do sujeito ao seio, à voz, aos excrementos, etc.” (Ibidem). A fantasia seria a repetição dessa forma relacional dada pela relação entre o *infans* e os objetos parciais: “se pensarmos, por exemplo, na definição clássica do fantasma como uma cena imaginária na qual o sujeito representa a realização de seu desejo, veremos que tal representação é produção de um objeto próprio ao desejo” (Ibidem, p. 199). A ideia de um objeto próprio ao desejo deve passar pela ideia de fantasma, sem confundir-se com ele. Se o fantasma sustenta o sujeito enquanto desejante, ele o faz de modo a estruturar esse desejo a partir de um objeto: no fantasma, o objeto a “não é objeto do desejo, mas o objeto no desejo” (LACAN, 2002, p. 345). Ideia que faz do objeto fantasmático uma “matriz quase-transcendental de constituição do mundo dos objetos do desejo” (SAFATLE, 2006a, p. 204): “quase”, afinal há algo de uma origem empírica do objeto parcial; mas “transcendental”, pois oferece o modo pelo qual os objetos do desejo serão colocados em movimento, enquanto repetições das relações fantasmáticas.

O que caracteriza o desejo neurótico é a maneira pela qual o sujeito se utiliza dos objetos parciais da demanda para construir o objeto fantasmático, como na possível passagem do olhar como objeto pulsional do corpo do sujeito para o sujeito na posição fantasmática de objeto imaginariamente olhado pelo Outro. Lacan chega a esboçar nesse

momento uma ideia que só ganhará fundamentação no décimo ano do seminário, que é pensar os objetos pulsionais como não especularizáveis (LACAN, 1960/1998, p. 832), ou seja, como impossibilitados de serem narcisicamente imaginarizados⁵¹. O que o fantasma faz é dar uma vestimenta imaginária aos objetos da pulsão, produzindo esse curto-circuito entre a demanda do Outro e o desejo do Outro.

Porém, apesar de ser somente do objeto imaginário que se trata no fantasma, ao menos no âmbito teórico do *Seminário VI*, o que já podemos encontrar aqui é uma maneira desse objeto imaginário abrir para o sujeito algo de uma experiência para além do simbólico e do imaginário, denominada aqui experiência do ser:

O objeto do fantasma é esta alteridade, imagem e *pathos*, por onde um outro toma o lugar daquilo do qual o sujeito é privado simbolicamente; vocês o veem bem, é nesta direção que este objeto imaginário se encontra de alguma maneira na posição de condensar sobre ele o que se pode chamar as virtudes ou a dimensão do ser (Idem, 2002, p. 330).

Pois Lacan antecipa de um modo impressionante, já em 1959, a maneira pela qual o fantasma pode abrir a experiência do sujeito para uma vivência do real (BERTA, 2013), e será a partir do conceito de ser que se dará essa abertura:

Será que o lugar ocupado pelo fantasma não nos requisita ver que há uma outra dimensão em que nós havemos de ter em conta isto que se pode chamar as exigências verdadeiras do sujeito? Precisamente esta dimensão nunca da realidade, de uma redução ao mundo comum, mas de uma dimensão de ser (LACAN, 2002, p. 404).

Maneira de falar do real no *Seminário VI*, o ser será o modo pelo qual o psicanalista poderá tratar dessa “outra dimensão”. Questão essencial para o movimento teórico lacaniano, pois abre o real como fissura na até então fechada trama da estrutura simbólica. Muito mais do que regular as bordas do simbólico, a fantasia, a partir de seu objeto, se transforma na porta de entrada para aquilo que será a ideia mais radical e transformadora de Lacan para a psicanálise e para a história do pensamento contemporâneo. Vejamos como.

4.3 Entre o simbólico e o real: o ser como corte

⁵¹ Ideia que só poderemos desenvolver no momento oportuno, pois ainda falta a Lacan uma maneira de localizar o caráter não-especularizável do objeto junto ao restante da teoria. Aqui, não passa de uma intuição ainda muito pouco teorizada.

Quanto ao estatuto do ser, nos diz Lacan: “no interior desse simbólico, ele representa uma erupção do real” (Ibidem, p. 157). Ou ainda: “o ser, nós diremos então que é propriamente o real enquanto ele se manifesta ao nível do simbólico, mas entendamos bem que é ao nível do simbólico” (Ibidem, p. 434). Se o estatuto do ser no *Seminário VI* é, de fato, real, esse real não é sem o simbólico. *Entendamos bem*, eis o apelo de Lacan: o ser não é anterior à linguagem. Lacan não faz filosofia clássica: não há um ser prévio, inalcançável ao entendimento, mas que subsiste como *noumenon*, e que pode ser pensado, num segundo momento, a partir da linguagem, tomada como efeito do ser. Aqui, o ser é efeito da linguagem: sem simbólico não há real, porque o simbólico é o tecido onde o real se faz existir⁵². Antecipando uma afirmação de quatorze anos à frente: “esse ser, não se faz senão supô-lo em algumas palavras – indivíduo, por exemplo, ou substância. Para mim, é apenas um fato de dito” (Idem, 1985, p. 160). “O ser é um fato do dizer” (CASSIN, 2012, p. 70), e não o contrário.

Mas o que quer dizer essa “erupção” do real no simbólico? Lacan define o ser a partir de sua forma: corte na linguagem, algo que rompe a estrutura dos significantes e fura o simbólico, formando um intervalo na rede de significantes:

Este ser não está em nenhuma parte alhures (que isto seja bem entendido!) senão nos intervalos, nos cortes e ali onde propriamente falando, ele é o menos significante dos significantes, ou seja, o corte. Que ele é a mesma coisa que o corte o torna presente no simbólico (LACAN, 2002, p. 434).

Porque o ser é corte no simbólico, isso o torna presente exatamente no simbólico: é real, mas é o real no simbólico, é furo na linguagem⁵³. Ou seja, já não trabalhamos aqui com a definição do real como o que é pleno, mas sim como corte no simbólico: “o que não é tão evidente é que o real não é um contínuo opaco, que o real bem entendido é feito de cortes” (Ibidem, p. 421). Nova forma do real se dizer.

É importante notar que será nesse corte real que Lacan irá localizar o próprio sujeito: “é o sujeito como sendo no intervalo, como sendo isto que está no intervalo do

⁵² Ideia que escapa a muitos lacanianos, que acabam por propor um real sem simbólico: “a suposta unidade inicial mãe-bebê, que é da ordem de um Real, detém em si uma experiência de Gozo (Jouissance, J1) anterior a qualquer letra, antes que a linguagem possa vir a nomear algo. A operação de castração é responsável pela passagem dessa relação Real para uma Simbólica” (FERREIRA, 2015).

⁵³ “Não estou brincando com palavras. Encarno-me nas frases voluptuosas e ininteligíveis que se enovelam para além das palavras. E um silêncio se evola sutil no entrechoque das frases. Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa palavra não palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu. Uma vez que pescou a entrelinha, poder-se-ia com alívio jogar a palavra fora. Mas aí cessa a analogia: a não palavra, ao morder a isca, incorporou-a” (LISPECTOR, 1998, p. 21-22).

discurso do inconsciente, como sendo propriamente a metonímia deste ser que se exprime na cadeia inconsciente” (Ibidem, p. 413). Ou ainda: “se trata da relação do real do sujeito como entrando no corte, e esse acontecimento do sujeito ao nível do corte tem algo que é preciso mesmo chamar um real” (Ibidem, p. 422). Pois é no nível do corte que o sujeito se interroga como ser, para além da determinação do significante, num ponto onde o real se faz sentir como aquilo que não é simbolizável. Em outra passagem, Lacan desenvolve a ideia:

É enquanto ele [o sujeito] é o corte desse discurso que ele está no supremo grau de um “eu sou” que possui essa propriedade singular nessa realidade, que é verdadeiramente a última em que um sujeito se apreende, ou seja a possibilidade de cortar em alguma parte o discurso, de pôr a pontuação. Essa propriedade em que jaz seu ser essencial, seu ser em que ele se percebe enquanto a única intrusão real que ele traz radicalmente no mundo como sujeito, o exclui no entanto, a partir de todas as outras relações vivas, a ponto de que é preciso todos os desvios que nós outros analistas conhecemos para que Eu (*Je*) o reintegre nele (Ibidem, p. 490).

É exatamente a possibilidade de exercer algo do seu ser através de sua função de corte na linguagem que o exclui de efetivamente ser junto a “todas as outras relações vivas”, situadas no regime simbólico, sem que tenha que passar pelos meandros imaginários do Eu.

4.4 Da relação do ser com o desejo: prelúdios do real do objeto

Pensar o ser como corte no simbólico nos dá uma definição negativa, que faz do ser um vazio, determinado por aquilo que ele atravessa e que o cerca. Sem a trama simbólica, não haveria o que furar, e não há ser senão enquanto falta. É nesse sentido que Lacan pode afirmar que “não há nada de substancial no ser” (Ibidem, p. 55): ser é corte. Mas, mesmo puro vazio, é um vazio performativo; o ser não deixa de ter algo de uma positividade, mesmo que seja a de uma positivação da falta.

Porém, ao relacionar o ser com o inconsciente, apresentando-o como algo de perdido para o sujeito, Lacan acaba por abrir a possibilidade de que o ser seja pensado como referência a algo que fora, um dia, substancial. Pois lemos que, quanto à descoberta freudiana, o inconsciente seria “essa alguma coisa que sempre coloca o sujeito a uma certa distância de seu ser e que faz com que precisamente esse ser não o reencontre nunca” (Ibidem, p. 33). Ou seja, o inconsciente, enquanto principal efeito da maneira pela qual o sujeito se articula em relação ao significante, seria aquilo que

afastaria o sujeito de seu ser. Mas acredito que há uma maneira interessante de articularmos essa ideia do ser como perdido com a noção do ser como algo não substancial, que é relacioná-lo à versão real do objeto. Um ano antes da formulação do real da Coisa, o ser pôde fazer as vezes desse algo perdido, cuja presença não pode ser pensada senão como mítica, mas, ainda assim, como um mito presente, positivado a partir de sua capacidade de produzir efeitos: o objeto que o avarento lamenta na perda de seu cofre, conforme a metáfora de Simone Weil, é o ser mítico do sujeito (e que esse ser vá dizer diretamente do objeto a, eis algo que Lacan ainda não tem com clareza em sua metapsicologia no seminário em questão). De qualquer forma, temos aqui a possibilidade de pensar o ser como a versão real do objeto no *Seminário VI*, o objeto perdido, mas positivado em sua falta como um vazio, um corte no simbólico. A continuação da última citação parece ir de encontro à nossa leitura: “é por isso que se torna necessário, que ele [o sujeito] não pode fazer de outro modo senão atingir seu ser nessa metonímia do ser no sujeito que é o desejo” (Ibidem). Ou seja, o desejo como a maneira que o sujeito encontra para resvalar em algo desse ser perdido, ideia que coloca o ser exatamente como causa do desejo, lugar de *das Ding*, lugar do objeto a em sua versão real.

E, quanto a esse desejo, temos a diferenciação no interior de sua própria estrutura, já trabalhada acima nos termos do *Wunsch* (desejo articulado) e do desejo sem mais (pura potência negativa), que também diz respeito ao ser. É também a partir do ser que o psicanalista estrutura a relação entre esses dois níveis:

Muitas vezes é por intermédio desse segundo desejo [*Wunsch*] que o primeiro [desejo em si] é satisfeito, o desejo sendo aquilo em que o sujeito do *Wunsch* se satisfaz. (...) ponho esse sujeito entre parêntesis, e tudo o que Freud nos diz, é que é um *Wunsch* que se satisfaz. Satisfaz-se do quê? Eu diria que ele se satisfaz do ser (Ibidem, p. 54).

Se é o ser que o *Wunsch* busca, novamente encontramos esse ser como o alvo, o objetivo do desejo. O *Wunsch* seria a maneira de colocar no simbólico algo dessa aparição real do ser como corte na trama significante, aparição que diria do desejo sem mais como desejo ligado diretamente ao ser, mas que, enquanto perdido, como falta positivada, não teria como se exprimir a não ser via articulação significante.

É nesse sentido, de pensar o ser como causando o desejo do sujeito, que podemos ler a proposta lacaniana de interpretação do *Wo Es war* freudiano: onde antes estava algo que era do desejo inconsciente, o Eu (*Je*) deve advir, deve “reconquistar o

campo perdido do ser do sujeito” (Ibidem, p. 401). Uma vez perdido (e o ser não é senão enquanto perdido), não haveria outra maneira de se relacionar ao ser senão a partir dessa metonímia do ser no sujeito que é o desejo. Recuperar o campo perdido do ser do sujeito equivale, aqui, a desejar.

Foi, portanto, a partir da ideia de que o ser não é nada de substancial, ao mesmo tempo sendo algo perdido, que pudemos pensá-lo como o real que corta a trama significativa do simbólico e se instaura como um vazio produtor de efeitos – produtor de desejo. Dessa forma, foi possível interpretar o ser como a maneira lacaniana de conceitualizar algo do objeto em sua versão real, que aparecerá no seminário seguinte sob o nome de *das Ding*.

4.5 *Das Ding* no Projeto freudiano⁵⁴

Buscando sistematizar um aparelho de memória inconsciente, Freud dividiu o aparelho psíquico a partir de três grupos de neurônios, responsáveis por percepção, memória e consciência. A descrição de Freud se apoia numa ideia quantitativa de excitação neuronal, entendida a partir das noções de atividade e repouso. Pois o aparelho seria um sistema que buscaria manter inalterada a diferença entre atividade e repouso, de modo que qualquer aumento da excitação produzida por um estímulo externo devesse ser eliminado, pois seria sentido como desprazer. Já em 1895, Freud nos fala em princípio do prazer: princípio de funcionamento do aparelho psíquico cuja atividade consistiria em evitar o desprazer e proporcionar satisfação – o prazer diz da satisfação de uma necessidade através da descarga da tensão interna ao aparelho. Para o bebê, a fome é a vivência mais marcante de desprazer, e a amamentação, a via da descarga dessa excitação. Quando do momento da vivência do prazer pela via da satisfação dessa necessidade, o aparelho produz um investimento num núcleo de neurônios correspondentes à percepção do objeto que produziu a satisfação. A partir daí, segue-se uma “facilitação” entre esses investimentos e os neurônios correspondentes:

A satisfação está, a partir de então, ligada tanto à imagem do objeto como à imagem do movimento de descarga. Quando reaparece o estado de necessidade, ambas as imagens são reinvestidas ou reativadas. Aquilo que essa reativação vai produzir é idêntico à percepção original do objeto, sua *imagem*, só que agora o objeto está ausente (GARCIA-ROZA, 2004, p. 153-154, grifo do autor).

⁵⁴ Certamente, não nos cabe aqui tratar do *Projeto para uma psicologia científica* em sua totalidade. Retomaremos apenas o necessário para alcançar o sentido de *das Ding* no texto de 1895, de modo a termos um suporte para compreender o modo lacaniano de apropriação do conceito.

Ou seja, a partir do momento em que há no aparelho uma facilitação para uma imagem do movimento de descarga, imagem da memória da satisfação da excitação, toda excitação seguinte de mesma natureza (a fome, por exemplo) poderá buscar nessa memória uma maneira de descarregá-la (a rememoração da amamentação, pelo exemplo da fome). Assim, o aparelho psíquico construído por Freud fala de uma estrutura de alucinação do objeto desejado, enquanto desejo de descarregar a excitação que se faz presente após a primeira experiência de satisfação real. Porém, como a alucinação não consegue evitar o desprazer, é preciso que algo intervenha nessa estrutura para que a homeostase do sistema seja novamente alcançada. Para Lacan, Freud parte de um aparelho que, “por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro” (LACAN, 2008b, p. 40), pois essa rememoração que aponta para a alucinação “é rival – é o mínimo que se pode dizer – das satisfações que ela é encarregada de assegurar” (Ibidem, p. 267). É preciso um princípio de correção, um signo de realidade. Surge assim o princípio de realidade, que não dirá, portanto, da realidade do mundo, mas desses signos internos ao sistema, ligados às imagens de percepção do objeto, separando-as das imagens de lembrança. Mas, mesmo com a atuação do princípio de realidade, mantém-se que o prazer “se articula sobre os pressupostos de uma satisfação, e é impelido por uma falta (*manque*), que é da ordem da necessidade, que o sujeito envereda em suas malhas, até fazer com que surja uma percepção idêntica àquela que deu satisfação pela primeira vez” (Ibidem, p. 266).

É aqui que Freud aponta para *das Ding*. Pois imagens de lembrança e imagens de percepção (ou representação-lembrança e representação-percepção) não se referem ao mesmo investimento nos grupos de neurônios. Diz Freud: “suponhamos que, em termos bastante gerais, a catexia de desejo se relaciona com o neurônio *a* + o neurônio *b*, e a catexia perceptiva, com os neurônios *a* + *c*. (...) esta [a linguagem] chamará o neurônio *a* de a coisa, e o neurônio *b*, de sua atividade ou atributo – em suma, de seu predicado” (FREUD, 2006, p. 380). *Das Ding*, a Coisa, fala de *a*, o que há em comum entre os dois complexos de representação, e que daria a relação entre eles. Com a Coisa, enquanto parte inalterável, trata-se do que não pode ser predicável: “os predicados ou propriedades dos complexos de representações dizem respeito à parte variável do complexo (os neurônios *b*, *c*, *d*), e não ao ingrediente que permanece idêntico (*a*)” (GARCIA-ROZA, 2004, p. 160). Nesse sentido, *das Ding* é a estrutura constante que diz respeito tanto ao desejo, via lembrança, quanto à percepção, sem pertencer

diretamente a nenhum dos dois. Freud nos dá um exemplo: a imagem mnêmica desejada pela criança é a do seio materno com o mamilo visto de frente, e a primeira percepção diria do seio visto lateralmente, sem a presença do mamilo. Durante a amamentação, é comum o deslocamento da posição da cabeça da criança em relação ao seio materno, produzindo a troca da imagem frontal para a imagem lateral do seio. A percepção da imagem lateral conduziria a essa rotação, para que se alcance a visão frontal (FREUD, 2006, p. 381). Ora, o que seria a Coisa nesse exemplo? A visão do mamilo corresponde à memória, ao neurônio b, enquanto a percepção lateral, ao neurônio c. O elemento a, nesse exemplo, segundo Jean-Pierre Dreyfus, é “o que há de comum entre o investimento-desejo e todas as imagens do seio tais que uma experiência de satisfação, único critério admissível, poderá ou terá podido seguir” (apud GARCIA-ROZA, 2004, p. 161). Ou seja, não diz respeito a uma percepção qualquer, mas a todas as percepções relativas à presença, no caso, da mãe, a partir do seio.

4.6 Das Ding no Seminário VII

Voltemos a Lacan, de modo a apontar sua apropriação do conceito de *das Ding*, essencial ao *Seminário VII*⁵⁵. Sendo esse traço que não diz respeito nem à memória, nem à percepção, mas que se faz presente na relação com o objeto, Lacan dará a *das Ding*, a isso que não é predicável, a qualidade não só de algo perdido, mas de algo que se mantém igual, sempre enquanto perdido. Se vimos com Freud que tanto o princípio do prazer quanto o princípio de realidade buscam, de maneiras diversas, reviver um momento primeiro de satisfação real, Lacan irá reiterar a exclusão do caráter de realidade desse momento primeiro de satisfação: “o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado” (LACAN, 2008b, p. 68). E mesmo seu predicado de perdido não aparece como um dado primeiro à experiência, pois, para Lacan, esse é um dado que se apresenta *après-coup*, a posteriori: “o objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por

⁵⁵ Como me apontou Safatle, em reunião de orientação ocorrida em 03 de novembro de 2015, a discussão sobre *das Ding* tem um risco grave: todo debate se dá em relação a uma ideia, que nem se torna conceito, exposta num rascunho não publicado. Se ficassemos apenas com isso, seria fácil dizer que o uso de *das Ding* é um delírio de Lacan. No entanto, isso não é verdade. Há relações de *das Ding* com outros conceitos que o justificam como conceito fundamental. Questões como os julgamentos de existência e atribuição, relacionados à problemática da negação, a constituição do eu, entre outros. É como se ele dissesse que isso tudo começa no *Projeto*, mas que também estará em outros textos fundamentais de Freud.

meio desses reencontros, desses reachados” (Ibidem, p. 145). É nesse sentido que podemos entender uma afirmação bastante usada entre os psicanalistas lacanianos: a primeira mamada, para o bebê, é uma experiência mítica – não se refere a uma experiência de satisfação real, de simples descarga de uma excitação, mas sim às coordenadas de uma vivência de prazer que, posteriormente, aparece como experiência perdida, plenitude da realização do desejo. Afinal, com *das Ding*, se trata exatamente disso: de um vazio no simbólico, objetivado enquanto vazio, enquanto algo de uma perda que se faz valer como perda (mesmo que a posteriori), que dá para o sujeito as coordenadas da relação com seus objetos: *das Ding* “funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (Ibidem, p. 74). Mas o funda nesse movimento a posteriori: assim como o ser, a Coisa depende do simbólico, pois é um vazio no simbólico; não é pré-linguagem, mas ressignificação, via simbólico, daquilo que se coloca exatamente como ponto de ruptura da linguagem, daquilo que a linguagem não consegue dar conta.

Importante diferenciar *das Ding* de objeto no âmbito do *Seminário VII*: aqui, o termo do objeto, sem mais, se refere a qualquer objeto que pode ser investido pelo sujeito, objeto reencontrado, versão fantasmática, imaginária, do objeto do desejo; já com *das Ding*, trata-se desse objeto perdido, primordialmente positivado em sua falta, fundamental para a determinação do desejo do sujeito. Desse modo, finalmente encontramos um bom conceito do objeto perdido, claramente colocado para além (ou, ainda melhor, aquém) do objeto reencontrado, definição que reclamávamos ausente no capítulo anterior. Essa ideia será o fundamento da fórmula geral da sublimação: elevar um objeto à dignidade de Coisa, ou seja, dar a um objeto qualquer do mundo do sujeito a dignidade de ser esse objeto fundamental de sua experiência, objeto causa do seu desejo. Desse modo, com *das Ding*, não se trata mais do objeto que oblitera a falta, imaginarizando-a, mas de uma forma de objeto que coloca essa falta em toda a sua radicalidade, mesmo que positivada enquanto momento miticamente fundador, produtor de efeitos, causa do desejo.

4.7 Extimidade e o lugar de *das Ding*

Lacan critica a maneira pela qual os pós-freudianos teriam elevado, de maneira imediata, o corpo materno a uma posição que teria a dignidade de Coisa, caso eles levassem em conta essa ideia de *das Ding*, o que não foi o caso. Para o psicanalista francês, essa identificação só é possível a partir da mediação do grande Outro. A mãe só

pode aparecer como *das Ding*, por ser o primeiro sujeito a fazer as vezes de suporte do Outro – é porque a mãe, um sujeito que toma o bebê também como sujeito (que aparece, assim, enquanto sujeito, por ser sujeito para um outro sujeito), é um outro que fala, que ela pode aparecer como Outro, lugar de articulação da fala (Idem, 2002, p. 398). Mas e quanto a *das Ding*? Tudo se passa como se a Coisa fosse aquilo que aparecesse ao bebê enquanto o primeiro e absoluto grande Outro: “o mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar” (Idem, 2008b, p. 68). Afirmação que não pode passar sem algum tipo de estranhamento, pois em Lacan, como vimos desde o *Seminário II*, identifica-se o grande Outro à alteridade da linguagem, da estrutura da rede dos significantes. Porém, se pensarmos em outra definição de *das Ding* dada por Lacan no *Seminário VII*, “o que, do real primordial, diremos, padece do significante” (Ibidem, p. 144), teremos uma contradição: como pode ser *das Ding* o Outro absoluto do sujeito se, pela segunda afirmação que citamos, só podemos pensar, junto de Darriba e Stenzel, que, se *das Ding* é o que do real padece do significante, “não há nada entre a organização da rede significante e a constituição no real do lugar central que é o campo de *das Ding*, há um vazio, o que indica que este campo é intransponível” (2011, p. 476)? Entendo que a única maneira de conciliar as duas afirmações é tratar o Outro que é *das Ding* enquanto alteridade absoluta, para além da linguagem – sentido de alteridade que Lacan irá progressivamente tomar: a verdadeira alteridade que se encontra no impossível do real. Assim, nos termos de Chaves, temos a Coisa como “o Outro originário do ‘desejo’, o Outro absoluto do sujeito, isto é, o Outro real” (2005, p. 70).

Mas o que significa pensar *das Ding* enquanto Outro absoluto do sujeito, quando vimos que essa Coisa é exatamente aquilo que dá ao sujeito o sentido do seu desejo? Para resolver essa questão, Lacan dá a *das Ding* uma imagem topológica interessante: “esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído” (2008b, p. 89). Ou ainda: “trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf* [Projeto], é, deste modo, excluído no interior” (Ibidem, p. 125). A Coisa é, para o sujeito, a posição primeira de algo que se coloca como o que está fora dele, mesmo dizendo respeito ao mais íntimo do seu desejo. Eis o sentido do neologismo “extimidade”, criado por Lacan: “essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa” (Ibidem, p. 169). *Das Ding*, portanto, dá ao sujeito esse oxímoro: aquilo que lhe aparece como estranho, hostil, primeiro exterior (Ibidem, p. 67), é também aquilo que diz respeito ao mais íntimo do ser do sujeito – “esse campo que chamo da Coisa, onde

se projeta algo para além, na origem da cadeia significante, lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa” (Ibidem, p. 257). Eis o vocabulário do ser, como vimos, tão importante no *Seminário VI*, voltando a aparecer, e mantendo o mesmo sentido que encontramos anteriormente, dizendo do que há de mais íntimo no sujeito. O mais íntimo, o mais estranho: eis, portanto, o paradoxo que *das Ding* coloca, e que o termo “extimidade” aponta de maneira exata.

