

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ESTATUTO DO REAL EM LACAN:  
DOS PRIMEIROS ESCRITOS AO SEMINÁRIO VII, A ÉTICA DA PSICANÁLISE**

**WILSON CAMILO CHAVES**

**SÃO CARLOS – SP  
2006**

**O ESTATUTO DO REAL EM LACAN: DOS PRIMEIROS ESCRITOS AO  
SEMINÁRIO VII, A ÉTICA DA PSICANÁLISE**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O ESTATUTO DO REAL EM LACAN: DOS PRIMEIROS ESCRITOS AO  
SEMINÁRIO VII, A ÉTICA DA PSICANÁLISE**

**Wilson Camilo Chaves**

**Tese de Doutorado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
da Universidade Federal de São Carlos,  
como parte dos requisitos para a obtenção  
do título de Doutor em Filosofia, área de  
concentração em Epistemologia e Filosofia  
da Mente.**

**Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen  
Simanke**

**SÃO CARLOS  
2006**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C512er

Chaves, Wilson Camilo.

O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário 7, A ética da psicanálise / Wilson Camilo Chaves.  
-- São Carlos : UFSCar, 2006.

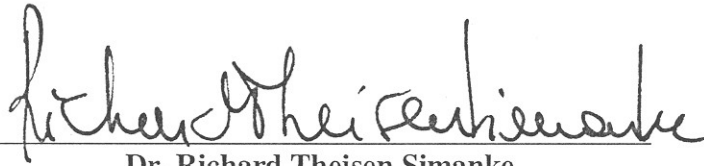
333 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2006.

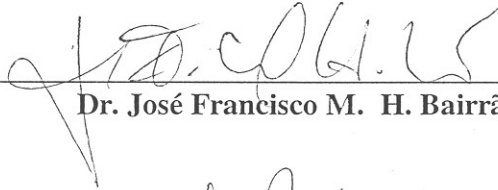
1. Sistemas psicanalíticos. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981.  
3. Ética da psicanálise. 4. Imaginário, simbólico e real. I.  
Título.

CDD: 150.195 (20<sup>a</sup>)

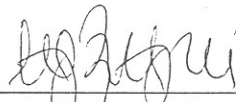
BANCA DE DEFESA TESE DE DOUTORADO DE  
WILSON CAMILO CHAVES



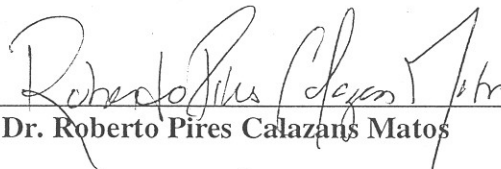
Dr. Richard Theisen Simanke



Dr. José Francisco M. H. Bairrão



Dr. Luiz Roberto Monzani



Dr. Roberto Pires Calazans Matos



Dr. João Angelo Fantini



Dedico este trabalho aos meus filhos queridos,  
Iago, Camila e Pedro

## **AGRADECIMENTOS**

A todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos e, em especial, ao professor Richard Theisen Simanke, que muito contribui, como orientador, para a realização deste trabalho. Aos professores do Departamento das Psicologias da Universidade Federal de São João Del Rei que me concederam um ano de afastamento para a conclusão deste trabalho e, em especial, ao professor Roberto Pires Calazans Matos que assumiu minhas atividades didáticas. A Lúcia, assistente em Administração do Dpsic, pela presença amiga, principalmente nas horas mais difíceis.

Estendo meus agradecimentos a todos que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para a realização deste trabalho.

## RESUMO

O presente trabalho visa elucidar a noção de Real em Lacan, desde os primeiros escritos até o seminário VII, *A Ética da Psicanálise*. Inicialmente, privilegiam-se as relações: Imaginário e Real; Simbólico e Real; Simbólico, Imaginário e Real. Após a elucidação dessas relações, avança-se para o momento de transição do conceito de Real, refazendo o percurso dos Seminários IV, V e VI e alguns textos referentes a eles. Aqui, verifica-se Lacan retomando a idéia presente desde o seminário III, *As Psicoses*, de que o Real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. Chega-se, assim, ao seminário VII, dedicado à Ética da Psicanálise, em que se vislumbra a relação entre o Real e *das Ding*. Vê-se, aqui, que o Real é da ordem da Coisa. A Ética da Psicanálise, dessa maneira, centraliza-se nesse Real e enfatiza a sublimação como a que eleva o objeto à dignidade da Coisa. Conclui-se o trabalho afirmando que Lacan, mais à frente em seu ensino, formulará o Real como sendo da ordem do impossível, bem como se servirá do nó borromeano, entrelaçando, de uma vez por todas, os três registros: Real, Simbólico e Imaginário.



## ABSTRACT

The present work seeks to elucidate the notion of Real in Lacan, from the first writings to the seminar VII, *The Ethics of the Psychoanalysis*. Initially, the relationships are privileged: Imaginary and Real; Symbolic and Real; Symbolic, Imaginary and Real. After the elucidation of those relationships, it is advanced for the moment of transition of the concept of Real, re-doing Seminars IV, V, VI and some referring texts to them. Here, Lacan is verified retaking the present idea from the seminar III, *The Psychoses*, that the Real is what always comes back to the same place. It is arrived, like this, to the seminar VII, dedicated to the *Ethics of the Psychoanalysis*, in that is shimmered the relationship among the Real and *das Ding*. He/she/you sees her, here, that the Real is of the order of *das Ding*. The *Ethics of the Psychoanalysis*, of that sorts things out, it is centralized in that Real one and it emphasizes the sublimation as the one that elevates the object to the dignity of *das Ding*. The work is concluded affirming that Lacan, more ahead in your teaching, it will formulate the Real as being of the order of the impossible, as well as it will be served as the knot borromeano, interlacing, once and for all, the three registrations: Real, Symbolic and Imaginary.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 IMAGINÁRIO E REAL .....</b>	<b>15</b>
1.1 O REGISTRO DO IMAGINÁRIO .....	15
1.2 REALIDADE, IMAGINÁRIO E REAL.....	21
1.3 IMAGINÁRIO E REAL.....	34
<b>2 SIMBÓLICO E REAL.....</b>	<b>52</b>
2.1 O REGISTRO DO SIMBÓLICO .....	52
2.2 SIMBÓLICO, IMAGINÁRIO E REAL.....	59
2.3 O EU, O SUJEITO E O REAL .....	90
2.4 SIGNIFICANTE E REAL.....	97
<b>3 A TRANSIÇÃO DO CONCEITO DE REAL.....</b>	<b>121</b>
3.1 A RELAÇÃO DE OBJETO E O REAL .....	121
3.2 AS FORMAÇÕES DO INCONSCIENTE E O REAL.....	141
3.3 DESEJO E REAL.....	197
<b>4 A ÉTICA DA PSICANÁLISE E O REAL.....</b>	<b>232</b>
4.1 <i>DAS DING</i> (A COISA) E O REAL.....	239
4.2 KANT, SADE E O PROBLEMA DA LEI MORAL .....	268
4.3 A SUBLIMAÇÃO, O VAZIO E O REAL.....	297
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>315</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>327</b>

## INTRODUÇÃO

A noção de Real, a nosso ver, recebeu algumas conotações ao longo da teoria lacaniana. Isso não significa, entretanto, que Lacan não tenha se dedicado a ela, tal como fizera com os outros dois registros, Imaginário e Simbólico. Diferentemente de François Roustang (1988, p. 50) que afirma: “não existe nenhum texto em que o real seja por si mesmo objeto de um desenvolvimento. A palavra aparece aqui e ali, como se seu sentido dependesse da evidência”. Queremos, assim, resgatar a noção de Real desde sua relação com o Imaginário, passando pela relação com o Simbólico e demonstrando a transição desse termo para se atingir a idéia de que o Real é o impossível, focalizando a Ética da Psicanálise centrada não no ideal, mas no real da experiência psicanalítica.

Iniciaremos, dessa maneira, investigando a noção de Real no texto de Lacan intitulado *Para - além do 'Princípio de realidade'* de 1936. Veremos aqui o esforço de Lacan, tal como acontecera desde a Tese de 1932, em apreender objetivamente o fenômeno psíquico, por meio da experiência psicanalítica, criticando, assim, o associacionismo. Veremos também as elaborações de Lacan a respeito da imagem, valorizando-a como um fenômeno privilegiado da investigação psicanalítica. Dessa maneira, é a relação do real com o imaginário que vamos privilegiar. Em seguida, analisaremos os textos: *Formulações sobre a causalidade psíquica*, de 1946; *A agressividade em Psicanálise*, de 1948, bem como o texto *Introdução teórica às funções da Psicanálise em criminologia*, de 1950. Veremos, neste último texto, a relação do real não somente com o imaginário, mas agora também com a ordem simbólica.

Assim, começaremos a articular, com mais precisão, a relação entre Real e Simbólico. Privilegiaremos para a discussão, primeiramente, o seguinte texto de Lacan: *Intervenção sobre a transferência*, de 1951, onde pela primeira vez, de maneira explícita,

Lacan retomará a idéia hegeliana de que o “real é racional e o racional é real”. Nesse texto, bem como naquele pronunciado por ocasião do Congresso de Roma, que se intitula *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*, de 1953, veremos como a ordem do Simbólico começa-se a predominar sobre a do Imaginário e, assim, vai ser a relação do Simbólico e do Imaginário com o Real, que vamos procurar elucidar. Veremos também os seguintes textos dessa mesma época: *O Simbólico, o Imaginário e o Real* - pronunciado numa conferência alguns meses antes daquele texto do relatório do Congresso de Roma; *O mito individual do neurótico* e *Variantes do tratamento-padrão*. Além desses textos, a fim de elucidar mais claramente essa relação entre Simbólico, Imaginário e Real, recorreremos ao Seminário II, *O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Aqui, nosso interesse se debruçará sobre a maneira específica que Lacan encontrará para definir a experiência psicanalítica, elucidando o famoso esquema L. Assim também voltaremos nosso olhar para a importante definição de Real que Lacan dará, aqui, qual seja, a de *que o Real é sem fissura*.

A partir daí, já totalmente mergulhado na ordem do Simbólico e de posse do conceito de significante, veremos como Lacan, agora, se debruçará sobre o conceito de Real. Para isso, nos dirigiremos ao Seminário III, *As Psicoses*, onde veremos a primeira metáfora do Real em Lacan, a saber, o que volta ao mesmo lugar, tal como as estrelas. Lacan, nesse Seminário, vai dedicar um capítulo para trabalhar o conceito de significante. Isso ocorre antes da descrição do fenômeno da alucinação com que ele se preocupará. Nesse momento, entretanto, a ênfase a ser dada ao Real é aquela que se relaciona com o inconsciente estruturado como uma linguagem. Assim, vai ser da relação do Real com essa ordem simbólica com que iremos nos ocupar. O estudo que Lacan empreenderá a respeito da psicose vai ser fundamental para sua definição de Real. A partir daí, analisaremos sucintamente os seminários IV, V e VI, momento de transição dessa noção, mas já caminhando para a noção de Real como Coisa, tal como formulada no Seminário VII, para onde convergirá todo este

nosso trabalho. Nesse seminário VII, Lacan terá como programa percorrer o caminho em que se privilegiará uma ética, a Ética da Psicanálise, como centrada não no ideal, mas no real da experiência psicanalítica. E de que Real vai se tratar? É ao que nos propomos verificar e aonde pretendemos chegar com esta nossa pesquisa.

Assim, na conclusão final da Tese, iremos demarcar que há todo um percurso feito por Lacan desde o Seminário IV, passando pelo Seminário VII, sobre a Ética da Psicanálise em direção à elaboração do conceito de objeto *a*, bem como à da idéia de que o Real é o impossível.

Paralelamente à investigação do conceito de Real, não deixaremos de verificar a concepção de experiência psicanalítica ora subjacente, ora explícita nos vários momentos do pensamento de Lacan. Nesse sentido, poderemos constatar que, inicialmente, Lacan vai privilegiar o registro do Imaginário. Aqui, veremos que a experiência psicanalítica vai ser dessa ordem. Na medida em que Lacan privilegia o Simbólico, não só deixará o imaginário em segundo plano, como dirá explicitamente que a experiência psicanalítica vai ser da ordem do simbólico. O sujeito vai ser determinado, constituído pelo simbólico, ao passo que caberá ao imaginário a determinação do eu, em sua dimensão narcísica. O interessante, a se verificar é que, no Seminário VII, embora a experiência psicanalítica continue sendo da ordem do simbólico, é da ética do Real que Lacan se ocupará. Aqui o Real vai ser relacionado à Coisa, e conseqüentemente a temática da repetição, a metáfora do Real como o que volta ao mesmo lugar será retomada, articulada à idéia de que o objeto é faltoso, que se trata apenas de reencontrá-lo. Essa concepção iniciou-se no Seminário IV. Entretanto, não se pode perder de vista que já não haverá, por parte de Lacan, se podemos assim nos expressar, a aposta num Outro que encobre todo o sujeito, mas vai se conceber a idéia de que nem tudo pode ser simbolizado, há um resto, não há o Outro do Outro, este também é faltoso. Aqui, veremos Lacan lançando mão de uma leitura ética de alguns textos fundamentais de Freud e não

apostando mais suas fichas, como fizera outrora, numa determinada investigação científica. Assim, no Seminário, III, Lacan vai afirmar explicitamente que o psicótico não tem acesso a um real humano, simbolizado. Sob outro ângulo, podemos dizer que, já há, aqui, algo que escapa ao simbólico, mesmo que seja, nesse momento de sua obra, ocasião do Seminário III, somente na psicose.

Assim, a fim de levar avante tal empreitada, elaboramos quatro capítulos, em que procuraremos, em cada um deles, privilegiar um registro, ou seja, partiremos da concepção do Imaginário e sua relação com o Real, denominação do primeiro capítulo. Em seguida, daremos ênfase ao registro do Simbólico, bem como de sua relação com o Real, no segundo capítulo. Uma vez estabelecida a Tríade, partiremos para o que denominamos de A transição do conceito de Real, terceiro capítulo. Finalmente, discutiremos a Ética da Psicanálise e o Real, no quarto capítulo, momento de consolidação da identificação do Real com *das Ding*, bem como da preparação para o terreno da concepção do Real como o impossível e de sua relação com o objeto *a*. Assim, a idéia do Real como o impossível e sua relação com o objeto *a*, trata-se, a nosso ver, de um importante trabalho a ser pesquisado, que ficará como desafio a ser retomado num futuro próximo.

# CAPÍTULO 1

## IMAGINÁRIO E REAL

### 1.1 O REGISTRO DO IMAGINÁRIO

As primeiras elaborações a respeito do registro do Imaginário<sup>1</sup> são desenvolvidas por Lacan (1987) no texto *Os Complexos Familiares na formação do Indivíduo* (1938). O conceito fundamental trabalhado neste texto é o do complexo, pivô do desenvolvimento humano, “unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções” (p. 29). Assim, será em torno do complexo bem como da imago que se estruturará o psiquismo. Para Lacan, na espécie humana, a cultura desempenha um papel equivalente ao que a natureza desempenha nas demais espécies animais. É na família, então, que a cultura predomina sobre a natureza. Estudando concretamente a família humana, Lacan vai se opor a um ponto de vista moralizante. Este estudo abrange a família como objeto e circunstância psíquica, visando os complexos e não os instintos. Ou seja, “o complexo, com efeito, liga sob uma forma fixada um conjunto de reações que pode interessar a todas as funções orgânicas desde a emoção até a conduta adaptada ao objeto” (p. 19). Assim, pelo complexo, o humano subverte toda fixidez instintiva, surgindo daí as diversidades da cultura. Essa operação pode ser até consciente para

---

<sup>1</sup> Segundo Cesarotto (2005, p. 25), o imaginário pode ser concebido de duas maneiras: a primeira, refere-se “à ilusão de autonomia da consciência” e a segunda, diz respeito às representações, às imagens, “matérias-primas das identificações”. Na teoria freudiana, o Imaginário corresponde ao campo do narcisismo, “compreendendo a etapa intermediária entre o auto-erotismo, e as relações objetais da libido” (p. 25). Kaufmann (1996, p. 260) afirma que “no prolongamento da análise freudiana do imaginário fantasístico, a elaboração, própria de Lacan, de uma categoria do imaginário, sanciona um desenvolvimento que avança em três fases”: a primeira, faz referência ao estágio do espelho; a segunda, enfatiza “a interpretação da fantasia em sua dependência de um corte da cadeia significante” e, a terceira, inscreve-se “na concepção de uma tópica ‘borromeana’ que situa o real no estatuto do impossível.” (p. 260). Aqui, neste trabalho, iremos enfatizar os dois primeiros momentos, embora, na conclusão, apontemos para a formulação da tópica lacaniana do nó borromeano.

o sujeito, embora Freud tenha definido o complexo como essencialmente inconsciente. Na família, os complexos se revelam de forma mais estável e mais típica. Para Lacan, trata-se basicamente de dois complexos, o desmame – que fixa no psiquismo a relação de alimentação e o complexo de intrusão – que representa a experiência que o sujeito primitivamente reconhece como fato de ter um irmão.

O ciúme fraterno, para Lacan, resulta não de uma rivalidade vital, mas de uma identidade mental. A imago aqui não estará ligada ao outro (seio materno, do qual, no desmame, o sujeito se “vê” separado), mas ao corpo próprio. O “irmão” é, assim, ao mesmo tempo alvo de desejo e presença confusa “de duas relações afetivas, amor e identificação, cuja oposição será fundamental nos estádios ulteriores” (p. 32). O estádio do espelho<sup>2</sup> vem suprir uma deficiência teórica nesse momento de elaboração do complexo de intrusão, correspondendo ao declínio do desmame. O fenômeno aí apreendido refere-se ao fato de o sujeito reconhecer sua imagem no espelho. O estádio do espelho representa, portanto, uma tentativa, por parte do sujeito, de resgatar e refazer o vínculo perdido, apartado pelo nascimento e presentificado no desmame:

“A tendência pela qual o sujeito re-instaura a unidade perdida de si mesmo toma o lugar, desde a origem, no centro da consciência. Ela é a fonte de energia de seu progresso mental, progresso cuja estrutura é determinada pela predominância das funções visuais. Se a procura de sua unidade efetiva promove no sujeito as formas em que ele representa sua identidade, a forma mais intuitiva é dada, nessa fase, pela imagem especular. O que o sujeito dela saúda é a unidade mental que lhe é inerente. O que ele reconhece nela é o ideal da imago do duplo. O que nela aclama é o triunfo da tendência salutar (LACAN, 1987, p. 37).

---

<sup>2</sup> “Em 1936, no XVI Congresso da IPA em Marienbad, Lacan apresenta uma comunicação intitulada ‘O estádio do espelho’. Ao cabo de dez minutos, é interrompido por Enerst Jones, que presidia a sessão, pois aparentemente o tempo destinado a ela havia acabado. Não há traços do texto dessa época; só restaram as notas que Françoise Dolto tomou algum tempo antes do congresso, por ocasião de uma exposição sobre o mesmo tema na Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP). Mas o essencial de tal contribuição encontra-se no primeiro escrito psicanalítico de importância publicado por Lacan antes da guerra. Esse artigo, escrito para atender ao pedido de Henri Wallon, para o tomo VIII da *Encyclopédie Française* dirigida por Anatole de Monzie, na parte dedicada à vida mental, concerne à família. É composto por uma introdução intitulada ‘A instituição familiar’, de uma primeira parte chamada ‘O Complexo’ e de uma segunda que recebe o nome de ‘Os Complexos familiares em patologia’” (VANIER, 2005, p. 35).



A imagem, como forma que fascina o sujeito, o constitui; e o sujeito não será, portanto, anterior a ela. Será na forma e pela forma que sua constituição se dará. Não há, dessa maneira, um exterior que esteja lá fora, mas apenas no interior do próprio sujeito, ou seja, é nele mesmo que o outro estará. A exterioridade, bem como o sentimento de exterioridade, só será possível devido, primeiramente, à presença dessa dimensão no sujeito, comandando, posteriormente, “sua relação com toda exterioridade real” (OGILVIE, 1991, p. 111). A concepção de espelho deve ser entendida metaforicamente. Não se trata de uma etapa a ser superada, mas de uma situação que coloca o “eu” com um “outro”, dimensão essencial, responsável pela estruturação da fantasia: “é a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia” (LACAN, 1986, p. 96). O sujeito, ainda que deficitário organicamente, é capaz de se ver como um outro a partir da imagem refletida. Assim, é do outro – imaginário, por excelência – que lhe advém uma certa configuração totalizante, uma *Gestalt*. Isto é, por intermédio da imagem, é possível que ele se veja enquanto corpo organizado. Nas palavras de Lacan (1998a, p. 97):

“A assunção jubilatória de sua imagem especular, por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da alimentação que é o filhote do homem nesse estágio *infans*, parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica onde o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”.

Como se sabe, em 1949, Lacan estava apenas em via de colocar em primeiro plano o papel da linguagem. É nesse texto sobre o Estádio do Espelho que ele propõe a idéia de uma simultaneidade da constituição e da perda. Torna-se, dessa maneira, vão querer saber da constituição do sujeito num sentido metafísico, pois a preocupação de Lacan é com a função do eu que se dá na experiência psicanalítica. Nas palavras de Ogilvie (1991, p.107):

“A função do eu, o fato de que o sujeito diga *eu*, isto é, fale enquanto um eu que ele visa como uma unidade, mas sobre o qual nada permite prejudicar quanto ao seu valor, sua extensão, seu lugar e sua importância afetiva” (grifo do autor). A partir daqui, a razão de ser da constituição do sujeito vai ser procurada por Lacan na relação do sujeito consigo mesmo. O espelho é, assim, um estágio de identificação, em que o sujeito assume uma imagem, cuja função é “estabelecer a relação do organismo à sua realidade” (p. 99). Realidade de inacabamento, deficiente quanto à coordenação sensório-motora. O que “não impede o lactante de ficar fascinado pelo rosto humano, quase tão depressa quanto abre seus olhos à luz do dia” (LACAN *apud* OGILVIE, 1991, p. 116). É o que a criança faz diante do espelho - o rosto materno ou algum outro - que interessa ao psicanalista. Uma ação que escapa à criança, mas ao mesmo tempo, a deixa fascinada. Há aí uma operação de estruturação que abre espaço para emergir algo da ordem do desejo, da fantasia, do inconsciente. Isso mostra o quanto a imagem está revestida de desejo. Lacan (*apud* OGILVIE, 1991, p. 117) afirma que a imago é a transformação produzida no sujeito que a assume, é “o objeto próprio da psicologia” e que a “identificação a uma imago é a relação psíquica por excelência”. O que está em jogo é o que esse outro (imagem refletida) quer ou deseja. O que resta ao eu não é desejar o outro exterior em si, mas o desejo do outro. Assim, a relação do sujeito consigo mesmo passa necessariamente pela relação com um outro. É nesse sentido que podemos compreender a afirmativa de Lacan de que o espelho não é “apenas momento do desenvolvimento, mas também função exemplar”. Sendo assim, o espelho é um cenário de uma história negativa, e não, como entende o psicólogo, o “signo de uma etapa da história positiva de uma aquisição contínua”(OGILVIE, 1991, p. 117).

Segundo Vanier (2005, p. 36), Lacan esclarece a noção de narcisismo por meio do *estádio do espelho*, permitindo-lhe, dessa maneira, “restituir as instâncias da segunda tópica freudiana”. Lacan volta várias às vezes ao *estádio do espelho*, principalmente no

momento da elaboração da tríade *Imaginário-Simbólico-Real*, articulando-o a estes três registros. No Seminário I, *Os escritos técnicos de Freud\**, Lacan propõe um esquema<sup>3</sup> que “constitui a ‘forma generalizada do estádio do espelho’” (p. 36). Em que consiste a ênfase colocada por Lacan sobre o narcisismo? Vanier (2005, p. 36) afirma que “é consequência de seu interesse pela relação entre a personalidade e o meio social, entre o sujeito e seu entorno”. É da exploração da relação com seu semelhante que está em jogo aqui, o que mais tarde se chamará de *pequeno outro*. Assim, também é do fascínio que a sua imagem causa ao sujeito, bem como sua capacidade de ser cativado pelas imagens que vai se tratar. Com veremos, o *estádio do espelho* será concebido por Lacan como “um momento exemplar, *paradigmático*, de instauração da relação do homem com sua imagem” (p. 37, grifo do autor). Mas, para que essa imagem seja conferida ao sujeito é preciso um terceiro mediador, em outras palavras, “uma mediação simbólica faz-se necessária, como veremos mais adiante, para que o sujeito possa assumir tal identificação” (p. 37). Desse modo, trata-se do sujeito encontrar aí uma *Gestalt*, “uma forma, a forma total do corpo, que introduz um sentimento de unidade e de domínio, num tempo em que o sujeito ainda está na dependência do outro. Isso corresponde à instauração do narcisismo primário: o Eu (*moi*) do sujeito encontra aqui sua origem, Eu constituído pela soma dessas identificações que o espelho permitirá efetuar<sup>4</sup>” (p. 37-38). Nas palavras de Lacan; “[É] esta base de rivalidade e concorrência no fundamento do objeto [...] que será ultrapassada na fala, [que] é sempre pacto” (LACAN, 1981, p. 50 *apud* VANIER, 2005, p. 38). Dessa maneira, há uma distinção feita por Lacan entre o Eu, como instância

---

\* As citações referentes a este texto (versão brasileira, 1986) foram confrontadas com a versão francesa, intitulada *Les écrits techniques de Freud*, Éditions du Seuil, 1975.

<sup>3</sup> Trata-se aqui do “esquema óptico, ‘forma generalizada do estádio do espelho’, [que] é proposto por Lacan no primeiro ano de seu seminário. Ele parte da experiência de Bouasse” (VANIER, 2005, p. 39). Cf. Escritos, p. 653 e 681.

<sup>4</sup> Vanier (2005, p. 38) faz um retrospecto importante a respeito do que Lacan havia trabalhado desde a Tese de 1932: “Lacan, que havia começado pela abordagem da psicose paranóica, enfatizando o liame da personalidade com o social, encontra, com o estádio do espelho, um modelo para dar conta disso. O que se instaura assinala aquilo que ele chama de conhecimento paranóico, próprio do Eu. O conhecimento paranóico é comandado pelo ciúme, do qual Lacan fazia, em *Complexos Familiares*, a base do sentimento social, situando-o no complexo de intrusão, correlativo ao estádio do espelho”.

imaginária e o sujeito (*Je*), determinado pelo simbólico, ligado, dessa maneira, à palavra, à linguagem<sup>5</sup>. Miller (1999, p. 26), referindo-se à fase do espelho, considera que “o sujeito, durante toda sua vida, é captado por imagens, às quais ele identifica sucessivamente e, portanto, a esse respeito o seu ego, como diz Freud, alhures, é um bazar de miudezas, identificações que podem ser contraditórias entre si”. Referindo-se também à mudança que se deu no pensamento de Lacan com o advento do simbólico, Miller (1999a, p. 27-28) afirma:

“Lacan, em certa época, para dar conta da subsistência da imagem no inconsciente, utilizava o termo *imago*. Isso não era, porém, muito vantajoso. A palavra ficava ambígua entre a imagem real e a imagem que subsistia no inconsciente. Já mostrei que, introduzindo-se a função simbólica, separam-se os domínios: de um lado o imaginário, o que é efetivamente da ordem da imagem, do outro o simbólico, o que é da ordem da inscrição significante”.

E acrescenta Miller (1999a, p. 28) que “a partir daí, é possível distinguir as identificações imaginárias, sempre agressivas, como na fase do espelho – o outro, a quem me identifico, sou eu mesmo – estruturados sobre um: ‘Você ou eu’, são identificações guerreiras, que não trazem estabilidade, nem paz”. É nesse cenário que iremos situar a relação entre o imaginário e o real, bem como trazer à tona certa concepção de real vigente nessa ocasião do pensamento de Lacan.

---

<sup>5</sup> Assim, “a mesma identificação que funda o Eu também o determina como um outro, e simultaneamente situa o outro como *alter ego*” (p. 38). Nesse sentido, “com a introdução posterior de um terceiro que nomeia – instância simbólica - é preciso conceber o estádio do espelho como o tempo de um liame entre os três registros em evidência. O Eu se constitui então como outro a partir dessa primeira identificação. Esse Eu unificado, totalizador, intervém como uma antecipação, introduzindo uma disjunção na própria temporalidade do sujeito.