É a partir da figura da mãe ocupando o lugar de *das Ding* que poderemos entender algo que afirmamos anteriormente: que o objeto só é perdido porque reencontrado, sendo seu caráter de perdido dado *après-coup*, a posteriori. Lacan articula a mãe como *das Ding* e o desejo do incesto a partir da instância da Lei: “vemos aqui o nó estreito do desejo com a lei” (Ibidem, p. 213). Pois é somente a interdição que dá ao sujeito o sentido do seu desejo: é porque há a Lei que o desejo sabe do seu objeto. É a Lei primordial da cultura que Lévi-Strauss apontara, a lei do incesto, que põe a mãe como objeto fundamental do desejo: “a Lei tem como consequência excluir o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, que é o que Freud salienta” (Ibidem, p. 85). É essa exclusão que irá determinar as coordenadas do desejo do sujeito, a partir desse objeto proibido (questão que dá ao *Seminário VII* a reputação de ser o mais freudiano dos seminários).

4.8 Duas fórmulas do desejo e a ética da psicanálise

No final da penúltima aula do seminário, uma aula antes de apresentar a ética da psicanálise enquanto uma prática do desejo, Lacan retoma a fórmula hegeliana do desejo puro: “quando lhes digo que o desejo do homem é o desejo do Outro, algo me vem à mente que soa em Paul Éluard como o duro desejo de durar. Isso nada mais é do que o desejo de desejar” (Ibidem, p. 362). O psicanalista é explícito quanto à manutenção da sua apropriação da dialética do desejo conforme exposta em Hegel. Respondendo a uma acusação de ter sucumbido sem resistências às seduições da dialética hegeliana, afirma que “essa crítica foi formulada no momento em que comecei a articular aqui para vocês a dialética do desejo nos termos em que desde então continuo utilizando-a” (Ibidem, p. 296).

Mas como sustentar a ideia de que o desejo do homem é o desejo do Outro, como recolocar a questão de um desejo de desejo, desejo puro, quando o *Seminário VI* apontava para o papel fundamental que o objeto do fantasma abria junto ao desejo? E, ainda pior, quando o *Seminário VII* explicitou *das Ding* como objeto causa do desejo,

em sua versão real de furo, de vazio – “esse *Ding*, essa causa” (Ibidem, p. 120)? Quando Lacan usa uma fórmula de São Paulo e afirma que “não teria a ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás” (Ibidem, p. 103), ele o faz imediatamente concluindo que “a relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser mais bem definida do que nesses termos. (...) A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei” (Ibidem, p. 104). Não haveria, aqui, um curto-circuito entre as formas lacanianas de pensar o desejo, de um lado desejo puro, via dialética do sujeito com a Lei, e, de outro, como causado pelo objeto perdido? Parece-nos que se trata, novamente, de duas definições que disputam seu lugar junto ao corpo teórico da psicanálise lacaniana e também disputam a primazia da fórmula do desejo, correndo em paralelo, sem conseguirem dialogar a não ser como incoerência.

Tendo em vista essa dificuldade quanto às diferentes versões do desejo, combinadas, perpassadas e confundidas em todo o *Seminário VII*, é que poderemos entender a afirmação de Safatle, segundo a qual, ao colocar como meta de análise o “processo de subjetivação da falta” e o “reconhecimento intersubjetivo de um desejo pensado como desejo puro, Lacan perdia as condições para estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão” (SAFATLE, 2007, p. 63)⁵⁶. Se pensássemos a pergunta que Lacan irá colocar como sendo a questão ética que deve permear toda a análise – “agiste conforme o desejo que te habita?” (2008b, p. 367) – a partir da dialética do desejo como desejo puro, de fato cairíamos no risco de que a análise encaminhe o sujeito ao cinismo perverso⁵⁷. Afinal, se o desejo não se refere a nenhum objeto, mas ao próprio desejo em si, não importa o que se faça com o objeto, desde que o sujeito sustente seu desejo. O objeto seria, assim, um simples suporte do desejo do sujeito, que teria a benção de sua análise para trocar de objeto conforme seu bel prazer. Mas não podemos deixar de pensar no que vimos nos seminários *VI* e *VII*: que o desejo se refira a um objeto, e não a qualquer objeto, mas um que diz respeito ao mais íntimo do seu ser (BERTA, 2013). O que não só suporta o desejo do sujeito, mas, em última instância, causa-o. Não é qualquer desejo este ao qual o sujeito não deve ceder.

Porém, o que encontraremos nos seminários posteriores não falará de uma continuidade dessa ideia do objeto em sua versão real, de causa do desejo. Ao contrário, na diferenciação entre *das Ding* e objeto, o que veremos é um retorno à versão

⁵⁶ Ver também: SAFATLE, 2006, p. 172.

⁵⁷ Não se trata do impossível de fazer um sujeito trocar de estrutura, mas do risco de que um neurótico (afinal, a ética do “não ceder” é uma ética voltada à neurose) se permitisse perversamente fazer do outro um puro instrumento de seu desejo.

imaginária do objeto a⁵⁸ e um quase total apagamento do nome da Coisa nas aulas de Lacan. Afinal, o que faltaria à teoria para sustentar a versão real do objeto e a nova fórmula do desejo, para além do desejo puro? Por que não levar a cabo a já aberta proposta de tomar o sujeito a partir de seu traço inobjetável, que resiste a toda conceituação simbólica e imaginarização narcísica, e desdobrar o registro do real?

⁵⁸ Por mais que um imaginário bastante modificado em relação à ideia do curto-circuito entre eu e outro, como veremos.

Capítulo 5

Falo, traço e a topologia do objeto

5.1 Breve incursão ao campo do falo

Vimos que ao menos a partir do quinto ano dos seminários, Lacan já passava a trabalhar com a ideia de que o falo não é apenas um operador imaginário, mas um significante fundamental para a constituição do campo simbólico. Porém, é no seminário sobre a transferência que o psicanalista dará maior importância a essa ideia, desdobrando isso que será batizado de “ Φ ” (*phi* maiúsculo) – o significante do falo – em suas relações com “ ϕ ” (*phi* minúsculo) – o falo em sua versão imaginária, ligado ao complexo de castração. Mas não será apenas pelo lado da castração que o falo será abordado, pois Lacan irá trabalhar uma correspondência bastante importante para a metapsicologia da época entre falo simbólico e $S(A)$, o significante da falta no Outro⁵⁹. Não se trata de uma identificação imediata, mas de uma sobreposição de lugares: Φ aparece como “símbolo no lugar onde se produz a falta de significante” (LACAN, 2010b, p. 293), ou ainda “aquilo que vem no lugar do significante faltoso” (Ibidem, p. 296). Ideia que deve passar necessariamente pelo “*Che vuoi?*”: é somente quando se produz a questão sobre o desejo, que é desejo do Outro, que a falta nesse mesmo Outro se presentifica. Não há um significante faltante quando estamos puramente no nível da estrutura – o que caracteriza que é o sujeito quem produz essa falta, barrando o Outro. É só frente ao *che vuoi* que se instaura o $S(A)$, dada a impossibilidade de que o Outro responda ao sujeito a última palavra a respeito da verdade do seu ser.

Mas como poderia um significante sobrepor o lugar da ausência de significante? Tal Φ não pode ser um significante qualquer. Nos diz Lacan que o falo “talvez seja, com efeito, o único significante a merecer, em nosso registro, e de uma maneira absoluta, o título de símbolo” (Ibidem, p. 294). Isso porque o falo possui o estranho estatuto de ser um significante que significa a si mesmo, já que é o elemento que produz a relação entre a cadeia do significante e a do significado, como vimos no terceiro capítulo. Noção esta um tanto quanto paradoxal, posto que a definição lacaniana de significante passa pela ideia de que um significante só o é como tal junto a outros significantes, exatamente pela demarcação estrutural da diferença entre eles. Trata-se de pensar que, frente a uma cadeia inconsciente, o falo é o significante que instaura a

⁵⁹ Correspondência colocada claramente no *Seminário VI*, mas realizada naquele momento a partir de articulações nada estáveis.

posição do sujeito junto à própria cadeia, “o signo de que temos o direito de operar com signos” (Ibidem, p. 302). Lacan parece querer destacar, desse modo, toda a potência do valor de significante puro do falo, uma vez que ele aparece como responsável pela própria ligação entre sujeito e estrutura. Porém, tal como o estatuto de Outro do Outro do Nome-do-Pai, não se trata aqui de propor uma auto identidade, mas sim de produzir a formalização de um impossível: “daí segue a necessidade lacaniana de dizer que o falo sempre está velado, é sempre impronunciável, já que ele é a internalização de sua própria negação” (SAFATLE, 2006a, p. 127). Ou seja: o impossível do real, da ausência de significante (ao que o falo responde), só o é relativamente à estrutura simbólica que, ao delimitar aprioristicamente todo campo do possível, produz, desse modo, um fora do possível. Nesse sentido, a ontologia do real (que veremos, no capítulo final, ser uma ontologia negativa) está totalmente submetida à lógica do simbólico.

Ao colocar em jogo esse impossível, ao sobrepor o falo, enquanto significante puro, ao $S(A)$, Lacan não está mais operando no nível do que seria o “valor simbólico zero” levi Straussiano do significante:

Observemos realmente o que faz objeções a conferirmos a nosso significante $S(A)$ o sentido do *Mana* ou de qualquer um de seus congêneres. É que não podemos contentar-nos em articulá-lo a partir da miséria do fato social, ainda que acuado num pretense fato total. Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisso o efeito de um símbolo zero. Mas é do significante da falta desse símbolo zero, antes, que nos parece tratar-se em nosso caso (LACAN, 1960/1998, p. 836).

Mesmo que através de um significante vazio, ainda existia em Lévi-Strauss uma aposta na sustentação da estrutura simbólica enquanto totalidade. O falo, como significante puro, não é mais vazio, mas a presentificação da ausência de qualquer tipo de possibilidade de totalidade: “é preciso desenvolver as consequências da estrutura até o ponto em que ela mesma se mostra incomensurável com qualquer ideia de completude” (SALES, 2008, p. 293). Uma nova forma de mostrar que não existe Outro do Outro e apontar para um real que o próprio simbólico produz.

É por carregar em si tal radicalidade de tratar da incompletude do simbólico que o falo é, pelo próprio simbólico, indizível. Desse modo, toda relação do sujeito com o falo deverá passar também⁶⁰ ou pelo imaginário ou pelo real. Quanto à sua relação com o real, diz Lacan: “o que ele [o falo] designa não é nada que seja significável

⁶⁰ Já que não há imaginário, ou real, sem simbólico.

diretamente. É aquilo que está para além de toda significação possível, e, especialmente a presença real” (LACAN, 2010b, p. 325). Pela “presença real”, Lacan mira em algo bastante específico, já trabalhado aqui anteriormente: a radicalidade do desejo, ou, nos termos do *Seminário VI*, o desejo sem mais. Pois “o que ele [o símbolo Φ] tem de insuportável é que não é simplesmente signo e significante, mas presença do desejo. E presença real” (Ibidem, p. 306). Vimos no terceiro capítulo que o falo era o significante que levava para o corpo, sob a forma do desejo, as consequências da Lei. Naquele momento, tratava-se basicamente de pensar o desejo ligado à estrutura, metonimizado em sua relação com o significante. Aqui, para além disso (mas não sem isso), o desdobrar da relação do falo com o $S(A)$ coloca a questão também num campo que toca o real do desejo.

Tomemos um exemplo bastante concreto dessa presença real. Nos diz Lacan: “o fato de que o falo que se mostra tenha por efeito produzir também no sujeito a quem ele é mostrado a ereção do falo não é uma condição que satisfaça, no que quer que seja, alguma exigência natural” (Ibidem, p. 324). Ou seja: que o homem tenha uma ereção quando encontra com o objeto de seu desejo em situação erótica, eis um sinal dessa presença real do falo (desde que fique claro que real é isso que é mostrado e que causa a ereção, e não a realidade do pênis), atestando esse desejo e colocando em causa seus efeitos no corpo sem que isso diga absolutamente de nenhum fato instintivo ou natural⁶¹. Outra forma de pensar a presença real passa pela maneira como o analista se coloca na transferência, ao não assumir um lugar de saber, mas, sim, ocupar o vazio da falta de significante:

É preciso saber ocupar seu lugar [lugar do Φ], na medida em que o sujeito deve poder localizar aí o significante faltoso. E portanto, por uma antinomia, por um paradoxo que é o de nossa função, é no próprio lugar em que somos supostos saber que somos convocados a ser, e a ser, nada mais, nada menos, que a presença real (Ibidem, p. 333).

Ou seja, é se colocando nesse lugar da ausência presentificada do impossível do falo na incompletude do Outro que o analista poderá operar a transferência sem alienar ainda mais o analisando num saber que ele já pressupõe. Articulações que mostram, de maneira menos abstrata, a forma como Lacan trata do acesso que o falo possibilita a essa dimensão da presença real do desejo. Ideia importante para nossa pesquisa, já que

⁶¹ Trecho bastante influenciado por Ricardo Goldenberg, em troca de emails realizada em março de 2015, pela qual sou bastante grato.

faz com que aquilo que foi função do ser no *Seminário VI*, de *das Ding* no *VII*, e que será do objeto *a* no *X*, seja realizado aqui por esse *phi* maiúsculo, pelo falo simbólico. Veremos que será somente no *Seminário X* que a diferença lógica entre falo e objeto será definitivamente estabelecida⁶², com o falo sendo uma das formas do objeto se mostrar, mas uma forma com características próprias.

Juntamente com as articulações sobre a presença real, o falo é conceito fundamental na maneira como Lacan pensa o complexo de castração nos seminários *VIII* e *IX*. Não se trata mais imediatamente do falo simbólico, mas da maneira com a qual o neurótico vivencia a impossibilidade estrutural de lidar com ele, recorrendo à mediação do imaginário. Ou seja, a castração aborda a relação entre Φ e ϕ . Questão delicada quando a buscamos no texto, já que Lacan muitas vezes não diferencia neles e nos seminários o registro com o qual trabalha o conceito de falo – como vemos com Goldenberg, aqui quanto a um texto específico de Lacan (“De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, de 1959), mas ideia que pode ser estendida para toda a obra desse período:

A dificuldade para delimitar o status do falo é evidente para qualquer leitura atenta de “De uma questão preliminar...”. Em menos de dez páginas, ele aparece definido sucessivamente como imagem, objeto, significação e significante. E estas dificuldades para situar o falo em relação aos três registros devem-se às sucessivas e às vezes contraditórias funções que Lacan o faz desempenhar (2003, p. 151).

Contudo, apesar do problema que essa indiferenciação nos coloca e do trabalho que temos para atravessá-la, podemos pensar que não é à toa que Lacan mantém o mesmo nome de falo tanto para Φ quanto para ϕ . Se Φ representa o significante fálico em sua pura forma simbólica, ϕ trata da maneira possível com a qual os sujeitos vivenciam esse significante através do imaginário⁶³. O próprio Lacan pede que façamos um uso mais atento e menos dicotômico dos dois *phis*:

Incito-os, vivamente, a fazerem um esforço para não se precipitarem em tendências análogas às quais é sempre fácil, tentador, ceder, e

⁶² Goldenberg (2003, p. 148) mostra como Jean-Pierre Winter simplesmente troca os nomes de falo e objeto *a*, como sinônimos, abandonando o primeiro e utilizando o segundo para tratar da mesma questão. Que Lacan tivesse dificuldade em diferenciá-los no momento em que estava pensando essas questões, isso não justifica uma conduta semelhante dos lacanianos.

⁶³ “Por isso não é nada espantoso ver essa distinção atenuar-se mais pra frente: Φ e ϕ vão conjugar-se num único e mesmo símbolo, $-\phi$, no qual ϕ representa a imagem fálica como significação da metáfora paterna, ao passo que o sinal $-$ representa a sua subtração a tudo com o que o sujeito se identifica” (SAFOUAN, 2006, p. 136). Ou seja, ϕ para a representação imaginária do falo, e o sinal de negativo para a ausência presentificada em $S(A)$.

dizerem, por exemplo, que Φ é o falo simbólico, e ϕ o falo imaginário. Talvez isto seja verdade, num certo sentido, mas apegando-se a isso vocês se expõem a desconhecer o interesse dessas simbolizações (LACAN, 2010b, p. 312).

Todo o embaraço está na dificuldade de encontrar um bom estatuto para o pequeno *phi*. Trata-se de algo que sempre passa pelo imaginário, mas não sem relação com o simbólico. Entendo que o melhor meio de pensá-lo seja enquanto versão imaginária da maneira como o neurótico vivencia o significante fálico, a partir da representação do órgão sexual, em sua presença ou ausência:

O pequeno *phi* designa o falo imaginário enquanto interessado concretamente na economia psíquica, no nível do complexo de castração, onde o encontramos em primeiro lugar, ali onde o neurótico o vivencia de uma maneira que representa seu modo particular de operar e manobrar com esta dificuldade radical que estou tentando articular para vocês através do uso que dou ao símbolo *Phi* (Ibidem, p. 293).

Isto é, toda a questão do complexo de castração passa diretamente pela relação do sujeito com ϕ , com o falo imaginarizado (e não – insisto – imediatamente imaginário), que expõe a imagem do corpo como simbolizada, construída a partir do Outro. Pois, se a castração coloca em questão a presença ou a ausência do pênis, ela o faz porque o órgão já foi significantizado:

O órgão só é trazido e abordado se transformado em significante, e para ser transformado em significante ele é cortado. Hans: ele é desatarraxável. Releiam tudo o que lhes ensinei a ler no nível do pequeno Hans. Verão que só se trata disso – ele está enraizado? é amovível? No fim, Hans se arranja – ele é desatarraxável (Ibidem, p. 287).

Não se trata do pênis ou da ausência do pênis, mas de sua transformação em significante imaginarizado: “daí este conflito propriamente imaginário, que consiste em ver a si mesmo como privado, ou não privado, desse apêndice” (Ibidem, p. 304). Ideia que faz com que toda relação com o falo seja sempre a de um curto-circuito entre presença e ausência. Sendo ϕ uma derivação imaginária de Φ , que é, por sua vez, um dado de estrutura ligado ao significante da ausência de significante no Outro, toda presença de ϕ carrega consigo algo dessa ausência: “ali onde ele está, é também ali onde ele não está”

(Ibidem, p. 471)⁶⁴. Não se trata de dizer que ϕ seja uma ilusão neurótica, mas sim que ele carrega consigo a contradição de ser a imaginarização de uma ausência.

Mas ϕ não se resume, nos seminários *VIII* e *IX*, a essa função de ser o índice do complexo de castração. Lacan também atribui ao falo a tarefa de ser a versão simbólica do objeto. Pois o falo funciona como objeto que dá a unidade de medida e de equivalência entre os objetos, sempre quando em relação ao plano erótico, onde o sujeito acomoda a função dos objetos do desejo (Ibidem, p. 314). Estando diretamente relacionado à falta no Outro, o falo ganhará o estatuto de objeto fundamental da estruturação do desejo do sujeito, já que o desejo é sempre em função dessa incompletude do grande Outro. O falo se torna o responsável pelos deslocamentos e substituições dos objetos, organizando o campo fantasístico do sujeito: “no coração da função pequeno *a*, permitindo agrupar os diferentes modos de objetos possíveis que intervêm na fantasia, existe o falo” (Ibidem, p. 426), ou ainda, “é ele [o falo] que é o pivô, o ponto giratório da constituição de todo objeto como objeto do desejo” (Idem, 2003a, p. 313). O falo, via *phi* minúsculo, aparece como operador simbólico que constitui a série e instaura o fundamento da articulação dos objetos do desejo.

Mesmo tendo trazido à tona a dimensão de *das Ding* no *Seminário VII*, Lacan volta a trabalhar a questão da parcialidade para falar desses objetos que o falo organiza, os objetos ditos primordiais, orais e anais – tomados parcialmente no sentido que trabalhamos no capítulo anterior, por não darem conta da totalidade da função orgânica que reproduzem, por se organizarem em relação a uma pulsão que nunca se totaliza em torno de um objeto, por dizerem de um objeto que nunca se fixa na forma genital. Tomando o seio como exemplo, Lacan se questiona se um seio é um objeto mamário, tal como para o resto dos mamíferos. A resposta é kleinianamente negativa: uma vez dentro do campo erótico, um seio não é um seio, mas um objeto regido simbolicamente pelo falo, e até mesmo identificado ao falo⁶⁵. E mesmo o órgão fálico por excelência, o pênis, também cai na mesma lógica:

É na medida em que o falo vem no mesmo lugar, sobre a função simbólica onde estava o seio, é na medida em que o sujeito se

⁶⁴ Ideia que complexifica a fórmula proposta no *Seminário IV* sobre a relação do homem com o falo, a de que ele não é sem tê-lo.

⁶⁵ Uma das críticas de Lacan a Klein fala das consequências que a falta de uma teorização sobre o simbólico produz, tais como uma explosão imaginária de objetos, povoando o mundo de falos voadores e vaginas dentadas. Risco que Lacan não corre aqui, já que esse objeto fálico que encontramos nos objetos parciais é organizado simbolicamente, tendo suas funções e aparições mais bem definidas e limitadas. Esse fato, porém, não tira o mérito kleiniano de ter escutado esse imaginário de uma maneira potente.

constitui como fálico, que o pênis, que está no interior do parêntese do conjunto dos objetos que chegaram para o sujeito no estado fálico, não é mais fálico quanto o seio não é mamário (Ibidem, p. 148).

Sendo assim, estar no estado fálico significa, aqui, ser libidinizado. É a constituição do campo erótico, libidinal, do sujeito, que responde a função do *phi* minúsculo enquanto objeto fálico.

5.2 *Agalma*: desdobramentos da teoria do objeto parcial

Vimos que tanto o significante fálico quanto sua versão imaginarizada realizam, nos seminários em questão, funções e efeitos que serão posteriormente atribuídos ao objeto a. Mas, para além do falo, o *Seminário VIII* traz uma outra versão do objeto, caracterizada por um nome grego: *agalma*. Trata-se da apropriação lacaniana de uma ideia platônica, retirada de *O Banquete*, mais especificamente do debate entre Alcibiades e Sócrates. Lá, Alcibiades inicia seu “elogio” ao filósofo afirmando: “começarei dizendo que Sócrates é semelhante a esses Silenos, que se encontram nas oficinas dos estatuários, e que os escultores representam com avenas e flautas nas mãos: e, quando se abrem essas estátuas, vê-se que no interior se aloja um deus” (PLATÃO, 2011, p. 74). Onde a seguinte nota do tradutor:

Silenos e sátiros não passam de semideuses dotados de grande fealdade: têm pele de carneiro, pés de cabra e chifres de ovelha. Tais figuras serviam frequentemente para dar a forma a armários. O exterior do armário, pois, era uma destas feias figuras; abrindo-se, porém encontram-se lá dentro ricas e belas coisas (PALEIKAT in PLATÃO, 2011, p. 98).

Continua Alcibiades:

Se o examinardes do exterior, tendes a impressão de que Sócrates ama aos belos mancebos, que sente prazer em conversar com eles e, entusiasmado, os contempla. Além disso, seu exterior dá a impressão de se estar em presença de um ignorantão, de um tolo. Ora, tal não é o aspecto de Sileno? Exatamente. Atentai, porém: este exterior o envolve como a estátua do Sileno e, se a abirdes, e contemplardes o seu interior, quanta sabedoria, companheiros, haveis de lá encontrar! (...) Quando, porém, [Sócrates] está sério e se abre, não sei se alguém viu as coisas sagradas que nele há; eu as vi uma vez e me pareceram tão divinas e deslumbrantes, áureas e magníficas, que me convenci de que se deve fazer imediatamente tudo quanto Sócrates exige (PLATÃO, 2011, p. 76).

E ainda:

Que se abra o armário e se olhe para o seu interior e ver-se-á que são os únicos discursos providos de profunda significação; e também que são os mais divinos e os mais ricos em imagens da virtude, e que abrangem muito, ou melhor, abrangem tudo o que deve observar um homem desejoso de se tornar perfeito (Ibidem, p. 83).

O interesse de Lacan por essas passagens concerne diretamente à repetição de um termo: *ἀγάλμα*, *agalma*, ou *ágalma* – *agalma théon*, as estátuas dos deuses, *agalma arétès*, a maravilha da virtude (LACAN, 2010b, p. 194). Segundo Gernet, os agalmata eram objetos de oferenda (1968, p. 128-9), ou seja, objetos que circulavam como valor social maior. Anteriormente, Homero já avisa utilizado a expressão no sentido “objeto precioso” (Ibidem). Nesse sentido, o termo *agalma* “exprime, na maioria das vezes, uma noção de riqueza (...), e é inseparável de uma outra ideia, sugerido pela etimologia que permanece perceptível: o verbo *agallein*, do qual ele deriva, significa ao mesmo tempo ornamento e honrar” (Ibidem, p. 127). Ou seja, trata-se de uma noção que aponta para o valor social, circulável, dos objetos tidos como valiosos, mas não num sentido mercantil, e sim como portador de uma série de atribuições que podem ser encarnadas naqueles sujeitos a quem são atribuídos o valor do objeto agalmático. Com base no encantamento que Sócrates produz em Alcibíades, Lacan irá pensar no mesmo sentido de Gernet, destacando o acento de preciosidade que acompanharia esses objetos (no caso, Sócrates) investidos pelo traço agalmático. São essas qualidades divinas que Alcibíades entende encontrar no interior de Sócrates o que o fazem desejá-lo e colocar-se na posição de amante.

Passando pelo conceito do *agalma*, Lacan vai buscar na relação entre amante e amado uma fórmula para pensar o amor. Pois o amante, *érastès*, é o sujeito do desejo, aquele que busca algo, esse *agalma*, que lhe falta e que lhe é fundamental – Alcibíades. Já o amado, *érôménos*, é quem, do par, possui algo que lhe constitui enquanto desejável – Sócrates. O amor, dirá Lacan, via Fedro, é a metáfora que se produz quando há uma inversão de posições nesse par. Fedro se baseia na história de Alceste e de seu marido Admeto, que fora, segundo o mito, condenado pelos deuses à morte – o que só não se realizaria caso alguém se voluntariasse a se sacrificar em seu lugar. Ninguém o fez, a não ser Alceste. A ação invertia a posição de Alceste de amada para amante, caracterizando um heroísmo tal que teria feito com que os deuses propiciassem seu retorno do *Hades*. Fedro afirma que isso só poderia ter ocorrido porque a posição do amante é mais forte do que a do amado, já que “o que ama é, de certa maneira, mais divino que o objeto amado, pois possui em si divindade; é possuído por um deus”

(PLATÃO, 2011, p. 25). Ao realizar o giro de amada para amante, Alceste teria produzido isso que Lacan denominou de “significação do amor”: “é na medida em que a função do *érastès*, do amante, na medida em que é ele o sujeito da falta, vem no lugar, substitui a função do *érômenos*, o objeto amado, que se produz a significação do amor” (LACAN, 2010b, p. 57). Portanto, o movimento é metafórico, já que ocorre a substituição do lugar de amado pelo de amante, produzindo uma nova significação, o amor.

Quanto ao *agalma*, ele seria, numa primeira aproximação, esse objeto precioso que o amante encontra no amado. A relação do sujeito do desejo com o objeto do desejo se daria em termos de “algo que não está à sua disposição, e que não está presente, em suma, alguma coisa que ele não possui, algo que não é ele mesmo, algo de que está desprovido. (...) Aquilo de que ele é faltoso, o que lhe falta essencialmente” (Ibidem, p. 149). Tal qual Alcibíades com Sócrates, o desejante busca intensamente esse objeto: ao contrário do horror de *das Ding*, o traço agalmático projeta um brilho fascinante sobre o desejante, por ser esse objeto privilegiado que o completaria.

É por essa marca de brilho que uma das maneiras de caracterizar o *agalma* é relacioná-lo com o fetiche. Bastante trabalhado no *Seminário IV*, o fetiche fora definido como a maneira com que o sujeito perverso tenta fazer existir uma mãe completa, acompanhada de um falo. O *splitting* do ego no fetichista é resultado da negação da castração da mulher, enquanto ação do próprio sujeito: ao mesmo tempo que a mulher não perdeu o falo, ele pode realizar pra ela essa perda e, conseqüentemente, castrá-la. Desse modo, existe no fetichismo um equilíbrio frágil entre o horror da castração e a manutenção da imagem que o perverso constrói no exato último instante em que a percepção da ausência ou presença do falo materno ainda é impossível de ser discernida (Idem, 1995, p. 158-159). Momento em que o sujeito elegeria um objeto qualquer para ser o representante desse véu que recobre o falo ausente. Daí a ideia de que o objeto fetiche tenha em si como que um brilho que ofuscaria a visão do sujeito e o impediria de tirar a prova disso que ele sabe, mas ao mesmo tempo não sabe⁶⁶. A novidade que a ideia de *agalma* produz é trazer para todo e qualquer objeto do desejo esse traço brilhoso que o mantém velado para o sujeito que o procura, lançando também para a neurose algo que aparecia até então como exclusivo da perversão:

⁶⁶ Não se trata do mecanismo do recalque, que produz um saber com o qual o sujeito não quer se ver. Na perversão, saber e não saber convivem. Cf. SAFATLE, 2006, p. 173-178.

Na histérica, a insatisfação sustenta essa condição do objeto inalcançável como um objeto visado pelo desejo, enquanto que para o obsessivo o objeto agalmático está cercado de algumas barreiras intransponíveis que lhe fazem crer na impossibilidade de acesso ao objeto, o que sustenta seu desejo como impossível (SOLANO-SUÁREZ, 2006, p. 6-7).

Contudo, o que diferencia a neurose do fetichismo nesse ponto é que o brilho agalmático não se sustenta na neurose enquanto monumento: é sintomático, e não estrutural. Pois o *agalma*, o objeto que o amante entende encontrar no amado, não é o mesmo que o amado tem e não sabe que tem: “entre esses dois termos que constituem, em sua essência, o amante e o amado, observem que não há nenhuma coincidência” (LACAN, 2010b, p. 56). Ou seja, *agalma* não é um objeto comunicável, trocável, rejeitável (Ibidem, p. 186), não é ϕ . Apesar de carregar algo do brilho do fetiche, a versão agalmática do objeto coloca em jogo muito mais do que um desmentido da presença do falo materno. De modo a separar *agalma* e falo e recolocar a questão do desejo, Lacan irá retomar a temática da parcialidade do objeto, agora de uma maneira muito mais radical do que a que vimos há pouco:

Há necessidade de se acentuar o correlativo do objeto do desejo, pois é este o objeto, e não o objeto da equivalência, do transitivismo dos bens, da transação sobre as cobiças. É esta alguma coisa que é visada pelo desejo como tal, que acentua um objeto entre todos, por não ter comparação com os outros. É a essa acentuação do objeto que responde a introdução, em análise, da função do objeto parcial (Ibidem, p. 187).

Não se trata apenas de uma preocupação quanto à forma parcial, pré-genital, do objeto, tal qual já vimos. Aqui, a parcialidade do objeto o coloca em posição privilegiada junto ao desejo. Por ser objeto *do* desejo⁶⁷, trata-se ainda da versão fantasmática do desejo, composto entre a marca do significante e o objeto agalmático: $\$ \diamond a$ – a, também, de *agalma*. Por meio da fantasia, o objeto realiza a tarefa de responder à posição do sujeito em relação ao significante, a partir da função que vimos no capítulo anterior, na qual o objeto servia como barragem para a deriva do sujeito junto à metonímia da cadeia significante: “é enquanto supervalorizado que ele tem a função de salvar nossa dignidade de sujeito, isto é, fazer de nós algo distinto de um sujeito submisso ao deslizamento infinito do significante” (Ibidem, p. 216). Ao fazê-lo, o objeto salvaguarda

⁶⁷ Apesar de podermos pensar retroativamente em algumas antecipações do que será posteriormente a função real do objeto, não encontramos no texto nenhuma referência que justifique chamar, no estrito âmbito teórico dos seminários em questão, o *agalma* de objeto causa do desejo, como consta em Dunker (2011, p. 234) e Quinet (2009, p. 17), por exemplo.

ao sujeito a possibilidade de resistir frente à determinação significativa, impedindo que este se veja totalmente alienado na estrutura e perca aquilo que o diferencia enquanto sujeito:

Ele faz de nós algo distinto do sujeito da fala, esse algo de único, de inapreciável, de insubstituível, afinal, que é o verdadeiro ponto onde podemos designar aquilo a que chamei de dignidade de sujeito. O equívoco do termo individualidade não é de que sejamos algo único como este corpo, que é este aqui e não um outro. A individualidade consiste inteiramente na relação privilegiada em que culminamos como sujeito no desejo (Ibidem).

Nos termos de Le Gaufey, o *agalma*, enquanto objeto parcial, é “o que não pode ser revelado sem que o sujeito não se eclipse, não dê o signo de seu esvanecimento” (2012, p. 38) – algo que já encontramos na leitura do *Seminário VI*, agora desdobrado a partir da perspectiva do objeto agalmático.

São nas páginas que tratam do objeto parcial que podemos encontrar uma das mais interessantes revoltas de Lacan contra os pós-freudianos. Pois é exatamente este objeto parcial, isso que assegura ao sujeito a própria posição de sujeito na resistência à determinação significativa, que os analistas de sua época buscavam transformar em objeto total. Havia uma tentativa de produzir uma “dialética da totalização” (LACAN, 2010b, p. 184), sob o signo da oblatividade, de um amor dito genital, que se colocaria inteiramente para o outro. Tentativa que representaria, na perspectiva lacaniana, o apagamento do desejo, já que resolveria a hiância entre o que falta ao amante e aquilo que possui o amado, equivalendo os objetos, tornando-os cambiáveis. Afinal, “se fizermos dele apenas um objeto, ele será um objeto qualquer, um objeto como os outros, um objeto que pode ser rejeitado, trocado, em suma, ele vai ser profundamente desvalorizado” (Ibidem, p. 186). A solução lacaniana é pensar que o outro, o sujeito a quem se direciona o meu desejo, não é um objeto total, mas a soma de objetos parciais (Ibidem, p. 184). O todo não é a soma das partes: ao contrário, só há um Outro, com toda a radicalidade da alteridade do Outro, quando este se descompleta, quando a parte lhe cai sob o signo da barra.

Novamente, *O Banquete* aparece como matriz para o seminário. De um lado, temos que aquilo que Alcibíades deseja é o que Lacan chama de “o bom objeto que Sócrates tem no ventre. Sócrates, ali, não é mais que um invólucro daquilo que é o objeto de desejo [de Alcibíades]” (Ibidem, p. 222). De outro lado, porém, o que Platão narra é uma recusa completa de Sócrates em relação às investidas de Alcibíades. Pois

Sócrates saberia⁶⁸ que o *agalma*, o objeto precioso do desejo, é o objeto que falta ao amante, e somente isso. Não se trata de pensar o outro como objeto causa do desejo, pois o que o *agalma* coloca em jogo é, antes, algo que Lacan já trazia desde o *Seminário VI*, ao afirmar que, quando digo a alguém que o desejo, não faço nada diferente de afirmar que “eu o implico no meu fantasma fundamental” (Idem, 2002, p. 50). É exatamente isso que Sócrates sabe: “não é a beleza, nem a ascese, nem a identificação a Deus que deseja Alcibíades, mas esse objeto único, esse algo que ele viu em Sócrates e do que Sócrates o desvia, porque Sócrates sabe que não o tem” (Idem, 2010b, p. 203). Apesar de ser uma versão do objeto do desejo, entendo que o conceito de *agalma* traz, neste momento, algo de novo em relação ao que vimos até aqui via imaginário. O desencontro estrutural entre o objeto agalmático que falta ao amante e aquilo que o sujeito amado possui em si é a primeira amostra de algo que veremos definitivamente a partir do final do *Seminário IX*, uma quebra na especularização que não encontrávamos anteriormente na metapsicologia. Novamente, trata-se de uma ideia que não pode ser imediatamente instaurada junto à estrutura conceitual de então sem forçar uma modificação nos elementos que a cercam. Veremos a partir de agora, no *Seminário IX*, “A identificação”, Lacan buscar na topologia uma tentativa de articular o objeto junto a essa nova forma de imaginário, que dirá da hiância entre o vazio do objeto do desejo em sua radicalidade e os objetos parciais que o sujeito se utiliza para tamponar essa falta. Desse modo, é seguindo a questão pelo objeto que faremos a ligação entre os dois seminários. Safouan o faz de maneira diversa, pensando que o desdobrar do conceito de falo em relação ao significante do ponto onde falta o significante produz uma questão na identificação entre o sujeito e a alteridade, abrindo um problema quanto ao narcisismo (SAFOUAN, 2006, p. 143). De fato, é se perguntando pelo traço unário, fundador da posição do ideal de eu, que Lacan abre os trabalhos dos anos 1961-1962. De qualquer forma, mesmo a questão pelo objeto não pode passar sem que nos dediquemos ao traço, antes de avançarmos pela topologia do toro e do *cross-cap*. Sigamos.

5.3 Traço unário e a abertura do real

A questão simbólica a respeito da necessidade de se pensar o traço unário surge da seguinte dificuldade, sinteticamente pontuada por Dunker:

⁶⁸ Lacan chama algumas vezes a nossa atenção para o fato de que Sócrates, aquele que nada sabe, diz, no momento de seu discurso, saber algo sobre o amor (cf. LACAN, 2010, p. 144).

A criança nasce imersa na linguagem, a estrutura precede o sujeito, o simbólico antecede o imaginário, no entanto a criança não nasce falando, ela deve se apossar da linguagem na mesma medida em que a linguagem dela se apossa e subordina. Mas como explicar esta intrusão do significante? (2003).

Não se trata de pensar a subjetividade na criança de uma perspectiva genética, mas de buscar em termos lógicos as consequências do uso epistemológico do estruturalismo para a psicanálise a partir dos dois eixos do significante – busca que envolve não apenas a sincronia da imersão do sujeito na estrutura, mas também a diacronia e a condição temporal. Afinal, qual seria a relação entre a anterioridade do Outro e a introdução da cadeia significante, enquanto inconsciente, no sujeito? Como se dá essa passagem do que Lacan chamara no *Seminário VI* de “sujeito inocente” para o sujeito do inconsciente, da repetição?

A estrutura da cadeia significante a partir do momento em que ela realizou o apelo do Outro, ou seja, em que a enunciação, o processo da enunciação se superpõe, se distingue da fórmula do enunciado, exigindo como tal, alguma coisa que é justamente a posse do sujeito, posse do sujeito que era inicialmente inocente, mas que aqui – a nuance esta aí, no entanto, é essencial – é inconsciente na articulação da fala a partir do momento em que a comutatividade do significante aí se torna uma dimensão essencial para a produção do significado (LACAN, 2002, p. 26).

Até o *Seminário IX*, não havia nada que desse conta desse movimento, que acabava por se limitar a uma pressuposição hipotética.

A ideia do traço tentará contornar essa dificuldade, ao propor algo que funcionará como fundamento do significante, e que, como tal, propiciará esse momento de apropriação, de tomada do sujeito em relação ao próprio significante. Lacan parte de um detalhe que ele mesmo encontrara num osso exposto numa coleção de objetos pré-históricos: uma série de pequenos bastões, organizados por grupos, entalhados nesse osso de mamífero, provavelmente marcando o número de animais abatidos na caça; exemplo que não difere, quanto ao seu propósito, das marcas que Sade fazia na cabeceira de seu leito para cada um de seus orgasmos (Idem, 2003a, p. 60-61). Pois chega um momento em que se torna impossível para o caçador saber o que cada traço significa, qual a história, ou o animal abatido, restando apenas a marca de ser mais uma caça; assim como logo o traço se torna para Sade apenas a marca de um orgasmo, totalmente independente de com quem ele foi atingido, como, ou qual o nível de satisfação produzido. Ou seja: trata-se do momento em que, do objeto em questão (aqui,

a caça e o orgasmo), resta apenas esse traço, totalmente desligado de questões qualitativas, marcando apenas a repetição do gesto, um a um. Assim, do traço, temos que se trata do que há “de mais destruído, de mais apagado de um objeto. Se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém, justamente sua unicidade” (Ibidem, p. 100-101). É o apagamento de toda marca qualitativa do traço que faz dele um suporte da diferença. Nada nele se distingue, exceto ser um traço, e quanto mais ele é parecido com as outras marcas que o rodeiam, mais ele se faz suporte da diferença: “mesmo a repetir o mesmo, o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto” (Ibidem, p. 326), pois o traço é aquilo “que não pode se repetir senão sempre para ser um outro” (Ibidem, p. 312). Desse modo, o que o traço produz é a introdução da diferença pura no real. Pois o real, tal qual vimos anteriormente na apropriação lacaniana de Koyré, é pleno e sem fissura, sendo função do simbólico inscrever a diferença, ao demarcar suas coordenadas significantes nisso que antes não tinha marcas. Ideia que faz do traço essa espécie de desbravador do simbólico junto ao real, localizando-o entre o signo (aquilo que representa alguma coisa para alguém) e o significante (que representa um sujeito para outro significante) (Ibidem, p. 136). Sendo assim, o traço seria a marca simbólica no real que impossibilitaria a relação entre o sujeito e o signo (e aqui começa uma grande dificuldade de interpretação do texto), exatamente por apagar simbolicamente a relação do sujeito com a coisa. Tomando as pegadas do Sexta-Feira que Crusoé encontra em sua ilha, Lacan (Ibidem) dirá que uma pegada aparece como signo: representa uma coisa para alguém, no caso, uma outra presença, que “indica algo que não está lá” (DUNKER, 2003). Se essa pegada fosse apagada, mas mantivesse algo tal como uma rasura no solo, estaríamos lidando com o traço: “um rastro que é negado materialmente não é mais um rastro, mas torna-se um traço” (Ibidem). Se não houvesse mais sinal algum no local onde sabidamente havia algo, quando a marca fosse deliberadamente apagada, estaríamos no nível do significante: “em um terceiro tempo temos a negação do traço operada pela barra, aqui sim congruente com o recalçamento propriamente dito” (Ibidem). Em outros termos, o signo seria uma forma de relação do sujeito com a coisa; o traço seria o apagamento dessa relação com a coisa, mantendo apenas o traço como referência da unicidade da coisa; e o significante seria a prova da existência de um sujeito que produz, pela linguagem, o total apagamento da relação com a coisa. Seguindo essa ideia, Lacan afirma que “o neurótico não sabe, e não sem razão, que é enquanto sujeito que ele

fomentou isso: que é ele, o sujeito que, ao apagar todos os traços da coisa, faz o significante” (LACAN, 2003a, p. 194).

Definições que, nesses termos, são impossíveis de defender. Se é o sujeito quem apaga a coisa e, nessa operação, faz o significante, poderíamos pensar que um dia o sujeito teve acesso à coisa, antes de ter acesso à linguagem. Como se estivesse em questão uma impossibilidade de o caçador ter relação com a caça, ou de Sade tomar cada marca como aquilo que de fato ela representou, por uma simples questão de quantidade: um dia a marca disse da coisa, mas a quantidade de marcas agora impossibilita essa relação. A ideia fica ainda mais problemática quando esta coisa ganha letra maiúscula: em mais uma das versões lacanianas do *Wo Es war, soll Ich werden*, ele afirma que “onde estava a Coisa, o eu deve advir”, já que a Coisa fora apagada pelo traço (Ibidem, p. 226). Ora, já vimos no capítulo anterior que não há ser sem significante, que não há Coisa a não ser nos furos do simbólico. Para sermos fieis ao próprio lacanismo, trata-se de pensar que não é que o traço apaga a Coisa, mas que ele o faz enquanto apagada. De fato, o traço é a marca no real que impossibilita a relação do sujeito com a coisa, mas não por apagar essa relação, e sim porque ele a funda enquanto impossível⁶⁹:

Não basta supor que o traço não remete à coisa apenas por alguma dificuldade de estabelecer uma referência, pois do ponto de vista simbólico isso poderia ser contingente. Sob pena de nostalgicamente se preservar a coisa na forma da sua inacessibilidade, a diferença pura não deve ser tomada como um negativo do idêntico, mas como positivamente consubstancial ao traço (BAIRRÃO, 2003, p. 234).

O que limita o uso dos exemplos a uma mera ilustração do sentido do traço, e não a uma gênese fenomenológica da experiência dessa fundação da diferença.

Isso porque o traço não é apenas a demarcação da diferença no real, mas é a diferença enquanto tal, diferença pura: “quanto mais a diversidade das semelhanças se apaga, quanto mais ele suporta, mais um-carna [*un-carne*] – direi se vocês me passam esta palavra – a diferença como tal” (LACAN, 2003a, p. 150-151). Ideia que coloca o significante mais perto da definição de ser a diferença em sua radicalidade do que ser o que os outros significantes da estrutura não são: “o significante é diferença entre

⁶⁹ Boa parte dos comentadores não se atenta a isso, e apenas repete a ideia de que “o traço apaga a coisa”, tal qual vemos com Rinaldi, ao afirmar que “se o traço apaga a Coisa (*das Ding*), dela restando apenas rastros, a passagem ao significante se dá a partir dos diversos apagamentos” (2008, p. 61), e Miller, para quem “é a morte que carrega o símbolo como tal. E lá que se inscreve a fórmula que há muito sublinhei, símbolo que se manifesta, primeiro, como morte da Coisa” (2004, p. 31).

diferenças, que só se definem como tais por definirem entre si o campo estrutural de suas relações” (SALES, 2008, p. 208). Ou seja, subverte-se a ideia levistraussiana de que o significante é diferença porque localizado na estrutura, já que, aqui, é porque o significante se refere à diferença fundamental do traço que ele é o elemento de estrutura. Radicaliza-se a ideia de que o significante nada tem de substancial: é a pura diferença do que é impredicável, do que não pode se colocar senão no nível transcendental, impedindo a existência da metalinguagem (GOLDENBERG, 2015). É nesse sentido que podemos pensar a maneira lacaniana de negar a identidade formal $A=A$. Não se trata de dizer que o primeiro A não é igual ao segundo porque o primeiro diria de uma particularidade e o segundo de uma característica geral que percorreria todos os A's, tal como numa relação entre espécie e gênero. Em Lacan, A não é igual a A porque todo significante, a partir do traço, é em si mesmo diferença. Todo traço é sempre único, singular, um, que não é o Um que totaliza, mas o um, que um é da pura diferença, “que pressupõe a subsistência, ao lado dele, de $1 + 1 + 1...$ [um, mais um e ainda um], o mais estando ali apenas para manter a subsistência radical dessa diferença” (LACAN, 2003a, p. 176). Daí ser esta a função do traço unário,

Enquanto ela faz aparecer a gênese da diferença numa operação que se pode dizer situar-se na linha de uma simplificação sempre crescente, que está num propósito que é o que leva à linha de bastões, isto é, à repetição do aparentemente idêntico, que é criado, destacado, o que chamo não de símbolo, mas de entrada no real como significante inscrito – e é isso o que quer dizer o termo primazia da escrita, a entrada no real é a forma desse traço repetido pelo caçador primitivo, da diferença absoluta enquanto ela está ali (Ibidem, p. 170).

“Inscrição no real”, “primazia da escrita”, pois o traço tem materialidade diversa da imagem acústica do significante: enquanto significante inscrito no real, é letra, suporte do significante (Ibidem, p. 59)⁷⁰. Ou seja, o traço pode ser localizado entre o simbólico e o real, exatamente porque é “operação simbólica como separação e abertura do real” (SALES, 2008, p. 211) – já que, enquanto diferença pura, abre o real ao produzir nisso, que antes era pleno e sem fissura, a possibilidade da diferença.

Quanto à dimensão diacrônica do significante, o conceito de traço permite pensarmos em duas frentes, da apresentação do significante na fala e da maneira como o sujeito se engancha na cadeia e realiza a passagem que definimos antes, nos termos do

⁷⁰ “Aqui há uma revolução silenciosa de grandes implicações clínicas: estrutura da escrita e estrutura da linguagem não são a mesma coisa. Fica então justificada teoricamente, uma antiga metáfora empregada por Lacan para definir a própria clínica psicanalítica: um exercício de escuta sim, mas também um exercício de leitura” (DUNKER, 2003).

Seminário VI, do sujeito inocente ao sujeito do inconsciente. Da primeira, temos que o significante, em sua encarnação corporal, se apresenta como descontínuo pela fala: a interrupção no sucessivo o estrutura (LACAN, 2003a, p. 325). O traço permite a Lacan enlaçar a descontinuidade com a diferença, trazendo a diferença para o campo diacrônico. Quanto à outra questão, o conceito de traço vem responder ao problema levantado por Safouan no que diz respeito ao narcisismo e à relação do sujeito com a alteridade. Pois, com o traço, Lacan encontra uma forma de enquadrar definitivamente o estádio do espelho no regime do simbólico: se desde o primeiro seminário não se tratava mais da criança com o espelho, mas de uma relação ternária da criança com o espelho e algo do Outro que sustentava a identificação imaginária, faltava à teoria concretude quanto a essa relação com o Outro, que agora ganha a forma de identificação simbólica com o traço unário desse Outro.

Lacan vai buscar essa ideia numa passagem bastante breve de Freud, na discussão sobre os tipos de identificação em *Psicologia de massas e análise do eu*. Pensando na histeria como modelo, Freud nos descreve duas articulações do mecanismo da identificação: uma total, que trata da identificação ao desejo do Outro, e outra parcial, a partir de um *einzigster Zug*, um traço único ou unário. A manobra de Lacan é falar do primeiro por meio do segundo. Usando Dora como exemplo, sua tosse é pensada como o traço que a identifica com algo do pai, já que a tosse a coloca dentro da lógica oral em que consistia a relação desse pai impotente com a Sra. K: “em vez de sustentar uma escolha amorosa ela retoma aquilo que a liga ao pai pela via deste traço ‘a tosse’ que o representa” (DUNKER, 2003). Ao fazê-lo, Dora se coloca como aquela que faz consistir o Outro, pagando com a sua pessoa a sustentação do desejo do Outro paterno. Lacan retroage a identificação via traço unário até o momento fundamental de constituição do sujeito na linguagem. É esse tipo de identificação que sustenta a relação da criança com a imagem, ao assumir o lugar do ideal de eu que organiza o eu-ideal:

Não é outra coisa senão o fato de que é a partir de uma pequena diferença – e dizer pequena diferença não quer dizer senão essa diferença absoluta de que lhes falo, essa diferença destacada de toda comparação possível – é a partir dessa pequena diferença, enquanto é a mesma coisa que o grande I, o Ideal do eu, que se pode acomodar todo o propósito narcísico (LACAN, 2003a, p. 171).

O que o esquema óptico já nos dizia era que a posição do olhar do Outro é quem assegurava à criança a identificação com a imagem especular. A novidade aqui passa

por afirmar que essa presença do olhar do Outro dá à criança a constituição do ideal do eu, ao introjetar esse lugar do olhar na forma de um traço unário:

Este ponto, grande I, do traço único, este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na continuação do jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, este *einzigster Zug*, esteja à sua disposição (Idem, 2010b, p. 434).

Podemos ver que se trata de uma citação do *Seminário VIII* e não do *IX* por tomar o traço por signo, e não por letra. De qualquer forma, fazendo a devida correção, a ideia é clara: o lugar do olhar do Outro é esse termo simbólico primordial que aparece ao *infans* enquanto um traço com o qual ele se identifica (ou não, no caso da psicose), e que propicia, via estruturação simbólica, a maneira com a qual ele irá se relacionar narcisicamente com a sua imagem especular, enquanto eu-ideal.

Os desdobramentos da teoria do traço unário irão repercutir de maneira imediata nas considerações a respeito da relação entre a demanda e o desejo. Lacan irá se apoiar na topologia do toro para pensar como a repetição da demanda (que é, tal como no traço, uma repetição do novo) circunscreve um objeto do desejo, trazendo à tona os impasses que isso causa no neurótico, para, em seguida, pensar uma topologia especial para esse objeto do desejo, via *cross-cap*.