## 1.2 REALIDADE, IMAGINÁRIO E REAL

No artigo de 1936, cujo título é *Para-além do Princípio de realidade*<sup>6</sup>, Lacan (1998i, p. 78) faz uma crítica ao associacionismo de uma maneira geral e à psicologia associacionista, mais especificamente, que visa a “uma garantia de verdade”, faltando-lhe “ser simplesmente positiva”. Para Lacan, essa “psicologia então reinante”, associacionista, “na esteira da fidelidade à ‘revolução freudiana’”, deve ser substituída pela psicologia da forma. Como se sabe, na Tese de 1932, cujo título é *Da Psicose paranóica em suas relações com a Personalidade*, Lacan (1975) propõe uma “análise concreta do psiquismo” que pudesse conduzir a um determinismo específico da subjetividade. Nessa Tese de 1932, ele se esforça em analisar objetivamente o subjetivo, o sujeito concreto. Ou seja, “lançar sobre o caso estudado um olhar tão direto, tão nu, tão objetivo quanto possível” (p. 247). Assim, em ambos os textos, na Tese de 1932 e no artigo de 1936, Lacan objetiva reivindicar uma positividade para a psicologia freudiana. Nesse texto de 1936, ele também vai se preocupar com os *dados concretos*, porém, tratar-se-á dos *dados concretos* da imagem. E o associacionismo, como veremos, empobrece consideradamente a riqueza desses dados. Assim, é o conceito de imagem que Lacan privilegiará, pois a imagem é “esse fenômeno, decerto o mais importante da psicologia pela riqueza de seus dados concretos, o é também pela complexidade de sua função, complexidade esta que não se pode tentar abarcar num único termo, a não ser o de *função de informação*”<sup>7</sup> (p. 81, grifos do autor). O associacionismo, porém, reduz o fenômeno

---

Por outro lado, e na esteira de Freud, Lacan sublinha ser essa imagem investida *libidinalmente*” (VANIER, 2005, p. 38-39).

<sup>6</sup> O artigo de 1936 consiste no “primeiro texto teórico que Lacan consagrou ao *método* freudiano” (CHERTOK e STENGERS, 1990, p. 201, grifo do autor). Nesse artigo, Lacan propunha “criticar o princípio de realidade freudiano”, mas tal proposta tornou-se inviável, pois “a segunda parte anunciada no artigo nunca foi publicada” (p. 201). Além desse texto, confrontaremos as citações dos demais textos dos *Escritos*, por nós utilizados, na versão brasileira, com a versão francesa, *Écrits*, Seuil, 1966.

<sup>7</sup> Em nota de rodapé, Safatle, que traduz o texto de Marcos (2003, p. 345), faz a importante consideração: “preferimos a tradução de *fonction d’information* por ‘função de formação’, e não ‘função de informação’ como consta na versão brasileira dos *Escritos*, a fim de evitar a confusão entre a função da imagem como elemento formador da configuração do organismo (tema recorrente em Lacan) e a função de imagem como mera descrição passiva que teria apenas valor de informação, posição que sempre será criticada por Lacan”.

da imagem à sua função de ilusão, isto é, exclui a imagem, considerando-a como uma “sensação *enfraquecida*, na medida em que aberta menos *seguramente* a realidade, ela é tomada por eco e sombra da sensação, portanto, identificada, com seu traço, com o engrama<sup>8</sup>” (LACAN, 1998i, p. 81, grifos do autor).

Lacan (1998i) pretende “resolver nesse artigo de 1936 a antinomia intelectual (no sentido kantiano do termo atestado pelo próprio Lacan, que fala de ‘dialética transcendental’ (p. 81) entre teses empiristas e idealistas respectivamente incompletas<sup>9</sup>” (MARCOS, 2003, p. 343). Assim, para Lacan (1998i, p. 82), o associacionismo jamais vai ascender a uma psicologia autêntica “que sabe que uma certa intencionalidade é fenomenologicamente inerente a seu objeto”. Desse modo, pertencem à realidade verdadeira, seguindo o raciocínio do associacionismo, somente aqueles fenômenos que, de uma maneira ou de outra, se inserem em algum nível das operações do conhecimento racional. Sentimentos, crenças, delírios, assentimentos, intuições, sonhos, etc. são explicados, segundo Lacan (1998i, p. 82), pelo associacionismo, por “algum determinismo estranho à sua ‘aparência’ e chamado de ‘*orgânico*’, por reduzi-los, quer ao suporte de um objeto físico, quer a relação de um fim biológico” (grifo do autor). Lacan, seguindo Freud, vai dar uma outra conotação a esses fenômenos cujo *status* é relegado à categoria de ilusão. E, para Lacan (1998i, p. 82), aquela realidade verdadeira “é constituída pelo sistema de referências que é

---

<sup>8</sup> Segundo Marcos (2003, p. 342-343), “o conceito mecanicista de *engrana*, compreendido como o elemento psicofísico último, ‘atomístico’ da realidade psíquica, assim como o conceito de *ligação associativa* do fenômeno mental constituem o fundamento doutrinário do associacionismo em sua pretensão objetiva” (grifo do autor). Assim, “a postulação do caráter atomístico do engrama, quer dizer, de seu papel de componente elementar de um psiquismo-receptáculo, produziu uma limitação no olhar (para retomar uma expressão de Lacan) dos principais nomes da escola psicológica associacionista” (p. 343). Tal limitação os fez “*passar ao largo* dos fatos experimentais em que se manifesta a atividade do sujeito na organização da forma” (LACAN, 1998i, p. 77 *apud* MARCOS, 2003, p. 343).

<sup>9</sup> Nesse sentido, “cada uma opõe à outra seu próprio princípio de pureza: ‘a mística *sensação pura* de um lado, e o espírito puro do outro’ (p. 80)” (p. 343). Assim, em oposição ao associacionismo que “se funda sobre uma concepção mecanicista e atomística do engrama, compreendido como elemento psicofísico de ‘ligação associativa’” (p. 344), Lacan vai “referir-se à categoria da forma, contribuindo, assim, para a ‘purificação dos princípios’ da psicologia” (p. 344). Para atingir tal objetivo, “resta-lhe livrar as categoria de imagem da ordem do engrama a fim de lhe conferir sua verdadeira virtude formadora (*informative*) ou conformante” (p. 345). Dessa maneira, “a complexidade da função da imagem encontra-se assim nomeada, por Lacan, através de uma única expressão: função de formação” (p. 345).

válido para a ciência já estabelecida; isto é, mecanismos tangíveis para as ciências físicas, aos quais se juntam motivações utilitaristas nas ciências naturais”. A Psicologia, para a escola associacionista, tem o papel apenas de “reduzir a esse sistema os fenômenos psíquicos e *verificá-lo*, determinando através dele os próprios fenômenos que constituem seu conhecimento” (LACAN, 1998i, p. 82, grifo do autor).

Assim, é pelo fato de estar voltada para a verdade que, para Lacan, a Psicologia não constitui uma ciência. A partir daí, ele começa a diferenciar a ciência da verdade. Pois, o associacionismo identifica verdade com ciência, do que discordará veementemente Lacan. Seu objetivo é inscrever a sua psicologia no terreno da ciência, mas não nos moldes do associacionismo. E que modelo servirá para essa empreitada lacaniana? Veremos que será a psicanálise freudiana, ou melhor, a experiência analítica que se fundamenta no real. E de que real se tratará? É o que veremos um pouco mais à frente. Mas voltando à relação entre verdade e ciência, Lacan (1998i, p. 83) vai afirmar que o fim da verdade é outro que não o da ciência, esta, por sua vez, pode até “honrar-se de suas alianças com a verdade, pode propor-se como objeto seu fenômeno e seu valor, mas não pode de maneira alguma identificá-la como seu fim próprio”. É nesse contexto que Lacan mencionará pela primeira vez, nesse texto de 1936, o termo real, afirmando que:

“A ciência estava bem posicionada para servir de objeto último à paixão pela verdade, despertando no vulgo a prosternação diante do novo ídolo que chamou de *cientificismo* e, no ‘letrado’, esse eterno pedantismo que, por ignorar o quanto sua verdade é relativa às muralhas de sua torre, mutila o que do real lhe é dado apreender” (p. 83, grifo do autor).

Em seguida, Lacan critica o psicólogo associacionista, que se interessa apenas pelo ato do saber, exercendo, assim, uma atividade de sábio. É essa mutilação, afirma Lacan (1998i, p. 84) que comete o psicólogo, e, “embora seja especulativa, ela não tem para o ser

vivo e para o humano conseqüências menos cruéis”. Tal como o psicólogo, o médico também mutila o que do real é dado apreender e compartilha, assim, desse mesmo espírito:

“É um ponto de vista semelhante, com efeito, que impõe ao médico esse espantoso desprezo pela realidade psíquica, cujo escândalo, perpetuando em nossos dias pela manutenção de toda uma formação academicista, exprime-se tanto na parcialidade da observação quanto na bastardia de concepções como a de pitiatismo” (p. 84).

É nesse contexto que Lacan situa Freud que sendo médico se opôs radicalmente a esta proposta, criando uma outra positividade<sup>10</sup>. Assim, o que opera Freud, segundo Lacan (1998i), é uma revolução metodológica, na medida em que Freud escuta o sujeito, ou seja, dá importância ao seu testemunho, que é o primeiro sinal dessa atitude de submissão ao real em Freud<sup>11</sup>. Lacan, assim, adianta-se em relação ao que dirá mais tarde, em 1964, no Seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que a Psicanálise não é um idealismo e que a salvação de Freud consistiu justamente em ouvir o que tinha a lhe dizer a histérica, livrando-se, assim, de se tornar um idealista. Mas, antes desse seminário de 1964, no seminário da ética, de 1959-60, ele já afirma que a Ética da Psicanálise está centrada não no ideal, mas no real da experiência psicanalítica.

Ao longo de todo artigo, Lacan elogia Freud, ainda que de forma temperada (MARCOS, 2003, p. 359). Dessa maneira, de acordo com Marcos (2003, p. 359-360), para Lacan, “Freud teria reconhecido que a maioria dos fenômenos psíquicos no homem se relaciona aparentemente a uma função de relação social e que, nesse sentido, o testemunho do sujeito continua sendo a via principal de acesso a tais fenômenos”. Lacan faz, nesse ponto,

<sup>10</sup> Essa positividade será fundada “através de uma negação segunda, uma negação da negação, uma negação da negação sistemática” (MARCOS, 2003, p. 359).

<sup>11</sup> Curiosa visão é esta de Lacan expressa nesse texto de 1936. O real tem aqui um lugar importante. Entretanto, na medida em que Lacan privilegia o registro do simbólico, a experiência psicanalítica, como conseqüência disso, será também da ordem do simbólico, da palavra. Podemos dizer, assim, que nesse texto de 1936, e nos demais próximos a este só se vai ao real pelo imaginário, mais à frente, meados dos anos 1950 só se atinge o real pelo simbólico. A partir dos anos 1960 e, mais especificamente, 64, o real será o que escapa ao simbólico, o real como trauma. Entretanto, já no seminário da ética, 1959-60, a ética da psicanálise será centrada não no ideal, mas no real da experiência psicanalítica.



uma crítica da metapsicologia freudiana<sup>12</sup>. Segundo Marcos (2003, p. 360), “o *conceito energético* [noção de libido] resolve assim um problema de equivalência entre fenômenos” (p. 360). Mas, “a referência freudiana a uma função biológica vai na contramão da ordem de positividade do saber que Lacan quer promover no artigo de 1936”. Assim, “a psicologia freudiana, de fato, exacerbando sua indução com uma audácia próxima da temeridade, pretende remontar da relação inter-humana, tal como ela a isola como determinada em nossa cultura, à função biológica que seria seu substrato: e aponta essa função no desejo sexual<sup>13</sup>” (LACAN, 1998i, p. 93 *apud* MARCOS, 2003, p. 360). Ou seja, “como *conceito energético*, a libido é apenas a notação simbólica de equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento”(p. 361). Nesse sentido, “o uso lacaniano da noção de *imago* permite assim uma ‘subversão’ das categorias da segunda tópica freudiana<sup>14</sup>” (p. 361). Lacan “insiste na dimensão relacional do ‘momento do testemunho’<sup>15</sup> marcada, antes de Freud, por um ostracismo de princípios” (p. 361).

---

<sup>12</sup> Assim, “a introdução da noção de *libido* como ‘*conceito energético*’ destinado a pensar a energia sexual em seus modos de desdobramentos encontra-se justificada” (p. 360). Trata-se, para Lacan, de uma “descoberta clínica de valor essencial”. Isto é, “de uma correlação que se manifesta constantemente entre o exercício, o tipo e as anomalias da função sexual e um grande número de formas e de sintomas psíquicos” (LACAN, 1998i, p. 94 *apud* MARCOS, 2003, p. 360).

<sup>13</sup> Lacan, aqui, “recusa claramente reencontrar a possibilidade de regressar aquém da relação inter-humana em direção a um princípio substancial biológico. Não há algo aquém da relação. O fato relacional permanece irreduzível. No entanto, ele deve se coordenado, tal como a *libido*, à problemática da *imago*” (p. 360).

<sup>14</sup> Nas palavras de Lacan: “Definiu-se uma divisão do que podemos chamar de *lugares imaginários* que constituem a *personalidade*, lugares que se distribuem e nos quais se compõem, conforme seus tipos, as imagens anteriormente evocadas como formadoras do desenvolvimento: são eles o *isso* e o *eu*, as instâncias arcaica e secundária do *supereu*” (LACAN, 1998i, p. 93 *apud* MARCOS, 2003, p. 361). Nesse sentido, “longe de provocar a dispersão inerente a suas aparições múltiplas, as imagens asseguram uma ‘repartição’ em ‘postos imaginários’” (p. 361). Segundo Marcos (2003, p. 361), “através dessa observação, Lacan não sublinha apenas o valor terapêutico da *talking cure*”.

<sup>15</sup> Desse modo, “testemunhar é assim dar conta de alguma coisa a alguém e, nesse sentido, relatar não apenas fatos, mas igualmente relatar acontecimentos que colocam sujeitos em relação” (p. 361). Enfim, “testemunhar é endereçar-se a alguém, estar em relação de fala com alguém para dar conta de relações subjetivamente determinadas” (p. 361). Assim, de acordo com Marcos (2003, p. 361-362): “A lei de associação livre, ‘lei da experiência’ analítica, lei constitutiva, condição de possibilidade da experiência de modificação e de transformação de si que é a experiência analítica, produz a possibilidade de um gênero inédito de testemunho através do qual eu me mostro tal como me imagino ser por ter me identificado outrora a um de meus pais que, por sua vez, estava em relação com outra figura familiar. Um testemunho no qual me mostro tal como me imagino aos olhos do outro a quem outrora eu me esforcei tanto em agradar, tal como me imagino por acreditar ser por ele ainda julgado. Enfim, um testemunho no qual digo a que ponto o medo de perder o amor de meus próximos me fez esquecer ser eu mesmo. Eu digo tudo isso a este outro que acabarei por reconhecer tal como ele é, ou seja, como um outro diferente do Outro da minha infância primeira”.

Aqui, Marcos (2003, p. 362) faz um importante comentário em nota de rodapé que nos interessa desde já, bem como nos interessará ao longo desse nosso trabalho. Então, ele afirma que “o dispositivo da cura participa em 1936 de uma problemática intersubjetiva do reconhecimento”. Contrapondo a essa perspectiva, Marcos (2003), nos convida a conferir uma citação de Lacan elaborada no Seminário III, sobre *as Psicoses*: “O manejo atual da relação de objeto no quadro de uma relação analítica concebida como dual é fundado no desconhecimento da autonomia da ordem simbólica<sup>16</sup> que produz automaticamente uma confusão entre os planos do imaginário e do real” (LACAN, 1992b, p. 23 *apud* MARCOS, 2003, p. 362). Assim, podemos afirmar, como veremos mais à frente, que Lacan já nesse Seminário III, modificará o esquema L, elaborado na ocasião do Seminário II, não apostando mais, então, no paradigma da intersubjetividade.

Voltando ao artigo de 1936 e à crítica à medicina bem como à psicologia que identifica o imaginário com o ilusório, Lacan (1998i, p. 85) afirma o quanto tal identificação despreza “o que tem significação real, o sintoma”, concebendo-o como um epifenômeno, ou seja, se é psicológico, o será somente “na aparência”, “e há de se distinguir do registro comum da vida psíquica por algum traço discordante onde se mostre bem seu caráter ‘grave’”. É nesse contexto que Lacan descreve sobre a experiência psicanalítica, demonstrando as regras dessa experiência, que em Freud, se condensam em uma única, na *lei da associação livre*. Em seguida, Lacan (1998i) começa a descrever fenomenologicamente essa experiência psicanalítica. O termo chave aqui é a linguagem. Assim, torna-se fundamental descrever a

---

<sup>16</sup> A respeito da problemática do “Outro” compreendido como terceiro ou lugar do significante, Lacan (1998e, nota 18, p. 259) afirma: “Mesmo que ele fale ‘como quem não dirige aos presentes’. Ele se dirige ao (grande) Outro cuja teoria firmamos desde então, e que comanda uma *epoché* na retomada deste termo a que continuamos a nos adstringir até hoje: intersubjetividade (1966)”. Ainda nesse texto, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1998e, p. 266) considera que “é esse o campo que nossa experiência polariza, numa relação que só é a dois na aparência, pois qualquer colocação de sua estrutura apenas em termos duais é-lhe tão inadequada na teoria quanto destrutiva para sua técnica”. Marcos (2003) refere-se ainda, nessa nota de rodapé, à importante afirmativa de Lacan citada no Seminário VIII, sobre *a Transferência*: “A transferência já é uma objeção à intersubjetividade” (LACAN, 1968, I, p. 18 *apud* MARCOS, 2003, nota 40, p. 362). É o que veremos mais à frente, a concepção de simbólico em Lacan, bem como a relação desse registro com o real.

relação que se estabelece entre a linguagem e o pensamento do sujeito: a linguagem “por ser abordada por sua função de expressão social, revela ao mesmo tempo sua unidade significativa na intenção e sua ambigüidade constitutiva como expressão subjetiva, depondo contra o pensamento, sendo mentiroso com ele” (p.86-87). Essa relação entre linguagem e pensamento desdobra-se na relação entre o analista e o analisando, tocando, assim, na transferência. Dessa maneira, o que importa não é o que se diz, mas o que lhe diz. Pois “a linguagem antes de significar alguma coisa, significa para alguém”<sup>17</sup> (LACAN, 1998i, p. 86). O interlocutor, o psicanalista por excelência, tem aqui um papel fundamental:

“Pelo simples fato de estar presente e escutar, este homem que fala dirige-se a ele, e, já que ele impõe a seu discurso não querer dizer nada, resta o que esse homem *quer lhe dizer*. O que ele diz, com efeito, pode ‘não ter nenhum sentido’, mas o que ele lhe diz contém um sentido. É no movimento de responder que o ouvinte o sente; é suspendendo esse movimento que ele compreende o sentido do discurso” (p. 86, grifos do autor).

Segundo Marcos (2003, p. 334), “o contexto do artigo de Lacan, ou seja, a elucidação fenomenológica da experiência analítica, dá lugar a uma radicalização subjetiva da fórmula: ‘A linguagem, *antes* de significar alguma coisa, significa para alguém’”. Dessa maneira, “a linguagem não diz mais, como em Aristóteles, ‘alguma coisa de alguma coisa’ (*legein ti kata tinon*). Ela primeiro diz alguma coisa de alguém a um outro; isso mesmo, quando ela fala de algo distinto do sujeito como, por exemplo, quando ela fala de um estado do mundo”(p. 334). Assim, “a contribuição constitutiva do *logos* realista ou referencial (que articula os ‘estados da alma’ a noções gerais – dizer alguma coisa – e atribuir tais noções

<sup>17</sup> A respeito dessa afirmativa de Lacan, Marcos (2003, p. 333) considera: “Essa proposição de Lacan não implica, ao menos em uma primeira leitura, que a linguagem signifique apenas o sujeito da enunciação, mas que aquilo que ela significa, coisa ou ser, ela o fez primeiramente para alguém. Se não houvesse alguém com quem falar, não proferiríamos e não falaríamos a respeito de coisa alguma. Se falamos de alguma coisa, é porque nos dirigimos a alguém”. Assim, “se me acontece de não ter o que dizer, é sempre porque tenho nada a dizer a esta ou àquela pessoa”(p.333). Há, então, o silêncio, que “não é simplesmente o signo ou o sintoma de uma resistência contra o risco provocado pela liberdade associativa” (p. 333). Nesse sentido, ‘ele também é voto de suspensão da relação de endereçamento a fim de, mais uma vez, colocá-la à prova’ (p. 333).

categoriais a ‘alguma coisa’ do real, como uma essência concreta à qual corresponderia um suporte de atribuição, um sujeito lógico no discurso) é aqui recusada”<sup>18</sup> (p. 334).

Lacan (1998i) descreve, mais especificamente, sobre o lugar que ocupa, na experiência psicanalítica, a relação do analista com o analisando. Ele afirma que o ouvinte entra nessa experiência “na situação de interlocutor”. O ouvinte aqui é, claro, o analista. Lacan acrescenta, dizendo que o sujeito solicita o analista, inicialmente, de maneira implícita, para, logo em seguida solicitá-lo explicitamente. Mas, nos adverte Lacan que o psicanalista permanece silencioso e “recusa-se pacientemente a isso” (p. 87). E Lacan (1998i, p. 87) indaga:

“Não haverá um limite em que essa atitude deva fazer cessar o monólogo? Se o sujeito prossegue nele, é em virtude da lei da experiência; mas, acaso continua ele a dirigir ao ouvinte realmente presente, ou antes, agora, a algum outro, *imaginário porém mais real*; ao fantasma da lembrança, à testemunha da solidão, à estátua do dever, ao mensageiro do destino?” (grifos nossos).

Lacan explicita nessa proposição a relação entre o imaginário e o real, dando até mesmo a esse imaginário uma certa dimensão real<sup>19</sup>, se podemos assim nos expressar. Assim, “falar transforma-se no ato de endereçar-se a alguém para sustentar o papel, em uma relação defunta reatualizada deste ou desta que, através da linguagem<sup>20</sup> na qual a *imago* trabalha, se vê agora invocado como alguém que volta dos mortos” (MARCOS, 2003, p. 339).

<sup>18</sup> Em nota de rodapé, Marcos (2003, p. 334) esclarece que “neste ponto, em 1936, Lacan não se distingue da posição própria aos lingüistas, para quem a função comunicativa – e não simplesmente expressiva ou emotiva, apelativa ou conativa, estética ou poética, fática, função de elaboração do pensamento, continua sendo ‘a função primeira, original, fundamental da linguagem e a propósito da qual todas as outras são apenas aspectos ou modalidades não necessárias’ (MOUNIN, 1968, p.79-80)”.

<sup>19</sup> De acordo com Marcos (2003, p. 338), “o índice de realidade do outro não é, pois, sua presença. Sua presença, enquanto pessoa física no aqui e agora, não pode garantir sua realidade se o outro ‘mais real’ mostra-se bem presente apesar de sua ausência”. Dessa maneira, “que ele fale em mim e para mim a linguagem do dever (‘você deve’, ‘é necessário’) ou a língua do destino (‘você é e será sempre tal ou tal’), o outro imaginário é o interlocutor interior do ‘debate’ que eu sustento no exterior de mim mesmo, com este ou esta que, na situação analítica me escuta hoje” (p. 338). A pergunta que fará o analista, a respeito de seu paciente não é: ‘por quem ele se toma?, mas ‘por quem ele me toma quando ele dirige-se a mim dessa forma?’ ”(p. 338). Aqui, “o sujeito substitui um outro ‘imaginário’ ao ouvinte ‘verdadeiramente presente’ que se recusa a entrar em diálogo real com seu paciente, que voluntariamente foge do regime ordinário de interlocução” (p. 338).

<sup>20</sup> Nesse sentido, “sem ser linguagem, a imagem aparece ou surge na linguagem, no movimento do dizer do paciente” (p. 339). Dessa maneira, “este outro só é ‘imaginário’ por ser imaginado, por confundir-se com uma

Lacan (1998i, p. 88) passa a descrever a respeito da reconstituição da imagem pelo sujeito, na medida em que a experiência psicanalítica prossegue: “a conduta deixa de imitar sua sugestão, as lembranças retomam sua densidade real, e o analista vê o fim de seu poder, doravante inutilizado pelo fim dos sintomas e pelo arremate<sup>21</sup> da personalidade”. Lacan, assim, aponta para a situação de que o analisando deve se deparar com o real, produzido pela reconstituição da imagem, que agora já não é tão ilusória, pois, o trabalho da psicanálise, do analista consiste justamente em “resolver uma ilusão”. Torna-se pertinente fazer a seguinte pergunta: em que consiste esse trabalho, o de resolver uma ilusão? Lacan (1998i, p. 89) nos responde afirmando que a ação terapêutica “deve ser essencialmente definida como um duplo movimento pelo qual a imagem, a princípio difusa e fragmentada, é regressivamente assimilada ao real, para ser progressivamente desassimilada do real, isto é, restaurada em sua realidade própria. Ação que testemunha a eficiência dessa realidade”. Roustang (1988, p. 50), a respeito dessa importante afirmativa de Lacan, comenta:

“A imagem, como *Gestalt* formadora que importa reconstituir, não é o real, mas é da ordem do real, de onde é preciso retirá-la. Esse real deve ser dito eficiente, já que a imagem que dele participa determina e constitui o sujeito. Ele é a razão da permanência através da mudança incessante das aparências. Pelo real, graças a ele, o objeto da psicanálise, pode ser creditado dos traços da objetividade”.

---

imagem” (p. 339). Ou seja, “no lugar da pessoa realmente presente aqui e agora, o sujeito encontra uma imagem antiga vinda de outro lugar. Uma substituição necessária em razão do dispositivo de linguagem da cura. O sujeito reage à ‘recusa do ouvinte’ e trai a imagem com que ele lhe substitui” (p. 339). Marcos (2003) enfatiza, aqui, que, para Lacan, não se trata do sujeito se trair, mas, nas suas próprias palavras, “em sua própria reação à recusa do ouvinte, o sujeito trai a *imagem* com que o substitui” (LACAN, 1998i, p. 87 *apud* MARCOS, 2003, p. 339). Assim, “ao silêncio obstinado do ouvinte, o sujeito substitui a eloqüência de um destino”. Isto é: “Por sua súplica, suas imprecações, suas insinuações, suas provocações e seus artifícios, pelas oscilações da intenção com que o visa e que o analista registra, imóvel mas não impassível, ele lhe comunica o desenho dessa imagem” (LACAN, 1998i, p. 87 *apud* MARCOS, 2003, p. 339). Comentando a respeito dessa afirmativa de Lacan, Marcos (2003, p. 339) considera que “esta expressão: ‘Ele lhe comunica o desenho dessa imagem’ conjuga enfim o motivo imaginário da transferência e o princípio da cura, ou seja, a palavra endereçada”. E acrescenta: “Testemunha imóvel, mas não impassível, da ‘conduta’ do sujeito, o analista, através da sua crítica, ou seja, através de sua atividade de discernimento ou de partilha, deixa surgir a imagem na atualidade da situação clínica para melhor apreender a continuidade de sua ação sobre o sujeito” (p. 339-340). Nas palavras de Lacan: “Ele [o analisando] informa sobre o conjunto de sua conduta ao analista, que, ele mesmo testemunha de um momento desta, encontra aí uma base para sua crítica. Ora, o que essa conduta mostra ao analista após tal crítica é que nela atua, permanentemente, a *imagem* mesma que ele vê surgir no atual” (LACAN, 1998i, p. 87 *apud* MARCOS, 2003, p. 340). Tal imagem, é assim pregnante e tem como propriedade “escapar ao olhar do sujeito, dissimular-lhe da mesma forma que os traços do analista furtam-se aos seus olhos”(p. 340).

<sup>21</sup> Safatle, tradutor de Marcos (2003), traduz *achèvement* por “realização” e não “arremate” tal como faz a versão brasileira dos *Escritos*.

Lacan retoma, aqui, de acordo com Marcos (2003, p. 230-231), “uma posição de Henri Wallon (1949) a respeito da imagem especular e opõe o real à ‘realidade própria da imagem’” (p. 348). Assim, “a ação do analista encontra-se teleologicamente orientada em direção à conscientização do sujeito a respeito da ‘unidade da imagem que nele se refrata em efeitos díspares, conforme ele a represente, a encarne ou a conheça’(p. 88)” (p. 348). Tal encarnação “é da ordem do real, quer dizer, de uma assimilação ao real no sentido clássico do termo” (p. 348). Nesse sentido, “para além da descrição das modalidades operatórias da intervenção analítica, através da interpretação e da transferência, Lacan sublinha o efeito dessa intervenção: retirar a imagem da ordem do mimetismo a fim de restituí-la em sua dimensão de lembrança” (p. 349). Pois, “a resolução de uma ilusão através da substituição da miragem à realidade, resolução que distingue a tarefa psicanalítica do puro ‘trabalho de ilusionista’, aparenta-se ao processo e ao progresso de uma subversão na função da imagem no sujeito” (p. 349). Tal subversão é “contemporânea à identificação da imagem pelo psicanalista e cuja condição de possibilidade continua sendo a assimilação do psicanalista à imagem. A imagem<sup>22</sup> que identifica o sujeito deve ser identificada como tal pelo psicanalista” (p. 349). Assim, vai se esclarecendo o lugar da imagem na experiência psicanalítica nesse momento do pensamento de Lacan.