5.4 Toro e *cross-cap*: a topologia do objeto

Topologicamente, o toro é definido como “uma figura de revoluções engendrada pela revolução de uma circunferência em torno de um eixo situado em seu plano. (...) É a superfície de revolução deste círculo em torno de um eixo, o que é engendrado é uma superfície fechada” (Idem, 2003a, p. 182). Apesar de usualmente tomarmos a forma de uma boia, ou de uma câmera de pneu, para pensar intuitivamente essa figura, seu uso rigoroso deve ser o de uma superfície que recobriria essas formas – já que, enquanto superfície, o toro não tem profundidade alguma (GOLDENBERG, 2015). De qualquer modo, não se trata tanto de pensar um toro finalizado, mas sim a sua constituição. O que, por sua vez, envolve considerar uma outra superfície, a do laço:

O que essa figura aponta é a forma da estrutura da fala. Não há nada de linear na construção significativa de uma demanda. Ela se coloca a partir de uma curvatura que quebra o que seria intuitivamente uma reta, produzindo necessariamente uma repetição (no exemplo, a do significante “b”) já em sua própria constituição (Ibidem). É por uma repetição desses laços, em sequência circular tal qual uma mola torcida, que formamos um toro. Mas não se trata de uma sequência simples, de pura repetição: “o que nos levou à construção do toro, no ponto em que estamos, foi a necessidade de definir cada uma das voltas com um *um* irredutivelmente diferente” (LACAN, 2003a, p. 196). Cada volta da demanda deve ter valor de traço unário, do um que se singulariza frente à sua própria repetição – caso contrário, estaríamos lidando topologicamente com o mesmo laço, inscrevendo-se sobre si mesmo, o que não formaria o toro. Essa insistência da demanda em se colocar na forma do traço, tal como vimos antes, enquanto “um, mais um, ainda um”, aponta para algo que está para além dela, e que a motiva:

Através de todas essas demandas, é, de alguma forma, esse desejo inconsciente, a metonímia de todas as demandas. (...) Aqui, a metonímia encontra, de algum modo, sua aplicação mais sensível, como sendo manifestada pelo desejo, sendo este o que nós articulamos como suposto na sucessão de todas as demandas, enquanto elas são repetitivas (Ibidem, p. 222).

É essa vinculação entre demanda e desejo que articula os laços da fala, permitindo simbolizar, pelo toro, a demanda com sua subjacência de desejo (Ibidem):

É somente quando os laços realizam uma sequência a ponto de se fecharem sobre si mesmos que se produzem as duas bordas plenas que delimitam a figura: a maior, denominada “círculo pleno”, preenchido pelos laços da demanda, atravessados pelo desejo, e a menor, “círculo vazio”, delimitado por estes laços:

(BARRAGÁN, 2010).

Trata-se de uma forma de pensar algo fundamental da constituição do sujeito: “na medida em que o sujeito percorre a sucessão das voltas, ele necessariamente se enganou de uma na sua conta (...). Isso pela simples razão de que a volta que ele não pode contar é a que ele fez ao fazer a volta do toro” (Ibidem, p. 187). Ou seja, por mais que o sujeito possa contar as voltas que cada laço da demanda produz, ele necessariamente se deparará, ao final, com uma volta que não esperava encontrar, que é exatamente esta que delimita, no centro do toro, o seu vazio, que é o vazio do objeto:

Nesse movimento, nessa dimensão nos aparece por que o desejo é o que suporta o movimento, certamente circular, da demanda sempre repetida, mas da qual um certo número de repetições podem ser concebidas – aí está o uso da topologia do toro – como completando alguma coisa. O movimento da bobina da repetição da demanda se fecha em algum lugar, mesmo virtualmente, definindo um outro círculo que se alcança nessa mesma repetição e que desenha o quê? O objeto do desejo. (...) É pelo fato de ter sido tomado no movimento repetitivo da demanda, no automatismo da repetição, que ele se torna objeto do desejo (Ibidem, p. 312).

É essa borda central do toro que simboliza o objeto a, e que será preenchida pelos objetos parciais.

Porém, dizer que os objetos parciais são aqueles que preenchem a posição do objeto do desejo coloca uma diferença entre a borda do toro, o espaço vazio do objeto, e aquilo que o preenche. Vimos no capítulo anterior que Lacan tem claro desde o *Seminário VI* que os objetos parciais são, primordialmente, objetos da demanda, gerados pelo corte que o Outro produz no corpo significantizado do *infans*. O que o neurótico faz é se utilizar desses objetos para preencher fantasmaticamente o vazio do objeto do desejo, fazendo equivaler desejo e demanda. É essa confusão neurótica que o uso do toro visa retomar e desdobrar. Pois pensar um toro sozinho como constituição do sujeito é uma abstração:

O um da volta única, o um que distingue cada repetição em sua diferença absoluta, não vem ao sujeito, mesmo se seu suporte nada mais é que o do bastão real, não vem de céu algum, vem de uma experiência constituída, para o sujeito do qual nos ocupamos, pela existência, antes que ele tenha nascido, do universo do discurso, pela necessidade que essa experiência supõe, do lugar do Outro (Ibidem, p. 197).

O que existe, logicamente, nesse processo, são dois toros entrelaçados, o do sujeito e o do Outro, de tal modo que o que é o vazio central de um é preenchido pelo círculo pleno do outro, ou então, em outros termos, que os laços da demanda de um preenchem o vazio do objeto do desejo do outro, e vice-versa: “o que o neurótico visa, como objeto, é a demanda do Outro; o que o neurótico demanda, quando ele demanda apreender a, o inapreensível objeto de seu desejo, é a, o objeto do Outro” (Ibidem, p. 356). Fica claro, portanto, porque não damos ao objeto parcial, tanto no toro quanto no *agalma*, o status de objeto real, causa do desejo: trata-se aqui do objeto fantasmático, aquele que o neurótico toma emprestado da demanda do Outro para preencher o silêncio que obteve frente ao *che vuoi*, que se trata aqui. Trata-se, desse modo, do impasse neurótico de tentar dar conta da falta do Outro, agora apresentado a partir da topologia do toro, já que “o próprio objeto como tal, enquanto objeto do desejo, é o efeito da impossibilidade do Outro para responder à demanda” (Ibidem, p. 202). Ao tentar fundar seu desejo na dependência da demanda do Outro, o neurótico se vê frente a um engodo, que fixa a direção do seu desejo diante desse entrelaçamento, imaginariamente fixado num objeto. Lacan buscará uma maneira de dar conta do estatuto do objeto a, desse termo da função do desejo, e o fará a partir de outra figura topológica, o *cross-cap*.

Um *cross-cap* (cujo nome técnico é “plano projetivo da teoria das superfícies de Riemann”) nada mais é senão um toro que teve o seu buraco central introvertido, reposicionado para o interior da superfície – o que, por isso mesmo, impossibilita qualquer diferenciação de interior e exterior nessa superfície. Na imagem abaixo (Ibidem, p. 341), isso que aparece representado por “a”, esse pequeno círculo não preenchido, trata do que Lacan denomina de “ponto-buraco” (Ibidem, p. 390) (por ser um ponto irreduzível, mas que não é exatamente um ponto), que, juntamente com essa linha “b” que o sustenta, chamada “linha de penetração”, dão a forma no plano projetivo do que seria essa introversão do toro:

O que a linha de penetração produz é uma figura que é atravessada por si mesmo. Não é possível percorrer o *cross-cap* de um lado a outro, atravessando a linha de penetração, sem que se acesse para o outro lado da superfície. Propriedade que iguala a linha de penetração ao ponto de torção da banda de Moebius:

(Ibidem, p. 394)⁷¹.

Todo o interesse no *cross-cap* está no fato de que ele pode se tornar, através dessa propriedade que a linha de penetração produz, uma superfície não especularizável. Tomando as seguintes imagens, Lacan nos mostra como modificações topológicas nas linhas que percorrem o interior do plano projetivo podem quebrar a sua reflexibilidade:

Se temos um sinal na face direita, esse sinal estará na face esquerda da imagem no espelho. Entretanto, a propriedade dessa superfície é tal que, como vocês veem, basta fazer levantar um pouquinho esse laço ali [a], e é legítimo fazê-lo passar por cima do outro, dado que os dois planos não se atravessam realmente, para que vocês tenham uma imagem absolutamente idêntica [b] e, portanto, sobreposta à primeira, àquela da qual partimos. Vocês vejam o que acontece: levistem aquilo lentamente, progressivamente até aqui, e vejam o que vai acontecer, a saber, a ocultação dessa pequena parte em pontilhado situada aqui, é a realização idêntica do que está na imagem primitiva (Ibidem, p. 379).

⁷¹ Imagem ligeiramente modificada, de modo a ficar mais claro que as linhas de baixo não passam pelo mesmo lado da superfície que as de cima.

Tal como se refletíssemos uma luva no espelho, mas em algum momento virássemos a luva da imagem especular do avesso, quebrando a reflexão e produzindo algo diverso do que seria a imagem esperada. É a partir dessa resistência à especularização do *cross-cap* que Lacan irá pensar uma nova forma de imaginário, que concerne de modo mais interessante ao objeto do desejo. Pois o objeto do desejo é articulável na cadeia, é orientado no imaginário, mas não é totalmente especularizável em sua forma. Frente ao $i(a)$, à imagem que o eu constrói junto ao olhar do Outro, o objeto a não é um duplo exato. Há uma hiância fundamental entre o objeto e a imagem, entre isso que é um “buraco de uma perda central” para o Outro (Ibidem, p. 430), o a que cai e descompleta a estrutura, sendo assim índice do desejo do sujeito, e o a que a imagem do eu busca totalizar, refletindo o corpo via olhar do Outro. Ou seja, é da hiância entre o que é do objeto central do toro e o que o traço narcísico do fantasma oblitera via objeto parcial que se trata nessa nova forma de pensar o imaginário:

É na medida em que a relação do sujeito, marcado pelo traço unário, encontra um certo apoio que é de engodo, que é de erro, na imagem do corpo como constitutiva da identificação especular, que ela tem sua relação indireta com o que se oculta atrás dela, a saber, a relação com o objeto, a relação com o fantasma fundamental. Há, pois, dois imaginários, o verdadeiro e o falso, e o falso não se sustenta senão nessa espécie de subsistência à qual ficam presas todas as miragens do des-conhecer (Ibidem, p. 397).

Como o seminário sobre a identificação não nos dá elementos para ir além, ficando nesse plano abstrato em que estamos, entremos nas primeiras aulas do *Seminário X*, antes da virada do estatuto do objeto a , quando Lacan ainda trata diretamente dessa ideia. Pelo esquema óptico, em versão simplificada e modificada⁷², Lacan opõe $-φ$ em relação ao a (Idem, 2005, p. 105):

⁷² Retirei a continuidade do desenho do vaso do lado esquerdo do esquema, escondido pela caixa, e apaguei o vaso que estaria posicionado abaixo do a , já que se trata de pensar que é apenas o vaso virtual localizado no lado direito do espelho, reflexo do vaso escondido, que é visto pelo sujeito.

No esquema óptico, trata-se de pensar que isso que o sujeito enxerga é uma imagem virtual, narcisicamente construída, que vem dar conta de algo com que ele não pode lidar senão enquanto um corpo despedaçado e faltante (o a enquanto objeto parcial pré-identificação especular), englobando na forma de $-\phi$ isso que aparecia de modo solto, agora representado a partir de uma forma totalizada e unificada, a do vaso, enquanto corpo próprio. Ou seja, no lugar onde um corpo dito real⁷³ se fazia presente, há agora uma imagem falicamente investida, que reveste esse corpo e lhe dá uma forma imaginária. Porém, o que essa imagem deveria refletir não pode aparecer para o sujeito senão enquanto uma falta:

Essa imagem [i'(a)] caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer. Ela orienta e polariza o desejo, tem para ele uma função de captação. Nela, o desejo está não apenas velado, mas essencialmente relacionado com uma ausência (Ibidem, p. 55).

O que era objeto parcial do lado real da imagem é vivido no lado virtual como a falta fálica que organiza o imaginário do corpo próprio: a imagem narcísica do corpo não trata do objeto parcial, mas da imagem total. Desse modo, temos tanto um objeto parcial (que por não poder ser visto pelo sujeito, já que pré-especular, aparece no esquema enquanto um vazio) quanto uma imagem de um corpo totalizado, que encobre e tampona aquilo que era da ordem da imagem real dos objetos parciais (GOLDENBERG, 2015). Porém, há uma experiência que o sujeito neurótico atravessa, de modo muito angustiado, e que quebra essa relação entre vazio e falta. Trata-se do que acontece caso o lugar do sujeito que olha, o S no esquema, vacile por alguns instantes, fazendo com que isso que era da ordem do a, impossível de ser visto, seja agora refletido no espelho em $-\phi$: “a angústia surge quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar que chamarei, para me fazer entender, de natural, ou seja, o lugar ($-\phi$), que corresponde, do lado direito, ao lugar ocupado, do lado esquerdo, pelo a do objeto do desejo” (LACAN, 2005, p. 51). Que Lacan o chame de natural, por ser o lado da imagem virtual, aquela através da qual o sujeito constitui sua própria imagem, sabemos ser uma grande simplificação, para efeitos didáticos. De qualquer modo, temos que isso que era o vazio fálico da imagem, algo que articulava a identidade do sujeito, o seu mais familiar, passa a produzir estranhamento:

⁷³ Como veremos, não se trata do “real lacaniano”, mas de um “real” do corpo orgânico que, retroativamente, será tomado como, de fato, real.

De fato, Freud tinha em mente fenômenos angustiantes nos quais situações e objetos familiares apareciam, de maneira inesperada, fora de seus protocolos naturais de identidade e identificação. Por exemplo, se a imagem de si no espelho aparece, de repente, não mais como imagem *de si*, mas como imagem de algo que parece ter uma certa autonomia em relação ao si mesmo, como se fosse a imagem de um duplo, então estaríamos diante de um fenômeno de *Unheimlichkeit* (SAFATLE, 2006b, p. 184).

O vazio de $-\phi$ passa a ser preenchido por um traço de a , do objeto parcial:

A *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o *menos-phi*. Aquilo de que tudo parte, com efeito, é a castração imaginária, porque não existe, por bons motivos, imagem da falta. Quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar (LACAN, 2005, p. 51-52).

Nesse estranhamento radical, é do objeto enquanto não especularizável que se trata: quando sua imagem aparece no espelho, quando a luva do familiar é invertida na imagem pelo estranho, ela o faz de modo a desestruturar todo o imaginário narcísico, tal como simbolicamente organizado. Portanto, o estranhamento é o movimento que “de um objeto situável, reconhecível e intercambiável, cria essa espécie de objeto privado e incomunicável, mas dominante, que é nosso correlato na fantasia” (Ibidem, p. 100). É, portanto, um dos momentos fundamentais em que o objeto do desejo se mostra nesse avesso que lhe é constituinte.

Somando essa nova forma de imaginário, não totalmente especularizável, com a questão pelo desejo, vemos como o desdobrar do conceito de objeto no *Seminário IX* nos coloca a necessidade do retorno à versão real do objeto. Pois diz a fórmula lacaniana, via Kojève e Lévi-Strauss: o desejo do homem é desejo do Outro. Se a mudança de “outro” para “Outro” tirava qualquer reflexividade da frase, ainda restava algo de uma possível comparação entre os desejos. Mas o que vimos foi que isso que o sujeito faz com o desejo do Outro não é senão uma tentativa de preencher o vazio desse desejo, o buraco do objeto na ausência desse obscuro objeto do desejo que totalizasse o Outro. A novidade que Lacan traz no *Seminário IX* quanto à fórmula do desejo está em aniquilar qualquer possibilidade do que ainda poderia haver de equilíbrio entre os dois lados:

A relação do desejo do sujeito, do sujeito com o desejo do Outro, nada tem a ver com o que quer que seja de intuitivamente suportável nesse registro. Um primeiro passo seria dizer que, se medida quer dizer medida de grandeza, não há, de forma alguma, entre eles medida comum. E nada mais que, ao dizer, encontramos-nos com a

experiência. Quem, alguma vez, encontrou uma comum medida entre seu desejo e qualquer pessoa com quem tem a ver como desejo?⁷⁴ (Idem, 2003a, p. 242).

Se desejar alguém não pode querer dizer mais do que implicar essa pessoa no fantasma fundamental do desejante, se o objeto do desejo, não especularizável, agora aborda o objeto parcial em sua radicalidade, não há medida de grandeza comum entre os desejos, e tudo o que nos cabe é nos ver com o nosso próprio desejo. Eis o que sobra da fórmula do desejo puro, antes do seminário que irá, finalmente, “sujar” essa pureza, positivando a falta do objeto enquanto causa do desejo.

⁷⁴ Ideia que antecipa a fórmula “não há relação sexual”.

Capítulo 6

A versão real do objeto

Neste último capítulo de nossa dissertação, finalmente poderemos desdobrar aquilo que até aqui aparecia como o alvo desta investigação: o conceito de objeto em sua versão real, conforme nos apresentam os seminários X e XI. Encontraremos, nessa tarefa, uma série de atributos diversos, unificados sob o mesmo nome do objeto a. Resto, causa, separável, perdido, fantasmático, irredutível – marcas diversas do a que surgem para dizer de uma nova maneira de pensar o processo de subjetivação do corpo, cada qual com a sua importância e o seu âmbito teórico próprio. A questão que buscaremos resolver é exatamente a de entender a necessidade de juntar sob o mesmo conceito aspectos que, em casos fundamentais, aparecem até mesmo como opostos: é do âmbito conceitual do objeto a o vazio que causa o desejo e em torno do qual a pulsão contorna; é do âmbito conceitual do objeto a aquilo que tampona o vazio. Nosso trabalho aqui será desdobrar todas as formas que Lacan nos apresenta do objeto, de modo a resolver isso que surge como uma problemática de saída para a constituição do conceito. Veremos que não haverá como lidar com o objeto a senão na tensão entre o que ele apresenta nessas duas formas, do vazio e do que veda esse vazio. Para tanto, precisaremos percorrer um movimento em zigue-zague, que ora irá tratar desses traços do a no que cada um significa em particular, ora irá relacioná-los, juntá-los, reconduzi-los à unidade do conceito. Em paralelo, de modo a dar conta da questão central desta dissertação, deveremos atravessar uma série de outros temas que compõem o quadro conceitual dos seminários em questão, tais como o inconsciente e as relações entre o simbólico e o real, e veremos como o conceito de objeto será fundamental para considerar não apenas essas novidades teóricas que os seminários nos colocam, mas uma nova maneira de pensar até mesmo o que é da ordem da finalidade de uma análise, em seu sentido mais próprio, de fim – talvez a mais importante contribuição de Lacan para a psicanálise.

6.1 Primeiro esquema da divisão: o resto

A primeira aparição do objeto a no seminário sobre a angústia é na forma de resto. Lacan o faz a partir do “primeiro esquema da divisão” (2005, p. 36), que pensa a constituição do sujeito através do Outro:

A	S
\$	A
a	.

Da primeira linha, A nos dá a estrutura em seu mais puro grau de sincronia: “A, o Outro originário como lugar do significante” (Ibidem); já S representa um sujeito mítico, “ainda inexistente” (Ibidem). Que S se transforme em \$, que seja marcado pelo traço unário, isso só se dá no campo do Outro, no lado esquerdo da divisão: “se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, *in initio*, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante” (Idem, 2008c, p. 193). Nesse sentido, a própria constituição de S, enquanto sujeito mítico, só o é a posteriori: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante” (Ibidem, p. 194). Ao mesmo tempo que o sujeito se barra no traço do Outro, o que a segunda linha do esquema nos mostra é que o Outro também é barrado, e isso pelo lado direito, lado do próprio sujeito. Para não retomar tudo o que vimos a respeito do significante fálico, fiquemos aqui com o fato de que se “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” (Idem, 2005, p. 129) – a falta instaurada no Outro, S(A), pelo *che vuoi*. Quanto à terceira linha, temos o a como resto da divisão. O que vimos no quarto capítulo a respeito da versão fantasmática do objeto tratava do imaginário no que ele servia como regulação quanto às duas divisões: para o \$, o objeto era o lugar onde o sujeito se segurava na condição de sujeito, frente ao esmagamento da determinação simbólica; para o A, era o objeto o que o sujeito precisava produzir para não perder o esteio simbólico na falta do Outro. Em parte, é disso que se trata no esquema da divisão, com o a enquanto resto. Porém, há no caráter de resto algo que não é apenas regulação do simbólico, mas resistência a ele: “há, no sentido da divisão, um resto, um resíduo. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o a” (Ibidem, p. 36); e ainda: “o que é o resto? É aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito: (...) a função do resto, essa função irreduzível que sobrevive à prova do encontro com o significante puro” (Ibidem, p. 243). Ou seja, é da ordem do resto o que há de mais importante para o sujeito: o seu limite radical,

irredutível, radicalmente outro junto ao Outro. A questão clínica que se coloca aqui é pensar que é esse resto o que se tenderia a jogar fora: causador da angústia, o que não completa no estranhamento. Nesse sentido, Lacan chega a relacionar o resto à maneira como o masoquista se coloca frente ao Outro, enquanto dejetivo: “é nosso objeto a , mas sob a aparência do deslustrado, do atirado aos cães, à imundície, à lata de lixo, ao rebotalho do objeto comum, na impossibilidade de colocá-lo em outro lugar” (Ibidem, p. 120). Trata-se de pensar o que fazer com esse algo que é o mais singular do sujeito, frente à determinação do Outro: “como o Outro me fornece tudo, meus pertences só se tornarão meus quando deles algo puder ser rasgado, estragado, arrancado fora, e assim por diante. Será preciso que alguns objetos, para que se extraiam da série, tornem-se defeituosos. Será essa nossa assinatura” (VIEIRA, 2008, p. 119). Veremos que é exatamente esse resto o que relaciona objeto e desejo: “é justamente esse dejetivo, essa queda, o que resiste à ‘significantização’, que vem se mostrar constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante” (LACAN, 2005, p. 193). Mas, para isso, precisaremos tomar o objeto a partir de outro de seus traços, o a como inassimilável.

6.2 Esquema óptico e terceiro esquema da divisão: o inapreensível

Finalizamos o quinto capítulo com o esquema óptico, trazendo o que era da ordem do estranho para pensar a qualidade de não especular, na nova forma de imaginário que a topologia proporcionou ao objeto. Retomemos, pois, o mesmo esquema, agora com outros fins, os de pensar o estatuto da imagem real, e o que o esquema busca representar em relação ao estádio do espelho:

(COTSIFIS, 2011)⁷⁵.

Nessa versão do esquema, o lado esquerdo da imagem, $i(a)$, dita real (pois está do mesmo lado do olho em relação ao espelho plano – ou seja, real, já que não virtual),

⁷⁵ Modificado quanto à continuidade do vaso do lado real da imagem.

representa aquilo que vimos no capítulo sobre o estádio do espelho a respeito da vivência do bebê em relação ao seu corpo. O corpo do bebê, esse corpo orgânico e real – desde que real seja, aqui, apenas o real da ciência, das vísceras e ossos, do que vemos numa radiografia (GOLDENBERG, 2015) –, se representa a partir do vaso descontínuo. Quanto às flores, elas dizem da relação do bebê com esse corpo: suas partes soltas, desconexas, descontínuas, que não são nem dele, nem de fora (exatamente porque não há, ainda, nenhuma possibilidade de dentro e fora). Já o lado direito do esquema, a imagem virtual *i'(a)*, representa o outro em seu eu-ideal enquanto imagem através da qual o *infans* constitui o seu eu até então inexistente. Onde o vaso envolve as flores, temos o corpo unificado, que recorta um dentro e um fora, produzindo identidade. Dada a impossibilidade (orgânica e estrutural) do *infans* de se constituir sozinho como unidade – impossibilidade representada no esquema pelo lugar do indivíduo como o olho que só consegue enxergar a imagem virtual –, o que o esquema apresenta é a necessidade do espelho plano, representando⁷⁶ o lugar do Outro, para que o sujeito possa produzir, virtualmente, sua identidade. Trata-se do lugar da mãe real que, ao dar corpo à função simbólica, garante a completude da imagem para a criança: “sim, aquele é você”.

Interpretamos, até agora, todo o esquema, com exceção do que mais nos interessa. Resta-nos dar conta da atribuição da função do objeto a às flores reais:

É com a imagem real, constituída ao emergir como *i(a)*, que nos apoderamos ou não, nessa aparência, da multiplicidade dos objetos a, aqui representados pelas flores reais, graças ao espelho côncavo do fundo, símbolo de algo que deve ser encontrado na estrutura do córtex, fundamento de uma certa relação do homem com a imagem de seu corpo e com os diferentes objetos constitutivos desse corpo, com pedaços do corpo original, captados ou não no momento em que *i(a)* tem a oportunidade de se constituir. Antes do estádio do espelho, aquilo que será *i(a)* encontra-se na desordem dos pequenos a que ainda não se cogita ter ou não ter (LACAN, 2005, p. 132).

“Que ainda não se cogita ter ou não ter” – é essa a frase que nos dá a chave de leitura para a proposta da presença dos objetos a já na experiência pré-espelho. Pois, sem isso, cairíamos na má ideia de encontrar o objeto num momento em que ainda não haveria a constituição do sujeito pelo Outro, como se o objeto a fosse algo naturalmente dado

⁷⁶ A repetição da ideia de “representação” nessa explicação mostra o limite do esquema óptico. É o mais bem desenvolvido esquema de Lacan, e, por isso mesmo, o último a receber o título de “esquema”. Ao contrário da topologia, que trata de uma identidade estrutural entre as construções geométricas e a constituição subjetiva, os esquemas são apenas metafóricos.

pelo corpo orgânico. O que essa frase nos permite pensar é a ressignificação a posteriori da experiência anterior à constituição do eu. Ideia que pode ser mais bem compreendida a partir do “terceiro esquema da divisão” (Ibidem, p. 179):

A	S
a	A
S	.