Lacan retoma o que ele havia postulado alguns anos atrás, em 1932, na Tese de doutoramento, a respeito do pensamento identificatório e das relações culturais que os homens

---

<sup>22</sup> Para Lacan, de acordo com Marcos (2003, p. 346), Freud “fez da imagem um uso genial em seu alcance concreto”. Lacan pretenderá, na segunda parte desse artigo de 1936, demonstrar essa realidade, a partir do termo *imago*, já identificado por Freud. Assim, Lacan (1998i), nas palavras de Marcos (2003), concebe a *imago* como “o princípio de uma conduta, e não exatamente o traço de uma lembrança” (p. 347). Ou seja, “pensar que a imagem apenas representa o passado, que ela é apenas o traço de uma lembrança circunscrita em nós, significa estar condenado a desconhecer que, enquanto ‘traço impresso em nossa pessoa’, a imagem forma o conjunto de nosso comportamento e reproduz-se aí continuamente” (p. 347). Pois, “ao lembrar-se de seu pai, ao guardar a memória de sua mãe, o sujeito pode assim continuar a ignorar até que ponto ele lhes é semelhante” (p. 347). Assim, convém que se desloque “a interrogação do regime representativo da imagem ao regime identificatório” (p. 348). Pois, “Lacan não desconsidera a dimensão de anamnese da experiência analítica” (p.348). Ele “apenas

mantêm uns com os outros e finaliza esse texto de 1936 descrevendo o objeto da psicologia definido em termos essencialmente relativista<sup>23</sup>. Marcos (2003, p. 357) afirma que “a categoria da ‘relatividade’ permite a Lacan livrar a psicologia da acusação de ‘subjetivismo’<sup>24</sup>”. A Psicanálise, “sem ser exatamente um ‘trabalho ilusório’, é “uma simples técnica”, que não pode exigir, a título de experiência, uma objetividade em matéria de observação” (p. 358). Pois, “as ‘condições’ de seu exercício aparecem como ‘desafios’ à cientificidade”. Ou seja, “a experiência analítica descrita por Lacan ‘como uma constante interação entre o observador e o objeto’ transgride a necessidade de uma ‘referência fixa no sistema observado’ (p. 358). Assim, “o uso, para fins de observação, do ‘próprio movimento subjetivo’- quer dizer, em linguagem freudiana, o uso das relações transferenciais e contratransferenciais que, fora do quadro analítico, encontra-se eliminado por ser visto como fonte de erro – é a condição mesma da possibilidade, o caráter constitutivo da experiência analítica<sup>25</sup> compreendida como processo” (p. 358). A experiência psicanalítica difere, assim,

---

esforça-se em sublinhar como as lembranças de infância representam, a despeito de sua aparente disjunção, a ‘imagem’ do sujeito que o analista conseguiu suscitar” (p. 348).

<sup>23</sup> A esse respeito, Marcos (2003, p. 357) observa que “jogando com a equivocidade dos termos, parece que Lacan substituiu a problemática epistemológica da relatividade pela temática da relação”. Aqui, Marcos (2003), em nota de rodapé, convida o leitor a conferir Roustang (1990, p. 25 ss.): “A leitura da obra de Meyerson intitulada *A dedução relativista* (publicada em 1925, nós precisamos) forneceu a Lacan a idéia de utilizar este adjetivo em seu artigo para designar as relações inter-humanas” [p. 29, assim como 30 e 64] (ROUSTANG, 1990 *apud* MARCOS, 2003, p. 357).

<sup>24</sup> Pois, “o objeto próprio e o método de investigação da psicologia encontram-se então determinados pela ‘realidade específica’, a saber, pelas ‘relações inter-humanas’”(p. 357-358). Assim, “sem se perder no terreno epistemológico, Lacan propõe-se, no entanto, a levar em conta as objeções dirigidas contra a psicanálise em nome do ‘método sadio’ e do ‘bom senso’”(p. 358). Não se trata apenas de ironizar “o que essas objeções traem de resistência afetiva”, mas de decidir a ‘responder a seu peso ideológico’ (LACAN, 1998i, p. 90 *apud* MARCOS, 2003, p. 358).

<sup>25</sup> Lacan radicaliza “a dimensão subjetiva dessa experiência ao sublinhar unilateralmente a relatividade do pólo observador” (p. 538). Nas suas próprias palavras: “Na observação mesma que nos relata, o observador pode esconder aquilo que empenha de sua pessoa: as intuições de sua descoberta têm, em outros lugares, o nome de delírio, e sofreremos por entrever de que experiências provém a insistência de sua perspicácia” (LACAN, 1998i, p. 89 *apud* MARCOS, 2003, p. 358). O que Lacan propõe então é “um retrato do psicanalista como criança, já que ele partilha com esta a ‘perspicácia’ que dá acesso, segundo o modo de intuição imediata, a uma realidade dissimulada”(p. 359). Dessa maneira, “se a ‘comunicação afetiva’ preside as relações do homem com seu semelhante, então pretender reduzir a dimensão projetiva do conhecimento antropológico de natureza psicanalítica a nada equivaleria a ‘desconhecer seu objeto’”(p. 359). Isso “explica por que não é possível nem desejável pensar a psicanálise a partir da física, tomando a segunda como modelo da primeira” (p. 359). Assim, “torna-se legítimo reconhecer e promover a dimensão irreduzível antropomórfica do fundamento dos conceitos da psicologia não pretendendo eliminar, da situação observada, tudo o que poderia ser identificado como subjetivo, e que diz respeito ao psiquismo do paciente, de seu analista e, sobretudo, à relação que se estabeleceu entre ambos” (p. 359).

da Psicologia, a behaviorista, principalmente, o que lhe vai impossibilitando (a Psicanálise) de se servir da investigação da ciência, do seu método. Assim, pelas razões acima explicitadas, torna-se inviável submeter a experiência psicanalítica ao clivo da ciência, do seu método.

Marcos (2003, p. 362-363) afirma que no mesmo ano que Lacan publica na revista *L'évolution psychiatrique* do artigo *Para além do 'princípio de realidade'*, “redigido entre Marienbad e Noirmoutier de agosto a outubro de 1936”, é pronunciado, por ele, em francês, “no XIV Congresso da Internacional Psychoanalytic Association em Marienbad, em 3 de agosto de 1936, um artigo indexado sob o título de *The looking-glass phase*, no *Internation Journal of Psychoanalysis*, de 1937, na página 78 do tomo I”. Assim, acentua Marcos (2003, p. 363) que “as observações conclusivas do artigo publicado em 1936, artigo cujo interesse principal ‘reside na descrição do processo analítico e na possibilidade que ele fornece de isolar a imagem formadora determinante dos comportamentos’ (ROUSTANG, 1990, p. 30-31), mencionam, como linhas abertas de pesquisa, duas questões”. Entre elas, destaca-se uma que se refere a *The looking-glass phase*: “Aqui se colocam duas questões; através das imagens, objetos de interesse, como se constitui essa *realidade* em que se concilia universalmente o conhecimento do homem? Através das identificações típicas do sujeito, como se constitui o eu (je), onde é que ele se reconhece?” (LACAN, 1998i, p. 95 *apud* MARCOS, 2003, p. 363). Marcos (2003, p. 363) faz aqui uma importante indagação: “Quais são, então, os modos de constituição da ‘realidade’ e do ‘eu’, isso aceitando que se trata, nos dois casos, de levar em conta o caráter necessariamente mediador das imagens?”. A resposta dada por Lacan, acentua Marcos (2003), evoca Freud que teria respondido a essas duas questões “passando novamente ao terreno metapsicológico. Ele formula um *princípio de realidade* cuja crítica, em sua doutrina, constitui a finalidade de nosso trabalho” (LACAN, 1998i, p. 95 *apud* MARCOS, 2003, p. 364). Assim, “a articulação de uma teoria do Eu percepção-consciência, princípio de adaptação à realidade e de correção do princípio do



prazer, choca-se como uma doutrina nova no campo psicanalítico: a teoria do Eu como órgão de desconhecimento” (p. 364). Mas, Lacan precisa ainda efetuar algumas pesquisas antes de responder às questões: “Devemos examinar que contribuição trazem, no que tange à *realidade da imagem* e às *formas do conhecimento*, as pesquisas que, com a disciplina freudiana, concorrem para a nova ciência psicológica” (LACAN, 1998i, p. 95 *apud* MARCOS, 2003, p. 364).

É com “uma observação programática<sup>26</sup>” que Lacan termina esse artigo de 1936. O que significa, então, para além do princípio de realidade? “Significa, pois, para além de uma doutrina do Eu (que se trate da elaborada por Freud ou por Henri Ey), assim como para além de uma doutrina associacionista da imagem” (p. 365). Ainda, “significa em direção de uma nova teoria do Eu, da *imago* e da identificação especular capaz de ‘resolver os embaraços da cogitação analítica’ (p. 72)” (p. 365). Assim, sintetiza Marcos (2003) a respeito do programa ambicioso de Lacan nesse período de sua obra que é o de almejar, “entre outras coisas, fazer desaparecer o termo ‘inconsciente’ em prol da *imago*”. Nesse sentido, Lacan (1998b) afirma:

“Eu havia destacado este traço significativo em minha tese, quando me esforcei por explicar a estrutura dos ‘fenômenos elementares’ da psicose paranóica. Basta-me dizer que a consideração destes levou-me a completar o catálogo das estruturas - simbolismo, condensação e outras que Freud explicitou – como sendo, direi, as do *modo imaginário*, pois espero que logo se renuncie a usar a palavra inconsciente para designar aquilo que se manifesta na consciência” (LACAN, 1998b, p. 184 *apud* MARCOS, 2003, p. 365).

E o real? Roustang (1988, p. 51) afirma a respeito do conceito de real que Lacan “talvez nunca tenha renunciado aos traços principais que, nessa época, formavam a compreensão desse conceito: o real é um invariante que consiste e resiste, é independente do

---

<sup>26</sup> A saber: ‘Estas serão as duas partes de nosso segundo artigo’ que “na forma editorial anunciada não sairá do esboço” (p.364). Entretanto, “tudo indica que as primeiras intervenções orais inéditas sobre a fase do espelho respondiam ao menos à segunda interrogação”(p. 364). Acrescenta Marcos (2003, p. 364), “o ‘estádio do espelho’, que fornece a ‘regra de partilha entre o imaginário e o simbólico’, teria dispensado Lacan de dar, ao

eu e da consciência, é o ser de todos os fenômenos, é, enfim, racional, e por essa razão é matematizável e logicizável”. De acordo, ainda, com Roustang (1988), o real, depois de 1936, vai desaparecer de cena por algum tempo e só voltará a ocupar um lugar de destaque no final de 1955, no Seminário dedicado às Psicoses. Contrariamente a este autor, podemos afirmar que nesse intervalo entre 1936 e 1955, o conceito de real aparecerá em importantes textos, como no texto de 1951, intitulado *Intervenção sobre a Transferência* e, nos de 1953, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, *O mito individual do neurótico* e *O simbólico, o imaginário e o real*, bem como no *Seminário, livro II, O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, de 1954-1955.

### 1.3 IMAGINÁRIO E REAL

No texto *Formulações sobre a causalidade psíquica*, de 1946, relatório pronunciado por ocasião das jornadas psiquiátricas de Bonneval, num debate sobre a psicogênese, Lacan (1998b, p. 167) faz uma análise fenomenológica a respeito da causalidade psíquica:

“A linguagem do homem, esse instrumento de sua mentira, é atravessada de ponta a ponta pelo problema de sua verdade; - seja por traí-la, na medida em que é a expressão de sua hereditariedade orgânica, na fonologia do *flatus vocis*; das ‘paixões do corpo’ no sentido cartesiano, isto é, de sua alma, na modulação passional; e da cultura e da história que constituem sua humanidade, no sistema semântico que formulou quando criança: - seja por manifestar essa verdade como intenção, abrindo-a eternamente para a questão de saber como aquilo que exprime a mentira de sua particularidade pode chegar a formular o universal de sua verdade”.

Mais à frente, Lacan define o que entende por Psicologia, na medida em que ela se inscreve “numa antropologia em que o registro do cultural no homem inclui” (p.168).

---

artigo sobre o ‘princípio de realidade’, a seqüência que ele anunciava, de ter que recriminar o gestaltismo e a

Nesse contexto, afirma Lacan que “poderíamos definir concretamente a psicologia como o campo do insensato, ou, dito de outra maneira, de tudo aquilo que cria nó no discurso – como indicam suficientemente as ‘palavras’ da paixão” (p. 168). É à loucura que Lacan está se referindo aqui. Assim, mesmo ainda sem estar de posse do conceito de inconsciente, advindo de Freud, Lacan já situa o campo da Psicologia no que o discurso (consciente) dá nó. Lacan (1998b) adianta aqui o que formulará mais tarde, quando construirá seu conceito de significante e postulará a primazia deste sobre o significado, bem como diferenciará o dito do dizer, o enunciado da enunciação. Assim, mais adiante, ele descreve sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty como salutar para entender essa experiência vivida pelo sujeito:

“A obra do Sr. Merleau-Ponty, no entanto, demonstra de maneira decisiva que toda fenomenologia sadia, da percepção, por exemplo, ordena que se considere a experiência vivida antes de qualquer objetivação; e antes até de qualquer análise reflexiva que misture a objetivação com a experiência. Eu me explico: a mais ínfima ilusão visual patenteia que ela se impõe à experiência antes que a observação da figura parte por parte a corrija; com o que se objetiva a forma chamada de real” (p. 180).

Lacan está se referindo à experiência, aqui, como aquela que antecede a qualquer observação. Na verdade, ele também está se referindo ao estágio do espelho e da precipitação do sujeito (*infant*) diante da imagem, da apreensão da forma como um todo, antes mesmo de se estar maduro neurofisiologicamente. Lacan continua dizendo que “é a ilusão em si que nos dá a ação de *Gestalt*, que é aqui o objeto próprio da psicologia” (p. 180). Está, assim, ratificado o que lhe preocupava nessa época, ou seja, o fascínio do sujeito diante da imagem, da *imago*, enfim, diante do outro. Essa preocupação já estava, como vimos, presente no texto de 1936, *Para - além do ‘princípio de realidade’* e não somente nele, como também quando da elaboração do estágio do espelho<sup>27</sup>, desse mesmo ano, e no texto sobre a Família, de 1938. Assim, é ao conhecimento que vem do outro que Lacan também aqui está se

---

fenomenologia”.

referindo. E, mais especificamente, ao caráter paranóico do conhecimento humano, idéia elaborada por Lacan desde 1932, na Tese de doutoramento. Assim, ele afirma:

“Ressalto que não se trata de um desmentido de pertencimento, mas de uma negação formal: em outras palavras, de um fenômeno típico de desconhecimento e sob a forma invertida em que insistimos, forma cuja expressão mais habitual – Não vá pensar que... – já nos fornece essa relação mais habitual com o outro como tal, que valorizaremos no Eu” (LACAN, 1998b, p. 180-181).

A fim de ilustrar a problemática a respeito do reconhecimento do Eu que passa pelo conhecimento do outro, Lacan comenta os trabalhos de Charlotte Bühler ao observar o comportamento da criança com seu companheiro de brincadeiras, que “reconheceu esse *transitivismo* sob a forma cativante de uma verdadeira captação da imagem do outro” (LACAN, 1998b, p. 182). O texto se segue de maneira que Lacan fará uma síntese do que havia postulado até agora sobre o conhecimento humano; sobre a alienação do eu no outro e, finalmente, sobre a série de perdas de que é feita a história do homem, de cada homem. Lacan interligará tudo isso com a estrutura da loucura: “no limiar desse desenvolvimento, portanto, eis aí ligados o Eu primordial, como essencialmente alienado, e o sacrifício primitivo, como essencialmente suicida: ou seja, a estrutura fundamental da loucura” (p. 188). Assim, de acordo com essa afirmativa, vemos que é fundamental, para Lacan, a idéia de que o Eu só se pode se reconhecer como tal na medida em que se renuncia a si mesmo em prol da imagem refletida no espelho; entretanto, percebida como não sendo a sua, ou seja, sendo a imagem de um outro. É preciso, dessa maneira, que o Eu se aliene no outro, e renuncia-se a si mesmo para que, somente assim, possa se ascender como sujeito. Assim, é a primazia do imaginário que se realiza aqui.

No texto escrito dois anos após o texto sobre a causalidade psíquica, denominado *A agressividade em psicanálise* – relatório apresentado no XI Congresso dos

---

<sup>27</sup> Embora datada de 1936, a concepção do estágio do espelho é retomada na Comunicação feita por Lacan no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, Zurique, 17 de julho de 1949. O primeiro texto, o de 1936 se

Psicanalistas de Língua Francesa, reunidos em Bruxelas, em meados de maio de 1948 – Lacan já está totalmente envolvido com a dialética hegeliana, cuja aprendizagem se deu via os cursos de Kojève. Nesse texto de 1948, sobre a Agressividade em Psicanálise, Lacan (1998c, p. 105) dissertará sobre a agressividade que se apresenta na relação psicanalítica, na sua ação, que se “desenvolve na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido. Ela supõe, portanto, um sujeito que se manifeste como tal para outro”. Torna-se pertinente salientar aqui que essa afirmativa dá início a primeira das seis teses que são defendidas por Lacan, ao longo de todo o texto. O título dessa primeira tese é: *A agressividade se manifesta numa experiência que é subjetiva por sua própria constituição*. Assim, destaca-se daquela importante afirmação de Lacan a presença do paradigma da intersubjetividade, salientado na expressão: “um sujeito que se manifeste como tal para o outro”, paradigma que não o acompanhará por muitos anos. A expressão: “apreensão dialética do sentido” é também fundamental para entendermos o que, após alguns anos, Lacan fará, beneficiado das descobertas da Lingüística moderna, com o conceito de significante e conseqüentemente com a noção da subversão do sujeito pelo significante; em outras palavras, aqui já está presente a idéia de que a linguagem só tem importância de ser, para a experiência psicanalítica, se se referir ao sujeito, pois é ele quem lhe dá o seu sentido, ou seja, a linguagem só tem sentido na medida em que diz respeito a um sujeito, específico, nessa época, entendido como concreto. Daí a razão da experiência psicanalítica ser essencialmente singular, premissa que será de grande importância para nós, pois, iremos postular, posteriormente neste trabalho, a idéia de que a ética da psicanálise fundamenta-se na singularidade do desejo. É, nesse sentido, que Lacan afirma categoricamente: “somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito” (p. 105). A respeito dessa afirmativa de Lacan, Jorge Forbes (1996), psicanalista, comenta que Lacan, também com essa afirmativa, resolve de uma vez por todas, se assim podemos dizer, o que ele já vinha

trabalhando desde a Tese de 1932, a reintrodução do sujeito no discurso médico-psiquiátrico, ou seja, para Lacan só podemos falar em Psicologia, só podemos considerar, estudar um fenômeno psicológico, se aprendermos como dotado de um sentido. Ora, quem lhe dá esse sentido é o sujeito considerado em sua concreticidade, em seu contexto humano, vital. Assim, não é à toa, nem por acaso que Lacan busca, em Freud - inicialmente, como estamos vendo, timidamente, fazendo-lhe até críticas, e imbuído de um espírito relativista - fundamentação e alicerce para erguer um conhecimento psicológico, uma ciência psicológica que não tenha mais sustentação no associacionismo. É assim que ele vai se servindo da fenomenologia, da dialética hegeliana, como estamos começando a ver ao comentar esse texto de 1948 sobre *A agressividade em psicanálise*, para manter acesas as chamas de suas teses, idéias, bem como convencer os demais de suas certezas.

Voltando ao texto de 1948 sobre a *Agressividade em Psicanálise*, Lacan (1998c) faz uma afirmação, que é fundamental para o objetivo desta nossa Tese, e, assim, nos faz pensar no aspecto ético da análise, da prática analítica, que não se trata de maneira alguma de uma técnica somente. Em suas palavras:

“Na análise, um sujeito se dá como podendo ser compreendido, e de fato o é: a introspecção e a intuição pretensamente projetiva não constituem, aqui, os vícios de princípio que uma psicologia, em seus primeiros passos no caminho da ciência, considerou irreduzíveis. Isso equivaleria a transformar em impasse momentos abstratamente isolados do diálogo, quando é preciso fiar-se em seu movimento: foi mérito de Freud ter assumido os riscos deles, antes de dominá-los através de uma técnica rigorosa” (p. 105).

Essa afirmativa de Lacan nos remete a uma concepção da experiência psicanalítica como aquela que permite ao sujeito ser compreendido pelo outro. Ora, veremos mais tarde que tal concepção se desmoronará, principalmente a partir da elaboração do chamado esquema “L”, quando descreverá sobre a impossibilidade de um sujeito comunicar-se, sem nenhum resíduo, com um outro, seja este si-mesmo, então, outro, imaginário, ou o

Outro, da linguagem, da lei, devido à divisão entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação.

Lacan finaliza essa primeira tese indagando a respeito da possibilidade desse fazer inédito de Freud vir a poder fundar uma ciência positiva e descreve a respeito da transmissão da Psicanálise. Assim, afirma Lacan (1998c, p. 106):

“Ora, constituída entre dois sujeitos, dos quais um desempenha no diálogo um papel de impessoalidade ideal (ponto que requererá mais adiante nossa atenção), a experiência, uma vez consumada, e unicamente sob as condições de capacidade exigíveis para qualquer investigação especial, pode ser retomada pelo outro sujeito com um terceiro”.

A segunda tese se intitula *A agressividade, na experiência, nos é dada como intenção de agressão e como imagem de desmembramento corporal, e é nessas modalidades que se demonstra eficiente*. A agressão, na análise, segundo Lacan (1998c, p. 106), se apresenta como uma pressão intencional que é lida

“(…) no sentido simbólico dos sintomas, a partir do momento em que o sujeito renuncia às defesas pelas quais os desvincula das relações que eles mantêm com sua vida cotidiana e com sua história – na finalidade implícita de suas condutas e suas recusas, nos fracassos de sua ação, na confissão de suas fantasias privilegiadas, nos rébus da vida onírica”.

Mas, ele afirma que essa agressão se exerce também em meio a “restrições reais”. Aqui, parece-nos que Lacan está identificando real com realidade, ou seja, com aquilo que vem de fora, ou melhor, do exterior. Entretanto, não podemos deixar de perceber que Lacan elucida a importância da imagem na formação agressiva:

“Mas sabemos por experiência que ela (a agressividade) é não menos eficaz pela via da expressividade: um genitor intimidado pela simples presença, e basta que seja brandida a imagem do Punidor para que a criança a forme. Ela tem repercussões mais amplas do que qualquer sevícia” (p. 107).

Lacan afirma em seguida que a Psicanálise colocou os fenômenos mentais denominados imagens, “à altura da realidade concreta que elas representam” (p. 107). Além disso, afirma Lacan (1998c, p. 107) que a Psicanálise

“(…) partiu da função formadora das imagens no sujeito e revelou que, se as imagens atuais determinam tais ou quais inflexões individuais das tendências, é na condição de variações das matrizes que constituem, para os próprios ‘instintos’, esses outros específicos que fazemos corresponder à antiga denominação de *imago*” (grifo do autor).

Trata-se, assim, das imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, desagregação, eventração, devoração, explosão do corpo, etc., denominadas por Lacan como *imagos do corpo despedaçado*. É descartada, dessa maneira, qualquer possibilidade de reduzir o processo analítico a uma perspectiva behaviorista, que mutilaria os dados subjetivos mais importantes, não privilegiando as fantasias como testemunhas na consciência, não nos permitindo assim “conceber a *imago*, formadora da identificação (p. 108). A terceira tese tem como título *Os impulsos de agressividade decidem sobre as razões que motivam a técnica da análise*. Ao nosso ver, o que é importante salientar é uma afirmativa de Lacan, que vai ser retomada por ele muitas décadas depois, por volta de 1974, quando de uma entrevista dada à televisão francesa, na qual ele dizia que o analista é como um santo, que não faz caridade, mas “descaridade”. Aliás, diga-se de passagem, essa idéia fora cunhada anteriormente a 1974, isto é, no Seminário, livro XX, *Mais ainda*. Nesse texto sobre *A agressividade em psicanálise*, Lacan (1998c, p. 110) afirma:

“Claro, numa exigência mais insondável do coração, é a participação em seu sofrimento que o doente espera de nós. Mas é a reação hostil que guia nossa prudência, e que já inspirara a Freud sua cautela contra qualquer tentação de bancar o profeta. Somente os santos são suficientemente desprendidos da mais profunda das paixões comuns para evitar os contragolpes agressivos da caridade”.

Assim, observamos aí, nesse texto de 1948, já expressa, de maneira explícita, a atitude que deve ter o psicanalista, que é a de agir tal como um santo, que não faz caridade.



Somente a sua atitude, a do santo, que é vista como sendo a única capaz de “evitar os contragolpes da caridade”. A tese IV, se intitula: *A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem do registro de entidades característico de seu mundo*. É nesse contexto que Lacan relaciona a agressividade com a sua teoria do estágio do espelho<sup>28</sup>, bem como a famosa distinção entre o “eu” (*moi*) e o “Eu” (*Je*). Na verdade, Lacan ao longo de todo esse texto sobre a agressividade, vai retomando item por item, o que já havia trabalhado desde 1932, quando da elaboração de seu doutoramento e relacionando-os com a agressividade, que culminará na idéia de pulsão de morte elaborada por Freud. Mas, nesse momento especificamente, é à dialética do eu e o outro e de sua alienação no outro, que Lacan está se referindo. Assim, afirma ele que: “Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*” (p. 116). Mas, pode-se fazer a seguinte pergunta, onde se localiza aí a agressividade? Lacan nos responde dizendo que “essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui, o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto,...” (p. 116). Mais à frente, Lacan retoma a conhecida frase poética “Eu é um outro” para dizer o quanto ela é evidente aos olhos do psicanalista. Lacan já está aqui demarcando claramente a diferença entre eu e sujeito e, denunciando, via suas leituras dos textos de Freud, que o sujeito não se reduz ao eu; dito de outra maneira, o eu não é o que identifica o homem, o sujeito humano. Assim, em relação à análise dos sintomas, afirma Lacan que o eu “representa o centro de

---

<sup>28</sup> Sobre este estágio nos diz Lacan, nesse mesmo texto: “O que chamei de *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a Gestalt visual de seu próprio corpo: ela é, em relação à descoordenação ainda muito profunda de sua própria motricidade, uma unidade ideal, uma *imago* salutar; é valorizada por todo o desempenho original, ligado à discordância intra-orgânica e relacional do filhote do homem durante os primeiros seis meses de vida, nos quais ele traz os sinais, neurológicos e humorais, de uma prematuração fisiológica” (p. 116, grifo do autor).

todas as *resistências*” de tal análise (tratamento). Embora seja a análise que “depois de haver enfatizado a reintegração das tendências excluídas pelo *eu*, como subjacentes aos sintomas que ela havia atacado inicialmente, em sua maioria ligados aos *fracassos* da identificação edipiana, viesse a desvendar a dimensão “moral” do problema” (p. 121, grifos do autor). A partir daí, afirma Lacan que vieram para primeiro plano dois aspectos: 1) “o papel desempenhado pelas tendências agressivas na estrutura dos sintomas e da personalidade” e 2) “toda sorte de concepções ‘valorizadoras’ da libido liberada, entre as quais uma das primeiras deveu-se aos psicanalistas franceses, sob o registro da *oblatividade*” (p. 121, grifo do autor). Assim, a libido genital, segundo Lacan (1998c, p. 121), “se exerce num sentido de um ultrapassamento, aliás cego, do indivíduo em prol da espécie, e que seus efeitos sublimadores na crise do Édipo estão na origem de todo o processo de sublimação cultural do homem”. Pois “é em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico no sujeito, num antes em que ele deve assumir uma frustração libidinal e num depois em que ele transcende a si mesmo numa sublimação normativa” (p. 121).

A agressividade, assim, está implicada

“(…) nos efeitos de todas as regressões, de todos os abortamentos, de todas as recusas do desenvolvimento típico do sujeito, e especialmente no plano da realização sexual, ou, mais exatamente, no interior de cada uma das grandes fases determinadas na vida humana pelas metamorfoses libidinais cuja grande função a análise demonstrou: desmame, Édipo, puberdade, maturidade, ou maternidade, ou mesmo clímax involutivo” (LACAN, 1998c, p. 122).

A partir daí, Lacan adentra na última tese, a V, cujo título é: *Tal noção da agressividade, como uma das coordenadas intencionais do eu humano, e especialmente relativa à categoria do espaço, faz conceber seu papel na neurose moderna e no mal-estar da civilização*. A agressividade, afirma Lacan (1998c), é confundida, em nossa civilização, com a virtude da força, própria da moral mediana. É compreendida como significativa de um

desenvolvimento do eu. Assim, com Darwin, acentua Lacan, com a sua seleção natural, o que se tem é uma tirania narcísica: “... a promoção do *eu* em nossa existência leva, conforme a concepção utilitarista do homem que a secunda, a realizar cada vez mais o homem como indivíduo, isto é, num isolamento anímico sempre mais aparentado com sua derrelição original” (p. 124, grifo do autor). Entretanto, diz Lacan (1998c, p. 123) que, antes de Darwin, Hegel forneceu a teoria perene da função própria da agressividade na ontologia humana:

“Foi do conflito entre o Senhor e o Escravo que ele deduziu todo o progresso subjetivo e objetivo de nossa história, fazendo surgir dessas crises as sínteses que representam as formas mais elevadas do status da pessoa no ocidente, do estóico ao cristão, e até o futuro cidadão do estado universal”.

Assim, segundo Lacan (1998c, p. 123), o indivíduo enquanto ser natural não é nada, pois o sujeito humano só o é diante do Ser absoluto que é dado na morte:

“A satisfação do desejo humano só é possível se mediatizada pelo desejo e pelo trabalho do outro. Se, no conflito entre o Senhor e o Escravo, é o reconhecimento do homem pelo homem que está em jogo, é também numa negação radical dos valores naturais que ele é promovido, ou seja, que se exprime na tirania estéril do senhor ou na tirania fecunda do trabalho”.

É nesse contexto que Lacan (1998c, p. 124) vai articular a idéia de que “a noção do papel da simetria espacial na estrutura narcísica do homem é essencial para lançar bases de uma análise psicológica do espaço, da qual só podemos aqui indicar o lugar”. Em seguida, Lacan (1998c, p. 124) afirma que “é a possibilidade subjetiva da projeção especular de tal campo no campo do outro que confere ao espaço humano sua estrutura originalmente ‘geométrica’, estrutura que preferíamos chamar de *caleidoscópica*” (grifo do autor). O campo a que se refere Lacan é o campo espacial. Notamos aqui o quanto Lacan no final deste texto sobre a agressividade em psicanálise faz ainda referência ao imaginário, isto é, o espaço a que ele se refere e onde se dá as relações humanas é de natureza imaginária, embora se agrupando a ele o “espaço objetivo da realidade”. Assim, o espaço das relações humanas é de

natureza competitiva e é nesse espaço que se desenvolve o “conjunto de imagens do eu”. É nesse contexto que Lacan indaga a respeito dessa redução do Real, e se tal procedimento não estaria distanciando ainda mais do que propõe os fisicalistas. Parece-nos que Lacan está aqui defendendo a idéia de que o Real é de natureza conflitiva e, mais especificamente, do conflito entre imagens, imagens do eu. E, dessa maneira, Lacan vai articular essa tensão subjetiva ao que Freud elabora no *Mal-estar da civilização*, sobre o conceito de pulsão de morte, por mais paradoxal que seja, em termos biológicos. Em suas palavras: “Não nos parece vão ter sublinhado a relação mantida com a dimensão do espaço por uma tensão subjetiva, que, no mal-estar da civilização, vem corroborar a da angústia, tão humanamente abordada por Freud, e que se desenvolve na dimensão temporal” (p. 126). Essa angústia se refere ao despedaçamento original. Assim, Lacan finaliza este texto afirmando que o despedaçamento revela, no homem “liberado” da sociedade moderna, no fundo do ser, uma grande fissura:

“É a neurose de autopunição, com os sintomas histéricos-hipocondríacos de suas inibições funcionais, com as formas psicastênicas de suas desrealizações do outro e do mundo, com suas seqüências sociais de fracasso e de crime. É essa vítima comovente, evadida de alhures, inocente, que rompe com o exílio que condena o homem moderno à mais assustadora galé social, que acolhemos quando ela vem a nós; é para esse ser de nada que nossa tarefa cotidiana consiste em reabrir o caminho de seu sentido, numa fraternidade discreta em relação à qual sempre somos por demais desiguais” (p. 126).

Assim, com essa afirmativa, Lacan nos esclarece a respeito de sua visão do mundo moderno, adianta-se em relação ao seu tempo, ao criticá-lo, pois este mundo moderno contribui para o isolamento do sujeito. Vemos, dessa maneira, também o quanto Lacan está imbuído do paradigma intersubjetivo de cura, ou seja, nessa época, o trabalho do analista consistia em reabrir o caminho do sentido do sujeito. A cura se dá, portanto, na relação do analista com o sujeito. Como havíamos dito anteriormente, no começo deste capítulo, a respeito da importância do texto da agressividade em Psicanálise, para o que iremos discutir posteriormente sobre a Ética da Psicanálise, centrada não no ideal, mas no real da experiência

psicanalítica, gostaríamos de enfatizar aqui a supremacia que Lacan dá ao Imaginário, e o quanto o real se encontra atrelado a este registro. Mas, veremos, logo em seguida, a relação do Real com a ordem do Simbólico, pois é justamente a partir dos anos 1950 que Lacan, já sofrendo influências do estruturalismo de Lèvi-Strauss, irá conceber o registro do Simbólico.

No texto *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*, de 1950, comunicação feita para a XIII Conferência dos Psicanalistas de Língua Francesa, em colaboração com Michel Cénac, o Real ainda estará atrelado ao imaginário, embora Lacan aponte para uma concepção em que se atrele o Real ao Simbólico. Assim, como veremos, neste texto de 1950, Lacan estará discutindo e tentando fazer uma diferença entre crimes determinados pelo supereu e crimes reais. Veremos também o quanto Lacan já estará sendo influenciado pela antropologia de Marcel Mauss, a quem ele faz uma menção explícita e a de Lèvi-Strauss, a quem, como se sabe, a partir desses anos 1950, Lacan deverá seu conceito de inconsciente. Não se pode, nesse contexto, deixar de mencionar também a influência do pensamento de Hegel, via os cursos de Kòjeve, freqüentados por Lacan, na sua utilização do termo dialética.

No início desse texto sobre as funções da psicanálise em criminologia, Lacan (1998d, p. 130) relaciona a máxima de São Paulo que diz que “é a lei que faz o pecado” com a Psicanálise, que, para ele, neste contexto, é “apenas uma extensão técnica que explora no indivíduo o alcance da dialética que escande as produções de nossa sociedade e onde a máxima pauliana recupera sua verdade absoluta”. A lei que está em jogo aqui é a do imperativo advindo do supereu, herdeiro do complexo de Édipo, cujo aspecto patogênico começa a ser enfatizado por Lacan, ao ressaltar a função do incesto e do parricídio. Assim, a respeito desse imperativo, afirma Lacan (1998d, p. 133) que, em todos os relatos de criminosos, percebe uma “coação por uma força a que o sujeito não pôde resistir”. E, em seguida, afirma que “essas condutas, no entanto, tornaram-se perfeitamente claras à luz da

interpretação edipiana. Mas o que as distingue como mórbidas é seu caráter simbólico” (p. 133). Dessa maneira, Lacan já começa a privilegiar o simbólico em detrimento do imaginário. Em seguida, Lacan afirma que “sua estrutura psicopatológica não está, de modo algum, na situação criminal que elas exprimem, mas no modo irreal dessa expressão” (p. 133). Torna-se, a partir daí, imprescindível para nós interrogar a respeito desse modo irreal dessa expressão. Parece-nos que a situação criminal enquanto tal seria da ordem do real. Mas, torna-se também pertinente indagarmos sobre o que seria um crime real. Para começarmos a responder tais indagações, recorreremos a uma passagem desse texto de 1950, em que Lacan (1998d, p. 134) está citando Marcel Mauss:

“Reencontramos, pois, as fórmulas límpidas que a morte de Mauss traz de novo à luz de nossa atenção: as estruturas da sociedade são simbólicas; o indivíduo, na medida em que é normal, serve-se delas em condutas reais; na medida em que é psicopata, exprime-as por condutas simbólicas”.

A pergunta que fazemos, aqui, é a seguinte: o que seria essas condutas reais de que se serve delas o indivíduo normal? Talvez, teremos que esperar mais um pouco para respondermos a essa importante questão. Lacan, em seguida, afirma que tal simbolismo expresso daquela maneira (veja citação acima) só pode ser parcelar, pois para ele a conduta psicopática, ou melhor, sua manifestação “pode revelar a estrutura da falha, mas essa estrutura só pode ser tomada por um elemento na exploração do conjunto” (p. 134). Vemos, nessa afirmação de Lacan, prelúdios daquilo que mais tarde ele definirá como sendo o Real, o que escapa ao simbólico. Está também presente nessa afirmativa a idéia de que para a Psicanálise só tem sentido o que é da ordem do singular, bem como do subjetivo.

A partir daí, Lacan passa a falar da significação social do edipianismo, bem como a criticar o alcance da noção do supereu para o conjunto das ciências do homem. Assim, ele afirma que hoje (por volta de 1950) se tem uma escassez das relações grupais, ou seja, há um isolamento do grupo familiar. A este respeito Lacan (1998d, p. 135) considera que:

“(...) o ‘caráter neurótico’ é o reflexo, na conduta individual, do isolamento do grupo familiar, cuja posição associal esses casos sempre demonstram, ao passo que a neurose exprime, antes, suas anomalias estruturais. Aliás, o que exige uma explicação é menos a passagem ao ato delituoso, num sujeito encerrado no que Daniel Lagache qualificou, muito justificadamente, de conduta imaginária, do que os processos pelos quais o neurótico adapta-se parcialmente ao real: trata-se, como sabemos, dessas mutilações autoplásticas que podemos reconhecer na origem dos sintomas”.

É nesse contexto, logo em seguida, que Lacan (1998d, p. 137) vai afirmar que há uma diferença entre crimes determinados pelo supereu, portanto edipiano, de crimes reais. E, mais ainda, afirma Lacan que aqueles determinados pelo supereu são irrealizados pela Psicanálise: “do mesmo modo, a psicanálise soluciona um dilema da teoria criminológica: ao irrealizar o crime, ela não desumaniza o criminoso. Mais ainda, pela mola da transferência ela dá acesso ao mundo imaginário do criminoso, que pode ser para ele a porta aberta para o real”. Vemos aí exposta a relação do imaginário com o real, sendo que o imaginário é a porta para tal aventura, a de desbravar o real. Voltando ao texto, torna-se, assim, importante, perguntarmos sobre como deve ser tomado o supereu? Lacan responde afirmando que

“o supereu, diremos, deve ser tomado como uma manifestação individual, ligada às condições sociais do edipianismo. Assim, é que as tensões criminosas incluídas na situação familiar só se tornam patogênicas nas sociedades onde essa própria situação se desintegra”.

Percebemos aí a ênfase dada por Lacan, nessa época, na desintegração familiar como determinante das tensões criminosas como patogênicas. Assim, ele afirma que o supereu “surge num estágio anterior tão precoce que ele parece ser contemporâneo ou mesmo anterior ao surgimento do eu” (p. 138). A partir daí, Lacan (1998d, p. 138) faz menção a Melaine Klein, a fim de justificar a idéia de que a noção de supereu não tem nada de idealista:

“O fato é que a persistência imaginária dos bons e maus objetos primordiais, em comportamentos de fuga que podem colocar o adulto em conflito com suas responsabilidades, levaria o supereu a ser concebido como uma instância psicológica

que, no homem, tem uma significação genérica. Essa noção nada tem de idealista; ela se inscreve na realidade da miséria fisiológica própria dos primeiros meses de vida do homem, na qual um de nós insistiu e exprime a dependência do homem, genérica de fato em relação ao meio humano”.

Sabemos que Lacan está se referindo aqui à noção de complexo, trabalhado por volta de 1938, no texto sobre a Família, quando ele estava elaborando a noção de imaginário. A seguir, ele faz uma afirmação primordial para nossa Tese, que se refere ao dever de Kant e à noção de falta, que lhe será tão cara, principalmente por ocasião da elaboração do seminário VII, *A Ética da Psicanálise*:

“Se nossa experiência com os psicopatas levou-nos à articulação da natureza com a cultura, nela descobrimos essa instância obscura, cega e tirânica que parece ser a antinomia, no pólo biológico do indivíduo, do ideal do Dever puro que o pensamento Kantiano coloca como contraparte da ordem incorruptível do céu estrelado. Sempre pronta a emergir da desordem das categorias sociais, para recriar, segundo a bela expressão de Hesnard, o Universo mórbido da falta (*faute*), essa instância só é apreensível, contudo, no estado psicopático, isto é, no indivíduo” (LACAN, 1998d, p. 138).

Torna-se imprescindível ressaltar aqui, mais uma vez, que Lacan retomará toda essa discussão sobre o universo mórbido da falta, mais tarde, por volta de 1959-1960, quando ele estará proferindo o seminário da *Ética da Psicanálise*. Assim, observa-se o quanto a questão da ética já se fazia presente no pensamento lacaniano dessa época. Nesse sentido, no início da Tese IV, penúltima tese, em que se divide esse texto sobre *As funções da psicanálise em criminologia*, Lacan afirma que “só o psicanalista tem uma experiência dialética do sujeito” (p.141). Experiência que lhe dará a possibilidade de apreender no diálogo do sujeito aquilo que é da ordem da denegação. Pois, segundo Lacan, “... a sinceridade é o primeiro obstáculo encontrado pela dialética na busca das verdadeiras intenções, parecendo o uso primário da fala ter por fim disfarçá-la” (p. 142). Em seguida, ele cita, explicitamente, Hegel ao afirmar que “a dialética fornece a lei das formações, mesmo as mais arcaicas, do aparelho de adaptação, assim confirmando a gnosiologia de Hegel, que formula a lei geradora da



realidade no processo tese-antítese-síntese” (p. 142). É importante salientar que Lacan aqui interliga a Psicanálise com a dialética hegeliana. Essa operação torna-se mais evidente ainda, quando ele afirma que “é na única psicologia que manifestamente toca no concreto” – ou seja, a psicanálise – que essa dialética pode, com mais probabilidade, aparecer. A partir daí, Lacan passa a citar as várias crises pelas quais passa o sujeito, demonstrando assim seu caráter dialético. Entretanto, o mais importante a destacar é o que Lacan, nesse contexto, afirma a respeito da identificação como o fenômeno mais fundamental que a Psicanálise produziu, sendo possível apreender seu poder até mesmo na Biologia (cf. p. 142-143). A identificação aqui se dá entre o sujeito infantil e a imagem especular. Nesse sentido, o privilégio ainda é dado à identificação imaginária, pois esse modelo da imagem especular é para Lacan (1998d, p. 143), o “mais original da relação fundamental alienante em que o ser do homem se constitui dialeticamente”. Entretanto, em seguida, ele afirma que “cada uma dessas identificações desenvolve uma agressividade que a frustração pulsional não basta para explicar” (p. 143). Há, assim, uma tensão, em que se “manifesta a negatividade dialética inscrita nas próprias formas em que se entranham no homem as forças da vida, e podemos dizer que o talento de Freud deu a medida dela ao reconhecê-la como ‘pulsão do eu’ sob o nome de instinto de morte” (p. 143). Assim, toda forma do eu vai encarnar essa negatividade. E a alienação, a realidade alienada, imaginária é que vai caracterizar o sujeito. A verdade do sujeito também vai ser concebida como “uma dialética em marcha” e não como um dado, um fato. A partir daí, na última tese, a V deste texto sobre *As funções da psicanálise em criminologia*, Lacan (1998d, p. 149) mais uma vez vai recorrer à dialética hegeliana para sustentar a idéia de que a crueldade da humanidade não é da ordem do instinto:

“Mas essa própria crueldade implica a humanidade. É um semelhante que ela visa, mesmo num ser de outra espécie. Nenhuma experiência sondou mais que a do analista, na vivência, a equivalência de que nos adverte o poético apelo do Amor – é a ti mesmo que atinges – e a gélida dedução do Espírito: é na luta mortal de puro prestígio que o homem se faz reconhecer pelo homem”.

Assim, antes de encerrar esse texto, Lacan (1998d, p. 151) mais uma vez atribui ao imaginário o lugar de fascinação e alienação do sujeito, o que se apreende na análise:

“Pela confissão que recebemos do neurótico ou do perverso sobre o gozo inefável que eles obtêm ao se perderem na imagem fascinante, podemos avaliar o poder de um hedonismo que nos introduzirá nas relações ambíguas da realidade com o prazer. Se, ao nos referirmos a esses dois grandes princípios, descrevermos o sentido de um desenvolvimento normativo, como não ser captados pela importância das funções fantásticas nos motivos desse progresso, e quão cativa permanece a vida humana da ilusão narcísica que sabemos tecer suas coordenadas mais ‘reais’? E, por outro lado, já não está tudo pesado, junto ao berço, nas incomensuráveis balanças da Discórdia e do Amor?”.

A partir daí, Lacan encerra este texto sobre *As funções da psicanálise em criminologia*, afirmando que o analista tem uma função privilegiada que é a de escutar cada sujeito extraindo daí sua verdade.

Vimos, ao longo deste capítulo, que a experiência psicanalítica é da ordem do Imaginário, mas há o Real. O eu encontra-se alienado no outro, renunciando-se a si mesmo para se ascender como sujeito. A experiência psicanalítica é essencialmente singular e a história do homem, de cada homem, tomado em sua particularidade, é feita de uma série de perdas. A palavra chave é o sentido que só pode ser compreendido pelo sujeito; em outras palavras, o fenômeno psíquico só pode ser compreendido se dotado de um sentido e cabe somente ao sujeito dar esse sentido, mas, do sujeito considerado em sua concretude, em seu contexto humano, vital. O lugar do analista, por sua vez, é o do santo que é despreendido das paixões comuns para evitar os contragolpes agressivos da caridade. A agressividade é também eminentemente imaginária. A identificação passa a ser o fenômeno mais fundamental que a Psicanálise produziu. Trata-se da identificação entre o sujeito infantil e a imagem especular, que é “o mais original da relação fundamental alienante que o ser do homem se constitui dialeticamente”. Cada uma dessas identificações desenvolve uma agressividade que a

frustração pulsional não basta para explicar. Essa tensão foi definida por Freud como pulsão de morte.

Veremos no próximo capítulo que o sujeito será constituído pelo Simbólico e, assim, não será mais na imagem especular que se buscará a sua determinação, mas no Outro, enquanto alteridade absoluta. É da relação do Real com a ordem do Simbólico que iremos tratar.

## CAPÍTULO 2

### SIMBÓLICO E REAL

#### 2.1 O REGISTRO DO SIMBÓLICO

Segundo Cesarotto (2005, p. 25), “o registro do *simbólico* tem, na linguagem, sua expressão mais concreta, regendo o sujeito do inconsciente<sup>1</sup>. Vallejo e Magalhães (1979, p. 101) afirmam que “a ordem simbólica [ordem ou registro, Lacan usa indiferentemente os dois termos] não se dá de forma isolada, mas em conjunção com o que Lacan caracteriza como registro imaginário e registro do real”. Assim, “na estrutura analítica, entendendo-se estrutura no sentido mais amplo do termo, intervêm esses três registros, o simbólico, o imaginário e o real, sendo dos três o registro simbólico o que opera como determinante” (p. 101). Nesse sentido, “o registro imaginário caracteriza a fascinação ou a captação especular no plano consciente. O registro do real fica estruturado em um mecanismo simbólico, nomeia a função do real através de uma demarcação do real no campo analítico. A constituição do real é uma resultante da articulação da situação edípica e não do mundo das coisas” (101). Dessa maneira, “a função do real é organizada através da estrutura simbólica. Há uma realidade estruturada que tem sua culminação quanto à sua própria constituição através da situação edípica” (102). Pois, “no campo analítico, coloca-se a questão da constituição do real excluído do mecanismo simbólico, que é a forclusão psicótica, caso em que a simbolização do real é impossível. Nem por isso, porém, o real perde a eficácia perante o simbólico, ele é eficaz por ausência” (p. 102). Cesarotto (2005, p. 25) afirma:

---

<sup>1</sup> Acrescenta Cesarotto (2005, p. 25) que “nos trabalhos de Freud, a importância do *simbólico* pode ser encontrada nos textos que ilustram o funcionamento do inconsciente, onde a casuística prova a maneira como é

“O *real*, como terceira dimensão, é sempre aludido pela negativa: seria aquilo que, carecendo de sentido, não pode ser simbolizado, nem integrado imaginariamente. Aquém ou além de qualquer limite, seria incontrolável e fora de cogitação. A reflexão a seu respeito traz de novo o velho problema da incompatibilidade cognitiva entre o sujeito e o objeto. Relação impossível, por ser o segundo sobredeterminado, e o primeiro, subvertido pelo seu desejo” (grifo do autor).

É o que faremos ao longo deste trabalho. Evidenciar o conceito de real, nesse momento preciso da obra de Lacan, e relacioná-lo com os outros dois registros.

De acordo com Vallejo e Magalhães (1979, p. 102), “Lacan insiste muito sobre a confrontação do pensamento freudiano com o pensamento pré-socrático”<sup>2</sup>. Assinala-se, assim, “o lugar a que chega Freud com a noção de Édipo como um grande mito: um sistema simbólico que determina a posição do sujeito” (p. 103). Lacan postula a tese de que o simbólico é autônomo (Cf. MILLER, 2005, p. 176-177). Esta tese “repousa sobre a exclusão, como exterior, da interrupção imaginária”. De acordo com Miller (2005, p. 176):

“Lacan valorizou em seu ensino, situando, apesar da cronologia, seu escrito sobre *A carta roubada*, como o primeiro texto de seus *Escritos*, texto feito para afirmar não a pulsão do inconsciente, mas a autonomia do simbólico: o simbólico tem suas próprias leis, que devem ser consideradas em si mesmas, em uma dimensão propriamente lógica, sem levar em conta nenhum outro elemento”.

Acrescenta Miller (2005, p. 176) que “o sentido mesmo do comentário de Lacan de *A carta roubada* de Edgar Allan Poe é demonstrar que existem leis do simbólico que se estabelecem por si mesmas. Por esse caminho, liga memória e lei, dando à memória

---

estruturado, mas também naqueles outros que discorrem sobre o Complexo de Édipo, por ser a *função do pai* ligada a esse registro” (grifos do autor).

<sup>2</sup> Assim, para estes autores, Freud reformula as antinomias de Empédocles em que se postula a contraposição de amor e ódio, ao propor as duas grandes pulsões, pulsão de vida e pulsão de morte, *Eros e Tânatos*, “movimentos que estão ligados à totalidade dos elementos que se estruturam o mundo simbólico em função do qual é possível localizar o sujeito”(p. 102). Dessa maneira, para Lacan, o sujeito é localizado em outra cena, isto é, “é um Deus *ex machina*, isto é, um lugar que está revelando desde fora o funcionamento do aparelho” (p. 102). Lacan, assim, “indica metaforicamente a heterogeneidade radical desse outro lugar que determina as combinações em função das quais se faz possível entender a determinação do sujeito” (p. 102). Nesse sentido, “o recurso a esse outro lugar é o recurso a um ordenamento simbólico que passa pelo caminho do reconhecimento do espaço da palavra” (p. 102). Trata-se, então, da outra cena que “é o lugar dessa combinatória significativa que caracteriza e estrutura o inconsciente no sentido freudiano da palavra” (p. 103).

inconsciente o valor de uma lei invariável”. Pois, como se sabe, nesse texto, Lacan (1998s) demonstra como os personagens giram em torno da carta (*letre*), que ele relaciona com o significante, com sua lei. Dessa maneira, o conteúdo da carta pouco vai interessar frente à investigação, quanto ao seu paradeiro. E o mais interessante é que todos, principalmente a polícia, não a encontra, uma vez que ela está justamente no porta-carta, mas disfarçada. Miller (2005), então, delimita bem o sentido do inconsciente nestes primeiros anos de ensino de Lacan: “o sujeito é habitado por uma lei simbólica invariável, equivalente a uma frase. Sem que ele saiba, ela modula as escolhas de sua existência. Portanto, é a pregnância própria da significação que Lacan trouxe ao mundo com seu ensino, a do simbólico autônomo<sup>3</sup>” (p. 176-177). É nisso que consiste a tese principal de Lacan, segundo Miller (2005, p. 177), a saber, “que o simbólico é mestre-senhor do imaginário<sup>4</sup>. Tal mestria tem por efeito anular tudo o que é da ordem das propriedades nativas, naturais, dos objetos, e subjugar o objeto às condições do símbolo. Ao dizer: ‘subjugar o objeto às condições do símbolo’, significa que o simbólico é mestre-senhor”. Assim, de acordo com Miller (2005, p. 177):

---

<sup>3</sup> Precisamente, “isso quer dizer que o simbólico obedece a suas próprias leis, não depende de mais nada, é redutível a uma fórmula matemática” (p. 171). Para Miller (2005, p. 177) há uma interligação do conceito freudiano de automatismo de repetição às leis autônomas do significante: “É o que está formulado na abertura dos *Escritos*, logo após o pequeno prefácio, a equivalência segundo a qual o princípio do automatismo de repetição, da *Wiederholungszwang*, é a cadeia significante e a insistência que lhe é própria”. O que significa, dessa maneira, dizer que o simbólico é autônomo? “É dizer, ao mesmo tempo, que o imaginário é heterônomo” (p. 177). Assim, “o simbólico domina. E o ensino de Lacan foi identificado a essa exaltação da função de mestria do significante” (p. 177).

<sup>4</sup> Nesse sentido, afirma Miller que “o imaginário é o reino de uma inércia relativa, visto que os fatores imaginários parecem servir à repetição significante. Motivo pelo qual Lacan disse na primeira página dos *Escritos*, página 13, que não passam de sombras e reflexos, o que quer dizer que não se trata do real” (p. 177). Miller (2005, p. 177) passa a dissertar sobre a relação entre inércia imaginária e indestrutibilidade do simbólico: “Lacan diz, de bom grado, o imaginário inerte, com respeito à repetição e à dialética simbólica. Mas, ao mesmo tempo, evoca a persistência indestrutível do desejo. Este indestrutível, para ele, é claramente de uma ordem em tudo diversa da ordem da inércia. No fundo, o indestrutível é, para ele, ligado à cadeia significante”. Dessa maneira, pode-se “opor a inércia imaginária e o indestrutível simbólico, uma vez que ele elabora como desejo o efeito da cadeia simbólica. Foi o que o levou a dizer; um desejo morto, em *A instância da letra*. O desejo, como indestrutível, é o que, do imaginário, obedece ao simbólico” (p. 177). Sobre esse aspecto, enfatiza Miller (2005, p. 177) que “Lacan identificou ao semântico, ao significado, o que elaborou como desejo, e o tratou nos termos de sentido e de significação. Aí reside todo o valor de *A instância da letra*. E o desejo, como sentido e significação, podemos dizer que é da ordem do imaginário, em relação ao significante que é determinante, causal”. Entretanto, “o que Lacan denomina exatamente desejo é o imaginário, posto que subjogado ao significante e não sendo nada mais do que efeito do significante” (p. 178). Assim, não se pode perder de vista que há a permanência de “um tipo de inércia não indestrutível, que não é da ordem do desejo, para a qual Lacan reserva o termo ‘gozo’”. O conceito de desejo é, então, construído por Lacan “para situar o que, do imaginário, não é a inércia, mas o indestrutível ligado ao simbólico” (p. 178).

“O *Seminário 4* visa mostrar em que o objeto é servo da lei autônoma do simbólico. A mestria simbólica traduz-se pela anulação das propriedades naturais do objeto, que vale, antes de tudo, pelo que pode simbolizar, e não pelas satisfações naturais que pode trazer ao indivíduo. E essa anulação pode ser comentada como uma mortificação”.

Assim, é porque há o simbólico que o objeto no campo do humano não é natural, se mortifica passando a valer pelo que pode simbolizar. Mais à frente, quando tratarmos do conceito de real nesse Seminário IV, veremos, mais de perto, isso se suceder com o conceito de imaginário. Pois, aqui, Lacan já está de posse dessa ordem, o simbólico. A partir daí, Miller (2005, p. 178) enfatiza o caráter de ambigüidade presente no conceito do simbólico:

“De um lado, se nos referirmos à *Carta roubada*, ele designa uma lei invariável. É o lugar onde se repete sempre o mesmo. Uma vez que conhecemos a lei, conhecemos o desdobramento da cadeia, sem surpresa. Ao mesmo tempo, Lacan enfatiza o fato de que, ao contrário da inércia do imaginário, o significante tem um percurso, propondo inclusive que essa lei simbólica seja ao mesmo tempo o suporte da história do sujeito. Há uma espécie de contradição velada: de um lado, o simbólico é sempre o mesmo, mas, de outro, é também a possibilidade de outra coisa, de inversões, de inovações, de reconhecimento”.