Novamente, com A trata-se do Outro enquanto lugar do significante, e com S, do sujeito mítico, por vir. A diferença entre esse esquema e o primeiro é que, aqui, a não é resto, mas um irreduzível que, a partir de S, produz \$:

O a é o que resta de irreduzível 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 irreduzível, esse a sobre S é o que fecha a operação da divisão (Ibidem).

No esquema óptico, o a está colocado junto às flores reais, ao corpo desconexo do bebê. Aqui, ele é o que representa o sujeito mítico em seu real inapreensível. Entendo que a melhor forma de fazer as duas afirmações se relacionarem é pensar que, quando o sujeito, constituindo-se junto ao Outro, se diz no eu do espelho, será apenas nesse momento que tanto a (as flores como objeto a pré-espelho) quanto S (sujeito mítico em seu real irreduzível) se farão sentir enquanto tais. Pois o real irreduzível que o a representa junto ao sujeito é algo dessa primeira experiência, pré-espelho, que não será totalmente apreendida nas coordenadas imaginárias e simbólicas: experiência de pura indeterminação, que será real exatamente por ser irreduzível, por não se deixar apreender totalmente pela estrutura. Não se trata de colocar o real antes do simbólico ou do imaginário, naquilo que era a experiência do corpo despedaçado, mas de pensar que, uma vez constituída a experiência da unidade do eu, via Outro, alguma coisa dessa primeira vivência dará a chave de indeterminação desse irreduzível. E será nesse momento que, a posteriori, algo do que chamamos aqui de pré-espelho poderá ser pensado como um sujeito mítico que apresentará ao simbólico, nesse segundo momento, aquilo que serão as coordenadas reais – ou melhor, o real que escapa a todas as coordenadas – para o sujeito enfim constituído. Desta forma, se só se funda o objeto irreduzível a partir daquilo que resiste, que não se deixa apreender na constituição do sujeito pelo Outro, é preciso deixar claro, mesmo sob o risco de ser repetitivo, que se,

lacanianamente falando, não há sujeito mítico, nem objeto pré-espelho, aquilo do que irá tratar a experiência do real pelo sujeito não pode ser o corpo pré-espelho em si (ou seja, lacanianamente, não é correto dizer que o corpo pré-espelho é real), mas o que, a partir das coordenadas desse corpo, disso representado pelas flores reais, não se deixará subsumir totalmente pelo Outro, será inassimilável, pura potência de indeterminação: “esse a se apresenta justamente (...) como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, que resta atravessado na garganta do significante” (Idem, 2008c, p. 262). Neste sentido, o inapreensível também é resto, enquanto o que não se deixa apreender daquilo que restou (sempre retroativamente) das relações do sujeito com os objetos parciais, tal qual a vivência do infans pré-imagem do corpo. É por isso, aliás, que, quanto ao objeto a, Lacan chega a afirmar que não se trataria exatamente de um objeto, no sentido emprestado da relação sujeito e objeto: “aquilo de que temos que falar mediante o termo a é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível de objetividade” (Idem, 2005, p. 99). Produz-se aqui toda uma nova forma de se pensar o processo de subjetivação do corpo, neste ponto em que não se versa, com o a, a respeito de uma objetividade, aquilo que formaria a série dos objetos simbolicamente constituídos, mas sim de uma objetividade radical, isso que se opõe fundamentalmente ao que é da ordem da objetividade. Algo que já havíamos encontrado no *Seminário II*, no momento em que Lacan afirmava a respeito da carne com que Freud lidava em seu sonho sobre a injeção de Irma, no que esta aparecia enquanto uma:

Revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, do real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, porém este algo diante do que todas as palavras estancam e todas as categorias fracassam, o objeto da angústia por excelência (Idem, 2010a, p. 224).

Que a relação fundamental que buscamos apresentar neste capítulo, entre objeto e real, já estivesse dada, isso apenas justifica nossa interpretação de que Lacan precisava desenvolver o conceito de objeto para sustentar esse real que, como notamos no terceiro capítulo, não tinha lugar em sua teoria. O que vemos agora é o objeto em sua versão real, o inassimilável do que “resta atravessado na garganta do significante”, finalmente colocando à prova toda a radicalidade do real lacaniano.

Lacan vai pensar esse inassimilável do objeto como o fundamento radical da alteridade. Atentando para o fato de que, nos esquemas da divisão, o a está sempre do lado do Outro, já que é o que o sujeito faz cair do Outro ao descompletá-lo, ele é isso

que o sujeito tem de mais outro, que lhe é exterior, não-eu, e ao mesmo tempo seu mais íntimo: a “extimidade”, o íntimo exterior, de *das Ding*. Se acompanharmos Lacan em sua análise do esquema freudiano que relaciona eu, prazer e desprazer, veremos que será função do objeto a fundar o que é da ordem do não-eu, via desprazer. O autoerotismo, afirma Lacan, não diz respeito à inexistência de objetos exteriores, como se só houvesse um grande interior – afinal, não há como distinguir interior e exterior nesse primeiro momento, e fundar as coisas nesses termos seria pressupor um eu desde o nascimento da criança; apesar de manter os termos de Freud, “*Ich*”, “*Lust-Ich*” e “*Unlust-Ich*”, discorre-se aqui do que podemos considerar o limite entre autoerotismo e narcisismo –, mas à tendência a transformar em indiferença tudo o que é da ordem do desprazer. Como vimos no quarto capítulo, trata-se desse aparelho que é, no limite, um aparelho de alucinação, cuja tendência é manter o *infans* em homeostase. Nesse sentido, Lacan afirma que tudo o que diz respeito ao prazer deve corresponder a um objeto, “um objeto de prazer que, como tal, é mirado no eu. Essa imagem em espelho, esse correlato biunívoco do objeto, aí está o *Lust-Ich* purificado de que fala Freud” (Idem, 2008c, p. 234). O que é da ordem do prazer, portanto, não produz questões, não força o aparelho para além da sua função. O problema, como sabemos, é que essa função é tão impossível de ser mantida que o aparelho não é apenas um aparelho de prazer, mas de alucinação do prazer. Se a manutenção da homeostase via princípio do prazer é inviável, há, por consequência, desprazer: “o que é *Unlust*, ao contrário, é o que resta inassimilável, irreduzível ao princípio do prazer” (Ibidem). Ora, toda a questão é que “é a partir disso, Freud nos diz, que se vai constituir o não-eu” (Ibidem). É no momento em que esse aparelho alucinatório não dá mais conta de sustentar a homeostase que há a quebra entre o que é da ordem do eu e do não-eu: “o *Lust-Ich* se distingue, e no mesmo instante o *Unlust*, fundamento do não-eu, tomba. (...) Vocês veem simplesmente produzir-se num nível primitivo essa mutilação, esse mutilamento, que valorizo na dialética do sujeito e do Outro” (Ibidem). Traçando uma relação entre o que vimos com o esquema óptico e o esquema freudiano, é exatamente como irreduzível ao que o espelho simbolicamente funda, à realidade do corpo, que se forma o que é da ordem da alteridade radical, já que não se trata do outro imaginário, mas de um não-eu fundante: “é assim que o que é da ordem do *Unlust* se inscreve no eu como não-eu, negação, mutilação do eu. O não-eu não se confunde com o que o cerca, a vastidão do real. Não-eu se distingue como corpo estranho, *fremde, Objekt*” (Ibidem, p. 238-239). Se o que sustenta a criança em sua tentativa de viver na homeostase é um objeto de prazer, o que

funda o não-eu via desprazer coloca em jogo algo da ordem do que os kleinianos chamaram de mau objeto:

Longe de a dialética do que se passa no inconsciente do sujeito poder se limitar à referência ao campo do *Lust*, às imagens dos objetos benéficos, benfeitores, favoráveis, encontramos um certo tipo de objetos que, no final das contas, não podem servir para nada. São os objetos a (Ibidem, p. 235).

Mau objeto, dejetos de estrutura, resto do narcisismo, o objeto a: o que não serve para nada – com exceção do que é mais importante.

6.3 Objeto perdido: causa do desejo, vazio da pulsão

Ao inassimilável do resto, coube a função mais valorosa que a psicanálise pode pensar em relação ao objeto: ser causa do desejo. Para falar de causa, devemos trabalhar com o que o objeto traz de vazio, de não substancial:

Se o a é o resto singular da existência tal como esta se impõe, não se trata, como se disse, da existência em sua facticidade. Essa facticidade, com efeito, só se situaria por sua referência a uma pretensa e mítica necessidade noética, ela mesma instaurada como referência primária. Mas não há nenhuma facticidade no resto a (Idem, 2005, p. 359).

Para dar conta dessa ideia, avançaremos sobre as operações lógicas da alienação e da separação, tais quais expostas por Lacan no *Seminário XI*. Retomaremos, desse modo, o que vimos quando lidamos com os conceitos do ser da Coisa no quarto capítulo, ou seja, o fato de que ambos não eram senão perdidos, mas que esse caráter de perdido não dava a eles nenhum tipo de realismo primeiro. Veremos como o *Seminário XI* produzirá uma lógica mais consistente para esse processo.

Quanto à alienação, ela seria o processo (sempre lógico) de fundação do sujeito, do mergulho radical que damos no campo do Outro, para nos fazer sujeitos. Nessa “instituição” do sujeito, o que temos é que, se o sujeito se faz pelo Outro, é pelo traço unário que a estrutura introjeta simbolicamente toda a potencial correlação de sentido entre as produções significantes; no campo do sujeito, funda-se seu ser, aquilo que é seu mais íntimo; entre o sujeito e o Outro, o que se produz é o recalque fundamental, originário, das *Vorstellungsrepräsentanz*, inaugurando o campo do inconsciente:

Podemos localizá-lo em nosso esquema dos mecanismos originais da alienação, esse *Vorstellungsrepräsentanz*, nesse primeiro acasalamento significativo que nos permite conceber que o sujeito

aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significativo, o significativo unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significativo, o qual o outro significativo tem por efeito a afãnesi do sujeito. Donde, divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar com sentido, em outro lugar ele se manifesta como fadings como desaparecimento. Há então, se assim podemos dizer, questão de vida e de morte entre o significativo unário e o sujeito enquanto significativo binário, causa de seu desaparecimento. O *Vorstellungsrepräsentanz* é o significativo binário (Ibidem, p. 213).

Nesse primeiro momento lógico, é de uma total subsunção no campo da estrutura de que se trata nessa relação. No instante em que somos radicados no campo do Outro, não há como viver senão no campo do sentido, e o fazemos em função do velamento de tudo aquilo que o sentido exclui de nós e que seria exatamente o nosso ser:

(Ibidem, p. 207).

Ou seja: “escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (Ibidem, p. 206). Se ser, não há sujeito; se sentido, não há sujeito, mas há sentido. É uma escolha na qual um dos termos acaba sempre sendo excluído, e esse termo é, exatamente, o próprio sujeito, em seu ser. Como vimos, é quando o Outro entra em cena que o ser se funda, e o faz, de saída, como perdido.

Se só há sentido, não há nada do sujeito que sobreviva frente a essa afãnesi total. Diante da alienação, deve existir algo que o sujeito possa fazer, uma outra operação, para escapar desse apagamento. A essa operação, Lacan deu o nome de separação. A separação coloca uma nova forma lógica de lidar com os termos: não mais a da exclusão, mas a de uma intersecção entre sujeito e Outro. Ou seja, na escolha entre o ser e o sentido, nem um, nem outro, mas o que resta enquanto conjunção, o não senso do inconsciente, que é o que recupera para o sujeito o campo do desejo:

Aquilo pelo que o sujeito encontra a via de retorno do vel da alienação é essa operação que chamei, outro dia, separação. Pela separação o

sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significativa, no que ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-la, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito. O sujeito – por um processo que não deixa de conter engano, que não deixa de representar essa torção fundamental pela qual o que o sujeito reencontra não é o que anima seu movimento de tornar a achar – retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua afânesi (Ibidem, p. 213-214).

A solução da separação não recupera o que é, e não deixará de ser, para sempre perdido – o campo do ser. Há e sempre haverá afânesi para todo e qualquer sujeito: “por causa do vel, ponto sensível, ponto de balanço, só há surgimento do sujeito no nível do sentido por sua afânesi no lugar do Outro, que é o do inconsciente” (Ibidem, p. 216). A separação é o movimento lógico que funda, de fato, o inconsciente enquanto tal. No meio do que é dos campos do Outro e do sujeito, encontramos o que há em comum entre o que cai como recalque originário e o que aparece como falta nisso que é recalcado – o desejo do Outro (Ibidem, p. 244). O que se funda aí é, portanto, o desejo, que é desejo do Outro, articulado na cadeia, a partir do primeiro par de oposição inconsciente das *Vorstellungsrepräsentanz*. Ou seja, o que o sujeito recupera não é exatamente o campo do seu ser, para sempre perdido, mas seus efeitos na linguagem, que são, exatamente, efeitos de desejo. Foi por isso que, no quarto capítulo, conseguimos adiantar já no *Seminário VI* a tentativa de avançar para o campo do ser como causa do desejo do sujeito. Tratava-se dessa operação lógica, então menos desdobrada, de pôr em jogo a intersecção do que havia entre o desejo do Outro e as *Vorstellungsrepräsentanz* do recalque originário. Operação fundamental para compreender isso que será o traço radical do enfraquecimento da relação de Lacan com a teoria do desejo kojèveana. Pois vimos com Kojève que afirmar que a única maneira possível de reconhecimento de um desejo é através de outro desejo era afirmar que não há relação objetal que não se coloque como reificação em relação a um processo que é essencialmente intersubjetivo, o que dava ao desejo puro o caráter de desejo transcendente. Ora, quando Lacan afirma que “o desejo do analista não é um desejo puro” (Ibidem, p. 267), ele o faz de modo a sacramentar que há um objeto que deve estar no centro da reflexão sobre o desejo, que deixa, por sua vez, de ser pensado sob a égide da transcendência, sem deixar de passar pela ordem da negatividade.

Em paralelo a essa reflexão fundamental da quebra de Lacan com a transcendência do desejo, apresentar a ideia de separação também é importante para dar conta de uma ideia que aparece já no *Seminário X*, e que relaciona o objeto a como objeto separável: “é de uma relação permanente com um objeto perdido como tal que se trata. Esse objeto a, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal” (Idem, 2005, p. 235). Pois, se quanto ao objeto, “ele é o que não temos mais” (Ibidem, p. 132)⁷⁷, não o temos mais porque nunca o tivemos, já que foi aquilo de que abrimos mão para nos separar da subsunção total ao campo do sentido. O resto, o que descompleta não apenas o sujeito, mas também o Outro, é, para sempre, um resto perdido, vazio positivado enquanto operador dessa perda: no processo de superação do que seria a total alienação frente ao sentido, o a “aparece numa espécie de lacuna, de *gap*, de resíduo da função significante” (Ibidem, p. 304), exatamente por ser esse nada de que se abre mão e que possibilita ao sujeito o seu estatuto de desejante. É por isso que, tal qual o ser, o objeto também não é factível, não é substancial, pois desde sempre que ele foi perdido, já que fundado exatamente como aquilo de que abrimos mão para nos constituir enquanto desejantes.

Ora, se isso do que abrimos mão é a condição do desejo, o objeto não pode ser senão anterior ao desejo: “o objeto a não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como causa do desejo. (...) O objeto está atrás do desejo” (Ibidem, p. 114-115). “*Initium*” (Ibidem, p. 51), causa do desejo: “o a não é o objeto do desejo que procuramos revelar na análise, mas sua causa. Esse traço é essencial” (Ibidem, p. 304). Alguns comentadores, e em alguns momentos até mesmo Lacan, tomam o fetiche como estrutura exemplar dessa operação. Mas entendo que tal relação só possa se construir de modo puramente formal. Quando Quinet afirma que “a função do objeto a como causa do desejo é desvelada pelo fetiche para o qual é deslocado o valor da função fálica, que se apresenta para o sujeito como condição *sine qua non* do desejo” (2009, p. 33), ele o faz no sentido de apontar para o fetiche como objeto cuja presença é fundamental para a emergência do desejo do fetichista. Na mesma linha, diz Solano-Suárez que

Não é o fetiche em si que é desejado, ao contrário, o fetiche é a condição para que o sujeito sustente seu desejo. É preciso que o

⁷⁷ Frase em que Lacan brinca com o francês, ao equivocar os sentidos do verbo *avoir*, conjugado como *a*, e o *a* do objeto: “*c’est ce qu’on n’a plus*”

fetichismo esteja lá. É a condição para que haja desejo, mesmo que ele não se encontre sobre o corpo do parceiro sexual, diz Lacan, mesmo se o fetiche estiver absolutamente separado do corpo de seja qual for o parceiro. Portanto, o objeto fetiche é a causa do desejo e o desejo, diz Lacan, vai em seguida se enganchando onde puder (2006, p. 4).

Que formalmente o objeto *a* seja tal qual o objeto fetiche é para o feticheista, eis uma ideia que pode nos ajudar a entender a função da causa. Mas tal identificação, como se o fetiche fosse aquilo que dissesse da verdade do objeto *a*, produz uma positividade disso que é a pura falta do objeto perdido. Pois o que está em jogo aqui é o princípio de uma revolução no campo da teoria do desejo para a psicanálise. Até então, desejo era aquilo que se produzia através do Édipo, pela proibição da mãe. Como vimos com o *Seminário VII*, o desejo se colocava através da Lei, seguindo a ideia de São Paulo de que não teríamos conhecimento da concupiscência se não fosse a Lei que me impedisse de cobiçar: “a relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei” (LACAN, 2008b, p. 104). Com o objeto enquanto causa, condição primeira para desfazer a alienação ao sentido do Outro e se colocar como sujeito, a relação com a Lei torna-se secundária:

Para o neurótico, o objeto como objeto desejado encontra-se no campo do Outro, e é por haver em torno do objeto a barreira de uma interdição que ele se torna um objeto desejado. Logo, o objeto interditado pela lei é um objeto visado pelo desejo, é precisamente isso que Lacan vai subverter. Ele vai des-solidarizar o objeto como objeto causa do desejo da interdição, da lei, a fim de demonstrar que não é a interdição que engendra a operação do desejo, mas sim o objeto *a* que, como causa, é responsável pelo desejo. Ao operar essa torção, Lacan desloca a problemática do desejo e de sua causa do domínio do pai do interdito, do pai do Édipo, demonstrando que ele não será mais o responsável pela função da causa do desejo (SOLANO-SUÁREZ, 2006, p. 8).

Não é à toa que o seminário seguinte ao da angústia, caso Lacan não tivesse rompido com a *IPA*, deveria tratar dos Nomes-do-Pai, no plural, esvaziamento do Nome-do-Pai no lugar de significante fundamental. Não se trata de um desaparecimento total da ideia de Lei no pensamento lacaniano, mas sim que, cada vez mais, a ideia de pai será reduzida a uma fantasia neurótica, e a função da causa ganhará maior importância.

Voltemos à nossa análise do conceito de causa nos seminários *X* e *XI*. O que vimos como a extimidade do objeto, o fato de o *a* ser ao mesmo tempo o mais íntimo do sujeito (afinal, causa de seu desejo) e o que ele tem de mais exterior, não-eu, aparece como fundamental para a ideia de causa:

É a ideia de que 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 que introduz para ele a distinção entre eu e não-eu. É esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a ideia de causa (LACAN, 2005, p. 115-116).

Aqui está toda a importância da não substancialidade, da não facticidade do objeto a: caso fosse algo de positivo, desejar seria consumir o objeto, esgotando, assim, tanto causa quanto efeito. É por isso que, exatamente por ser o a esse operador vazio, deve haver, entre causa e efeito, uma hiância:

A lacuna entre a causa e o efeito, à medida que é preenchida, (...) faz desaparecer a função da causa, entenda-se, ali onde a lacuna é preenchida. Aliás, à medida que se completa, a explicação seja do que for leva a que se deixem apenas ligações significantes, a que se volatilize o que a animava no princípio, e que levou vocês a procurarem o que não compreendiam, ou seja, a hiância efetiva. Não há causa que não implique essa hiância (Ibidem, p. 310).

O que Lacan coloca como condição para toda relação de causa e efeito, essa hiância fundamental entre os dois momentos, deve ser radicalizado no que tange ao desejo e seu objeto. Frente ao vazio, esse puro operador da castração, o desejo que se produz aí é também algo de não efetivo, mas efeito reativo em função da falta. Se “só existe causa para o que manca” (Idem, 2008c, p. 29) – sendo mancar uma tradução (condenável) de *manque*, falta, claudicação –, o a surge como causa das causas, a causa fundamental: “a exigência que liga a subsistência da causa a uma lacuna, uma hiância, tem sua origem em que a causa, em sua forma primária, é causa do desejo, isto é, de algo essencialmente não efetuado” (Idem, 2005, p. 322). Ideia que coloca a necessidade de se pensar que toda relação causal parte de algo que diz, no limite, também do corpo:

Se essa causa se revela tão irreduzível, é na medida em que se superpõe, em que é idêntica em sua função ao que lhes venho ensinando a delimitar e a manejar, este ano, como a parte de nós mesmos, a parte de nossa carne que permanecesse necessariamente aprisionada na máquina formal, sem o que o formalismo lógico, para nós, não seria absolutamente nada (Ibidem, p. 237).

Toda produção de conhecimento parte, no limite, do objeto causa. Noção que elimina a possibilidade de um idealismo radical, fincando no corpo, nesse corpo que é corpo de demanda, lugar da alienação do sujeito ao Outro, todo e qualquer princípio de causalidade.

A não substancialidade do objeto também é fundamental para pensar, além do desejo, a pulsão. Pois, desde Freud, o objeto da pulsão não é, exatamente, um objeto. Ou melhor, se a pulsão se satisfaz, não é na apreensão do objeto que ela o faz: “se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o *Not* do *Bedurfnis*, a necessidade da exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão” (Idem, 2008c, p. 165). Ou seja, não se alude, na satisfação do gozo, a um objeto positivo, que dê conta de uma necessidade, tal como no consumo. Com o objeto da pulsão, não se trata do objeto, mas do vazio que ele produz para que a pulsão o contorne:

O objeto da pulsão, como é preciso concebê-lo, para que se possa dizer que, na pulsão, qualquer que ela seja, ele é indiferente? (...) Devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta – que a pulsão o contorna (Ibidem, p. 166).

É por ser objeto vazio, perdido, sem positividade, que a pulsão toma o *a* como essa espécie de alvo, onde o que interessa não é atingir nada, mas contorná-lo, tomar, a partir dali, seu impulso.

A ideia de contorno nos coloca outra questão, que é a da função da anatomia em Lacan. Tal como vemos na imagem abaixo (Ibidem, p. 175), o objeto não se situa em qualquer vazio, mas num vazio que também trata de uma borda no corpo:

Aqui, a seta representa o impulso do circuito pulsional da demanda; o *a*, o vazio do objeto; e o círculo, uma borda, caracterizada por ser uma zona erógena do corpo. Na teoria freudiana, trata-se de pensar que a pulsão se aproveita de zonas de corte no corpo para se instalar. Como se a pulsão se apoiasse nessas regiões erógenas, servindo-se do que seria naturalmente dado. Podemos encontrar passagens no *Seminário X* que ratificam essa ideia, como por exemplo: “desde o começo, inicialmente, trata-se de um objeto escolhido por sua qualidade de ser especialmente cedível, por ser originalmente um objeto solto” (Idem, 2005, p. 357). Mas essa não é a ideia que melhor representa o

que Lacan está buscando. Pois não podemos pensar, para ser justo com a metapsicologia lacaniana, em nenhum tipo de anterioridade natural do corpo. Vimos no terceiro capítulo que a demanda é produzida pelo Outro materno em sua tentativa de significantizar o que, até então, não tinha intenção nenhuma de simbolização. Que a mãe interprete como fome, como frio ou como cólica o que era da ordem de um simples choro, e alimente, acolha ou ajude a criança a defecar, tais processos, em suas repetições, serão o determinante do circuito pulsional corpóreo, libidinizando esse corpo a partir de significantes Outros. Não há nada de natural na demanda, e que esse processo, em alguma medida, se aproveite de determinados buracos naturais, isso é apenas secundário:

Por que as zonas ditas erógenas só são reconhecidas nesses pontos que se diferenciam para nós por sua estrutura de borda? Por que se fala da boca, e não do esôfago, ou do estômago? Eles também participam da função oral. Mas ao nível erógeno, falamos da boca, e não somente da boca, dos lábios e dos dentes, disso que Homero chama a cerca dos dentes. O mesmo para a pulsão anal. Não basta dizer que uma certa função viva é integrada a uma função de troca com o mundo – o excremento. Há outras funções excrementais e há outros elementos a participarem delas além da margem do ânus que, no entanto, é especificamente o que, igualmente para nós, se define como a fonte e a partida de uma certa pulsão (Idem, 2008c, p. 166).

É o significante quem produz a borda na qual se instala a zona erógena, e é nesse processo que se constrói o vazio que a borda delimita. Outra forma, aliás, de dizer do objeto em sua versão perdida: ao delimitar a borda, o significante produz o furo no corpo, fazendo cair o objeto, enquanto cedível, a libra de carne de que o sujeito abre mão pra se fazer no campo do Outro – o que, do objeto, se faz no corpo: “sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne. (...) É sempre com nossa carne que temos que saldar a dívida” (Idem, 2005, p. 242). É essa “libra de carne”, que não tem nada de substancial, mas que se faz sentir no corpo a partir de seus efeitos, que são efeitos de desejo, do que se trata no objeto perdido, causa do desejo, vazio da pulsão. Aprofundemos, agora, as cinco formas de corte e seus respectivos objetos parciais, que Lacan irá listar nos seminários em questão: oral, anal, falo, olhar e voz.

6.4 Os objetos parciais

Sabemos que, para Lacan, é o corte do significante da demanda quem produz os objetos, e não algo de naturalmente dado pelo corpo biológico. Que o objeto separável

seja um objeto parcial, por nunca dizer totalmente de sua função, já o vimos no capítulo anterior. A novidade aqui é pensar o caráter de objeto perdido disso que é parcial: “objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela [essa parte perdida] que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa. Essa parte corporal de nós é, essencialmente e por sua função, parcial” (Ibidem, p. 237). A questão com que teremos de lidar, aqui, é da relação entre o que é do vazio do objeto e o que é da sua materialização a partir desses cortes no corpo com que a demanda produz a pulsão. Veremos como Lacan oscila, a ponto de dizer coisas opostas, entre chamar de objeto a o que é da ordem do substancial desse corpo da demanda, e o que é o vazio do corte.

Para entender como se dá essa articulação, comecemos com o objeto oral a partir de sua representação clássica, o seio. Lacan chega a fazer essa identificação sem nenhuma mediação: “qual é o objeto da pulsão oral? É o que habitualmente chamamos de seio materno” (Ibidem, p. 257) – o objeto que o sujeito demanda ao Outro. Mas a questão não é tão simples assim. Pois o que dá ao seio seu caráter de objeto cedível é a impossibilidade de se delimitar a quem ele pertence: “de que lado está o seio: do lado do que suga, ou do lado que é sugado?” (Ibidem, p. 185) – o seio (não o seio físico, mas o objeto da demanda), afinal, é da criança ou da mãe; do sujeito ou do Outro? O estatuto do seio é extremamente ambíguo, e é por isso que Lacan chega a afirmar que ele seria a primeira forma do objeto transicional⁷⁸, por não ser, exatamente, nem do sujeito, nem do Outro, mas o primeiro vínculo entre ambos (Ibidem, p. 356). Assim, entre sujeito e Outro, o objeto da pulsão oral seria esse objeto parcial, destacado e positivamente delimitado, que é o seio. Contudo, ao mesmo tempo, ele não pode ser o seio: “o objeto a minúsculo [o seio] não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (Idem, 2008c, p. 177). Caso fosse o seio, toda a problemática da pulsão se resolveria na forma simples do instinto, como satisfação imediata por meio do consumo de um objeto naturalmente dado. Para ser fiel ao que já vimos até aqui, Lacan precisa encontrar uma outra maneira de pensar esse objeto, não positivado. Há (ao menos) dois momentos em que isso acontece de maneira notável. No primeiro, Lacan pensa o objeto oral a partir da

⁷⁸ Apesar de Lacan tomar emprestado o termo de Winnicott, é preciso considerar que não se trata de identificar o objeto a ao objeto transicional. Seguindo Le Gaufey (2012, p. 201), podemos afirmar que o objeto winnicottiano possui uma realidade mundana que negaria a proposta lacaniana do objeto a.

anorexia: “no nível oral, [o objeto a] é o nada, no que aquilo de que o sujeito foi desmamado não é nada mais para ele. Na anorexia mental, o que a criança come é o nada” (Ibidem, p. 105). Não se tratava do seio ou do leite o objeto de satisfação oral do bebê, mas do vácuo, do vazio da boca que a sucção produziu. Posteriormente, o que encontramos é essa mesma compreensão, agora desenvolvida a partir da ideia de “prazer da boca”:

Mesmo que vocês ingurgitem a boca – essa boca que se abre no registro da pulsão – não é pelo alimento que ela se satisfaz, é como se diz, pelo prazer da boca. É mesmo por isso que, na experiência analítica, a pulsão oral se encontra, em último termo, numa situação em que ela não faz outra coisa senão encomendar o *menu*. Isto se faz, sem dúvida, com a boca que está no princípio da satisfação – o que vai à boca retorna à boca, e se esgota nesse prazer que venho de chamar, para me referir a termos em uso, prazer da boca (Ibidem, p. 165).

Ou seja, com a satisfação oral se trata exatamente do que experimentamos com o movimento da borda dos lábios, com aquilo que a demanda erotizou do corpo na região bucal (“essa boca que se abre no registro da pulsão”), sendo o objeto oral esse vazio, o “nada” da anorexia, que se cria no interior.

Com o objeto anal, a história é semelhante. A princípio, é do cíbalo de que se trata. Pois se, na fase oral, o seio se constituía entre o sujeito e o Outro, seria no nível anal, através dos excrementos, que o sujeito teria a primeira oportunidade de se reconhecer no objeto (Idem, 2005, p. 328):

Por que via o excremento entra na subjetivação? Bem, entra por intermédio da demanda do Outro, representada, no caso, pela mãe. (...) 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 neste 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 (Ibidem, p. 327).

Se o seio fez as vezes de objeto demandado ao Outro, o excremento é o objeto da demanda do Outro. Nestes termos, o objeto anal é o excremento, mesmo que não “pura e simplesmente, o excremento, porque é o excremento enquanto demandado” (Ibidem, p. 319), sendo isso o objeto causa: “o excremento não desempenha o papel de efeito do que situamos como desejo anal, mas é a causa desse desejo” (Ibidem, p. 322). É essa

variação entre os dois tempos da demanda anal, “retenha-o” e “solte-o”, que origina a ambivalência obsessiva:

É meu esse sintoma, mas, apesar disto, não é meu. Os maus pensamentos que tenho a seu respeito, analista, é evidente que os aponto a você, afinal, de todo modo não é verdade que eu o considere uma merda. Em suma, vemos desenhar-se aí toda uma ordem de causalidade (Ibidem, p. 329).

Na fantasia obsessiva, a ambivalência é condição de saída para o desejo, já que na dialética com o desejo do Outro, é exatamente esse Outro que o obsessivo não quer ver desejante – como vemos na fantasia da “mulher morta”, em que o obsessivo escolhe uma mulher desejante para buscar anular, num segundo momento, esse mesmo desejo que o atraía. Ao mesmo tempo, na dialética do desejo, é do desejo desse Outro que depende o seu próprio desejo, o que coloca o obsessivo frente a um impasse mortífero, já que anular o Outro é anular a si mesmo. Eis a ordem da causalidade anal no desejo do obsessivo⁷⁹.

Porém, novamente, o objeto anal não pode ser somente da ordem do cíbalo, mas de algo que se refira diretamente ao corte pulsional:

Por que as zonas ditas erógenas só são reconhecidas nesses pontos que se diferenciam para nós por sua estrutura de borda? (...) Não basta dizer que uma certa função viva é integrada a uma função de troca com o mundo – o excremento. Há outras funções excrementais e há outros elementos a participarem delas além da margem do ânus que, no entanto, é especificamente o que, igualmente para nós, se define como a fonte e a partida de uma certa pulsão (Idem, 2008c, p.166).

Nesse sentido, o que é da ordem do objeto da pulsão anal está muito mais próximo do vácuo anal, daquilo de que se trata no movimento obsessivo de “se fazer cagar” (Ibidem, p. 191), ou seja, de se localizar como objeto não no cíbalo, mas no próprio vazio do ânus que o duplo corte da demanda anal, reter e soltar, produz.

O falo é o único entre os objetos que Lacan não positiva em momento algum. Desde o começo, trata-se apenas de sua ausência, nunca de sua presença. Já na passagem do objeto anal para o fálico, ele aparece como o objeto da afãnesi:

Já sabemos por que o desejo sexual não a afasta [a relação ambivalente, anal, do sujeito com a demanda do Outro], longe disso. É que, por sua própria duplicidade, o objeto passa a poder simbolizar maravilhosamente, pelo menos durante um de seus tempos, aquilo de

⁷⁹ Sempre com a possibilidade, apesar da menor incidência clínica, de inverter os termos, e ser a mulher obsessiva quem busque anular o desejo do homem.

que se tratará no advento da fase fálica, isto é, o falo, na medida em que seu desaparecimento – sua afânesi, para empregar o termo de Jones que ele aplica ao desejo, e que só se aplica ao falo – é o intermediário, no homem, das relações entre os sexos. A evacuação do resultado da função anal, sendo ordenada como é, assumirá toda a sua importância no nível fálico, como imagem da perda do falo (Idem, 2005, p. 330).

Sempre colocado a partir de seu apagamento, com o falo trata-se sempre da negatividade do -φ: “o falo funciona em toda parte, numa função mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica” (Ibidem, p. 283). Como vimos no capítulo anterior, o falo exerce a função de ser o objeto simbólico, que faz a mediação entre todos os objetos no campo erótico. Porém, é exatamente no campo erótico, quando o falo é chamado a se sustentar positivamente, que ele não se mostra – eis o sentido da angústia de castração. Pois, com o falo, tomado em leituras do freudismo como instrumento de potência, temos sempre algo de falho⁸⁰:

A detumescência na copulação merece reter-nos a atenção, para valorizar uma das dimensões da castração. O fato de o falo ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta a possibilidade do lugar da castração na história do desejo (Ibidem, p. 187).

É por isso que, desde o *Seminário IV*, o objeto da castração é um objeto imaginário. No lugar onde a castração deveria operar, não há objeto a ser castrado. Toda angústia de castração é angústia de perda de uma onipotência imaginária que, no limite, tem como verdade a fragilidade do falo: “a onipotência já é um deslizamento, uma evasão em relação ao ponto em que toda potência falha” (Ibidem, p. 293). É nesse sentido que o falo pode aparecer como objeto a: “o objeto a é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta” (Idem, 2008c, p. 104) – sendo o órgão em questão não o pênis, mas o falo que o Outro demanda ao sujeito. Desse modo, Lacan pode afirmar que, quanto ao *voyeur*, sujeito que só escancara o que se dá veladamente na neurose, “o

⁸⁰ “Não creio que as antigas feministas revoltadas com o aparente falocentrismo freudiano tenham frequentado o seminário de Lacan, em particular aquele dedicado à angústia e ao objeto a. Além de, nesse seminário, o poder ser, de modo evidente, um artefato, um arranjo em torno da falta, sua origem e sua relação com o órgão masculino nada têm de natural. Nota-se a inversão com relação à concepção clichê da teoria freudiana. Em vez de o pênis, órgão masculino real, conferir ao simbolismo fálico, de charutos a chapéus pontudos, algo de seu poder, é a força do jogo que, localizada num ponto específico, concede-lhes suas faculdades. Onde ela incidir, estará o falo. O pé, o carro do ano, etc., todas essas possibilidades encarnam em algum momento o bálsamo com que se troca impotência por realização” (VIEIRA, 2008, p. 91-92).

que ele procura não é, como se diz, o falo – mas justamente sua ausência, donde a preeminência de certas formas como objetos de sua pesquisa. O que se olha é aquilo que não se pode ver” (Ibidem, p. 179). Se pensarmos que o *voyeur*, por esse ângulo, é apenas o caso-limite de todo sujeito desejante em sua relação com o falo, temos que, do mesmo modo que o falo simbólico aparecia como um disparador do desejo no *Seminário VIII*, aqui - ϕ também se faz presente na lista dos objetos causa, exatamente porque negativizado, já que cedido.

O objeto a que Lacan dá mais atenção nos seminários *X* e *XI* é o olhar. Novamente, há uma oscilação entre dar o estatuto de objeto a ao olho e ao olhar. Num primeiro momento, é do olho que se trata, mesmo do olho que aparece no branco dos olhos do cego (Idem, 2005, p. 277), ou de Édipo a ver seus próprios olhos arrancados, caídos no chão, e que, “no entanto, não deixa de vê-los, de vê-los como tais, como o objeto-causa enfim desvelado da concupiscência derradeira” (Ibidem, p. 180). Pois o olho seria o único objeto a escapar do que entraria no campo de orientação espacial da visão, por ser o que se coloca por trás da construção transcendental do espaço:

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 (Ibidem, p. 263).

Como se o espaço estivesse preso ao corpo a partir do olho. Ao mesmo tempo, a representação do corpo no espaço é sempre a de um ponto no qual partem os planos projetivos. O que faz com que a relação do corpo com o espaço, na exclusão do olho, transforme o olhar numa ação sem resto: “através da forma $i(a)$, a minha imagem, minha presença no Outro, não tem resto. Não consigo ver o que perco ali. É esse o sentido do estádio do espelho” (Ibidem, p. 277). É o engano fantasmático – exemplificado nos seminários a partir de uma ideia de Paul Valéry, o de “ver-se vendo-se” (Idem, 2008c, p. 86) – a posição que não exclui nada do campo da visão e que se fecha em si mesmo sem nenhum tipo de resto dessa operação do olhar. Engano que é o engano da alienação, já que, nessa conta-limite, sem resto, da fantasia, é o sujeito quem se perde junto com a exclusão do objeto. Essa seria, portanto, a maneira de pensar o olho como objeto resto. Posteriormente, Lacan repassa essa função para o olhar: “em nossa relação às coisas, tal como constituída pela via da visão e ordenada nas figuras da representação, algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau

elidido – é isso que se chama o olhar” (Ibidem, p. 87). No *Seminário XI*, é a partir do quadro de Hans Holbein *Os embaixadores* (1533) que Lacan irá desdobrar essa ideia, tomando a anamorfose da imagem como mancha. No quadro em que ciência e arte expõem orgulhosamente seus objetos, uma mancha, um “objeto flutuante mágico” (Ibidem, p. 94), se faz perceber como crânio de caveira, “nosso próprio nada” (Ibidem), no momento exato em que o espectador se afasta do quadro lateralmente e, como quem olha para trás, capturado por algo que não deu conta na visão frontal, é visto por este objeto que desfaz tudo o que a imagem especular das *vanitas* buscou afirmar: “para ver dilacerar-se o que há de ilusório nisso [na imagem sem resto de i(a)], basta introduzir uma mancha no campo visual” (Idem, 2005, p. 277). Aqui, não é o olho o protagonista desse movimento, mas “o olhar como tal, em sua função pulsátil, explosiva e estendida, como ela o é nesse quadro⁸¹” (Idem, 2008c, p. 90).

Mas não se trata de uma particularidade do quadro de Holbein, pois isso que ele escancara com a anamorfose é o que todo quadro procura ser: “uma armadilha de olhar” (Ibidem). Frente a um quadro, o sujeito não consegue se reduzir ao ponto de perspectiva de onde partem as projeções da imagem fantasística, pois ao mesmo tempo que ele coloca o quadro dentro dessa dimensão da perspectiva, também é capturado dentro do próprio quadro: “sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro” (Ibidem, p. 98). Pois o que o olhar coloca em jogo é mais do que a negação do olho por trás do plano de perspectiva. Aqui, trata-se da introdução da mancha em toda relação onde esse olhar é chamado como tal, para além do olho, e que, na relação do sujeito com o quadro, se coloca como anteparo, algo de opaco, não atravessável: “no que se apresenta a mim como espaço da luz, o que é o olhar é sempre algum jogo de luz com a opacidade” (Ibidem). O olhar não se confunde com o sujeito da representação, com o ponto de onde parte toda projeção espacial, porque ele é aquilo que o sujeito encontra fora de si, atrás da mancha do anteparo, como ponto oposto que, se não é sem relação com a sua visão, é muito mais aquilo que o olha através da imagem do que aquilo que ele vê na imagem:

⁸¹ “Quando se vê, o ato de ver não tem forma – o que se vê às vezes tem forma, às vezes não. O ato de ver é inefável” (LISPECTOR, 1998, p. 89).

(Ibidem, p. 107).

Pois, no campo escópico,

O olhar está do lado de fora, sou olhado, quer dizer, sou quadro. É aí que está a função que se encontra no mais íntimo da instituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, e é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é instrumento pelo qual a luz se encarna, e pelo qual (...) sou foto-grafado (Ibidem).

É por isso que o olhar está muito mais do lado das coisas do que do sujeito. Ele é esse resto da visão que não se deixa apreender pela imagem, e que, frente ao quadro, se faz sentir sempre que “por um simples desdobramento de nosso olhar, podemos nos dar conta de que a representação não se move com ele, e que ali há apenas *trompe-l’oeil*” (Ibidem, p. 112) – ou seja, que não há, nunca, correspondência plena entre o olho e o olhar: “jamais me olhas lá de onde te vejo. Inversamente, o que eu olho não é jamais o que quero ver. (...) Triunfo, sobre o olho, do olhar” (Ibidem, p. 104).

Nessa relação entre o sujeito e o olhar, por meio do quadro, se é o olhar que se impõe ao sujeito, e não contrário, o que está em jogo é a relação do sujeito com o desejo do pintor, que se constrói aqui como desejo do Outro. Referindo-se a André Malraux, Lacan afirma que “o monstro incomparável, isto é o olhar do pintor, que pretende impor-se como sendo, apenas ele, o olhar” (Ibidem, p. 113-114), e ainda “modificando a fórmula que é a que dou para o desejo inconsciente – o desejo do homem é o desejo do Outro – direi que é uma espécie de desejo ao Outro que se trata, na extremidade do qual está o dar-a-ver” (Ibidem, p. 115). Que o olhar seja o objeto com o qual um outro se satisfaz, isso nunca é vivido senão com angústia pelo sujeito. Mas, do mesmo modo, esse olhar, que no quadro é o olhar do pintor, também pode ser o olhar do sujeito. Aqui, mais uma vez, é o voyeurismo quem coloca as coisas às claras. Pois esse olhar só aparece quando se mostra olhar escondido para o outro. Não há relação com o olhar, mesmo pelo quadro, que seja explícita, ou seja, que não passe por essa opacidade de ser olhar do Outro, por detrás do anteparo. O que concerne ao voyeurismo é que, com a instância do olhar, “o outro o surpreende, ele, o sujeito, como inteiramente olhar escondido. (...) O olhar é esse objeto perdido, e repentinamente reencontrado, na

conflagração da vergonha, pela introdução do outro” (Ibidem, p. 179). Ou seja, com a pulsão escópica, trata-se muito mais de um se fazer ver pelo olhar, objeto do desejo ao Outro, do que do olho como condição de possibilidade do espaço, mas excluído da constituição visual.

Se o olhar foi o objeto que Lacan mais desenvolveu nesses seminários, o contrário se dá em relação à voz. São poucas linhas que, de fato, buscam desdobrar o estatuto do objeto da pulsão invocante, mesmo que, de saída, Lacan o qualifique como o objeto fundamental que possibilita ao sujeito escapar da captura da imagem: “para que o objeto a em que se encarna o impasse do acesso do desejo à Coisa lhe dê passagem, é preciso voltar a seu começo. Se não houvesse nada preparando essa passagem, antes da captura do desejo no espaço especular, não haveria saída” (Idem, 2005, p. 295) – invertendo a ordem clássica, proposta desde Freud, não seria o objeto oral o primeiro objeto pulsional, mas sim a voz. Apesar de em alguns momentos relacionar a voz com o som – tal como se o objeto voz fosse aquilo que estranharíamos ao escutar nossa própria voz em alguma gravação, destacada de nosso corpo (Ibidem, p. 300) –, é da relação do sujeito com a mensagem do Outro de que se trata:

Na origem, o S não tem nada a comunicar. (...) É do Outro que o sujeito recebe sua própria mensagem. A primeira emergência, aquela que se inscreve neste quadro, é apenas um “quem sou eu” inconsciente, posto que não formulável, ao qual responde, antes que ele o formule, um “tu és”. Ou seja, primeiro o sujeito recebe sua própria mensagem, sob forma invertida. (...) Isso eu tenho dito há muito tempo. Hoje acrescento, se vocês estão ouvindo, que primeiro ele a recebe sob forma interrompida (Ibidem, p. 296-297).

Ou seja, novamente estamos lidando com a ideia de que não há, no bebê, nenhuma intenção de comunicação, e que o que produz a demanda da criança é a demanda da mãe, cuja forma invertida se faz sentir, por exemplo, quando um “você está com fome” se transforma em “tenho fome”. Porém, isso que seria do âmbito da voz colocaria em questão não a demanda do Outro em si mesma, mas o desejo do Outro, que corre no intervalo entre todas as demandas. Isso porque a voz, enquanto objeto pulsional, não pode ser aquilo que se escuta, o produto de vocalização, mas “tudo aquilo que, do significante, não concorre para o efeito de significação” (MILLER, 2013, p. 7). Ou seja, o que, do significante, escapa da estrutura. É por isso que a criança recebe a mensagem sob a forma interrompida: o “tu és” não tem atributo, é uma afirmação de pura existência, que não dá conta da demanda de que se diga, afinal, o que se é. Tal como nas frases interrompidas da paranoia, a primeira significação que chega à criança é uma

significação interrompida exatamente no momento em que o desejo do Outro poderia ser obliterado por uma resposta, mas que, ao permanecer em aberto, se mantém enigmático. Também o delírio de Schreber tinha como função central o corte nas frases exatamente no momento em que poderia ser construído o ponto de significação. Isso que na neurose apareceria sob a forma do supereu e que é exposto “à céu aberto” no delírio é exatamente o que Lacan chama de voz, e que trata da maneira como o sujeito se relaciona com o que é vazio no Outro:

É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia. A verdade entra no mundo com o significante antes de qualquer controle. Ela se experimenta, reflete-se unicamente por seus ecos no real. Ora, é nesse vazio que a voz ressoa como distinta das sonoridades, não modulada, mas articulada. A voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção (LACAN, 2005, p. 300).

É o caráter parasitário das vozes interrompidas na psicose que dá o tom do que é o objeto voz em Lacan. Não a voz solta do corpo, mas a voz afônica, a voz que falha, o que do significante não se completa em significação, exatamente porque completar essa significação seria dar conta do que é do desejo do Outro, instância, afinal, insondável: “na pulsão invocante, a voz como objeto a é afônica, separada daquilo que se ouve, é o corte da enunciação que faz escansão no texto, dando-lhe o seu sentido de verdade porque ela é a do sujeito” (VALAS, 2001, p. 71).

Finalizamos, assim, a lista dos objetos pulsionais que Lacan nos oferece nos seminários *X* e *XI*. Objeto da demanda ao Outro, objeto oral; objeto da demanda do Outro, objeto anal; objeto do desejo ao Outro, olhar; objeto do desejo do Outro, voz. Que o falo destoe dessa classificação (e que, por isso mesmo, logo deixe de fazer parte dessa lista de objetos para se tornar operador objetar), ele o faz por ser, aqui, objeto da falta do desejo, via castração. Vimos que, ao percorrer essa sequência, o tempo todo (com a exceção, acima justificada, do falo) houve uma tensão entre definir o objeto a como um objeto do corpo (ou com origem corporal), tal como o seio e os excrementos, e pensá-lo como um vazio produzido na relação entre o sujeito e o Outro. E que Lacan mantenha as coisas assim, e não forneça uma solução explícita para isso, nos faz buscar uma interpretação própria. Minha hipótese é a de que não há objeto a a não ser nessa “esquize” (generalizando o termo que Lacan propõe para falar da relação entre o olho e o olhar), nessa própria tensão entre o que é da ordem da positividade do corpo e do vazio da pulsão, causa do desejo.

6.5 A esquizo do objeto a – do desejo, para além da fantasia

Há uma ideia que afirma que tratar o objeto a como objeto perdido, e não como objeto da realidade, seria uma preciosidade teórica que não precisaria ser levada a cabo clinicamente. É isso que é pressuposto na seguinte passagem de Teixeira:

Ao denominar o objeto a causa do desejo, Lacan vai salientar a anterioridade do objeto em relação ao desejo. O objeto não está no mundo, na natureza, à espera de um desejo do sujeito. Ao contrário, é o fato de ele ser perdido na própria constituição do sujeito que vai lhe conferir o valor de causa do desejo para este. Gostaria de comentar aqui uma questão antiga, mas que ainda retorna frequentemente nas discussões entre alguns colegas analistas. Trata-se da suposta contradição em denominar objeto a aos objetos da realidade que causam o desejo do sujeito. Esse termo, segundo alguns analistas, seria inadequado, uma vez que o objeto a é o objeto perdido para sempre, resto da cadeia significante, intangível. Com todo respeito pela preocupação dos colegas com a precisão teórica, esta me parece uma falsa questão. Ainda que o objeto a possua esse caráter real, ele pode ser – e é o tempo todo – materializado, positivado, imaginarizado em objetos da realidade. Tais objetos se apresentam como causa do desejo para o sujeito ou, ainda, como capazes supostamente de obturar a sua falta, por isso adquirem o valor de objeto a para esse sujeito. Esta imaginarização é necessária pelo simples fato de que não vivemos em um universo puramente lógico, conceitual, mas numa realidade constituída pelo enodamento entre os três registros, RSI. Caso o termo “objeto a” só pudesse ser aplicado estritamente ao objeto perdido no momento da constituição do sujeito, este seria um conceito absolutamente inútil para pensarmos a clínica psicanalítica (in ALMEIDA, 2009, p. 17-18).

A explicação teórica é perfeita: o objeto a é o objeto perdido, intangível, e também se imaginariza em objetos da realidade. A conclusão, isoladamente, também funciona: se tomássemos o objeto apenas como perdido, inviabilizaríamos a clínica. Questiono a maneira com que se alcança essa conclusão, que passa pela afirmação de que pensar o objeto como perdido seria uma espécie de afetação teórica, um refinamento artificial que se perderia no contato com a realidade clínica. Desse modo, Teixeira busca resolver o que ele apresenta como “suposta contradição”, e o faz a partir da realidade, em detrimento de algo que funciona na teoria, mas que não dá conta da clínica. Minha hipótese é a de que não há nada de suposto nessa contradição, pois ela existe e é necessária exatamente porque é por ela que se deve pensar não apenas a teoria, mas também a clínica. Que seja uma contradição, não é pela resolução a partir de um dos termos ou por algo tal qual uma síntese entre os dois que encontraremos uma chave para fazer funcionar essa relação: “a diferença que há entre o pensamento dialético e nossa

experiência é que não acreditamos na síntese. Se há uma passagem onde a antinomia se fecha, é porque ela já estava ali antes da constituição da antinomia” (LACAN, 2005, p. 295). É exatamente na tensão, nunca resolvida, que iremos trabalhar.