Vemos assim que tais elaborações de Lacan a respeito do Imaginário só vai se tornando possível na medida em que ele acede ao Simbólico, ou seja, em que ele elabora a ordem do Simbólico, mas agora de posse do conceito de significante, o que lhe permite também apurar melhor a própria noção de simbólico. Assim, de acordo com Miller (2005, p. 178), há algo que faz a unidade dos dois aspectos, no início do ensino de Lacan, “é o simbólico sempre dado como determinante: ele domina, subjuga”.

Zizek (1991) afirma que há três etapas sucessivas do destino do conceito do *Simbólico* em Lacan. Ele as sintetiza da seguinte maneira: A primeira, trata-se do texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953. Aqui, enfatiza-se a

dimensão intersubjetiva da palavra<sup>5</sup>. A segunda etapa, “exemplificada pela interpretação da *Carta Roubada*, é de certo modo complementar à primeira, assim como a *língua* é complementar à palavra<sup>6</sup>” (p. 76).

Em relação à terceira etapa<sup>7</sup>, afirma Zizek (1991) que se trata da concepção do grande Outro barrado, inacabado, a partir do qual se pode apreender o sujeito do significante. Assim, nas páginas que se seguem, tanto nesse capítulo como nos demais que virão, procuraremos evidenciar melhor todo o percurso dessas três etapas do *Simbólico* em Lacan. Entretanto, em relação à terceira etapa, não faremos mais do que uma introdução.

---

<sup>5</sup> Nas palavras de Zizek (1991, p. 76): “A palavra como meio de reconhecimento intersubjetivo do desejo. O que predomina aí são os temas da simbolização como historização, realização simbólica; os sintomas e os traumas são lacunas, são espaços vazios e não-historicizados do universo simbólico do sujeito; a análise ‘realiza no simbólico’ esses vestígios traumáticos, incluindo-os no universo simbólico ao lhes conferir a posteridade, retroativamente, uma significação”. Zizek (1991, p. 76) acrescenta: “No fundo, estamos lidando aqui com a concepção ainda fenomenológica da linguagem, próxima da de Merleau-Ponty: o objetivo da análise é o reconhecimento do desejo numa ‘palavra plena’, integrá-lo no universo de significação – de uma maneira tipicamente fenomenológica, a ordem da palavra é identificada com a da significação, a própria análise funciona nesse nível: ‘Toda experiência analítica é uma experiência de significação’ (LACAN, 1978, p. 374)”.

<sup>6</sup> Zizek (1991, p. 77) afirma que: “Enfatiza a ordem significante como (a de uma) estrutura fechada, diferencial, sincrônica: a estrutura significante funciona como um ‘automatismo’ insensato a que o sujeito está assujeitado. A ordem diacrônica da palavra, da significação, é pois regulada pelo automatismo significante insensato, por um jogo diferencial e formalizável que produz o efeito de significação. Essa estrutura que ‘conduz o jogo’ é dissimulada pela relação imaginária – estamos aqui, no nível do ‘esquema L’”. E acrescenta Zizek (1991, p. 77): “Se a primeira etapa era ‘fenomenológica’, esta é mais ‘estruturalista’. O problema dessa segunda etapa é que, nela, o sujeito – como sujeito do significante, irreduzível ao eu imaginário – é no fundo *impensável*: de um lado temos o imaginário, lugar da cegueira e do desconhecimento, ou seja, o eixo *a-a*’; de outro, um sujeito totalmente assujeitado à estrutura, alienado sem resto e, nesse sentido, des-subjetivado: ‘A entrada em funcionamento do sistema simbólico em seu uso mais radical, absoluto, acaba por abolir tão completamente a ação do indivíduo que elimina, ao mesmo tempo, sua relação trágica com o mundo. (...) Em meio à marcha das coisas, ao funcionamento da razão, o sujeito se descobre, desde o início da jogada, não sendo mais do que um peão, impelido para dentro desse sistema e excluído de toda participação que seja propriamente dramática e, por conseguinte, trágica, na realização da verdade’ (LACAN, 1978, p. 200-201). O sujeito que se libertasse totalmente do eixo *a-a*’ e que se realizasse totalmente no Outro, consumando sua realização simbólica, um sujeito sem eu, sem cegueira imaginária, seria de pronto radicalmente dessubjetivado, reduzido a um momento no funcionamento da máquina simbólica, da ‘estrutura sem sujeito’...”.

<sup>7</sup> De acordo com Zizek (1991, p. 77-78) “A terceira etapa não é, naturalmente, nenhuma ‘síntese’ das duas primeiras, nenhuma combinação da perspectiva fenomenológica da palavra com a perspectiva estruturalista da língua; essas duas etapas já em si são complementares, são duas vertentes de um mesmo edifício teórico. A terceira etapa faz saltar pelos ares esse edifício comum, essa relação complementar da palavra cheia de significação com a estrutura completa, postulando um *Outro barrado*, inacabado, ‘não-todo’, um Outro articulado a partir de um buraco, um Outro que traz em seu seio um núcleo ex-timo, não-simbolizável. É só a partir do Outro barrado (**A**) que se pode apreender o sujeito 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: ora, a falta no Outro quer dizer que há um resto, uma inércia não-integrável no Outro, o *objeto a*, e o sujeito pode evitar a alienação total justamente na medida em que se coloca como correlato desse resto  $\$ \varnothing a$ . Dessa maneira, podemos conceber um sujeito que difere do eu, lugar do desconhecimento imaginário: um sujeito que não se perde no ‘processo sem sujeito’ da combinação estrutural” (grifos do autor).



No Seminário I, *Os escritos técnicos de Freud*, proferido no ano de 1953-1954, Lacan vai afirmar que o mundo do simbólico, da palavra é o lugar do sujeito. Ou seja, a sua condição de sujeito é definida e determinada pela fala. É nesse sentido que Lacan (1986) reafirma, ainda nesse Seminário I, que “O inconsciente é o discurso do outro”, sendo esse não o “outro” que se evidencia na imagem especular, mas o Outro enquanto alteridade absoluta. Isto é, o Outro (*Autre*), com maiúscula, difere do outro (*autre*), com minúscula, na medida em que naquele está condensada a linguagem, a relação do homem com o simbólico, que vem de fora, que lhe é imposto e, por isso, totalmente diferente. Já o outro, com minúscula, diz da relação imaginária, em que o sujeito se projeta no outro (que não é tão diferente de si mesmo, pois, aqui, se refere à imagem refletida no espelho).

Desde o início da vida humana, das relações e da família humana, há interdições e leis que regulam tais relações. Essa afirmativa desmonta a tese de que a família primitiva se estruturaria ao modo de uma promiscuidade absoluta. Essas leis se organizam em torno da proibição do incesto, que, como bem observou Lévi-Strauss, está presente em todas as culturas, fazendo do homem não apenas um ser biológico, mas, por excelência, um ser simbólico. É na medida em que essa proibição instaura a lei em cada cultura que a sociedade humana se define como simbólica; do ponto de vista lacaniano, a proibição é, assim, a lei instaurada pelo pai, a ordem da linguagem por excelência, que intervém na relação (“mãe-filho”) especular, introduzindo a ordem simbólica. A esse respeito, Lemaire (1989) afirma que a ordem do simbolismo ocupa um lugar de destaque no pensamento de Lacan, na medida em que as virtudes e os perigos da tomada de consciência dele decorrem:

“(…) sem o acesso a esta ordem, a criança não adquire sua individualidade nem seu estatuto de societário, mas, por outro lado, a entrada no simbólico instala uma distância em relação ao real vivido e organiza para cada um a trama do inconsciente” (p. 99).

O complexo de Édipo, diz Lacan (1998e, p. 278) no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953), marca os limites da Psicanálise em relação à questão da subjetividade, “ou seja, aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos, em sua existência particular, do movimento tangencial para o incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal”. A lei (proibição do incesto) é primordial, reguladora de todas “as leis da aliança”, sobrepondo “o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento”. Pois “nenhum poder sem as dominações do parentesco está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, através das gerações, o fio das linhagens” (p. 279).

Assim, a instauração da lei, do interdito, paradoxalmente integra o sujeito à sexualidade. O pressuposto de Lacan é que o reconhecimento da posição sexual do sujeito está ligado ao sistema simbólico. Essa é, segundo Lacan (1992b, p. 195-196), a razão de existir o freudismo e a análise. Em suas palavras: “o sujeito encontra seu lugar num aparelho simbólico pré-formado que instaura a lei na sexualidade. E essa lei não permite mais ao sujeito realizar sua sexualidade senão no plano do simbólico”. É isso que quer dizer o Édipo para Lacan, pelo menos nesse momento de seu pensamento. A lei – que é a intervenção da ordem da palavra – vem intervir na relação imaginária, dual, entre o eu e o outro, entre o macho e a fêmea, colocando-se como um terceiro (o outro). O símbolo, desde sempre, envolve o sujeito nas suas tramas. Daí, a razão do símbolo, ou seja, a linguagem, preceder o sujeito. Assim, a subjetividade propriamente dita seria aquela que manejaria o significante com fins puramente significantes e não significativos: “O subjetivo aparece no real na medida em que supõe que temos à nossa frente um sujeito capaz de se servir do significante, do jogo do significante” (p. 212). A concepção psicanalítica da subjetividade, segundo Lacan, é, dessa

maneira, muito peculiar: “o subjetivo é para nós o que distingue o campo da ciência em que se baseia a psicanálise, do conjunto do campo da física” (p. 213).

Ao se considerar o simbólico, muitas vezes se “negligencia a dimensão ligada à existência do significante, à organização significante” (p. 250). Lacan se refere aqui a uma concepção de simbólico que privilegia o significado em detrimento do significante. A idéia de simbólico em Lacan diz respeito muito mais ao fato de as palavras sempre dizerem outra coisa do que dizem, ou seja, possuem certo “caráter poético”, do que simplesmente o fato de definir ou conceituar alguma coisa. Nota-se que a constituição do sujeito, propriamente dita, se dará, somente, pelo acesso ao simbólico. Ou seja, há a *spaltung* (de *Spalte*: fenda em alemão) que “cria, segundo Lacan, uma estrutura oculta do sujeito inconsciente” (LEMAIRE, 1989, p. 111). Dessa maneira, o simbolismo se presta a um rápido desvio da verdade, pois não é possível a coincidência entre o “eu”, sujeito da enunciação, e o “eu”, sujeito do enunciado. É nesse contexto em que Lacan prima pelo simbólico que iremos elucidar melhor o conceito de Real e sua relação com esse mesmo Simbólico, e com o Imaginário.

## **2.2 SIMBÓLICO, IMAGINÁRIO E REAL**

A temática da Psicanálise como uma experiência dialética cuja relação se dá de sujeito a sujeito será retomada neste pequeno texto de Lacan proferido no Congresso Psicanalítico de Língua Românica, em 1951, cujo título é *Intervenção sobre a transferência*. Assim, logo no início desse texto, Lacan (1998f, p. 215) afirma que “quanto à experiência psicanalítica, devemos compreender que ela se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão irreduzível a qualquer psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo”.

Com isso, Lacan quer demarcar claramente a posição da Psicanálise em relação a da Psicologia no que se refere a sua práxis. A práxis psicanalítica é eminentemente dialética e não abre mão da idéia de que se trata aí, nessa práxis, de uma relação entre sujeitos, bem como da instauração do diálogo a partir da simples presença do analista. Mas, o que Lacan fará nesse texto sobre a *Intervenção da Transferência* é justamente demonstrar, por meio do comentário do famoso caso Dora, de Freud, que o diálogo que se dá na análise não é da ordem da sugestão nem tampouco o lugar que ocupa o analista é aquele do amigo, bem como não se considerará nessa práxis o analisando como um objeto. Há, assim, uma neutralidade que é da ordem da dialética. Nas palavras de Lacan:

“Assim, a neutralidade analítica adquire seu sentido autêntico na posição do dialético puro, que, sabendo que tudo o que é real é racional (e vice-versa), sabe que tudo o que existe, inclusive a doença contra a qual ele luta, é e será sempre equivalente ao nível de sua particularidade, e que só existe progresso para o sujeito através da integração a que ele chega de sua posição no universal: tecnicamente, pela projeção de seu passado num discurso em devir” (p. 225).

Com esta afirmativa percebemos o que nos interessa bastante nesse trabalho, Lacan articulando o real com o simbólico, bem como enfatizando o quanto a experiência psicanalítica é da ordem da singularidade e que deva, é claro, integrar no simbólico.

Embora tenhamos a preocupação de comentar o importante texto de Lacan sobre *O Simbólico, o Imaginário e o Real*, gostaríamos de, primeiramente, nos reportarmos a um texto da mesma época, 1953, intitulado *O mito individual do neurótico*, para situarmos um pouco a influência de Lèvi-Strauss no pensamento de Lacan, bem como extrair já nesse texto uma certa concepção de real. Mas, antes mesmo de nos reportarmos ao texto, propriamente dito, de Lacan, levaremos em conta certos aspectos do prefácio feito para esse texto lacaniano, em sua versão portuguesa. Assim, afirma Cardoso e Cunha (1987), que o termo “mito individual” fora forjado por Lèvi-Strauss e utilizado depois por Lacan. Segundo

Cardoso e Cunha (1987, p. 12-13), Lèvi-Strauss (1958) aproximou aquilo que observara da prática xamântica, uma “eficácia simbólica”, com a idéia de ab-reação:

“É claro que, observa Lèvi-Strauss, a eficácia simbólica funciona porque o paciente acredita no seu mito social. Nas nossas sociedades, o discurso científico, só por si, não nos curaria, mas é porque ele funciona numa relação exterior de causa e efeito enquanto que no discurso mítico o que se passa é uma relação, interior ao espírito, ‘do símbolo (entes míticos) à coisa simbolizada (da doença), ou, para empregar o vocabulário dos lingüistas, de significante a significado’. Ora, precisamente, este tipo de passagem à expressão verbal, resolutivo de um conflito de outro modo incontrolável, foi descrito por Freud com o nome de *ab-reação*. Escrevia ele, já em 1895: ‘é na linguagem que o homem encontra um substituto para o acto, substituto graças ao qual o afecto pode ser ab-reagido quase da mesma maneira’” (grifo do autor).

Lèvi-Strauss (1958), dessa maneira, segundo Cardoso e Cunha, aproxima a figura do Xamã da do psicanalista, forjando a expressão “mito individual”. Diz ele: “O paciente atingido de neurose liquida um mito individual opondo-se a um psicanalista real: a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira identificando-se a um Xaman miticamente transposto” (LÈVI-STRAUSS, 1958 *apud* CARDOSO E CUNHA, p. 13). Assim, para Cardoso e Cunha, a comparação entre psicanálise e prática xamântica é levada ainda mais longe. Ou seja:

“Num caso (psicanálise) trata-se de um mito que o indivíduo deve construir a partir de elementos fornecidos pela sua história pessoal, enquanto que no outro é um mito social que o paciente aceita do exterior. Para além do que, num caso o paciente fala e o psicanalista escuta (uma vez que é o paciente que constrói o seu próprio mito), enquanto no outro o Xaman fala (narrando o mito social enquanto o paciente escuta). Em ambos os casos o mito tem um papel central na cura, em ambos os casos se trata – na expressão de Lèvi-Strauss, - de um ‘mito fundador da cura’. Apenas difere a origem do mito; individual ou coletiva” (p. 14).

A partir daí, Cardoso e Cunha (1987, p. 34) vai dizer da influência hegeliana no texto sobre *O mito individual do neurótico*, influência esta, como já vimos, se estenderá por muito tempo. Assim, a presente afirmativa nos é cara, por esse motivo e pela noção de real já presente nesse texto de 1953:

“A marca hegeliana está, no ‘Mito individual ...’, desde logo presente na primeira parte. Depois de afirmar que toda a teoria analítica assenta no ‘conflito fundamental que, por intermédio da rivalidade ao pai, liga o sujeito a um valor simbólico essencial’, acrescenta – antecipando já um pouco em relação ao caso do ‘homem dos ratos’ - estar esse valor, no real, sempre já degradado, desdobrando-se o pai simbólico num duplo negativo, o pai degradado do real, e o seu duplo positivo encarnando todo o valor simbólico e de que o próprio analista é uma figura. Ora é precisamente ao Mestre hegeliano da dialéctica com o escravo que Lacan reporta essa figura, enquanto é ela que guia o sujeito no acesso à sabedoria. É isso que ficará ainda mais claro na parte final do texto”.

Vemos claramente o real identificado com um substrato, entretanto, degradado, pelo menos no que se refere ao pai, enquanto progenitor. Assim, veremos no texto sobre o *Simbólico, o Imaginário e o Real*, Lacan enunciando a supremacia da função simbólica, como dirá, o Nome-do-Pai, sobre o genitor, ou seja, a função (simbólica) em detrimento do pai, aqui, real. Vamos, então, ao texto de Lacan, *O mito individual do neurótico*<sup>8</sup>. Logo no início desse texto, Lacan (1987a, p. 46) vai afirmar que a Psicanálise guarda uma particularidade em relação às ciências, ou seja, a psicanálise é uma arte, mas não enquanto técnica, “um método operacional, um conjunto de receitas”. A psicanálise é uma arte, no sentido em que se empregava na Idade Média: “A psicanálise é talvez actualmente a única disciplina comparável a estas artes liberais, pelo que preserva desta relação de medida do homem consigo mesmo – relação interna, fechada sobre si mesmo, inesgotável, cíclica, que comporta, por excelência, o uso da palavra” (p. 46). Assim, por ser uma experiência que se dá pela palavra, a experiência analítica não é, para Lacan (1987a, p. 47), decisivamente objetivável: “Ela implica sempre no âmbito de si mesma a emergência de uma verdade que não pode ser dita, já que o que a constitui é a palavra, e seria preciso dizer a própria palavra, o que é, propriamente falando, o que não pode ser dito enquanto palavra”. Notamos aí já sendo estabelecida a idéia de Lacan sobre a impossibilidade de uma metalinguagem, bem como a idéia de que a verdade, de que se trata na Psicanálise, por causa da palavra, por mais paradoxal que seja, não pode ser dita.

Em seguida, Lacan vai afirmar a respeito da condição humana, que só o é enquanto tal, pelo fato de usarmos a linguagem, a palavra. Assim, ele afirma que a psicanálise é constituída por esta relação intersubjetiva “que não se pode, já o disse, esgotar, já que ela é o que nos faz homens. É, portanto, o que somos levados mesmo assim a tentar exprimir numa fórmula que disso dá o essencial, e é justamente por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito” (p. 47). Dessa maneira, Lacan vai interligar o mito com o que não pode ser transmitido na definição da verdade, uma vez que esta não pode, para Lacan (1987a, p. 47), apoiar-se senão em si mesma:

“A palavra não se pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, enquanto verdade objectiva. Ela apenas a pode exprimir – e isto, de um modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação inter-subjectiva, e que é o complexo de Édipo, tem um valor mítico”.

Em seguida, Lacan dedicará algumas páginas para comentar o caso famoso de Freud, sobre a neurose obsessiva, o *Homem dos ratos*, demonstrando que a problemática neurótica vai se dar no campo do simbólico. Entretanto, o que nos interessa é evidenciar certa noção de Real, bem como sua relação com o Simbólico. Uma passagem desse texto ilustra o que afirmamos acima: Referindo-se a problemática da dívida do “homem dos ratos”, paciente de Freud:

“O sujeito sabe perfeitamente que não deve nada nem a A, nem a B, mas sim à senhora do correio, e que se o cenário estivesse realizado, seria ela no fim de contas que arcaria com a despesa. De facto, como é sempre o caso do vivido dos neuróticos, a realidade imperativa do real passa antes de tudo aquilo que infinitamente o atormenta – que o atormenta mesmo no comboio que o leva afectivamente na direcção oposta àquela que ele deveria tomar tomando para ir cumprir junto da senhora do correio a cerimónia expiatória que lhe parece tão necessária” (LACAN, 1987, p. 58-59, grifos nossos).

---

<sup>8</sup> Aqui, utilizaremos uma versão corrigida por Jacques Alain-Miller, cujo prefácio e tradução portuguesa são de Tito Cardoso e Cunha, entre outros.

E, na passagem seguinte, Lacan (1987a, p. 173) ilustra a discordância que há entre o Real e o Simbólico, permitindo assim o desenlace patológico, pelo menos no que se refere à relação do sujeito com a função do pai:

“A assumpção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente *o real*. Seria necessário que o pai não fosse somente o nome-do-pai, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esta sobreposição do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Pelo menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, de algum modo, um pai discordante relativamente à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria Claudel. Existe sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é apercebido pelo sujeito no *plano do real* e a função simbólica. É nesta in-coincidência que reside aquilo que faz com que o complexo de Édipo tenha o seu valor – de modo nenhum normatizante, mas mais freqüentemente patogénico” (grifos nossos).

Lacan retomará literalmente o que está se tratando neste texto, *O mito individual do neurótico* nos outros dois textos desse mesmo ano de 1953, a saber, *O Simbólico, o Imaginário e o Real e Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Ainda nesse texto sobre *O mito individual do neurótico*, já no seu final, Lacan (1987a, p. 73-74) descreve a respeito da relação narcísica, colocando-a, nessa época, como a segunda grande descoberta da Psicanálise:

“A relação narcísica ao semelhante é a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano. Enquanto experiência do eu, a função é decisiva na constituição do sujeito. Que é o eu, senão algo que o sujeito experimenta primeiramente como estranho no interior de si próprio? É em primeiro lugar num outro, mais avançado, mais perfeito que ele que o sujeito se vê. Em particular, ele vê a sua própria imagem no espelho numa época em que é capaz de a aperceber como um todo, ao passo que ele próprio não se sente como tal, pelo contrário, vive no caos originário de todas as funções motoras e afectivas que é o dos primeiros seis meses de vida. O sujeito tem sempre uma relação antecipada com sua própria realização, que reenvia a si-mesmo a um plano de profunda insuficiência, e testemunha nele uma fenda, uma dilaceração originária, um abandono, para retomar o termo heideggeriano. É por este facto que em todas as relações imaginárias, o que se manifesta é uma experiência da morte. Experiência sem dúvida constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que surge muito especialmente no vivido do neurótico”.

Finalizando este texto, Lacan (1987a, p. 76) faz alusão à “experiência analítica real” como sendo da ordem do simbólico, da palavra:



“Não seria necessário insistirem muito para que eu diga o que faz mediação na experiência analítica real, é algo que é da ordem da palavra e do símbolo, e que numa outra linguagem se chama um acto de fê. Mas seguramente, não é isto o que a análise exige, nem sequer o que ela implica. Aquilo de que se trata é antes do registro da última palavra pronunciada por esse Goethe que não foi por acaso, deveis crê-lo, que eu trouxe hoje para aqui a título de exemplo”.

E a palavra que se refere, pronunciada por Goethe, antes de morrer é “‘*Mehr licht*’ (mais luz)” (p. 76). Vemos, aqui, claramente, como se verificará nos demais textos desses anos 1950, a experiência analítica sendo da ordem do Simbólico, colocando assim, em segundo plano, o registro do Imaginário. E o Real já está presente, mas nem por isso identificado a este mesmo Simbólico, nem ao Imaginário.

Lacan profere uma conferência em 8 de julho de 1953, na Sociedade Francesa de Psicanálise, intitulada *O Simbólico, o Imaginário e o Real*<sup>9</sup>. É nesta conferência que Lacan introduz “três registros que são os essenciais da realidade humana”: o Simbólico, o Imaginário e o Real. Numa nota de rodapé, Vanier (2005, p. 18-19) sintetiza, de maneira simples e coesa, o entendimento de Lacan a respeito desses três registros nesse início do seu ensino:

“O *Simbólico* remete simultaneamente à linguagem e à função compreendida por Lévi-Strauss como aquela que organiza a troca no interior dos grupos sociais; o *Imaginário* designa a relação com a imagem do semelhante e com o ‘corpo próprio’; o *Real*, que deve ser distinguido da realidade, é um efeito do Simbólico: o que Simbólico expulsa, instaurando-se. Essas definições antecipam o que Lacan propõe em 1953”.

---

<sup>9</sup> Miller (2005a, p. 89-90) afirma sobre essa conferência que “o título é original; a conferência havia sido estenografada, depois datilografada; o texto aqui publicado foi estabelecido por mim. (...) Esta foi a primeira comunicação dita científica da nova Sociedade Francesa de Psicanálise, recém-oriunda da cisão ocorrida no movimento psicanalítico francês. O conflito devia repercutir dez anos mais tarde, conduzindo dessa vez à ‘excomunhão’ de Lacan e à fundação por este de sua própria Escola, que batizará Escola Freudiana de Paris. A fonte de inspiração da tríade lacaniana encontra-se no artigo de Lévi-Strauss, ‘A eficácia simbólica’ (publicado em 1949, retomado em *Antropologia estrutural*, 1958), que propõe a definição sucinta, porém inédita, de um inconsciente vazio, sem conteúdo, puro órgão da função simbólica, impondo leis de estrutura a um material de elementos inarticulados provenientes tanto da realidade como do reservatório de imagens acumuladas por cada um (ver p. 223-5 da ed. fr.). O conceito do ‘mito individual’, que figura nessas mesmas páginas, fora retomado por Lacan em sua conferência de 1952 intitulada ‘O mito individual do neurótico’”.

O que Lacan procurará nessa conferência é explorar os “campos que recobrem tais registros”(VANIER, 2005, p. 18). Vanier (2005, p. 19) observa que “*a posteriori*, o *Imaginário* tinha sido até então o objeto de sua pesquisa”. Nesse sentido, “o trabalho sobre o *narcisismo*, com a abordagem das *psicoses* e do *estádio do espelho*, tinha por finalidade introduzir um pouco de clareza nesse campo e de tornar a dar uma base à instância do Eu [Moi]<sup>10</sup>, que havia tomado um sentido e um lugar inteiramente particulares no pensamento analítico da época” (p. 19). Vanier (2005, p. 19-20) acrescenta: “Com esses três registros tratava-se, situando de modo mais preciso as diferentes instâncias introduzidas por Freud, de combater aquilo que Lacan considerava desvios (vindos do outro lado do Atlântico) que conduziam a psicanálise do pós-guerra a uma prática que visava à adaptação do sujeito e seu meio ambiente e ao reforço do eu”. Lacan propõe, assim, um retorno aos textos freudianos: “Essa vontade de retorno aos textos freudianos era também a vontade de colocar em questão a representação corrente de uma psicanálise comparável às disciplinas científicas” (VANIER, 2005, p. 20). Aqui, em nota de rodapé, Vanier (2005, p. 20) esclarece que tal programa “constitui um paradoxo aparente, dado que a ambição de Lacan, nesse primeiro período, é de dar à psicanálise o estatuto de uma ciência, na qual a lingüística estrutural desempenharia para ela o papel que a matemática desempenha para a física”.

---

<sup>10</sup> Em nota de rodapé, Bonatti, tradutora da versão brasileira de Vanier (2005, p. 19), faz os seguintes esclarecimentos a respeito da notação *je* e *moi*, ambos traduzidos por ‘eu’: “Na tradução dos Escritos (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998), Vera Ribeiro propõe (p. 936) grafar como ‘*je* = eu’ e explica: ‘para distinguir na tradução em português o uso de *moi* e do *je* franceses, adotou-se solução análoga à utilização na versão brasileira do Seminário 2 de Lacan (ver ali as ‘Notas do Tradutor’, p. 408): *je*, sujeito do inconsciente vem grafado entre colchetes, [eu]; *moi* é convencionalmente grafado, eu’. Na tradução de *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento* (trad. Paulo Neves, São Paulo, Companhia das Letras, 1994), escrito por Elizabeth Roudinesco, Marco Antônio Coutinho (consultor editorial da referida edição) escreve em nota da p. 156: ‘Lacan introduz a categoria *je* (eu), pronome pessoal da primeira pessoa do singular para traduzir o *Ich* (eu) freudiano, comumente traduzido por *ego*. Como nossa opção implica traduzir *moi* por *eu* e não por *ego*, termo que foi adotado pelos psicanalistas de língua inglesa em detrimento da utilização dos termos coloquiais (*Es*, *Ich* e *Überich*) aos quais Freud se ateuve, mantivemos o pronome francês *je* todas as vezes que ele comparece na referência ao sujeito’. Seguimos essa linha na presente edição. O *moi* foi traduzido por eu; quando se refere ao *je*, este vem grafado entre colchetes”.