Podemos tomar como um realismo justificado a ideia de que não exista, de saída, nenhuma relação intuitiva com esse objeto perdido, e que seja com os objetos da realidade que nos relacionamos de modo imediato. A questão que a clínica lacaniana coloca de maneira insistente é que não há como afirmar que a realidade dá conta de todo o campo da experiência subjetiva. Há algo que escapa a tudo o que tenta se constituir como realidade, para além da fantasia, para além do significante e da imagem. Que as relações de objeto aconteçam através de objetos positivados, que a fantasia se construa pelo seio, isso não exclui o fato de que a anoréxica coma o nada. É dessa tensão de que se trata com o objeto *a*. Já sabemos que a necessidade de que o objeto se constitua positivamente é uma resposta neurótica ao vazio do Outro frente ao *che vuoi*: “a angústia manifesta-se, sensivelmente, como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro. Desde essa primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo” (Ibidem, p. 353). Frente à angústia, o sujeito escolhe a neurose: inventar-se, fantasmaticamente, como esse objeto que desfaz a castração do Outro. O problema é que essa estratégia está longe de ser bem resolvida:

Esse objeto *a* que o neurótico se leva a ser em sua fantasia cai-lhe quase tão mal quanto polainas num coelho. É por isso que o neurótico nunca faz grande coisa com sua fantasia. Esta consegue defendê-lo da angústia justamente na medida em que é um *a* postigo (Ibidem, p. 60).

É postigo exatamente por ser essa positivação do que não tinha consistência alguma, do que era um puro operador da falta. É nessa direção que podemos entender uma afirmação tal qual “o objeto parcial é uma invenção do neurótico. É uma fantasia. É o neurótico que faz dele um objeto parcial” (Ibidem, p. 187). Que o sujeito se aproprie dos objetos parciais da demanda para produzir a sua imagem fantasmática, fazendo equivaler $\$a$ com $\$D$, na tentativa de fazer existir o que só *ex-siste* (existe como um fora, ocupa um lugar que não é o do que é positivamente existindo), isso só existe na fantasia neurótica, na tentativa de colocar algo positivizado no vazio do *a*. É nesse sentido que, quanto mais o sujeito tenta se aproximar dessa imagem fantasmaticamente construída, mais estranhamento ela produz. Se a imagem especular é a tentativa neurótica de escapar da angústia da insondabilidade do desejo do Outro, a identificação

imaginária do sujeito no lugar do objeto produz exatamente a mesma resposta: “você não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele? O que nos provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo” (Ibidem, p. 64). Eis o sentido de uma das definições da angústia em Lacan, a falta da falta: quando o sujeito tenta obturar o furo, emerge a angústia. Ou seja, o tamponamento do que é da ordem do furo, “esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por a [objeto real], e onde a [objeto imaginário] vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito” (Idem, 2008c, p. 261), não é sem consequências. A ideia de arrolhamento, aliás, é excelente: trata-se de botar uma rolha naquilo que, por ser vazio, é causa de desejo. Lacan tem outra imagem para tratar dessa mesma ideia, a da nassa, espécie de armadilha de pesca, uma rede com pequena passagem na frente, por onde os peixes entram e não conseguem sair. Nessa metáfora, o que é do sujeito estaria no interior desse espaço, ao mesmo tempo que o a funcionaria como obturação dessa entrada (Ibidem, p. 143).

Que a fantasia seja a tentativa do neurótico de escapar da angústia da falta do Outro, e que ela produza essa mesma angústia exatamente porque tampona a falta, eis o que causa sofrimento e o que leva os neuróticos a procurarem a psicanálise. O que o analista pode fazer é desconstruir isso que o sujeito produziu para si, de modo a apontar para o que se constitui por trás dessa cena:

Ele [o desejo, via fantasia] se encena como papel, é claro, mas o que importa não é o papel, como todos sabemos por experiência e por certeza íntimas, e sim o que resta além desse papel. 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 faz 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 (Idem, 2005, p. 359).

Ou seja, é porque a fantasia não deu conta da objetividade do desejo que o objeto como vazio se mostra em toda a sua radicalidade de ser a falta positivada enquanto tal, produtora de desejo. Aqui nossa hipótese mostra o seu valor: é na tensão entre o que é do objeto fantasmático, imaginariamente substantivado, e o objeto real, causa do desejo, que se dá toda a complexidade do objeto a. Tudo se passa como se fosse a impossibilidade estrutural, a falha necessária da fantasia, quem colocasse em jogo, para o analisando, o que é da ordem do objeto causa. É certo que, logicamente, existe a anterioridade do objeto real em função do objeto fantasmático, já que o segundo viria tamponar o furo que é o primeiro. Porém, clinicamente, não haveria nenhuma forma de

acesso direto ao objeto causa, senão pela falha da fantasia, pelo que ela aponta como existindo atrás de si, através desse furo radical que causa o desejo, ao redor do qual contorna a pulsão. Nesse sentido, a afirmação de Nasio de que “o objeto a em si é abstrato, não tem nenhuma referência ontológica” (1995, p. 75), implicaria no mesmo erro de Teixeira. Pois, que esse furo não seja apenas uma necessidade teórica que os analistas levariam em consideração puramente como preciosidade intelectual, eis o que garante ao objeto real não apenas seu estatuto lógico, mas uma orientação ontológica, mesmo que como ontologia negativa, posituação do vazio. É por isso que Lacan não deu outro nome senão objeto a para esses dois objetos que se contradizem, já que é só na contradição que eles se mostram como tais. Novamente, o que vimos de maneira abstrata junto ao *Seminário VI* se mostra agora de modo muito mais claro e articulado. Lá, acompanhamos a diferença que o conceito de ser abria entre o que era da ordem do *Wunsch* e do desejo sem mais – o primeiro como o que era articulado na cadeia pela fantasia e o segundo como potência de pura negatividade, anterior ao *Wunsch*, e que se dizia através da abertura produzida no simbólico, sob a forma do real perdido do ser. Porém, apesar de já nos adiantar que a dimensão do ser se abria ao sujeito através do objeto do fantasma para além do imaginário, Lacan não tinha como abordar essa ideia com a precisão conceitual que o objeto a possibilitou a partir dos seminários X e XI, apresentada aqui.

Considerações finais

7.1 Uma ontologia lacaniana?

O *Seminário XI* inaugura uma definição de inconsciente assaz relacionada com o que vimos sobre o objeto. O inconsciente deixa de ser, em 1964, apenas o inconsciente estrutural, simbólico, e passa a exprimir o real do não realizado: “o inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de não-nascido. (...) Essa dimensão seguramente deve ser evocada no registro que não é nada de irreal, nem de desreal, mas de não-realizado” (LACAN, 2008c, p. 30). Pois o inconsciente seria algo como a anterioridade radical de toda tentativa, sempre descontínua, de produção de uma intencionalidade que tenta se firmar como achado, mas que é sempre um reachado prestes a se perder novamente (Ibidem, p. 32). O que é do inconsciente nessa nova versão que o *Seminário XI* apresenta é a ordem da descontinuidade, da hiância, do tropeço de tudo o que busca dar conta daquilo que é pura indeterminação, nos buracos da produção simbólica de sentido. A mesma ideia de causa que vimos com o objeto a, tomada do *Seminário X*, se repete no *XI* para falar do inconsciente: “o inconsciente freudiano, é nesse ponto que eu tento fazer vocês visarem por aproximação que ele se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (Ibidem, p. 29) – sendo a experiência do inconsciente exatamente isso que se produz nessa fenda entre causa e efeito, na forma daquilo que vacila num corte do sujeito (Ibidem, p. 34).

Que formalmente o inconsciente se apresente com os mesmos termos da hiância e da claudicação da causa que a versão real do objeto, eis algo que não podemos supor coincidência. Lacan apresenta a mesma preocupação que tivemos ao dar ao vazio do objeto a dignidade de ontologia, muito além de uma simples abstração conceitual, para o próprio inconsciente: “é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância, pelo que acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente” (Ibidem, p. 36), ou ainda “o que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazida à luz” (Ibidem, p. 38). Se, num segundo momento, essa fenda sempre se fecha, sendo o inconsciente “aquilo que aparece na pulsação temporal” (Ibidem, p. 142), isso não exclui o fato de que o inconsciente foi, do mesmo modo como definimos o objeto, um vazio, positivado como vazio, produtor de efeitos. Ontologia negativa, que

poderá nos fornecer a chave de compreensão não apenas para os conceitos de objeto e inconsciente, mas também para a própria clínica:

O termo “ontologia” pode causar estranheza nesse contexto. No entanto, antes de legitimar tal estranhamento, vale a pena perguntar se poderíamos pensar a ontologia não mais como o regime de discursividade positiva do ser enquanto ser, regime que, ao ser posto, tende a normatizar os campos da práxis ao determinar a priori a configuração de suas possibilidades. Ora, ao problematizarmos a relação entre positividade e ontologia, talvez se abra a possibilidade de pensá-la, ao contrário, como o regime que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva. Nesse sentido, uma ontologia negativa, ou seja, um regime de pensar assentado sobre a realidade ontológica das experiências de negação poderia ser o que estaria orientando as decisões clínicas lacanianas, assim como a direção que ele procura impor ao tratamento (SAFATLE, 2006b, p. 177).

Positivizar o vazio, trabalhar com o ser do que não é senão como não-ser, como perdido desde sempre, é uma estratégia clínica essencial, que torna secundário o fato de que Lacan tenha relativizado a importância da ontologia em função do estatuto ético do inconsciente (LACAN, 2008c, p. 40). Afinal, qual a atitude ética frente ao furo, senão se fazer sujeito no lugar do furo?

Afirmar o quase-nada, isto é, afirmar aquilo que do objeto resiste à apreensão conceitual, bem como à circunscrição pulsional. Afirmar, pois, o impossível. Não para chegar à ética mística do silêncio e do inefável, mas para forçar os limites do dizível. Para forjar uma escrita do impossível. (...) A resposta da psicanálise a esse desafio não é outra senão essa figura desfigurada da alteridade mais radical, que Lacan chamou de objeto a (IANNINI, 2004, p. 85).

Reconhecer-se como sujeito no lugar do vazio do objeto, na hiância do inconsciente, será, a partir deste momento, uma orientação clínica lacaniana fundamental:

Remetam-se, como ao termo mais característico para apreender a função própria do objeto a, ao olhar. Esse a se apresenta justamente, no campo da mensagem da função narcísica do desejo, como objeto indeglutível, se assim podemos dizer, que resta atravessado na garganta do significante. É neste ponto de falta que o sujeito tem que se reconhecer (LACAN, 2008c, p. 262).

Trata-se da mesma coisa quando, pela topologia, o sujeito aparece exatamente no lugar do a, no vazio da borda da zona erógena:

(Ibidem, p. 183).

Devemos pensar, porém, que a ideia de um nada, tal qual o esquema acima sugere, não é a mais interessante para a ontologia lacaniana. O próprio Lacan o afirma, ao retirar do “não-ser” a intuição fácil de “espaço no exterior”, “contorno da bolha do ser” (Idem, 2008d, p. 84). Badiou nos coloca a mesma questão, ao apontar para a possibilidade de levarmos a hipótese dessa ontologia negativa a uma espécie de fora impensável:

Tudo o que podemos afirmar é isto: toda situação implica o nada de seu todo. Mas o nada não é nem um lugar nem um termo da situação. Pois se o nada fosse um termo, isso não poderia querer dizer senão uma coisa, que ele foi contado por um. (...) Por si mesmo, o nada não é senão o nome da inapresentação na apresentação (BADIOU, 1996, p. 52).

Ou seja: tanto um suposto fora (inatingível além da estrutura) quanto o “inapresentável” (o que não passou pelo crivo da lei, puro múltiplo) não podem, logicamente, contar como ser. Nesse sentido, propõe que, no lugar do “nada”, pensemos o vazio: “o vazio é o nome do ser” (Ibidem, p. 54). Vazio é falta em relação à estrutura, delimitado por ela, ponto de tensão no interior da lei, diferente da completa exclusão de um fora, inócuo ao pensamento – e à clínica.

Nos seminários seguintes ao XI, Lacan irá desdobrar essa ideia a partir de sua leitura do *cogito*, proposta desde “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” – “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (LACAN, 1957/1998, p. 521) –, agora trabalhada sob a lógica da alienação:

O sujeito não é, talvez, em última análise, nada mais que o que pensa *logo sou*. O que quer dizer que o ponto de apoio, o umbigo, como diria Freud, desse termo de sujeito não é propriamente senão o momento onde ele esvanece sob o sentido, onde o sentido é o que o faz desaparecer como ser, pois o *logo sou* não é senão um sentido. Não será aí que pode se apoiar a discussão sobre o ser? (Idem, 2006, p. 18).

É frente à referência do sentido que toda possibilidade de ser se coloca desde sempre como impossível. Pois esse *eu penso* só alcança a certeza de ser por poder dizer sê-lo, “por fazê-lo dizer ao Outro” (Idem, 2008d, p. 124) – ou seja, nessa versão estruturalista

de Descartes, o *eu que pensa* só pode ser por poder formular sua própria existência em termos de linguagem. Para apresentar as consequências lógicas dessa ideia, Lacan irá, no *Seminário XIV*, subverter a construção cartesiana, elevando ao primeiro plano um momento que, nas *Meditações*, era passageiro: ao se afirmar, afinal, como certeza da existência de ser (ao menos enquanto afirma a própria existência), o sujeito cartesiano se pergunta, num segundo momento, o que é, qual a substância do seu ser pensante (Cf. DESCARTES, 1973, p. 99-106). É em função da sua fundação junto ao campo do Outro que esse ser do *cogito*, retirado a fórceps da linguagem, é um ser vazio:

A dimensão desse Outro é tão essencial que se pode dizer que ela está no nervo do *cogito*, e que é ela que constitui propriamente o limite do que pode se definir e se garantir, melhor, como o conjunto vazio, que constitui o eu sou nesta referência onde eu – enquanto eu sou – se constitui propriamente disso: de não conter nenhum elemento (LACAN, 2008d, p. 124-125).

Esse intervalo entre a certeza de ser e um saber posterior, esse conjunto vazio, Lacan denominará “não-ser” (Ibidem, p. 84), e irá tomá-lo como o lugar lógico do inconsciente: “tal é o horror da relação com a dimensão do inconsciente, que esse movimento aparece rapidamente como impossível: tudo é permitido ao inconsciente... salvo articular: ‘logo eu sou’” (Ibidem, p. 113). Pois, quanto ao inconsciente, o lugar do Outro no sujeito, trata-se dessa relação de subsunção do ser à linguagem, que impede que o ser tenha qualquer substancialidade para além do puro vazio que fura a trama da cadeia simbólica: “só há para nós esse não ser, posto que igualmente a espécie de ser que nos importa concernente ao sujeito está ligada ao pensamento” (Ibidem, p. 84). Uma ontologia que se posiciona a partir da linguagem precisa ser uma ontologia negativa.

Que na sua relação com o sentido o sujeito tenha sua “escolha forçada” para o lado do *não penso*, alienando o *não sou*, já o vimos anteriormente, a partir do *Seminário XI* (então em termos positivos de pensar e ser). Aqui, trata-se de apontar para a importância que o lugar desse vazio do não-ser ganhará no pensamento lacaniano, mostrando que essa ontologia do vazio, cuja efetividade é exatamente a de ser um vazio de algo – vazio, exatamente, de ser – se sobressairá nos seminários seguintes. É certo que o estatuto da ontologia será questionado pelo próprio Lacan com o passar dos seminários, oscilando entre afirmar que “certamente, tenho minha ontologia – por que não? – como todo mundo tem, ingênua ou elaborada” (Idem, 2008c, p. 76), e o total desprezo à ontologia como uma questão não apenas exterior, puramente filosófica, mas que, se colocada, invalidaria os próprios pressupostos lógicos e clínicos da psicanálise.

De qualquer modo, por mais que Lacan não queira sustentar, em alguns momentos, o peso de uma ontologia, o que o *Seminário XI* e seus desdobramentos até o *XIV* nos apresentam, a partir dessa ideia fundamental do reconhecimento do sujeito ali mesmo onde o vazio se faz sentir, sustentará tanto uma nova maneira de pensar o corpo quanto uma virada clínica de vital importância para a práxis analítica.

7.2 Do corpo

Entre todos os conceitos que perpassaram esta dissertação, talvez seja o de corpo que tenha nos acompanhado de maneira mais intensa e importante, mesmo que não diretamente problematizado. Ideia que merece ganhar destaque na parte final da dissertação, por exigir uma relação dos principais conceitos que trabalhamos até aqui, colocando em questão toda a radicalidade do pensamento lacaniano a respeito do objeto a e do real. Desse modo, não poderemos mais cair numa noção ingênua de corpo, principalmente depois de ver que a ontologia lacaniana não é uma ontologia positiva, que o real não é a realidade, muito menos algo de um originário. Como, então, pensar a relação do corpo com a linguagem para além de qualquer ranço organicista, sem recuar frente ao desafio anti-intuitivo estruturalista de tratar toda experiência possível sempre a partir da linguagem, e nunca inversamente? Afinal, de que corpo se trata?

Já no segundo capítulo trabalhamos intensamente com a ideia do corpo enquanto *imagem* do corpo. Vimos que era a partir dos desdobramentos do campo imaginário que o pensamento lacaniano se colocava às portas da psicanálise, procedendo de uma lógica que se sustentava em ideias etológicas para tratar do que Lacan pensava, até então, ser o mais singular do processo de socialização do homem – a identificação. Era frente à identificação com a imagem do corpo do outro que o *infans* podia se fixar como eu, constituindo, assim, algo que ele não possuía antes, a noção de unidade e alteridade, sempre pintadas com os traços narcísicos da identidade. Essa ideia, como acompanhamos de perto, foi bastante complexificada com a entrada lacaniana no pensamento estruturalista. Não era mais o pequeno outro imaginário o protagonista do processo de socialização, mas sim o grande Outro da linguagem, o lugar da palavra enquanto provedor de todas as possibilidades de instauração das relações simbólicas a partir das quais o sujeito poderia se instituir, abrindo, agora assim, o campo das relações objetais, organizado pela linguagem. Neste momento, as questões de Lacan se focavam na preocupação de produzir uma teoria que localizasse o narcisismo da imagem do corpo com base na sua relação com a linguagem, buscando apontar a insuficiência do

pensamento pós-freudiano que, ao se colocar apenas no campo do imaginário, não alcançava o verdadeiro registro das relações humanas, mesmo tendo como objeto de trabalho aquilo que havia de mais diretamente simbólico, a saber, o significante e a fala.

Porém, o desdobrar da produção lacaniana a respeito da linguagem colocou para o psicanalista a necessidade de questionar algo desse corpo para além do lugar da imagem. Já no segundo ano do seminário, por exemplo, encontramos a ideia de um corpo-máquina, pensado a partir da separação cartesiana mente/corpo. Para Lacan, apesar dos esforços de praticamente toda a filosofia pós-cartesiana para tentar reunificar o homem, a separação está feita, e é com ela que lidamos (Idem, 2010a, p. 104). Porém, não se trata, como quer Jacques-Alain Miller, de colocar esse dito “corpo-máquina” no âmbito da biologia:

[Lacan] sabe que iremos sempre mais no sentido cartesiano, quer dizer, trabalhar sobre o corpo, decompô-lo como uma máquina. Desde o seu Seminário 2, ele sublinha o caráter decisivo da referência à máquina, para o que seja fundar a biologia (MILLER, 2004, p. 13).

Ora, longe de fundar a biologia, ou mesmo qualquer coisa de vivente⁸², o corpo-máquina da psicanálise é fundado, sim, pela estrutura: “a máquina encarna a mais radical atividade simbólica no homem” (LACAN, 2010a, p. 106). Desse modo, para Lacan, mesmo quando tenta produzir uma teoria neuronal do funcionamento do psiquismo em seu *Projeto*, o que Freud teria descoberto seria a ideia de que “o cérebro é uma máquina de sonhar” (Ibidem, p.108):

Diz-se que ele abandona uma perspectiva fisiologizante por uma perspectiva psicologizante. Não é disto que se trata. Ele descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos, os trocadilhos, os chistes, gracejos funcionando sozinhos na máquina de sonhar (Ibidem, p. 109).

É deste (e somente deste) corpo simbólico que se trata na ideia lacaniana de um corpo-máquina. Pois a máquina, aqui, é uma referência direta ao automatismo em que funciona o registro do significante – o que vimos da repetição enquanto *autômaton*, símbolos que se colocam e se repetem a si mesmos, seguindo suas próprias leis. Que essa máquina simbólica se faça corpo, que Lacan possa afirmar que “o corpo próprio é, *originalmente*, esse lugar do Outro, enquanto é aí que se inscreve a marca enquanto significante” (Idem, 2008d, p. 379, grifo nosso), eis toda a dificuldade que o pensamento lacaniano nos levanta. Retomemos o conceito de pulsão, central para pensar

⁸² “Quanto ao corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo” (LACAN, 2003b, p. 406).

essa passagem. Vimos que, para Lacan, não há nenhum tipo de intencionalidade nas ações de um *infans*. Quem introduz a intenção é a mãe, que ao tomar um choro como fome, sono, ou cólica, por exemplo, introduz ali algo da ordem da demanda, ou ainda, de uma demanda diferente para cada tipo de interpretação materna em relação à criança. Nesse sentido, a mãe surge como o primeiro Outro do bebê, por ser a portadora dos significantes que irão colocar para a criança toda a ordem simbólica da demanda, para além de qualquer sentido de necessidade. Que essa intervenção languageira da mãe se dê pela via da fome, da pele ou intestinal, para ficarmos com os três exemplos dados acima, eis algo que irá ser fundamental para a relação futura desta criança com o corpo. É nesse sentido que, no grafo do desejo, a pulsão é escrita a partir do matema $\$ \diamond D$ – sujeito barrado em relação à demanda:

É na medida em que o sujeito \$, enquanto sujeito do inconsciente, isto é, enquanto sujeito que é constituído no além do discurso concreto – enquanto o sujeito vê, lê, ouve, digo retroativamente, podemos supô-lo aqui como suporte da articulação do inconsciente – encontra o que? encontra aquilo que nessa cadeia da fala do sujeito, enquanto ele questiona sobre si mesmo, encontra a demanda (Idem, 2002, p. 419).

Ou seja, o sujeito, na sua essência de sujeito do inconsciente, é uma relação com a demanda. E que essa demanda com a qual o sujeito se relacione seja originariamente demanda do Outro, isso o coloca para sempre alienado na linguagem. O que nos resta é pensar como se dá esse trabalho da linguagem de produzir um corpo. Tudo se passa como se a demanda, ao alienar o sujeito para sempre na ordem do significante, não apenas ressignificasse aquilo que seria, antes, um corpo biológico, mas subvertesse a própria biologia, colocando o organismo em função da linguagem (GOLDENBERG, 2015). Trata-se de uma lógica oposta à freudiana, para quem o corpo servia como apoio para o inconsciente. Aqui, é a linguagem quem dá o lugar da biologia: que o pênis nunca seja o suporte natural do falo (AULAGNIER in LACAN, 2003a, p. 282), mas sim que o significante fálico produza um corpo que tenha no pênis sua versão imaginária, eis o giro lacaniano em relação a Freud. Afirma Lacan, em “Radiofonia”:

Volto primeiro ao corpo simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar. O primeiro corpo [simbólico] faz o segundo [“ingênuo”, biológico], por se incorporar nele (LACAN, 2003b, p. 406).

É nesse sentido, aliás, que podemos entender uma afirmação bastante enigmática de Lacan, a de que em uma expressão tal qual “é teu coração que quero, e mais nada” a

metáfora deva ser tomada ao *pé da letra*, pois “é como parte orgânica do corpo que ele funciona, como víscera, digamos” (Idem, 2005, p. 238). Não é, mesmo nesse caso, senão com o corpo da demanda que lidamos. Pois “a questão é que a verdade da víscera está no significante, e não o contrário. E só por isso podemos pensar que alguém de coração partido por amor tenha um infarto” (GOLDENBERG, 2015). Do mesmo modo, quando aborda a questão da identificação ao pai pelo traço unário na construção do ideal de eu, Lacan não fala em introjeção do pai, mas em “incorporação”:

Que a opacidade dessa incorporação seja essencial – e da mesma forma, em todo esse mito que se serve, que se apoia na articulação referida etnologicamente na refeição canibalesca - está inteiramente aí, no ponto inaugural do surgimento da estrutura inconsciente. É na medida em que há aí um modo completamente primordial em que, longe que a referência seja, como se diz, idealista, na teoria freudiana, ela tem esta forma de materialismo radical cujo suporte é, não, como se diz, o biológico, mas o corpo (LACAN, 2006, p. 182).

Quando algo tão fundamentalmente simbólico como a relação do sujeito com o traço é colocado no nível do corpo, fica claro que esse corpo em questão não pode ser um corpo biológico. Não se trata de negar o corpo da ciência, mas de saber que, para a psicanálise, não é disso que se fala:

Que incrível vocação de achatamento foi necessária, nisso que podemos chamar de mentalidade da comunidade analítica, para acreditar que é a referência ao que chamam de instância biológica! Não que eu esteja dizendo que um corpo, um corpo vivo – não estou brincando – não seja uma realidade biológica, simplesmente fazê-lo funcionar dentro da topologia freudiana como topologia, e ver aí não sei qual biologismo que seria radical, inaugural, co-extensivo da função da pulsão, é isso que faz ali toda a extensão, toda a abertura do que se chama de contra-senso, um contra-senso absolutamente manifesto nos fatos, a saber, que, como não é preciso ressaltar, até nova ordem, quer dizer, a revisão que esperamos na biologia, não houve traço de uma descoberta biológica, nem fisiológica, nem mesmo estesiológica, que tenha sido feita pela via da análise – estesiológica, isto quer dizer uma descoberta sensorial, alguma coisa que se tivesse podido encontrar de novo na maneira de sentir as coisas. O que faz contra-senso é muito claro de definir, é que a relação da pulsão com o corpo está em toda parte marcada em Freud, topologicamente⁸³. Isto não tem sequer o valor de retorno, a ideia de uma direção, do que uma descoberta de uma pesquisa biológica (Idem, 2003a, p. 409-410).