De acordo com Vanier (2005, p. 21), “o *Real* é definido, nessa época, como a parte que nos escapa. Parte que, se não escapava a Freud, permanecia fora de sua apreensão e alcance. É a introdução do *Simbólico* que remaneja e funda os outros dois conceitos. A ênfase é colocada sobre esse registro, em 1953, para dar conta da ‘eficácia dessa experiência que se passa inteiramente na fala (ou em palavras)’” (grifos do autor). Vemos, então, o Simbólico começando a ascender ao primeiro plano. Dessa maneira, uma vez colocado o Simbólico num patamar superior, Lacan vai submeter o Imaginário<sup>11</sup> a um plano inferior, se assim podemos nos expressar.

Inicialmente, Lacan (2005) afirma que a experiência freudiana aborda a realidade humana na sua totalidade e não há outra experiência que consiga tal feito e, nesse sentido, urge voltar às suas fontes, pois tal teoria que não é dissociada da prática, da técnica, vem sofrendo uma degradação. A fim de entender essa realidade humana, é preciso enfatizar os três registros que a compõem, a saber, o Simbólico, o Imaginário e o Real. Assim, logo em seguida, Lacan (2005, p. 13), a nosso ver, faz uma afirmação, adiantando, de certa maneira, o que ele postulará mais tarde a respeito do Real:

---

<sup>11</sup> Assim, nessa conferência, de acordo com Vanier (2005, p. 21-22), “Lacan sublinha que é o *Imaginário* que aparece em primeiro lugar na prática analítica, sobretudo quando se esquece que toda cura é antes de tudo uma experiência de fala. Tudo o que é da ordem da captação, da ilusão, dos modos de satisfação do sujeito são de imediato apreendidos pelo registro do *Imaginário*” (grifos do autor). Assim, “Lacan faz referência à etologia, ao comportamento animal que vai da exibição ao combate, para ilustrar o que propriamente é o Imaginário, com a função do *signo* dado a ver ao outro” (p. 22, grifo do autor). A sexualidade figura como tributária desse registro. Dessa forma, “esses elementos podem ter uma dimensão simbólica, e é nesse registro que é preciso notá-los para poder analisá-los” (p. 22). Não se pode perder de vista a consideração feita aqui por Lacan de que “o *imaginário* não se confunde com o *analisável*” (p. 22, grifo do autor). O exemplo já fora, nesse ponto, dado por Freud. Trata-se do sonho, “no qual as imagens devem ser lidas como um rébus para poderem ser decifradas, como ele o demonstra no capítulo VI de *A interpretação dos sonhos*: se nos detivermos em seu valor de imagens e nos deixarmos captar por elas, não poderemos analisá-los” (p. 22). Assim, tem-se que levar em conta a dimensão simbólica, “pois o que está em jogo é a ‘própria estrutura da linguagem’. Em conseqüência, o sintoma se vê definido como uma fala amordaçada que se trata de resgatar” (p. 22). Assim, “essa referência à *fala* parece impor-se como uma necessidade proveniente do avanço dos trabalhos de Lacan. Nesse sentido, “a fala, afirma Lacan a partir de julho de 1953, tem uma função de mediação, e esta ‘muda os dois parceiros presentes’” (p. 22-23). Não se trata apenas de uma emissão sonora: “é algo que vai além, é uma ‘ação’, como por exemplo, a palavra *dada*. Essa palavra é o que ‘permite, entre dois homens, transcender a relação agressiva fundamental com a miragem do semelhante’ e, mais ainda, ela vem a ser constitutiva da ‘própria realidade’” (p. 23, grifos do autor).

“Em primeiro lugar, uma coisa não poderia nos escapar, a saber, que há na análise toda uma *parte de real em nossos sujeitos que nos escapa*. Nem por isso ela escapava a Freud quando este tinha de lidar com cada um de seus pacientes; porém, naturalmente, estava igualmente fora de sua apreensão e alcance” (grifos nossos).

Mais à frente, Lacan afirma que há um real que não se trata na experiência analítica e que se refere à pessoa, às suas possíveis qualidades ou falta delas:

“ O que é posto em jogo na análise? Será essa relação real com o sujeito, isto é, reconhecer sua realidade segundo certa forma e segundo nossas medias? Decerto não, é incontestavelmente outra coisa. Eis, com efeito, a questão que incessantemente nos colocamos, e que se colocam todos aqueles que tentam fornecer uma teoria da experiência analítica” (p. 15).

Assim, se a experiência analítica será centrada no Real, com certeza não é neste real, tal como mencionado acima por Lacan. A pergunta fundamental que Lacan faz, refere-se à natureza daquilo com que se lida na análise. Aqui, como em todos os textos desses anos 1950, Lacan vai se referir ao simbólico. A essência, se assim podemos afirmar, da experiência analítica será de natureza simbólica. Lacan, nesse texto da tríade, vai elaborar uma síntese desses três registros. Entretanto, aqui, ele dará ênfase ao simbólico. Assim, restamos, como estamos fazendo, resgatar, bem como elucidar a noção de Real e sua relação com o Simbólico. O pressuposto fundamental e que será mais bem desenvolvido no texto posterior a este de julho de 1953, é que a experiência analítica é pautada pela palavra/fala (*parole*), pelo Simbólico. Ora, se a experiência analítica é dessa natureza, de que se trata tal símbolo, tal palavra/fala? O que é a palavra/fala, o que é o símbolo? Que experiência é essa da fala/palavra? Indagação fundamental que faz Lacan, logo no início deste texto. Em seguida, ele diz de onde se deve partir a fim de responder a tal indagação:

“Partamos da experiência, tal como nos é a princípio apresentada nas primeiras teorias da análise. O que é esse *neurótico* com o quem temos de lidar na experiência analítica? Em que consiste a passagem do consciente para o inconsciente? Quais são as forças que dão certa existência a esse equilíbrio, e que chamamos de princípio do prazer?” (p. 16, grifo do autor).

A partir daí, Lacan (2005, p. 17) faz um longo comentário em que se enfatiza primeiramente o aspecto imaginário, cuja satisfação “só pode se encontrada nos registros sexuais”. Aqui, vai se considerar o termo libido, evidenciando-se, assim, sua importância na concepção da sexualidade dos animais e, em particular, da sexualidade humana. Após este percurso pelo Imaginário, Lacan irá abordar o registro do Simbólico, diferenciando-o do registro do Imaginário. Lacan (2005, p. 21) já não demonstra mais aquela euforia em relação ao registro do Imaginário, presente nos textos dos anos 1930-1940, mas submete tal registro ao simbólico, tal como acontecerá nesses anos 1950:

“De fato, convém perceber que o imaginário está longe de se confundir com o campo do analisável. É possível que haja aí outra função que não o imaginário. Não é porque o analisável encontra o imaginário que o imaginário se confunde com o analisável, seja ele inteiramente analisável ou analisado”.

Com isso, Lacan difere o que é da ordem do Imaginário no animal do que é da ordem do Imaginário no homem. Para este último, o Imaginário se apresenta aí, também, de uma outra forma. O Imaginário, enquanto fantasia, significa algo, isto é, nas próprias palavras de Lacan, tem “um valor estritamente simbólico”. Lacan (2005, p. 22) introduz aí o Simbólico:

“Entendo com isso que a fantasia de que se trata, o elemento imaginário, tem valor estritamente simbólico, que só podemos apreciar em função do momento da análise no qual ele se insere. Com efeito, ainda que o sujeito retenha sua confissão, essa fantasia surge, e sua frequência mostra suficientemente que ela surge num momento do diálogo analítico. Ela é feita para se exprimir, para ser dita, para simbolizar alguma coisa que tem um sentido diferente, de acordo com o momento do diálogo”.

Assim, o Imaginário de que se trata numa análise, para Lacan, só o é, na medida em que represente outra coisa que não ele mesmo. A partir daí, Lacan (2005, p. 10) afirma que tudo o que numa análise, ou melhor, o que se pode analisar, é da ordem do Simbólico:

“É de fato assim que devemos entender o simbólico de que se trata na troca analítica. Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da estrutura da linguagem”.

A pergunta fundamental que Lacan faz não se refere à origem da linguagem, pois uma vez emergida, torna-se impossível saber como ela começou, e nem como era, antes que ela existisse (cf. p. 24). Entretanto, afirma Lacan, é possível dizer a respeito da função da linguagem. Nesse contexto, Lacan vai dar dois exemplos, o da senha (*‘mot de passe’*) e da linguagem estúpida do amor. Com esses exemplos, Lacan quer evidenciar o quanto a linguagem está desprovida de significação. A partir daí, Lacan (2005, p. 27) descreve o que ocorre numa análise, principalmente no que diz respeito ao como o neurótico chega à essa experiência analítica:

“É que ele também começa a dizer coisas. Ele diz coisas, e nessas coisas que ele diz, não há muito com que se espantar se, no começo, não são outra coisa senão essas falas de pouco peso às quais acabo de aludir. Contudo, algo é fundamentalmente diferente, é que ele não vem ao analista para dizer ninharias e banalidades. Desde então envolveu na situação algo que não é nada, já que, em suma, é seu próprio sentido que ele vem mais ou menos procurar. Algo paira misticamente sobre a pessoa daquele que o escuta. Naturalmente, ele avança, a essa via original, com, meu Deus, aquilo que tem à sua disposição. O que ele acredita, em primeiro lugar, é que deve bancar seu próprio médico, dando informações ao analista. Naturalmente, na experiência cotidiana de vocês, vocês o remetem ao lugar dele, dizendo que não é disso que se trata, mas de falar, e, de preferência, sem buscar por si mesmo colocar ordem, organização, isto é, colocar-se segundo um narcisismo bem conhecido, no lugar de seu interlocutor”.

Assim, Lacan concebe o sintoma como “palavra presa”, em que certos números de transgressões são expressadas, “que, por si próprias, anunciam a ordem negativa na qual se inscreveram” (p. 27). Assim, é às resistências que Lacan começa a se referir:

“O que o sujeito exprime inicialmente quando fala é esse registro que nós chamamos as resistências, que não pode se interpretado senão como uma realização *hic et*

*nunc*, na situação e com o analista, da imagem ou das imagens da experiência precoce. É sobre isso, de fato, que toda a teoria da resistência foi edificada, mas somente depois do grande reconhecimento do valor simbólico do sintoma e de tudo o que pode ser analisado” (p. 28).

Em seguida, Lacan afirma que a experiência analítica denuncia que não há realização de símbolo, mas uma tentativa do sujeito de “fazer o analista entrar em seu jogo” (p. 28). A resistência, diz Lacan, não se refere ao analista enquanto tal: “Não é a ele, como realidade, que se opõem, é na medida em que em seu lugar é realizada uma certa imagem que o sujeito projeta sobre ele” (p. 29). Aqui, Lacan (2005, p. 30) distingue a função imaginária do eu como unidade do sujeito alienado em relação a si mesmo: “O eu é isso em que o sujeito só pode se reconhecer inicialmente alienando-se. Ele não pode então se reencontrar senão abolindo o *alter ego* do eu. Aí se desenvolve a dimensão, bem distinta da agressão, que passa a se chamar então agressividade”. A partir daí, Lacan (2005, p. 33) vai afirmar que a fala exerce uma função essencial de mediação:

“Isso quer dizer que toda relação a dois é sempre mais ou menos marcada pelo estilo do imaginário. Para que uma relação assuma seu valor simbólico é preciso haver a mediação de um terceiro personagem que realize, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada a certa distância”.

É, nesse contexto, e de maneira mais categórica, que Lacan vai dizer desse terceiro, o elemento simbólico e sua relação com a angústia:

“Entre a relação imaginária e a relação simbólica, há toda a distância que há na culpa. É por isso, como a experiência mostra a vocês, que a culpa é sempre preferida à angústia. Sabemos que, pelos progressos da doutrina e da teoria de Freud, a angústia está sempre ligada a uma perda, isto é, a uma transformação do eu, a uma relação a dois a ponto de se esvair e à qual deve suceder outra coisa, que o sujeito não pode abordar sem certa vertigem. É isso que é o registro e a natureza da angústia. A partir do momento em que se introduz o terceiro, que ele entra na relação narcísica, abre-se a possibilidade de uma mediação real por intermédio essencialmente do personagem que, em relação ao sujeito, representa um personagem transcendente, em outras palavras uma imagem de domínio por meio da qual seu desejo e sua realização pode se dar simbolicamente” (p. 33-34).

Assim, Lacan afirma:

“Quando se trata do simbólico como aquilo em que o sujeito se engaja em uma relação propriamente humana, quando se trata de um engajamento do sujeito exprimido no registro do eu, por um *eu quero* ou *eu te amo*, há sempre algo de problemático. O elemento temporal é muito importante de se considerar, estabelecendo todo um registro de problemas que devem ser tratados paralelamente à questão da relação do simbólico e do imaginário” (p. 34-35, grifos do autor).

Vemos, com essa afirmativa de Lacan, que o Simbólico passa a ser o que constitui, propriamente dito, o sujeito. É nesse contexto, então, que ele vai dizer que a significação do símbolo está associada ao automatismo de repetição, concebido e exemplificado primeiramente por Freud: trata-se do brinqueado com o carretel, que a criança faz aparecer e desaparecer conforme a chegada e saída da mãe. A esse respeito afirma Lacan (2005, p. 35):

“Essa repetição primitiva, essa escansão temporal, faz com que a identidade do objeto seja mantida na presença e na ausência. Temos com isso o alcance exato, a significação do símbolo na medida em que ele se refere ao objeto, isto é, ao que denominamos conceito”.

Assim, para Lacan, o humano só o é enquanto tal se se tem acesso ao símbolo. O símbolo, assim, está intimamente ligado ao tempo, à duração. E por ter durado, ou seja, existido no tempo, é significativo, é simbólico:

“Porém, graças ao exemplo de Freud, vocês podem perceber essa coisa simples que consiste em dizer que o símbolo do objeto é justamente o objeto-aí. Quando ele não está mais aí, é o objeto encarnado em sua duração, separado de si próprio e que, por isso mesmo, pode estar de certa forma sempre presente para vocês, sempre ali, sempre à sua disposição. Encontramos aqui a relação que há entre o símbolo e o fato que tudo quanto é humano é conservado como tal. Quanto mais humano, mais preservado do lado movediço e descompensante do processo natural. O homem faz subsistir em uma certa permanência tudo que durou como humano, e, antes de tudo, ele próprio” (p. 36).

Nesse contexto, Lacan faz uma crítica ferrenha a todos aqueles que após Freud “enfatazaram exclusivamente o elemento resistência, isto é, o elemento ação imaginária



durante a experiência analítica, anulando mais ou menos a função simbólica da linguagem, são os mesmos para quem o instinto de morte é uma noção sem razão de ser” (p. 37). Assim, de acordo com Lacan (2005, p. 37):

“Realizar, no sentido próprio da palavra, reconduzir a um certo real a imagem, tendo nela incluído, naturalmente, um signo particular desse real como função essencial, reconduzir ao real a expressão analítica, é sempre correlato, naqueles que a desenvolvem sob este registro porque dispõem apenas dele, da colocação entre parênteses, até mesmo da exclusão do que Freud estabeleceu sob o comando do instinto de morte e que chamou, mais ou menos, de automatismo de repetição”.

Embora associe automatismo de repetição ao simbólico, Lacan não deixa de acentuar o seu aspecto imaginário, por isso, narcísico. Mas, nesse último aspecto é de outra coisa que se trata. A correlação entre real e racional, propriamente dita, será efetuada no final do texto, quando da esquematização daquilo que, segundo Lacan, se dá na análise. E um dos termos por ele citado se refere ao trabalho do analista:

“O  $rR$  é seu trabalho, impropriamente designado pela famosa expressão ‘neutralidade benevolente’, da qual se fala a torto e direito, e que quer simplesmente dizer que, para um analista, todas as realidades são, em suma, equivalentes, que todas são realidades. Isso parte da idéia de que tudo o que é real é racional, e vice-versa. E é o que deve lhe dar essa benevolência, contra a qual vem se chocar a transferência negativa, e que lhe permite conduzir a análise a um porto seguro ” (LACAN, 2005, p. 42).

Fica aí, a nosso ver, certo vazio em relação ao Real. Pouco foi falado sobre ele nessa conferência de julho de 1953. Entretanto, na discussão que se promoveu após a conferência, alguns elementos importantes foram acrescentados, o que possibilitou um melhor entendimento a respeito da concepção do Simbólico bem como do Real, nessa época. Assim, sobre o transcendente, o simbólico que intervém na relação imaginária, intersubjetiva, afirma Lacan (2005, p. 43-44):

“Na relação com seu semelhante, na relação a dois, na relação narcísica, há sempre para o sujeito algo desvanecido. Ele sente que é o outro, e o outro é ele. Esse sujeito

definido reciprocamente é um dos tempos essenciais da constituição do sujeito humano. É um tempo em que ele não pode subsistir, ainda que sua natureza esteja sempre a ponto de aparecer, e precisamente em certas estruturas neuróticas. Ali onde a imagem especular é aplicada ao máximo, o sujeito não passa do reflexo de si mesmo. Daí a necessidade de constituir um ponto que constitua o que é transcendente. É justamente o outro como outro”.

Assim, a instituição do *outro como outro*, ponto transcendente, é essencial para que, de acordo com Lacan, o sujeito não se consuma em si mesmo, se assim podemos nos expressar, ou seja, não se aliene para sempre em sua imagem, reflexo de si mesmo.

A respeito do Real, Lacan mesmo confirma que falara muito pouco sobre este registro. Assim, na discussão, Lacan (2005, p. 45) afirma que “*o real é ou a totalidade ou o instante esvanecido*”. E acrescenta:

“Na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com alguma coisa, por exemplo, o silêncio do analista. Produz-se através do diálogo analítico algo completamente surpreendente sobre o qual não pude insistir. É um fato da experiência analítica que valeria, por si só, muito mais que uma comunicação. Tomo um exemplo totalmente concreto, o dos sonhos, sobre os quais não sei mais se disse que são compostos como uma linguagem. Na análise, eles servem de linguagem. Um sonho no meio ou no fim da análise é uma parte do diálogo com o analista. Pois bem, como se dá que esses sonhos, e muitas outras coisas mais, a forma como o sujeito constitui seus símbolos, carreguem a marca absolutamente cativante da realidade do analista, ou seja, da pessoa do analista tal como constituída em seu ser? Como se dá que, através dessa experiência imaginária e simbólica, desemboquemos, em sua última fase, em um conhecimento limitado, mais impressionante, da estrutura do analista? Isso, por si só, coloca um problema que não pude abordar esta noite” (p. 45-46).

Lacan retomará essas questões a respeito do silêncio do analista bem como de sua relação com o analisando nos textos posteriores a este sobre o Simbólico, o Imaginário e o Real. Neste texto da tríade, como vimos, para Lacan, *o real é ou a totalidade, ou o instante esvanecido*. No final do debate que se deu após a conferência, Lacan (2005, p. 50) afirma que de ponta a ponta, do início ao fim, numa análise, o que se tem é sempre a transferência. E acrescenta:

“Que Freud tenha introduzido aí o amor é algo que deve nos mostrar a que ponto ele dava às relações simbólicas seu alcance no plano humano. Com efeito, se devemos

dar sentido a esse algo limítrofe sobre o qual mal podemos falar que é o amor, é este – a conjugação total da realidade e do símbolo, que fazem uma única e mesma coisa” (grifos nossos).

E, respondendo a uma questão de um de seus interlocutores, que lhe indaga o que ele entenderia por realidade, Lacan responde que “a encarnação do amor é o dom do filho, que, para um humano, tem esse valor de algo mais real” (p. 51, grifos nossos). E um pouco mais à frente, afirma que “o símbolo ultrapassa a fala” (p. 51). No Seminário III, *As Psicoses*, Lacan dirá que Real é o que retorna ao mesmo lugar. Antes, porém, de nos remetermos a este Seminário, bem como ao Seminário II, analisaremos, ainda que sucintamente, o texto *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*, do final desse ano de 1953, - em que veremos ser reeditado por Lacan as relações entre Real e Simbólico, não perdendo de vista, entretanto, a primazia por ele dada ao Simbólico.

*Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*<sup>12</sup> é o título do texto de Lacan do relatório do Congresso de Roma, realizado no Instituto di Psicologia Della Università di Roma, em 26 e 27 de setembro de 1953. Nesse texto, “Lacan avança certo número de noções fundamentais para a seqüência de seu ensino. A ênfase é colocada sobre os primeiros textos freudianos, em particular sobre *A interpretação dos sonhos*, *A psicopatologia da vida cotidiana* e *O chiste e sua relação com o inconsciente*, que delimita a primeira tópica freudiana” (VANIÉR, 2005, p. 23). Assim, “fala e linguagem estão no fundamento das primeiras elaborações de Freud: é a lição que Lacan tira desses primeiros textos que se pode chamar de ‘lingüísticos’” (p. 23). Mas, antes mesmo de nos reportarmos a esse texto de setembro de 1953, torna-se necessário transcrevermos aqui uma afirmação de Lacan, embora escrita em 1966 (quando se publicam os vários textos de Lacan com o nome genérico de *Escritos*). Nos *Escritos*, o texto intitulado *Do sujeito enfim em questão* se apresenta como uma espécie de introdução àquele texto de 1953. O interesse por tal afirmativa se dá,

primeiramente, pelo fato de que Lacan (1998g, p. 235) está abordando a questão da verdade, bem como da relação desta com o sintoma e aqui a articula com o significante e também porque ele iniciará o texto sobre *A função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise*,<sup>13</sup> enfatizando a mesma temática:

“Diferentemente do signo, da fumaça que não existe sem fogo, fogo que ela indica com o apelo, eventualmente, de que seja extinto, o sintoma só é interpretado na ordem do significante. É nessa articulação que reside a verdade do sintoma. O sintoma tinha um ar impreciso de representar alguma irrupção da verdade. A rigor, ele é verdade, por ser talhado na mesma madeira de que ela é feita, se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante”.

Lacan, aqui, mais uma vez distingue o signo do significante, bem como dá ao sintoma uma conotação não de signo, mas de significante, o que lhe permite assim demarcar um lugar específico para a Psicanálise no que tange à abordagem do sintoma. O sintoma não é, dessa maneira, signo de coisa alguma. Assim, não se deve buscar nada além dele, ou melhor, o sintoma não significa nada, ele é verdade, tal como expressa firmemente Lacan. No prefácio do texto de 1953 *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1998e, p. 242) refere-se ao real da seguinte maneira:

“Mas nada há, tampouco, que não se torne contingente nela, quando chega para o homem o momento em que ele pode identificar numa única razão o partido que escolhe e a desordem que denuncia, para compreender sua coerência no real e se antecipar, por sua certeza, à ação que os coloca em equilíbrio”.

Lacan está se referindo à fala. Vemos aí, de maneira antecipada, todo o projeto de retorno a Freud de Lacan para esses anos 1950, diferenciar a fala vazia de uma fala plena,

<sup>12</sup> Vanier (2005, p. 23) afirma que “esse texto é um verdadeiro manifesto várias vezes remanejado até sua publicação nos *Escritos*, obra em que podemos lê-lo atualmente”.

<sup>13</sup> Vanier (2005, p. 23) afirma que este texto “começa com uma crítica daquilo que Lacan considera desvios da psicanálise”. Pois, como sabemos, “nessa época, seus textos são freqüentemente polêmicos e colocam em questão uma prática que se inclina ‘na direção da adaptação do indivíduo ao meio social’” (p. 23). Nesse sentido, “o imaginário aparece como aquilo que, na análise deve ser ‘enxugado’ através da fala e sua função de simbolização” (p. 23). Nas palavras de Lacan: “A arte do analista deve consistir em suspender as certezas do

ato do sujeito, bem como diferenciá-las da linguagem, articulando o real com o significante. Entretanto, a ênfase dada por Lacan, é ao Simbólico e ainda não será nesses anos 1950 que se vai privilegiar o registro do Real. Aqui, para Lacan, o fazer analítico só tem sentido se faz valer o que é da ordem do simbólico, ou seja, o psicanalista opera levando-se em conta essa realidade, a saber, a fala que é singular, do sujeito. Assim, nesse texto, mais uma vez, Lacan citará o famoso preceito hegeliano que afirma que tudo o que é real é racional e vice-versa. Não é demais lembrarmos que Lacan concebe a experiência psicanalítica, nesse contexto, como essencialmente da ordem da dialética. Nesse sentido, na primeira parte desse texto *Função e campo da fala e da linguagem* intitulada *Fala vazia e fala plena na realização psicanalítica do sujeito*, ao se referir à regressão que se dá na análise, Lacan (1998e, p. 253-254) vai distingui-la de uma regressão que se dê no real. Dessa maneira, ele quer nos mostrar que os registros Simbólico, Imaginário e Real se apresentam de forma diversa na análise:

“É assim que se pode operar a regressão, que é apenas a atualização, no discurso, das relações fantasísticas restauradas por um ego a cada etapa da decomposição de sua estrutura - pois, afinal, essa regressão não é real; mesmo na linguagem, ela só se manifesta por inflexões, fraseados, 'tropeços muito ligeiros' que, quando muito, não poderiam ultrapassar o artifício da fala *babyish* no adulto. Imputar-lhe a realidade de uma relação atual com o objeto equivale a projetar o sujeito numa ilusão alienante, que só faz repercutir um álibi do psicanalista”.

Com essa afirmativa, podemos demonstrar de que regressão se trata numa análise. Dessa maneira, vemos aí Lacan dizendo claramente o quanto numa análise, conforme sua concepção dessa época, não é ao Real que se deve dar atenção, mas ao discurso, ou melhor, ao que o sujeito diz. Um pouco anterior a essa afirmativa, Lacan diz explicitamente a respeito do discurso: "Mesmo que não comunique nada, o discurso representa a existência da comunicação; mesmo que negue a evidência, ele afirma que a fala constitui a verdade; mesmo que se destine a enganar, ele especula com a fé no testemunho" (p. 253). Na página seguinte,

---

sujeito, até que se consumem suas últimas miragens. E é no discurso que se deve escandir a resolução delas" (LACAN, 1998e, p. 253 *apud* VANIER, 2005, p. 24).

Lacan (1998e) é enfático ao afirmar que, numa análise, não se trata de considerar o sujeito em sua realidade, ou melhor, desconsiderada da mediação feita pela linguagem:

"Por isso é que nada extraviaria mais o psicanalista do que procurar guiar-se por um pretenso contato experimentado com a realidade do sujeito. Essa pérola da psicologia intuicionista, ou então fenomenológica, assumiu no uso contemporâneo uma extensão bastante sintomática da rarefação dos efeitos da fala no presente contexto social. Mas, seu valor obsessivo torna-se flagrante ao ser promovido numa relação que, por suas próprias regras, impede qualquer contato real" (p. 254).

Vemos com essa afirmativa que não cabe ao psicanalista orientar-se por *um pretenso contato experimentado com a realidade do sujeito*, pois, por mais paradoxal que nos apareça, ir por essa via é abandonar o sujeito, ou seja, é não ter um *contato real* com ele. Assim, parece-nos que Lacan já distingue aqui contato experimentado com a realidade do sujeito de contato real, na medida em que o primeiro é algo que se experimenta e conseqüentemente impõem-se regras para que se dê essa experiência, ao passo que o segundo nos parece ser algo que se dá a partir da escuta, por parte do analista, da fala do sujeito. Tal diferenciação vai ficando cada vez mais nítida, na medida em que Lacan avança em seu texto, pois afinal de contas, não se pode perder de vista que nesse texto de 1953, Lacan está propondo um retorno a Freud e, conseqüentemente, enfatizando, já de posse das idéias por ele formuladas a respeito do registro do Simbólico, a importância que a Psicanálise dá à fala, ao discurso. Assim, a respeito da experiência psicanalítica, afirma categoricamente Lacan:

"Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade trans-individual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real" (p. 259).

Essa afirmativa é de capital importância, primeiramente por situar, de maneira bastante clara, o que Lacan está concebendo nessa época como fundamental na experiência psicanalítica, e, em segundo lugar, nos servirá de parâmetro quando analisarmos seus textos posteriores e veremos como alguns aspectos aqui elucidados cederão terreno para outros;

como por exemplo, podemos citar a idéia de que o campo da análise é eminentemente trans-individual. Diferentemente, é o que se começa a verificar a partir da segunda década dos anos 1950, em que Lacan deixa de conceber a cura como sendo dessa ordem da intersubjetividade. Nos anos 1970, para sermos mais precisos, Lacan concebe a cura como uma relação do sujeito com seu próprio sintoma e, assim, já não lhe serve mais o paradigma da intersubjetividade. Um aspecto a ser considerado ainda naquela afirmativa de Lacan é que é na história que a verdade emerge como real. Vemos, com isso, que já aqui Lacan concebe a idéia de que em Psicanálise não se vai ao Real de nenhuma outra maneira que não seja através do Simbólico. O Simbólico, e em sua dimensão significativa, é o grande mediador e, portanto, o que dá sentido às funções do sujeito. Talvez aqui Lacan nos surpreenda e ainda mais o leitor não muito atento de sua obra, ao explicitar que é na história que pode emergir a verdade do sujeito no real. Não estaria ele já evidenciando a supremacia do real sobre os demais registros?

Deixemos essas interrogações de lado, no que é possível, por ora, e voltemos ao texto, pois é, nesse contexto, que Lacan (1998e, p. 260) vai definir o inconsciente como um discurso trans-individual: "*O inconsciente é a parte do discurso concreto, como trans-individual, que falta à disposição do sujeito para estabelecer a continuidade de seu discurso consciente*" (grifos nossos). Assim, todo o restante dessa primeira parte do texto *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise* vai ser um desdobramento daquela afirmativa crucial que até agora há pouco nos ocupávamos. Entretanto, no final dessa parte primeira, Lacan esboça a idéia por ele trabalhada no início de seus seminários a respeito do inconsciente como o discurso do outro. Aqui, ele enfatiza o aspecto telepático presenciado na análise e consagrado por Freud. A respeito dessa onipresença do discurso humano, afirma Lacan (1998e, p. 266):

"A onipresença do discurso humano talvez possa, um dia, ser abarcada sob o céu aberto de uma onicomunicação de seu texto. O que não quer dizer que por isso ele seja mais harmonizado. Mas é esse o campo que nossa experiência polariza, numa

relação que só é a dois na aparência, pois qualquer colocação de sua estrutura apenas em termos duais é-lhe tão inadequada na teoria quanto destrutiva para sua técnica".

A partir dessa afirmativa, e já entrando na segunda parte desse texto de setembro de 1953, Lacan (1998e, p. 271) vai enfatizar o lugar que a linguagem tem na experiência psicanalítica. É no chiste que Lacan, seguindo Freud, vai afirmar que o efeito do inconsciente se demonstra mais transparente:

"Pois, por mais abandonada que seja por nosso interesse - por motivos óbvios - , O chiste e sua relação com o inconsciente (*Le Mot d'esprit et l'inconscient*) continua a ser a obra mais incontestável, porque a mais transparente, em que o efeito do inconsciente nos é demonstrado até os confins de sua fineza; e a face de seu poder de realeza é a "saliência" pela qual sua ordem inteira aniquila-se num instante - saliência, com efeito, em que sua atividade criadora desvela-lhe a gratuidade absoluta, em que sua dominação sobre o real exprime-se no desafio do contra-senso, em que o humor, na graça maliciosa do espírito livre, simboliza uma verdade que não diz sua última palavra" (p. 271).

Destacamos aí, nessa afirmativa, mais uma vez o termo Real, que nos é tão caro. Nessa época, o Real se apresenta como algo que deve ser dominado pelo Simbólico. E, assim, além do chiste, Lacan, também, de acordo com Freud, privilegia o sonho, demonstrando como o desejo do homem aí se evidencia como o desejo do outro:

"Numa palavra, em parte alguma se evidencia mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro" (p. 269).

A palavra chave aqui é reconhecimento. Assim, numa análise não se trata de enfatizar a relação do sujeito com o objeto, na medida em que este objeto, se podemos dizer assim, é o desejo do outro, isto é, de dar aval ao desejo daquele primeiro. Aqui, faz-se necessário ressaltar que, por volta de 1954, no Seminário II, ao introduzir o grande Outro, Lacan explicitará por meio do conhecido esquema L, a relação entre o sujeito (*je*) e o grande Outro (*A*), que é da ordem do inconsciente (neste momento de sua teoria, simbólico por



excelência) e a relação entre o eu (*moi*) com o pequeno outro (*a'*), que é da ordem do Imaginário. Voltando ao texto de 1953, Lacan (1998e, p. 281) numa espécie de desdobramento daquela afirmativa acima, dirá que é na experiência intersubjetiva que o desejo se faz reconhecer:

"O que está em jogo numa psicanálise é o advento, no sujeito, do pouco de realidade que esse desejo sustenta nele em relação aos conflitos simbólicos e às fixações imaginárias, como meio de harmonizações desses, e nossa via é a experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer".

Em seguida, Lacan afirma que o que está em xeque aqui é o problema das relações, no sujeito, entre a fala e a linguagem. E, então, ele passa a descrever os paradoxos nessas relações, que são três: na loucura; nas neuroses e do sujeito que perde seu sentido nas objetivacões do discurso, e que se apresentam no campo psicanalítico. É nesse contexto que Lacan termina essa segunda parte. A terceira e última parte desse texto *Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise* se intitula *As ressonâncias da interpretação e o tempo do sujeito na técnica psicanalítica*. É nessa terceira parte do texto que Lacan mais citará o termo Real. A primeira citação se refere justamente à máxima de Hegel. O contexto de tal citação se refere ao momento em que Lacan (1998e, p. 293) está afirmando que não se trata de imitar Freud, mas resgatar os princípios que regem a fala de Freud. Em suas palavras:

"Esses princípios não são outra coisa senão a dialética da consciência de si, tal como se realiza, de Sócrates a Hegel, a partir da suposição irônica de que tudo o que é racional é real, para precipitar no juízo científico de que tudo o que é real é racional. Mas a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si, em cujo eixo ela era mantida pela reconstrução hegeliana da fenomenologia do espírito: ou seja, ela torna ainda mais caduca qualquer busca de 'conscientização' que, para-além de seu fenômeno psicológico, não se inscreva na conjuntura do momento particular, o único a dar corpo ao universal, e sem o qual ele dissipa na generalidade".

Essa importante afirmativa lacaniana, para a época, já havia sido enunciada num texto anterior a este de setembro de 1953, como vimos. Assim, verificamos aí, que o real

é da ordem do racional. Com isso, podemos dizer que o Real seria da ordem do Simbólico? Talvez as próximas citações de Lacan possam nos ajudar a esclarecer essa importante questão, nesse contexto e momento de seu pensamento. A fim de responder a essa intrigante questão, comecemos com o conceito de simbolismo tal como Lacan o vislumbra nessa época. Os simbolismos, vai dizer Lacan, citando Jones, tal como é entendido pela análise, embora sejam muitos, "todos se relacionam com o próprio corpo, com as relações de parentesco, com o nascimento, a vida e a morte" (p. 295). Há aí um entrelaçamento do Simbólico com a realidade do corpo, das etapas da vida, bem como com a própria vida e finalmente com a morte. Mais adiante, Lacan (1998e, p. 310) cita um autor que fez, num contexto específico, uso exato do termo Real:

"Evoquemos aqui a invectiva pela qual alguém nos tomou por testemunhas da incontinência de que dava mostras um certo trabalho (já demasiado citado por nós) em sua objetivação insensata do funcionamento dos instintos na análise, alguém cuja dívida para conosco reconheceremos pelo uso exato que ali fez do termo real. Era nestas palavras, com efeito, que ele 'liberava', como dizem, 'seu coração': 'Já é mais do que hora de acabar com essa vigarice que tende a levar a crer que sucede no tratamento seja o que for de real'. Deixemos de lado o que resultou daí, pois, infelizmente, se a análise não curou o vício oral do cão de que falam as Escrituras, seu estado é pior do que antes: é o vômito dos outros que ele engole".

Assim, parece-nos que, para Lacan, embora a análise não intervenha diretamente no Real, pois é via o Simbólico que tal ação se dá, nem por isso podemos afirmar que não se toca em algo da ordem do Real. Pois, em seguida, vemos Lacan dizer claramente que aquela afirmativa acima, a respeito do real, vem ao encontro com que ele vem formulando na época, a saber, a distinção entre os três registros: Simbólico, Imaginário e Real. A partir daí, Lacan começa a dissertar sobre a realidade de que se trata numa análise. Entretanto, antes mesmo de descrevê-la, Lacan (1998e, p. 310) afirma que: "A realidade na experiência analítica, com efeito, fica freqüentemente velada sob formas negativas, mas não é demasiado trabalhoso situá-la". Primeiramente, ele afirma que a realidade se encontra nas habitualmente chamadas intervenções ativas. Entretanto, logo em seguida, faz a seguinte consideração de

que seria um erro seu limite ser definido por isso. Então, é da abstinência do analista que ele passa a dizer. Isto é, "a abstinência do analista, sua recusa a responder, é um elemento da realidade na análise" (p. 310). É, nesse contexto, que mais uma vez Lacan (1998e, p. 311) cita a célebre frase hegeliana, agora para justificar a abstinência do analista como uma negatividade e mostrar como é aí que se dá a junção entre o Simbólico e o Real:

"Mais exatamente, é nessa negatividade, na medida em que ela é pura, isto é, desvinculada de qualquer motivo particular, que reside a junção entre o simbólico e o real. O que se compreende pelo fato de esse não-agir fundamentar-se em nosso saber afirmado do princípio de que tudo o que é real é racional, e pelo motivo daí decorrente de que é ao sujeito que cabe descobrir sua dimensão".

Para que não fique no ar a questão da abstinência do analista, Lacan (1998e, p. 311) afirma que: "depois que a questão do sujeito assume a forma de fala verdadeira, nós a sancionamos com nossa resposta, embora também tenhamos demonstrado que uma fala verdadeira já contém sua resposta, e que apenas reproduzimos com nosso *lai* seu refrão". Lacan dá à fala do sujeito uma dimensão dialética. A partir daí, ele passa a descrever o tempo como um outro momento em que o Simbólico e o Real se conjugam. E é em diversas incidências que o tempo desempenha sua função na técnica, afirma Lacan. Primeiramente, ele se apresenta na duração total da análise, implicando aí o sentido a ser dado ao final da análise, "que é a questão prévia à dos signos de seu fim" (p. 311). Aqui, é destacada por Lacan a função do tempo na técnica. Em seguida, após ter explicado como a questão do tempo se apresenta ao obsessivo, Lacan parte em busca de analisar a relação que há entre o automatismo de repetição e a pulsão de morte. Aqui, é Heidegger que Lacan evoca para explicar como se dá a relação do homem com a morte:

"Ou seja, assim como o automatismo de repetição, que é igualmente desconhecido quando se quer dividir seus termos, não visa outra coisa senão a temporalidade historicizante da experiência da transferência, o instinto de morte exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito. Esse limite é a morte, não como término eventual da vida do indivíduo, nem como certeza empírica do sujeito,

mas segundo a fórmula que dele fornece Heidegger, como 'possibilidade absolutamente própria, incondicional, insuperável, certa e, como tal, indeterminada do sujeito', quer dizer, do sujeito definido por sua historicidade" (p. 319).

É nesse contexto que Lacan afirmará que o caráter real do passado distingue do passado físico, épico e histórico, mas o identificará com a repetição e, conseqüentemente, com o Simbólico. Dessa forma, é mais uma vez da conjunção entre Simbólico e Real que Lacan (1998e, p. 319) está tratando aqui:

"Com efeito, esse limite está presente a cada instante no que essa história tem de acabado. Ele representa o passado sob sua forma real, isto é, não o passado físico, cuja existência é abolida, nem o passado épico, tal como se aperfeiçoou na obra da memória, nem o passado histórico em que o homem encontra o garante de seu futuro, mas o passado que se manifesta revertido na repetição".

Numa nota de rodapé, no final dessa afirmativa, Lacan faz questão de dizer que as últimas três palavras, vêm substituir impropriamente o termo eterno retorno. Assim, vemos que o Real é aqui entendido como aquilo que volta sempre, embora morto. E a subjetividade, segundo Lacan, vai fazer parceria com esse morto: "É esse o morto do qual a subjetividade faz seu parceiro na tríade que sua mediação institui no conflito universal entre *Philia*, o amor, e *Neikos*, a discórdia" (p. 319). Dessa maneira, "a razão dos jogos repetitivos que a subjetividade fomenta, conjuntamente, o domínio de sua derrelição e o nascimento do símbolo" não precisa ser mais buscada na noção ultrapassada, segundo Lacan, do masoquismo primário. Lacan, então, passa a descrever os jogos de ocultação de que fala Freud. Pois, o que Freud pretende, segundo Lacan, é fazer com que reconheçamos que o momento em que o homem se humaniza é também o momento em que a criança nasce para a linguagem. Lacan (1998e, p. 320) passa a analisar o que se dá nesses jogos de ocultação:

"Podemos agora discernir que o sujeito não domina aí apenas sua privação, assumindo-a, mas que leva seu desejo a uma potência secundária. Pois sua ação destrói o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na provocação antecipatória de sua ausência e sua presença. Ela negativiza assim o campo de forças do desejo, para

se tornar, em si mesma, seu próprio objeto. E esse objeto, ganhando corpo imediatamente no par simbólico de dois dardejamentos elementares, anuncia no sujeito a integração diacrônica da dicotomia dos fonemas, da qual a linguagem existente oferece a estrutura sincrônica a sua assimilação; do mesmo modo, a criança começa a se comprometer com o sistema do discurso concreto do ambiente, reproduzindo mais ou menos aproximativamente, em seu *Fort!* e em seu *Da!*, os vocábulos que dele recebe".

Dessa maneira, vemos que a criança passa a ser o seu próprio objeto, mas como um outro. Aqui, não mais refletido pela imagem do espelho, mas mediado pela linguagem: "For! Da! É realmente já em sua solidão que o desejo do homem torna-se o desejo de um outro, de um *alter* ego que domina e cujo objeto é, doravante, seu próprio sofrimento" (p. 320). Assim, ao dirigir a um outro seja ele Real ou Imaginário, afirma Lacan, a criança vai vê-lo "obedecer igualmente à negatividade de seu discurso e, tendo seu apelo como efeito fazê-lo esquivar-se, ela procurará numa intimação banidora a provocação do retorno que a conduz a seu desejo" (p. 320). Entendemos, dessa maneira, de que retorno se trata, ou melhor, de que repetição está em jogo. E é, então, do desejo, desejo de morte, dirá mais à frente Lacan, de que se trata. Ficando no lugar da coisa, o símbolo a mata e tal morte vai constituir "no sujeito a eternização de seu desejo". A sepultura é, assim, o primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus primórdios, afirma Lacan (1998e, p. 320), e acrescenta em seguida: "e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história". E é isso o que perdura, pois é transmitida de sujeito a sujeito: "Única vida que perdura e que é verdadeira, uma vez que se transmite sem se perder, na tradição perpetuada de sujeito para sujeito" (p. 320). É essa vida que "transcende a vida herdada pelo animal". Assim, a relação do homem com a vida, pelo fato de ser simbólica, é atravessada por algo além da vida, portanto indestrutível. Trata-se do desejo, desejo de morte, por mais paradoxal que pareça:

"Por isso, quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da fala, e aquilo que é primordial no nascimento dos símbolos, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido. É como desejo de

morte, de fato, que ele se afirma para os outros; se ele se identifica com o outro, é cristalizando-o na metamorfose de sua imagem essencial, e nenhum ser jamais é por ele evocado senão entre as sombras da morte” (p. 321).

Aqui, vemos Lacan preso totalmente à dialética do mestre/senhor e do escravo, fato que se modificará, posteriormente, em seu ensino. Mas, como a ênfase nessa época do pensamento de Lacan está sendo dada ao Simbólico, é possível entender, então, o seu esforço em caracterizar o que é da ordem desse Simbólico. Assim, no final desse texto de setembro de 1953, Lacan (1998e, p. 323) afirma que a realidade que se leva em conta numa experiência psicanalítica está no dom da fala, que, por sua vez, se encontra articulada à linguagem:

"A experiência psicanalítica descobriu no homem o imperativo do verbo e a lei que o formou à sua imagem. Ela maneja a função poética da linguagem para dar ao desejo dele sua mediação simbólica. Que ela os faça compreender, enfim, que é no dom da fala que reside toda a realidade de seus efeitos; pois foi através desse dom que toda realidade chegou ao homem, e é por seu ato contínuo que ele a mantém".

Assim, resta ao homem falar, submeter-se a essa fala, na medida em que dom quer aqui, para Lacan, expresso em pé de página, significar: "Entenda-se bem que não se trata aqui dos 'dons' que são sempre reputados como faltando aos novatos, mas de um tom que com efeito lhes falta mais do que lhes conviria" (p. 323). A ênfase, então, é dada ao dom.

Tal como vai se dar em todos os textos desses anos 1950, no intitulado *Variantes do tratamento-padrão*, de 1953, mas publicado em 1955, Lacan (1998h) vai retomar a problemática do fazer psicanalítico. Assim, logo no início desse texto, ele afirma que o rigor do fazer psicanalítico é um rigor ético. E a cura para o psicanalista consiste num benefício adicional do tratamento analítico. Lacan faz questão nesse texto de demonstrar que a Psicanálise difere de uma terapêutica, bem como mostra com clareza, tal como fará no Seminário, livro II - *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, de 1954-1955, a função do Eu na Psicanálise. Assim, sem se preocupar se tal enunciado é tautológico ou não, Lacan pondera afirmando que há um critério a fim de que se faça Psicanálise: "uma

psicanálise, padrão ou não, é o tratamento que se espera de um psicanalista" (p. 331). Assim, avançando mais no texto, - pois nosso objetivo, aqui, como em todos os outros textos que procuramos analisar é detectar neles a concepção do termo real - Lacan vai dizer que a Psicanálise só foi mais longe ao investigar o desejo humano porque apreendeu sua estrutura, qual seja, "o desejo de fazer seu desejo ser reconhecido" (p. 345). Assim, numa análise, indaga Lacan, o que deve saber um analista? A resposta, por mais surpreendente que seja para o leigo, é: "o que o psicanalista deve saber: ignorar o que ele sabe" (351). É nesse contexto que Lacan (1998h, p. 252) vai afirmar a respeito de que uma análise não modifica nada no Real. Em suas palavras:

"Pois, admitindo-se que a análise nada modifica no real, e que 'muda tudo' para o sujeito, enquanto o analista não sabe dizer em que consiste sua operação, o termo 'pensamento mágico', para designar a confiança ingênua que o sujeito de quem ele cuida confere a seu poder, afigura-se apenas o álibi de seu próprio desconhecimento".

Assim, parece-nos que Lacan, nessa afirmativa, difere o que é da ordem do Real, que não é possível de ser modificado numa análise do que é para o sujeito, o que, contrariamente ao real, muda tudo na análise. Talvez, a afirmativa seguinte de Lacan (1998h) vem nos esclarecer melhor o quanto o Real aqui difere do Simbólico e, ao mesmo tempo, nesse momento do seu ensino, escapa ao fazer psicanalítico. Tal afirmativa se insere no contexto em que Lacan está definindo o que seja uma fala e como a fala do analista é um ato e de como esse mesmo analista faz um uso diferenciado dessa fala em relação aos demais homens:

"A fala, portanto, afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa: assim, a fala verdadeira opõe-se, paradoxalmente, ao discurso verdadeiro, distinguindo-se a verdade dos dois pelo fato de a primeira constituir o reconhecimento de seus seres pelos sujeitos, no que eles estão interessados nela, ao passo que o segundo constitui-se pelo reconhecimento do real, tal como visado pelo sujeito nos objetos. Mas, cada uma

das verdades aqui distinguidas altera-se ao cruzar com a outra em seu caminho" (p. 353).

Ressaltamos aqui o termo reconhecimento no Real que, a nosso ver, quer diferenciar de um reconhecimento no Simbólico, bem como de um discurso verdadeiro. É também importante evidenciar o quanto a proposta psicanalítica embrenhada por Lacan difere da tradicional concepção de verdade. Assim, numa afirmativa posterior a essa, Lacan (1998h, p. 354), a respeito do confronto da verdadeira fala com o discurso verdadeiro, diz que:

"Mas a verdadeira fala, ao interrogar o discurso verdadeiro sobre o que ele significa, descobre que a significação remete sempre à significação, não podendo coisa alguma ser mostrada senão por um signo, e, portanto, faz com que ele pareça fadado ao erro".

É desmitificada, dessa maneira, a idéia de que é possível um discurso verdadeiro que não possa, por mais paradoxal que seja, adentrar no campo do erro. Assim também é da primazia da fala que Lacan passa a considerar, bem como demonstrar que o homem não é tão senhor como se pensa de seu próprio discurso, de sua fala. E é nessa ambigüidade que se encontra o que é da ordem do inconsciente:

"Essa fala, que constitui o sujeito em sua verdade, é-lhe no entanto permanentemente proibida, fora dos raros momentos de sua vida em que ele tenta, ainda que confusamente, captá-la no juramento, e proibida porque o discurso intermediário o impele a desconhecê-la. Entretanto, ela fala por toda parte onde pode ser lida em seu ser, ou seja, em todos os níveis em que o formou. Essa antinomia é a mesma do sentido que Freud deu à noção de inconsciente" (p. 355).

O discurso intermediário a que se refere Lacan aqui é o discurso da convicção. E este deve ser licenciado no analista (em si mesmo) para que sua interpretação instaure algo revelador. E aqui, mais uma vez, Lacan, como em tantos outros textos dessa época, postula a idéia de que essa fala verdadeira não é só a de um sujeito. Assim, é a tese da intersubjetividade, bem como da dialética do reconhecimento, estrutura básica do desejo humano, segundo Lacan (1998h, p. 355), que se faz presente:



"Mas, se essa fala ainda assim é acessível, é porque nenhuma fala verdadeira é apenas fala de um sujeito, uma vez que é sempre fundamentando-a na mediação com um outro sujeito que ela opera, e que por aí ela se abre para a cadeia sem fim - mas não indefinida, sem dúvida, porque ela se fecha - das palavras em que se realiza concretamente, na comunidade humana, a dialética do reconhecimento".

Categoricamente, Lacan afirma, mais adiante, que a fala, por sua assunção simbólica, não constitui apenas o ser do sujeito, mas determina pela lei da aliança a vinda ao mundo de seu ser biológico. Assim, fica de uma vez por todas, estabelecida nesse momento da obra de Lacan a primazia da fala, que é ato não só de um sujeito. Na análise, por exemplo, a fala verdadeira precisa ser verdade tanto para o analista como para o analisando, na medida em que ambos não sabem, não têm certeza do que falam. E só essa fala, que é verdadeira, a saber, aquela de que não se sabe, de antemão, de que se fala realmente. Assim, é o preceito da ignorância que entra em jogo aqui, da ignorância como cultivo do não-saber, da sua paixão. É dessa maneira que, no final desse texto sobre as variantes do tratamento-padrão, Lacan (1998h, p. 363) expressa a respeito da análise:

"É que a análise, por progredir essencialmente no não-saber, liga-se, na história da ciência, a seu estado anterior à sua definição aristotélica, que se chama dialética. Do mesmo modo, a obra de Freud, por suas referências platônicas, ou mesmo pré-socráticas, traz o testemunho disso".

Assim, não é demais lembrar que Lacan reformulará, na medida em que avança em seu ensino, essa visão dialética da análise. Aqui, sabemos o quanto o curso sobre Hegel, ministrado por Kojève, está lhe influenciando. Mas, dando continuidade ao nosso projeto de resgatar a noção de real em Lacan, passemos, então, a considerar o Seminário, livro II, *O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, a fim de trazer à tona a concepção de real aí presente. Aqui, como veremos, Lacan formulará a idéia de que o Real é sem fissura.

### 2.3 O EU, O SUJEITO E O REAL

Proferido nos anos 1954-1955, intitulado *O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise\**, o Seminário II, constitui um momento ímpar em que Lacan (1992a) estabelece as diferenças entre eu e sujeito, bem como delimita de que intersubjetividade (mediação simbólica) se trata na Psicanálise. Entretanto, nossa atenção aqui vai ser dada ao conceito de Real, embora não perdendo de vista também a concepção de experiência psicanalítica que está em jogo nesse momento de elaboração da teoria lacaniana. Assim, logo no primeiro capítulo intitulado *Os esquemas freudianos do aparelho psíquico*, na sessão *Introdução ao entwurf*, Lacan (1992a, p. 127) afirma que "as relações psicossomáticas estão no nível do real". A fim de melhor entendermos essa afirmativa, é preciso avançar mais em seu texto. Observaremos que Lacan afirmará categoricamente que só se tem acesso ao Real via o Simbólico e que, numa análise, é disso que se trata, pois o Real é sem fissura:

"Lembrem-se do seguinte a respeito da exterioridade e da interioridade - esta distinção não tem nenhum sentido no nível do real. O real é sem fissura. O que lhes ensino, e aí Freud converge com o que podemos chamar de filosofia da ciência, 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. O real é absolutamente sem fissura" (p. 129).

Lacan está criticando, assim, toda ciência que supostamente aborda o real, sem levar em conta o simbólico, mas é a um simbolismo que, sem saber, elas acabam se dirigindo:

"Elas o projetam no real, elas se imaginam que são os elementos do real que entram em linha de conta. Mas é simplesmente o simbolismo que elas fazem funcionar no real, não a título de projeção, nem de quadro de pensamento, mas a título de instrumento de investigação. O real é sem fissura. E neste estado hipotético de auto-encerramento que na teoria freudiana supõe-se ser o estado do sujeito logo no início, o que pode querer dizer - o sujeito é tudo?" (p. 129).

Talvez, possamos afirmar que essa dicotomia entre sujeito e Real não dissolverá ao longo do pensamento de Lacan. Mas, por outro lado, há um circuito simbólico no qual o sujeito está inserido. Ou seja, o simbólico determina o sujeito, sendo exterior a ele, pelo menos até o final desses anos 1950. Lacan expressa afirmando o quanto é caro ao campo analítico um simbolismo: "Disse-lhes da última vez que um simbolismo é essencial a todas as manifestações mais fundamentais do campo analítico, e nomeadamente à repetição, e que nos é preciso concebê-la como ligada a um processo circular do intercâmbio da fala" (p. 129).

Dessa maneira, fica totalmente descartada a possibilidade na Psicanálise, sob a ótica de Lacan, pelo menos nessa época de elaboração de seu pensamento, de uma relação do sujeito com o objeto que não passe pelo simbólico, pois a repetição, enquanto do campo do Simbólico, tem a função de estruturar o mundo. E o ponto da relação do sujeito com o simbólico vai ser buscado por Lacan lá onde Freud, nos sonhos, denominou de umbigo do sonho. É importante ressaltar que na medida em que Lacan dá primazia ao registro do Real em detrimento dos demais esse "ponto não apreensível" terá um outro *status*, a saber como sendo da ordem do Real. Mas, neste Seminário II, é o simbólico que está em evidência. E o Real? O que vai nos dar o modelo que fornece a medida do Real, afirma Lacan, é a soma dos acidentes, dos acontecimentos que sobrevieram na vida do indivíduo. Assim, nos parece que o que é fatural é da ordem do real enquanto o que é de direito é da ordem do simbólico. É o que se sucede com o desejo:

"O que é o desejo a partir do momento em que ele é mola da alucinação, da ilusão, de uma satisfação que é, portanto, o contrário de uma satisfação? Se dermos ao termo de desejo uma definição funcional, se ele for para nós a tensão posta em jogo por um ciclo de realização comportamental seja lá qual for, se o inscrevermos num ciclo biológico, o desejo vai dar na satisfação real. Se ele vai dar numa satisfação alucinatória, é que, então, existe aí um outro registro. O desejo se satisfaz alhures e não numa satisfação efetiva. Ele é a fonte, a introdução fundamental da fantasia como tal" (LACAN, 1992a, p. 267).

---

\* Aqui, confrontaremos a versão brasileira deste Seminário II, com a versão francesa intitulada *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller. Éditions du Seuil, 1978.

Aqui, então, há nitidamente uma diferenciação entre o desejo como mola da alucinação e o desejo inscrito num ciclo biológico. Estaria Lacan, dessa maneira, aproximando o Real do que é da ordem do biológico? De qualquer maneira, o que é da ordem do Real vai se distinguindo do que é da ordem do Simbólico. Isso é mais evidente ainda se se leva em conta a idéia de que o que uma análise opera é de outra ordem que não a do Real. Que ordem, então, é essa? Segundo Lacan, é a ordem da intersubjetividade, ordem simbólica. É nela que se situa a experiência psicanalítica. Mesmo que mais tarde em seu ensino, Lacan coloque o Real em primeiro plano, com certeza não será esse real das psicologias, “tão simples quanto estes limites das capacidades individuais” (p. 274). Isso fica mais nítido ainda quando Lacan vai se referir ao drama humano, “drama de cada um”, como sendo da ordem do Simbólico e não da ordem do Real.