Ou seja, Lacan não está dizendo que não exista alguma coisa tal qual um corpo biológico, e que ele possui uma realidade e uma efetividade. Trata-se, sim, de pensar que não é com isso que lidamos quando tratamos de pulsão, desejo, objeto etc., quando, enfim, trabalhamos com a psicanálise. Algo muito diverso do que encontramos nas

⁸³ Que a relação entre corpo, pulsão e biologia seja mais complexa em Freud do que quer aqui Lacan, acredito que uma análise de *Além do princípio do prazer* aponte isso com certa facilidade.

leituras de alguns lacanianos. Para Leite, apesar de marcar acertadamente que o simbólico precede o corpo, ainda haveria uma realidade corpórea outra que não a simbólica – uma realidade biológica: “para o sujeito, existe primeiro o simbólico, depois o corpo. O sujeito só sabe do corpo pelos significantes, só sabe do corpo pelas palavras. (...) O que articula corpo e significante é o gozo. O corpo real (*biológico*) é um corpo marcado pelo significante” (2001, grifo nosso). Miller reproduz a mesma ideia ao afirmar que “de pronto, e mesmo sobre um fundamento que seria biológico, o sujeito se acha afetado por dois corpos discordantes. Em seu estatuto real, o organismo, distinto do corpo propriamente dito, o imagina: *organismo (real) / corpo (imagem)*” (2004, p. 29, grifo nosso). Ora, depois de termos Lacan negar qualquer tipo de relação entre o corpo de que se trata para a psicanálise e o corpo biológico, é preciso achar outro parâmetro para pensar algo desse corpo e sua relação com o real. E, tal como insistimos durante toda a dissertação, o lugar do real laciano não pode ser outro senão o daquilo que resiste a toda tentativa de imaginarização e simbolização, o que imagem e significante não conseguem sustentar. Quando autores lacanianos “antecipam” o real enquanto “anterior ao estágio do espelho” (FERREIRA; JORGE, 2011, p. 43), ou mesmo como “carne que não se deixou apossar pelo significante” (GALESI, 1999), produzem um mito da origem que não existe em Lacan (GOLDENBERG, 2015), trazendo para o lacanismo um pressuposto completamente estranho à ontologia do autor.

Novamente, é com o objeto a, enquanto objeto vazio, encontrado nos furos da demanda, que iremos alcançar algo desse corpo real. Retomando a leitura de Lacan do sonho freudiano da injeção de Irma, analisado no terceiro capítulo, podemos dizer que o corpo real se localiza no nível da carne esbranquiçada que Freud enxerga nas amígdalas de sua paciente, no limite de toda simbolização, para além de todas as associações significantes possíveis: um corpo sonhado, simbolizado pelo inconsciente freudiano, completamente diverso de um corpo orgânico ou biológico. Nesse resto impossível de corpo, lidamos com o objeto que cai do Outro e descompleta a estrutura, não especularizável, perdido de saída, exatamente aquilo que dá ao corpo o seu caráter real. Se só há real porque o simbólico nos fornece, a priori, todas as coordenadas do possível, produzindo, assim, o impossível enquanto o fora do significante, o corpo real é aquilo que se apresenta ao sujeito como furo no simbólico, o nada que a anoréxica come, o olhar que nos enxerga por trás da tela da fantasia, a voz parasita que retorna pelo real para o psicótico. Objetos que não são do sujeito, mas que constroem seu corpo a partir

dos furos do Outro. É nesse sentido que, voltando à questão da incorporação, nos diz Lacan:

E o que é essa incorporação, se sua referência mítica, etnográfica, nos é dada no fato que para aqueles que consomem a vítima primordial, o pai desmembrado, é alguma coisa que se aponta sem se poder nomear? Ou, mais exatamente, que não se pode nomear senão no nível de termos velados como aquele do ser, que é o ser do Outro, a essência de uma potência primordial que, aqui, em vez de ser consumida, é assimilada, que a forma sob a qual se apresenta o ser do corpo é a de ser o que se nutre daquilo que, no corpo, se apresenta como o mais inapreensível do ser, que nos reenvia sempre à essência ausente do corpo (LACAN, 2006, p. 183).

Um ser inassimilável, inapreensível, corte que o Outro utiliza – exatamente porque corte no Outro – para produzir um corpo pulsional, da demanda, mas que não se resume a ser corpo simbólico, nem mesmo imaginário.

7.3 Fundamentos de uma nova clínica

Para finalizar esta dissertação, trabalharemos a virada que a ideia de real, tal qual a teoria do objeto pode fazer ascender, produzirá na clínica de Lacan. Até então, a psicanálise esbarrava nos limites do que era a clínica do Nome-do-Pai quando esta tropeçava no real e não conseguia ir além do que Freud chamou de “rochedo da castração”, barreira que impunha o fim de análise à angústia de castração nos homens e à *penisneid*, a “inveja do pênis”, nas mulheres. Com o Nome-do-Pai, o que cabia a todo sujeito reconhecer no fim de análise era a sua dívida simbólica junto ao pai, de quem se recebia a dádiva do desejo por meio do falo simbólico, ao barrar a tentativa materna de fazer da criança algo a ser reposicionado como parte de si, já que, como vimos no terceiro capítulo, o pai era aquele que atuava indiretamente no discurso da mãe, enquanto mensagem negativa: “não reintegrarás teu produto” (Idem, 1999, p. 209). Uma espécie de clínica da resignação: meu desejo é desejo da Lei, e cabe a mim assumir a ética da falta, da castração que me torna desejante.

Porém, desde o princípio do *Seminário X*, o que encontramos é algo bastante diverso no que tange ao impasse-limite da neurose:

O último termo a que [Freud] chegou ao elaborar essa experiência [da neurose], seu ponto de chegada, seu obstáculo, o termo intransponível para ele, foi a angústia de castração. (...) Não é a angústia de castração em si que constitui o impasse supremo do neurótico. (...) Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações, desse Outro em que o sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim, um destino que se perde no oceano das histórias.

Ora, o que são as histórias senão uma imensa ficção? O que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações senão que, em algum lugar, existe gozo? Isso ele só pode assegurar por meio de um significante, e esse significante falta. Nesse lugar da falta, o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração. Dedicar sua castração à garantia do Outro, é diante disso que o neurótico se detém (Idem, 2005, p. 55-56).

Ou seja, não se trata mais de lidar com a castração do sujeito, já que, com esta, o sujeito se vira. O que realmente faz o neurótico recuar em seu desejo é a castração do Outro. Pois que o Outro seja faltante, descompleto, que não forneça garantias, eis o que angustia o sujeito. Sem dúvida, a primeira teoria do Nome-do-Pai não é simplesmente abandonada: é certo que o sujeito não suporta a posição de objeto, e que depende de algo desse pai simbólico para escapar da angústia de ser engolido pela mãe e assumir a posição de desejante. A novidade aparece quando, nesse processo, são as consequências da castração do Outro que se tornam insuportáveis para o sujeito. Pois castrar-se, aqui, significa entrar na linguagem sabendo que falta uma palavra impossível, a garantia última do que define o sujeito. Castrar-se, e castrar o Outro, é fazer cair um resto, a, operador dessa falta, puro vazio insignificantizável. Como resposta à angústia dessa experiência da indeterminação da falta, o que o neurótico articula na produção de sua fantasia é uma tentativa de constituir um Outro pleno, que lhe sustente simbolicamente. Porém, o fato de pessoas terem encarnado o lugar do Outro enquanto lugar virtual do significante não é suficiente para que esse Outro que o sujeito busque constituir seja, de fato, o grande Outro. Eis o sentido de um dos aforismos de Lacan: o Outro, esse Outro que o neurótico faz consistir, para além do Outro virtual da estrutura, não existe. A diferença entre as duas clínicas em relação à castração se mostra aqui. Pois, que a análise da castração sustente a construção de um saber sobre a posição fantasmática do sujeito enquanto estruturação de seu desejo, isso não coloca em jogo que o Outro para quem essa fantasia foi construída não existe. E essa pequena diferença é suficiente para que Lacan possa pensar que o rochedo da castração não era, afinal, tão intransponível assim:

Se o a é o resto singular da existência tal como esta se impõe, não se trata, como se disse, da existência em sua facticidade. Essa facticidade, com efeito, só se situaria por sua referência a uma pretensa e mítica necessidade noética, ela mesma instaurada como referência primária. Mas não há alguma facticidade no resto a, porque nele se enraíza o desejo que conseguirá mais ou menos culminar na existência. A severidade mais ou menos destacada de sua redução, ou seja, aquilo que o torna irreduzível, e no qual todos podem reconhecer o nível exato a que ele foi elevado no lugar do Outro, é isso que se define no diálogo representado numa cena. Donde o princípio desse desejo, depois de ter-se elevado até esse ponto, deverá tornar a cair, através

da provação do que tiver deixado nele, numa relação de tragédia ou, mais frequentemente, de comédia. Ele se encena como papel, é claro, mas o que importa não é o papel, como todos sabemos por experiência e por certeza íntimas, e sim o que resta além desse papel. 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 faz 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 (Ibidem, p. 359).

A cena, aqui, é a da fantasia, seja ela trágica, seja ela cômica (geralmente tragicômica). Quando Lacan fala que é no momento em que o irreduzível do a é elevado ao nível do Outro, trata-se rigorosamente do que afirmamos: fazer do que é um puro operador da falta, do que descompleta o gozo do Outro, exatamente seu contrário, ou seja, aquilo que completa o Outro, via cena fantasmática. A continuação do parágrafo apresenta o limite dessa operação: o que importa, afinal, não é a cena, mas o que do desejo resta por trás da cena, ou seja, o próprio a, objeto causa. Eis o momento crucial em que se estabelece de maneira clara a diferença entre a dialética do desejo e a lógica da causa: que o desejo do homem seja desejo do Outro, esse é um dado de estrutura que se constitui a partir do impasse do sujeito frente à castração do Outro. Mas, para que o Outro seja castrado, é preciso que o a já seja o resto indeglutível entalado em sua garganta. Ou seja, a lógica da causação é anterior à dialética do desejo, e o que surge como desejo do Outro a partir do a é a maneira com que cada estrutura tentará lidar com a falta do Outro: fantasia, delírio, fetiche. A clínica que os seminários X e XI propõem, na dessolidarização do desejo com a Lei, é a clínica de um aquém da dialética do desejo, que mostra a não existência desse Outro em função de quem o desejo do sujeito tenta se constituir, sempre de modo a apontar para essa falta fundamental, positivada enquanto tal, no vazio do objeto, na hiância do inconsciente:

Na medida em que a situação do desejo (...) não é verdadeiramente articulada em Freud, o fim de análise esbarra num obstáculo e tropeça no sinal implicado na relação fálica, o (-φ), no que este funciona estruturalmente como (-φ), o que faz com que essa forma seja tomada como o correlato essencial da satisfação. Se, no fim da análise freudiana, o paciente, masculino ou feminino, reclama-nos o falo que lhe devemos, é em função de uma insuficiência nossa para distinguir a relação do desejo com o objeto e a falta constitutiva da satisfação (Ibidem, p. 262).

De um lado, a falta constitutiva da satisfação, versão fantasmática do desejo, organizada falicamente pelas estruturas neuróticas da histeria e da obsessão, que esbarra no rochedo da castração e deriva em análises infinitas. Do outro, a relação do desejo com o objeto, na radicalidade do objeto a, que traz à tona o desejo em seu fundamento de ser desejo em si, pura potência de negatividade. Uma estranha conjugação entre a fixação de um

objeto no interior da problemática do desejo com a manutenção do vazio do objeto da pulsão, que se sustenta a partir da ideia de que a pulsão se organiza, de fato, em torno de um objeto, mas um objeto vazio de possibilidade de representação. Eis a revolução que o conceito de objeto irá trazer para a clínica do desejo de Lacan. Não se trata de pensar numa travessia completa da fantasia⁸⁴, onde o que é da ordem do desejo do Outro cai por terra no fim de análise. Mas saber que essa não deve ser a orientação final da direção do tratamento, isso já modifica todo o modo de pensar o que é da ordem da finalidade de uma análise.

Tomar a clínica para além da castração a partir do objeto a também possibilita pensar a relação do sujeito com a pulsão de um modo radicalmente novo. Trata-se de viver a experiência da *tiquê*, da repetição que não é a repetição da cadeia significante, o *autômaton* do retorno dos signos. A *tiquê* é a repetição do que sempre escapa ao sujeito, é a função “do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso” (Idem, 2008c, p. 60). Se o *autômaton* está muito mais próximo da repetição do significante, estrutural, a *tiquê* está ligada à repetição do traço, do *um* que é sempre um novo *um*. A questão é que, a partir dessa repetição do *um*, que pulsa sempre demandando o novo, não há como constituir cadeia simbólica: que toda cadeia se produza para dar conta de algo desse real que pulsa, isso não significa que ela consiga capturá-lo. Nesse sentido, temos que “no que o significante primordial [traço unário] é puro não senso, ele se torna portador da infinitização do valor do sujeito, de modo algum aberto a todos os sentidos, mas abolindo todos, o que é diferente” (Ibidem, p. 244). É essa abertura radical à indeterminação que aparece na origem do traço tíquico de toda pulsão⁸⁵. Pois Lacan tem claro que, pelo fato de a pulsão ser sempre parcial porque nunca dá conta de uma função orgânica, mesmo o que é da ordem da sexualidade está aberto à indeterminação, e é em função disso, de que toda pulsão carrega em si algo dessa abertura fundamental, que a verdade da pulsão é ser pulsão de morte:

Esse objeto [objeto a] suporta o que, na pulsão, é definido e especificado pelo que a entrada em jogo do significante na vida do homem lhe permite fazer

⁸⁴ Expressão que Lacan utiliza no *Seminário XI* (2008c, p. 264) – um dos raros momentos em que ele o faz. Que parte dos lacanianos tenham adotado, a partir de Miller, essa ideia para pensar o fim de análise como a travessia completa de um real sem simbólico e imaginário, eis um problema que não tomo para mim.

⁸⁵ “Como se explica que o meu maior medo seja exatamente o de ir vivendo o que for sendo? (...) Terei que correr o sagrado risco do acaso” (LISPECTOR, 2009, p. 11).

surgir o sentido do sexo. A saber, que para o homem, e porque ele conhece os significantes, o sexo e suas significações são sempre suscetíveis de presentificar a pulsão de morte (Ibidem, p. 249).

Sexualidade e morte, reunidos em função da indeterminação pulsional. Lacan caminha para um monismo que não busca eliminar o que existiria enquanto pulsão de vida, mas que trata de apontar que o fator principal de toda pulsão é ser fonte de indeterminação, “essa indeterminação do puro ser que não tem qualquer acesso à determinação, essa posição primária do inconsciente que se articula como constituído pela indeterminação do sujeito” (Ibidem, p. 128). É exatamente essa a experiência que uma análise deve desabrochar para o sujeito. Viver a pulsão nesses termos seria permitir-se experienciar a angústia da indeterminação sem precisar recorrer às fixações imaginárias da cena fantasmática, não mais esvaziando desejo e pulsão dos objetos, mas direcionando o tratamento de modo a se utilizar do objeto para permitir uma outra relação com o real. É disso que se trata quanto à abertura que o objeto a possibilitou a Lacan em sua metapsicologia. Que isso não me pareça pouco, acredito ser de bom tamanho para causar o desejo de escrever esta dissertação.

8. Bibliografia

ABRAHAM, Karl. *Oeuvres complètes*: 1915-1925. Paris: Payot, 2000.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1-2, n. 42, p.163-197, nov. 1999. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100010>>. Acesso em: 07 set. 2013.

ARANTES, Paulo Eduardo. Hegel no espelho de Lacan. In: SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Unesp, 2003, p. 43-74.

BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 13-41.

_____. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Zahar; Ed. UFRJ, 1996.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **O impossível sujeito**: implicações da irreduzibilidade do inconsciente, V. I. São Paulo: Edições Rosari: 2003.

BARRAGÁN, Pedro. **Toro topológico**. 2010. Disponível em: <<http://topologia-i.blogspot.com.br/2010/01/toro-topologico.html>>. Acesso em: 13 nov. 2014.

BATAILLE, Georges. *Informe. Documents*. Paris, n. 7, p. 382, dez. 1929. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k32951f/f509>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

BELO, Fábio. **A céu aberto, mas nem tanto...** 2007. Disponível em: <<http://www.fabiobelo.com.br/?p=40>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

BERTA, Sandra Leticia. **Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud a Lacan**. 2012. 261 f. Tese (Doutorado) – Curso de Psicologia, Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. **Um estudo sobre a invenção de Lacan**: o objeto a (anotações). Seminário realizado no curso de formação do Fórum do Campo Lacaniano, São Paulo, 2013.

BLEICHMAR, Celia Leiberman; BLEICHMAR, Norberto. **A Psicanálise depois de Freud**: teoria e clínica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

BOAS, Franz. *Handbook of american indian languages, part 1*. Washington: Government Printing Office, 1911. Disponível em:

<<https://archive.org/stream/handbookofameric01boas#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

BOLK, Louis. *La genèse de l'homme. Arguments*, Toulouse, n. 18, p. 3-15, 1960.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: hegelian reflections in the twentieth-century France*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.

CASSIN, Barbara. *Jacques le sophiste: Lacan, logos et psychanalyse*. Paris: EPEL, 2012.

CHAVES, Wilson Camilo. **A determinação do sujeito em Lacan**: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito. São Carlos: Edufscar, 2005.

COTSIFIS, Velia Teresa Pura Ancares de. **O narcisismo na estruturação do sujeito**. 2011. Disponível em: <<http://lacaneando.com.br/o-narcisismo-na-estruturacao-do-sujeito/>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

DARRIBA, Vinicius Anciães; STENZEL, Mirela. O ato na adolescência como resposta à inconsistência do Outro. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 472-484, set. 2011.

DAVID-MÉNARD, Monique. Psicanálise e filosofia após Lacan. In: SAFALTE, Vladimir Pinheiro. **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p. 147-168.

DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção **Os Pensadores**, v. 15. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 81-150.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artmed, 1989.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. 2 vols. São Paulo: Abril, 1993.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. A importância da topologia na clínica da histeria: o problema da identificação. **Revista de psiconanálisis y cultura**, n. 18, 2003. Disponível em: <<http://www.acheronta.org/acheronta18/dunker.htm>>. Acesso em: 2 fev. 2015.

_____. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011.

FERREIRA, Nadiá Paulo. Jacques Lacan: apropriação e subversão da linguística. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 113-132, jan/jun 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v5n1/v5n1a09.pdf>>. Acesso em: 1 mar. 2014.

FERREIRA, Nadiá Paulo; JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Lacan: o grande freudiano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERREIRA, Saulo Durso. **Como você goza?** 2015. Disponível em: <<http://www.academiafreudiana.com.br/associacao-livre/como-voce-goza/>>. Acesso em: 22 out. 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FREIRE, Ana Beatriz. **Por que os planetas não falam?** O real na psicanálise e o real na ciência moderna. Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

FREUD, Sigmund. *Introducción del narcisismo*. In: _____. **Obras completas**, v. 14. Buenos Aires: Amorrortu, 2000, p. 65-98.

_____. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago editora, 2006, p. 335-454.

_____. *Psicología de las masas y análisis del yo*. In: _____. **Obras completas**, v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, p. 63-136.

GALESI, Zelma Abdala **A angústia e o corpo**. 1999. Disponível em: <http://ebp.org.br/wp-content/uploads/2012/08/66Zelma_Galesi_A_-Angustia_e_o_-Corpo1.pdf>. Acesso em: 11 out. 2015.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana** – volume 1: sobre as afasias e o Projeto de 1895. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique - droit et Institution en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1968.

GOLDENBERG, Ricardo David. **O gozo em Lacan**. Grupo de estudos realizado em São Paulo, durante o ano de 2015.

_____. Para uma interlocução (a propósito da castração). **Revista da associação psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 25, 2003, p. 142-155.

HANS, Luiz Alberto. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm. **Enciclopédia das ciências filosóficas** (em compêndio): parte III – A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola. 1995.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Vozes. 2002.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Ed. Gallimard, 1940.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura de Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso. 1999.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. “O olho negro das favas”: exercício de estética lacaniana. In: IANNINI, G. et al. (Org.). In: **O tempo, o objeto e o avesso** – ensaios de filosofia e psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 75-91.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1994.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, 2002.

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise (1948). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 104-126.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957a). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 496-533.

_____. A psicanálise e seu ensino (1957b). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 438-460.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 152-194.

_____. Função e campo da fala e da linguagem (1953). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 238-324.

_____. Intervenção sobre a transferência (1951). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.214-225.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

_____. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **O seminário, livro 2**: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.

_____. **O seminário, livro 3**: as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Porto Alegre: Associação psicanalítica de Porto Alegre (circulação interna), 2002.

_____. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. **O seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

_____. **O seminário, livro 9**: a identificação. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2003a.

_____. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c.

_____. **O seminário, livro 12**: problemas cruciais para a psicanálise. Recife: Centro de estudos freudianos (circulação interna), 2006.

_____. **O seminário, livro 14**: a lógica do fantasma. Recife: Centro de estudos freudianos (circulação interna), 2008d.

_____. **O seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b, p. 29-90.

_____. Radiofonia. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b, p. 400-447.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1960). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 807-842.

LE GAUFEY, Guy. *L'objet a: approches de l'invention de Lacan*. Paris: EPEL, 2012.

LEITE, Marcio Peter de Souza. **O lugar do corpo no tratamento analítico: Lacan e o esquema óptico**. 2001. Disponível em: <http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=141:o-lugar-do-corpo-no-tratamento-analitico--lacan-e-o-esquema-optico&catid=9:psicanalise&Itemid=20>. Acesso em: 27 out. 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **As estruturas elementares de parentesco**. Petrópoles: Vozes, 1982.

_____. **O cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G. H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

_____. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MIGUELEZ, Oscar Manuel. **Narcisismos**. São Paulo, Escuta: 2007.

MILLER, Jacques-Alain. Biologia lacaniana e acontecimentos de corpo. **Opção lacaniana: Revista brasileira internacional de psicanálise**, São Paulo, n. 41, p. 7-67, 2004.

_____. Jacques Lacan e a voz. **Opção lacaniana online**, 2013, p. 1-13. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf>. Acesso em: 9 abr. 2015.

_____. *Le réel au XXIème siècle*. **Lacan quotidien**, n. 216, p. 1-8, 2012. Disponível em: <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2012/05/LQ-2163.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2014.

MONZANI, Luiz Roberto. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas. In: PRADO Jr., Bento. (org). **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

NASIO, Juan-David. **O olhar em psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

OGILVIE, Bertrand. *Lacan: la formation du concept de sujet*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996.

PIPPIN, Robert Buford. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Oxford; Princeton: Princeton University Press, 2011.

PLATÃO. **O banquete**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

QUINET, Antonio. **A estranheza da psicanálise**: a Escola de Lacan e seus analistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

RINALDI, Doris. O traço como marca do sujeito. **Estudos de psicanálise**, Salvador, n. 31, p. 59-63, 2008.

RONA, Paulo Marcos. **O significante, o conjunto e o número**. São Paulo: Annablume, 2012.

ROSENFELD, Denis Lerrer. **Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo, editora UNESP, 2006a.

_____. **A teoria das pulsões como ontologia negativa**. In: Discurso: revista do departamento de filosofia da USP, nº 36, 2006b.

_____. **Grande Hotel Abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro (Org.). **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: UNESP, 2003.

SAFOUAN, Moustapha. **Lacaniana I**: os seminários de Jacques Lacan: 1953-1963. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SALES, Léa Silveira. A falta no outro como subversão da estrutura na teoria lacaniana. **Psicologia em estudo**. Maringá, v. 15, n. 1, p. 197-203, 2010.

_____. A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 12, n. 24, p. 139-148, 2003a.

_____. **Determinação versus subjetividade**: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana. 2008. 347 f. Tese (Doutorado). Curso de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

_____. Estruturalismo: história, definições, problemas. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, 2003b.

_____. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. **Revista do Departamento de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, Jan./Jun, p. 113-127, 2005.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. In: Coleção **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 29-416.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SERRES, Michel. *Análisis simbólico y método estructural. Estructuralismo y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1969, p. 25-43.

SHEPHERDSON, Charles. *The epoch of the body: need and demand in Kojève and Lacan*. in: HABER, Honi Fern.; WEISS, Gail. *Perspectives on embodiment: the intersections of nature and culture*. Nova Iorque: Routledge, 1999, p. 183-214.

SIMANKE, Richard Theisen. A universalização da falta: o risco normativo da psicanálise lacaniana. **Winnicott e-prints**. Vol. 7, n.1, p. 49-79 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/wep/v7n1/a03.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2014.

_____. **Metapsicologia lacaniana**: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Dialética e experiência. **Dois pontos**. Curitiba; São Carlos, vol. 2, n. 2, p.97-112, 2005.

SOLANO-SUÁREZ, Esthela. O objeto causa do desejo e o pai. **Opção lacaniana online**. P. 1-9, 2006. Disponível em:

<<http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n4/pdf/artigos/essobjeto.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2015

TEIXEIRA, Marcos do Rio. Objeto a: invenção lacaniana. In: ALMEIDA, Amélia. **Objeto a: invenção lacaniana**. Salvador: Campo Psicanalítico, 2009.

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

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e direito**. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Ivan de Oliveira. **Lacan e a antropologia estrutural**: a letra e o espírito. 2013. Iniciação científica (Graduação) – Curso de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2013.

VIEIRA, Marcus André. **Restos**: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

WERLE, Marco Aurélio. Fidelidade infiel: uma interpretação marxista e existencialista de Hegel. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 12 out. 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1210200203.htm>>. Acesso em: 28 jul. 2013.

WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley; London; Los Angeles: University of California Press, 1997.

WALLON, Henri. *Les origenes du caracteres chez l'enfant*. Paris: PUF, 1949.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.