Segundo Zizek (1991), nos anos setenta, Lacan introduz a diferença real/realidade e enfatiza o Real como impossível (cf. p. 70-71). Mas, de acordo ainda com esse autor, e que nos é bastante surpreendente, “esse real impossível está em ação antecipadamente, articulado em termos diferentes, já em numerosas passagens do Lacan dos anos cinqüenta” (p. 71). Zizek (1991) cita, assim, como exemplo uma passagem desse Seminário II, que ora estamos considerando:

“Édipo em sua própria vida é todo esse mito. Ele mesmo não é outra coisa senão a passagem do mito à existência. Que tenha existido ou não, pouco importa, já que, de uma forma mais ou menos reflexa, existe em cada um de nós, e existe bem mais do que se tivesse existido. Podemos dizer que uma coisa existe ou não existe *realmente*. Ao contrário, fiquei surpreso ao ver, a propósito da análise típica, um de nossos colegas opor o termo *realidade psíquica a realidade verdadeira*. Creio que, apesar disso, coloquei todos vocês num estado de sugestão suficiente para que esse termo lhes pareça uma contradição *in adjecto*. Se uma coisa existe *realmente* ou não, tem pouca importância. Ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente. Toda existência tem por definição algo de tão improvável que, de fato, estamos perpetuamente a nos interrogar sobre sua realidade” (LACAN, 1978, p. 268 *apud* ZIZEK, 1991, p. 71, grifos do autor).

Zizek (1991, p. 71), a respeito dessa afirmativa comenta:

“Em certo sentido, ‘já está tudo aí’: a diferença entre a realidade (o que ‘existe realmente’) e o real (o ‘mito’ fantasístico, o qual pouco importa que exista realmente ou não); a disjunção entre a ordem da verdade e a do real (o que faz com que a expressão ‘a realidade verdadeira’ seja uma contradição *in adjecto*); a determinação do real como impossível (o caráter ‘improvável’ de cada existência) etc”.

Considera ainda Zizek (1991, p. 71) que “o trauma nos fornece o caso exemplar desse real, o qual ‘pouco importa que realmente existia ou não’: o que importa é unicamente o fato de que ele exerce sua eficácia, de que funciona como um ponto que tem que ser construído, para que possamos dar conta do estado atual das coisas”.

Voltando ao texto do Seminário II, diante da indagação de Lefèbvre-Pontalis, que menciona a preocupação de Lacan em estar concebendo o real como algo da ordem do incômodo, ele responde que se trata de outra coisa, justificando então o sentido em que vem dando ao distinguir os três registros, o Simbólico, o Imaginário e o Real:

"Esta mesa, não me incomoda não poder erguê-la, ela me força a fazer um rodeio, é evidente mas não me incomoda de fazer um rodeio - não creio que seja este o sentido do que lhes ensino quando distingo o simbólico, o imaginário e o real" (p. 275).

Momento crucial de seu seminário, pelo menos para nós, visto que é nesse contexto que Lacan afirma que o sujeito só existe na medida em que surge o símbolo, momento diferente do Real:

"A parte essencial da experiência humana, aquela que é propriamente falando experiência do sujeito, aquela que faz com que o sujeito exista, situa-se no nível em que o símbolo surge. Para empregar um termo que tem ressonância na formação do pensamento científico, ressonâncias baconianas, as tábuas de presença - nunca se pensa nisto - supõem que surja uma dimensão totalmente diferente da do real. O que vocês conotam como presença, vocês o colocam sobre o pano de fundo de sua existência passiva" (p. 275).

Dessa maneira, não podemos perder de vista que é ao sujeito que Lacan (1992a, p. 276) já está se referindo, no sentido de que este não é tão passivo assim. E o campo da determinação do sujeito é outro diferente do da ordem do Real:

"Está totalmente fora de cogitação dizer que o real não existia antes. Mas dele nada surge que seja eficaz no campo do sujeito. O sujeito, na medida em que existe, em que se mantém na existência, em que coloca a questão de sua existência, o sujeito com que vocês dialogam na análise e que saram pela arte da fala, sua realidade essencial fica na junção da realidade e do aparecimento das tábuas de presença. Isto não quer dizer que seja ele quem cria todas elas. O que me mato em lhes dizer é que, justamente, elas já estão feitas. O jogo já está jogado, os dados já foram lançados, com a seguinte ressalva, podemos retomá-los em mão, e lançá-los mais, ainda".

Está explicitamente enfatizada por Lacan a idéia de que o símbolo, o jogo, advém antes mesmo do sujeito, embora caiba a este também certa atividade. Não se pode deixar de salientar que desde muito tempo os dados já foram lançados, portanto, a partida já começou. Mas, diante da insatisfação de Lefèbvre-Pontalis, com a resposta dada por Lacan a respeito do que seja o real, este (1992a, p. 276-277) acrescenta o seguinte comentário:

"Encontrei, para uso de vocês, um edito de 1277, curiosíssimo. Nestas épocas de trevas e de fé, era forçoso reprimir que, nos bancos da escola, na *Sorbonne* e em outros lugares, blasfemavam abertamente durante a missa o nome de Jesus e de Maria. Vocês não fazem mais isso - isto não lhes passaria mais pela idéia, de blasfemar os nomes de Jesus e de Maria. Quanto a mim, conheci pessoas altamente surrealistas que antes se teriam feito enforcar do que publicar um poema blasfematório contra a Virgem, porque pensavam que apesar de tudo poderiam acontecer-lhes alguma coisa. Os castigos mais severos eram editados contra aqueles que jogavam dados em cima do altar durante o santo-sacrifício. Estas coisas me parecem sugerir a existência de uma dimensão de eficácia que singularmente faz falta em nossa época. Não é por nada que lhes falo de dados e lhes faço jogar o jogo do par ou ímpar. Sem dúvida alguma há um certo escândalo em meter um jogo de dados em cima da mesa do altar, e ainda mais durante o santo-sacrifício. Porém, creio que o fato de isto ser possível nos restitui a idéia de uma capacidade muito mais obliterada do que se crê no meio ambiente do qual participamos. É o que meramente se chama de uma possibilidade crítica".

Lacan se esforça a fim de elucidar o que se entende por Real, nessa época. O Real a que ele se refere não é da ordem do incômodo tal como pode ser uma mesa, colocada à

nossa frente e levando-nos a fazer um rodeio, bem como não se trata de transposição de normas apenas.

Avançando mais nesse seminário sobre *O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*, passemos a considerar o importante capítulo XVIII que se intitula *O desejo, a vida e a morte*, onde Lacan (1992a, p. 280) procurará elucidar melhor a idéia de que a experiência freudiana parte da noção de desejo:

"A experiência freudiana parte de uma noção diametralmente contrária à perspectiva teórica. Ela começa por estabelecer um mundo do desejo. Ela o estabelece antes de toda e qualquer espécie de experiência, antes de qualquer consideração sobre o mundo das aparências e o mundo das essências. O desejo é instituído no interior do mundo freudiano onde nossa experiência se desenrola, ele o constitui, e isto não pode ser apagado em instante algum do mais mínimo manejo de nossa experiência".

Está contida, nessa afirmativa de Lacan, a idéia de que a Psicanálise considera o universo do desejo, pois, é nele que se opera a análise. E, agindo assim, é o ser que ela deixa de lado, isto é, aquele concebido pela tradição filosófica:

"Na perspectiva clássica, teórica, há entre sujeito e objeto, co-nascimento, co-nascimento - jogo de palavras que conserva todo seu valor, pois a teoria do conhecimento está no âmago de qualquer elaboração da relação do homem com seu mundo. O sujeito tem de adequar-se com a coisa numa relação de ser com ser - relação de um ser subjetivo, porém bem real, de um ser que sabe que ele é, com um ser que se sabe que é" (LACAN, 1992a, p. 280).

Para a Psicanálise, segundo Lacan, entretanto, não há uma relação de ser a ser. Enquanto aquele que existe, o que o homem não é, é um ser. Lacan estabelece uma diferenciação entre a proposta clássica, teórica, da teoria do conhecimento e a proposta freudiana que concebe o sujeito não como ser, como o que é, mas como aquele que falta, existe, por isso a ênfase no desejo: "O desejo é uma relação de 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" (p. 280). Nesse contexto, Lacan (1992a, p. 281) identifica a libido, termo caro a

Freud, como a que dá ânimo ao conflito que se dá no âmago da ação humana, ou seja, o desejo é da ordem dessa libido:

"Esta falta acha-se para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu. A libido - porém, não mais em seu emprego teórico de quantidade quantitativa - fica sendo o nome daquilo que anima o conflito fundamental que se acha no âmago da ação humana".

E nesse âmago espera-se que, segundo Lacan - e aqui se estabelece a idéia lacaniana de que o desejo humano é desejo de ser reconhecido antes de qualquer coisa e impossível de ser nomeado – que “as coisas estejam aí, sólidas, estabelecidas, à espera de serem reconhecidas, e que o conflito esteja à margem” (p. 281). Mas, se de um lado, não se pode nomear o desejo humano; por outro, é possível dizer, em termos, quando ele surge. Ele surge com o Simbólico. Entretanto, embora nos pareça um tanto contraditório, Lacan (1992a, p. 294-295) vai afirmar que não se trata do desejo humano, na medida em que “o homem que joga com o dado é cativo do desejo assim posto em jogo. Ele não sabe a origem de seu desejo, a rolar com o símbolo escrito nas seis faces”. Lacan ratifica a idéia de que na estrutura do desejo humano o que se tem é o fato de ser reconhecido pelo outro, isto é, o desejo humano é desejo do outro, bem como a idéia de que é impossível ao homem saber da origem de seu desejo. Assim, será no próximo capítulo que se trata da introdução ao grande Outro que Lacan elaborará o esquema L, em que se estabelece para além da relação entre o “eu” (*moi*) e o “outro” (*a*) - referindo ao *autre* em francês - relação imaginária por excelência, uma relação entre o “S” sujeito e o grande Outro, grafado por “A”, maiúsculo. Vemos que, nesse seminário II, a experiência psicanalítica é da ordem do simbólico:

“O ponto decisivo da experiência freudiana poderia resumir-se no seguinte – lembremo-nos que a consciência não é universal. A experiência moderna despertou de uma longa fascinação pela propriedade da consciência, e considera a existência do homem na estrutura que lhe é própria, que é a estrutura do desejo. Eis o único ponto a partir do qual se pode explicar que haja homens. Não homens enquanto



rebanho, porém homens que falam, com *esta fala que* introduz no mundo algo que pesa tanto quanto o real todo” (LACAN, 1992a, p. 283).

Assim, o que constitui, determina o sujeito é o Simbólico, porém, há o Real. Nesse sentido, no próximo item, iremos nos ater à concepção de significante, enfatizada por Lacan no Seminário III. Nesse Seminário, veremos Lacan concebendo o Real como as estrelas que volta sempre ao mesmo lugar, que, de acordo com Miller (1999), foi a primeira metáfora de Lacan sobre o Real.

## 2.4 SIGNIFICANTE E REAL

O Seminário, Livro III, *As Psicoses* foi proferido por Lacan nos anos de 1955-56. Nesse texto, Lacan vai dedicar todo um capítulo ao conceito de significante. Mas, é antes da descrição do fenômeno da alucinação que ele se preocupará. Assim, Lacan (1992b, p. 12), logo de início, afirma que as esquizofrenias são mais abordadas que as paranóias e que Freud havia dividido o campo das psicoses em dois: paranóia e parafrenia, que “corresponde exatamente ao campo das esquizofrenias”. Antes de sua própria contribuição sobre as paranóias, Lacan (1992b, p. 13) acentua que “um paranóico era uma pessoa má, um intolerante, um tipo de mau humor, orgulho, desconfiança, suscetibilidade, sobrestimação de si mesmo”. Enfim, a paranóia se referia a uma estrutura perversa do caráter. Lacan afirma que em sua Tese de 1932, havia tentando elaborar um outro ponto de vista. Nesse contexto do Seminário III, Lacan cita o Sr. Clérambault, tido por todos como um defensor de uma concepção organicista extrema, como aquele que teve um valor clínico concreto. Lacan critica Jaspers com seu conceito de “relação de compreensão”, “pivô” de toda a sua psicopatologia dita geral. Segundo Lacan (1992b), essa relação de compreensão consiste em pensar que há coisas que são evidentes e trata-se, portanto, de uma “miragem inconsistente”.

Assim, é por intermédio da psicogênese que o objeto psiquiátrico é introduzido dessa famosa relação de compreensão. Lacan (1992b, p. 16-17) difere categoricamente a psicogênese da psicanálise e afirma que esta última tal como a física, “faz intervir móveis que estão além da experiência imediata e não podem, de forma alguma, ser apreendidos de maneira sensível”. A experiência psicanalítica “é uma experiência realmente estruturada por algo de artificial que é a relação analítica, tal como é concebida pela confissão que o sujeito vem fazer ao médico, e pelo que o médico dela faz. É a partir desse modo operatório primeiro que tudo elabora”(p. 17). É o simbólico, por excelência, que estrutura essa experiência psicanalítica. Lacan, logo após essa afirmativa, vai se referir aos três registros, o próprio Simbólico, o Imaginário e o Real como forma de compreender o que quer que seja da experiência psicanalítica. Dessa maneira, para além da compreensão, da experiência imediata, há o Simbólico. O Imaginário, por sua vez, “é sem dúvida guia de vida para todo o campo animal. Se a imagem desempenha inteiramente um papel capital no campo que é o nosso, esse papel é inteiramente retomado, refeito, reanimado pela ordem simbólica” (p. 17). Trata-se, assim, da linguagem como “estrutura organizada”. E “a imagem é sempre mais ou menos integrada na ordem que se define no homem, lembro isso a vocês, por seu caráter de estrutura organizada” (p. 17). Lacan indaga, então, sobre a diferença que haveria entre o que é da ordem imaginária ou Real e o que é da ordem simbólica. Segundo Lacan, “na *ordem imaginária, ou real*, nós temos sempre mais e menos, um limiar, uma margem, uma continuidade. Na ordem simbólica, todo elemento vale como oposto a um outro” (p. 17, grifos nossos). Lacan vai situar o trabalho de Freud com o texto de Schreber como um dos exemplos mais claros de como a interpretação analítica é da ordem simbólica. Mas ele nos adverte que o método analítico libera mais que uma leitura de ordem simbólica: “Já que se trata do discurso, do discurso impresso, do alienado, que estejamos na ordem simbólica é portanto indiscutível” (p. 20). Em seguida, Lacan (1992b, p. 20) indaga a respeito do material desse discurso e assinala que se trata do

corpo próprio. O campo do imaginário é caracterizado como sendo o da “relação ao corpo próprio”. E “essa relação, sempre no limite do simbólico, só a experiência analítica permitiu apreendê-la em suas últimas instâncias”. Dessa maneira, para Lacan, só se pode chegar até o Imaginário, até o Real pelo Simbólico, ou seja, “pela porta de entrada do simbólico” (p. 20).

A ênfase a ser dada ao Real é aquela que se relaciona com o inconsciente estruturado como uma linguagem. Aqui, nas palavras de Lacan (1992b, p. 20), “a questão não é tanto de saber por que o inconsciente que se está aí, articulado à flor da terra, permanece excluído para o sujeito, não-assumido – mas porque ele aparece no real”. Logo em seguida, Lacan retoma o comentário que Hyppolite havia feito da *Verneinung*, afirmando que, da análise feita por Hyppolite, destaca-se que “no que é inconsciente, tudo não é somente recalçado, isto é, desconhecido pelo sujeito após ter sido verbalizado, mas que é preciso admitir, atrás do processo de verbalização, uma *Bejahung* primordial, uma admissão no sentido do simbólico, que pode ela própria faltar”(Lacan, 1992b, p. 21). Assim, quanto ao sujeito psicótico, é de uma falha no simbólico que vai se tratar. Lacan, aqui, diferencia *Verneinung* de *Verwerfung*<sup>14</sup>, baseando-se na recusa ou não do sujeito ao mundo do simbólico, isto é:

“Pode acontecer que um sujeito recuse o acesso, ao mundo do simbólico, de alguma coisa que no entanto ele experimentou e que não é outra coisa senão a ameaça da castração. Toda a continuação do desenvolvimento do sujeito mostra que ele nada quer saber disso, Freud o diz textualmente *no sentido do recalçado*. O que cai sob o golpe do recalque retorna, pois o recalque e o retorno do recalçado são apenas o direito e o avesso de uma mesma coisa. O recalçado está sempre aí, e ele se exprime de maneira perfeitamente articulada nos sintomas e numa multidão de outros fenômenos. Em compensação, o que cai sob o golpe da *Verwerfung* tem uma sorte completamente diferente” (p. 21, grifos do autor).

<sup>14</sup> No texto *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud*, Lacan (1998q, p. 389-390) afirma: “A *Verneinung*, portanto, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud anuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado ser. Pois é justamente a esse ponto recuado que Freud nos leva, uma vez que é só depois dele que se poderá encontrar o que quer que seja como ente”.

Como consequência, por enquanto, dessa noção, pondera Roustang (1988, p. 52) que “se o inconsciente se torna consciente no psicótico, isso equivaleria a dizer que o simbólico passa no real, entendido aqui, como realidade tornada visível”. E Lacan (1992b, p. 21) vai chegar, nesse mesmo seminário sobre As Psicoses, à proposição, bastante conhecida: “tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real<sup>15</sup>”. Lacan recorre aqui ao caso freudiano do Homem dos Lobos para sustentar essa importante afirmativa. O “Homem dos Lobos”, segundo Lacan, não deixa de testemunhar tendências e propriedades psicóticas – demonstrado por ele na curta paranóia, feita entre o fim do tratamento de Freud e o momento em que ele é retomado ao nível da observação. Trata-se de um acontecimento ocorrido em sua infância e que é relatado detalhadamente pelo “Homem dos Lobos”. A cena é retomada, por Lacan (1992b, p. 21), nas seguintes palavras:

“Brincando com a sua faca, ele cortou o dedo, que só ficou preso mesmo por um pedacinho de pele. O sujeito conta esse episódio num estilo calcado no vivido. Parece que toda referência temporal tenha desaparecido. Ele sentou-se em seguida num banco, ao lado de sua ama, que é justamente a confidente de suas primeiras experiências, e não teve a coragem de falar com ela sobre isso. Quão significativa esta suspensão de toda possibilidade de falar – e precisamente com a pessoa a quem ele falava de tudo, e especialmente de coisas dessa ordem. Há aí um abismo, uma imersão temporal, um corte de experiência, depois do que resulta que não há absolutamente nada, tudo acabou, não falemos mais nisso. A relação que Freud estabelece entre esse fenômeno e esse *especialíssimo não saber nada da coisa, mesmo no sentido do recalçado*, expresso em seu texto, traduz-se por isto: o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real”.

---

<sup>15</sup> Lacan (1998q, p. 390) a esse respeito considera: “Mas, com o que não foi deixado ser nessa *Bejahung*, o que advém? Freud nos disse inicialmente: o que o sujeito assim suprimiu (*verworfen*) da abertura para o ser, dizíamos, não será reencontrado em sua história, se designarmos por esse nome o lugar onde o recalçado vem a aparecer. É que – peço-lhes que notem como é impressionante essa fórmula, por não ter a menor ambigüidade – o sujeito não querará ‘saber nada disso no sentido do recalque’. Pois, com efeito, para que ele tivesse de reconhecê-lo nesse sentido, seria preciso que isso, de algum modo, tivesse vindo à luz pela simbolização primordial. Mais uma vez, porém, que acontece com isso? O que acontece vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real*” (grifos do autor). E acrescenta Lacan: “Pois é assim que se deve compreender a *Einbeziehungins Ich*, a introdução no sujeito, e a *Austossung aus dem Ich*, a expulsão para fora do sujeito. É esta última que constitui o real, na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização. E é por isso que a castração, aqui suprimida pelo sujeito dos próprios limites do possível, mas igualmente subtraída, por isso, das possibilidades da fala, vai aparecer no real, erráticamente, isto é, em relações de resistência sem transferência – diríamos, para retomar a metáfora de que nos servimos há pouco, como uma pontuação sem texto” (p. 390).

Segundo Roustang (1988, p. 53), o raciocínio parece ser o seguinte: “Por não ter podido ser falada, a ameaça da castração não pôde ser metabolizada, simbolizada, reaparece na forma de uma alucinação, isto é, na forma de uma imagem visual que, para o psicótico, tem todo o aspecto de uma imagem real”. Assim, para Lacan (1992b, p. 23), “há uma relação estreita entre, de um lado, a denegação e o reaparecimento na ordem puramente intelectual do que não está integrado pelo sujeito, e, de outro, a *Verwerfung* e a alucinação, isto é, o reaparecimento no real do que é recusado pelo sujeito<sup>16</sup>. Há aí uma gama, um leque de relações”. Nesse contexto do Seminário III, Lacan (1992b) indaga a respeito do que seja o fenômeno alucinatorio. A fonte desse fenômeno está na história do sujeito no simbólico. Embora ele nos advirta que “toda história é por definição simbólica”, há uma distinção no simbólico quanto à origem do recalcado no neurótico e no psicótico. Ou seja, “a origem do recalcado neurótico não se situa no simbólico no mesmo nível de história que o recalcado de que se trata na psicose”(p. 22). Lacan (1992b, p. 23) retoma aqui o esquema L, trabalhado no seminário II, anterior a esse sobre As Psicoses. Resumidamente, o esquema L:

“(...) figura a interrupção da palavra plena entre o sujeito e o Outro e seu desvio pelos dois eu, *a* e *a'*, e suas relações imaginárias. Uma triplicidade está aqui indicada no sujeito, que abrange o fato de que é o eu do sujeito que fala normalmente a um outro, e do sujeito, do sujeito S, em terceira pessoa. Aristóteles observava que não convém dizer que o homem pensa, mas que ele pensa com sua alma. Da mesma maneira, eu digo que o sujeito *se* fala *com* o seu eu”.

Para Lacan (1992b, p. 23), o sujeito normal fala com seu eu de uma maneira “nunca plenamente explicitável”, constituindo assim uma relação ambígua, ou seja, “toda assunção do eu é revogável”. Já no sujeito psicótico, há uma identificação do eu com o qual

---

<sup>16</sup> Lacan (1998q) afirma: “Mas o sujeito não experimenta um sentimento menos convincente ao esbarrar no simbólico que originalmente suprimiu de sua *Bejahung*. Pois nem por isso esse símbolo entra no imaginário. Ele constitui, diz-nos Freud, aquilo que não existe propriamente; e é como tal que ek-siste, pois nada existe senão sobre um suposto fundo de ausência. Nada existe senão na medida em que não existe. Do mesmo modo, é isso que aparece em nosso exemplo. O conteúdo da alucinação, tão maciçamente simbólico, deve seu aparecimento no real ao fato de não existir para o sujeito. Com efeito, tudo indica que este continuou fixado, em seu inconsciente, numa posição feminina imaginária que teria todo o sentido de sua anulação alucinatoria” (p. 394).

ele fala. Exemplo disso é o que ocorre em certos fenômenos elementares, como a alucinação, forma mais característica:

“É ele que fala dele, o sujeito, o S, nos dois sentidos equívocos do termo, a inicial S e o ES alemão. É justamente o que se apresenta no fenômeno da alucinação verbal. No momento em que ela *aparece no real, isto é, acompanhada desse sentimento de realidade* que é a característica fundamental do fenômeno elementar, o sujeito fala literalmente com o seu eu, e é como se um terceiro, seu substituto de reserva, falasse e comentasse sua atividade” (p. 23, grifos nossos).

O fenômeno da alucinação aparece no Real acompanhado do sentimento de realidade, característica fundamental do fenômeno elementar. Assim, ao longo de todo esse seminário III, Lacan retomará, mais de uma vez, o esquema L, para demonstrar como na psicose a relação do sujeito é sempre da ordem do Imaginário, ou seja, de *a a a'* e nunca vai se referendar ao Outro, com maiúscula, pois este enquanto portador do significante é, por isso mesmo, da ordem do Simbólico, estando aí, na psicose, ausente. No final desse seminário, Lacan chegará à proposição de que o problema do psicótico se encontra na sua relação com os significantes, na medida em que lhe faltou o significante primordial, ou seja, a “via mestra”, para Lacan, retomando à sua maneira Freud, a função paterna, o “procriar”, na sua fórmula o “Nome-do-Pai”, não o pai concreto, mas o “pai” enquanto simbólico, significante. Dessa maneira, o que faz Lacan é propor para o fenômeno psicótico outro mecanismo que não o proposto à neurose, que, por sua vez, trata-se da castração. Para Lacan, na psicose, traduzindo ao seu modo, o termo freudiano *Verwerfung*, houve *forclusão* do significante primordial e não recalçamento, *Verdrängung*. E o Real, onde ele entra aí? Aqui, nesse seminário III, Lacan, mais do que nunca, acentua, em vários momentos, a idéia de que o significante, o simbólico estrutura a realidade humana e como corolário disso, o homem só tem acesso ao mundo, “humaniza o real”, na medida em que para além do imaginário, para além das significações, ele faz uso do significante. Ou seja, há, primeiro a linguagem, o símbolo, o traço, o significante. Nesse sentido, torna-se impossível o acesso ao Real que não seja

mediatizado pelo Simbólico. Assim, estamos mergulhados no Simbólico que recorta o Real. Logo no início do Seminário, que estamos considerando, mais precisamente, no capítulo VI, *O fenômeno psicótico e seu mecanismo*, Lacan (1992b, p. 98) descreve a categoria do Real. Em suma, ele dirá que o campo do real é um campo diferente do campo do simbólico. Anteriormente a esta definição, Lacan (1992b, p. 98) afirmara que “na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma *Verwerfung* primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada, que vai se manifestar no real”. Assim, quando Lacan tem oportunidade de definir o que é o Real, ele acaba, aqui, definindo-o como o que difere do Simbólico.

Em vários momentos desse seminário III, Lacan afirma que na neurose o que foi recalçado retorna em forma de sintoma, sonhos, etc. Mas, houve primitivamente uma simbolização. No caso da psicose, algo não foi simbolizado e retorna não por meio de sintomas, sonhos, etc., mas no Real, pelas alucinações, pelos delírios, etc. Como já dissemos, para Lacan, o que faltou ao psicótico foi o significante primordial, o “procriar”. A análise do caso Schreber, em seu livro *Memórias de um doente dos nervos*, examinado anteriormente por Freud, serve a Lacan para demonstrar claramente suas teses de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, sendo a tese principal a de que há para além das significações, os significantes. Assim, a temática da psicose lhe servirá muito mais para demonstrar essa tese de que “tudo o que é humano está submetido à lei da fala” (p. 100), do que simplesmente dissertar a respeito da origem da alucinação, por exemplo. É justamente na psicose que melhor se evidencia a supremacia do significante sobre o significado, pois ali onde o significante falta é quando ele demonstra, segundo Lacan, sua força, uma vez que o sujeito psicótico coloca em questão o conjunto dos significantes, o significante enquanto tal. Lacan montará essa tese retomando as considerações feitas por Freud sobre o complexo de Édipo. Assim, desde as origens, para Lacan, no complexo de Édipo, a Lei está ali e “a sexualidade humana deve se realizar por meio e através dela. Essa lei fundamental é

simplesmente uma lei de simbolização”(p. 100). É nesse contexto que ele vai traduzir, à sua maneira, os três registros, trabalhados por Freud, a saber, *Verdichtung*, *Verdrängung* e *Verneinung*. Assim, será no interior da Lei da simbolização que vai se produzir tudo o que se pode imaginar, enfatiza Lacan, sob aqueles três registros. O primeiro registro se refere à lei do mal-entendido e, graças a ele, afirma Lacan (1992b, p. 100), que nós sobrevivemos e podemos fazer várias coisas ao mesmo tempo: “Podemos, por exemplo, quando somos um homem, satisfazer completamente nossas tendências opostas ocupando numa relação simbólica uma posição feminina, embora permanecendo um homem, dotado de sua virilidade, no plano imaginário e no plano real”. O segundo registro não se trata da lei do mal-entendido. Segundo Lacan (1992b, p. 100), “é o que se passa quando isso não cola ao nível de uma cadeia simbólica”. É o recalque propriamente dito. O terceiro registro se refere à ordem do discurso “e concerne ao que somos capazes de fazer vir à tona por uma via articulada” (p. 101). Segundo Lacan, o princípio de realidade intervém justamente aí. Não se trata da atribuição do valor de símbolo, mas do valor de existência. Trata-se, assim, desde Freud, sempre de reencontrar um objeto. Lacan acentua, nesse contexto, a importância dessa concepção do juízo de realidade definido por Freud, afirmando que o sujeito jamais reencontra o objeto e que é nisso que consiste o princípio de realidade:

“O sujeito não o reencontra jamais, escreve Freud, senão um outro objeto, que corresponderá de maneira mais ou menos satisfatória às necessidades de que se trata. Jamais encontra senão um objeto distinto, pois que deve por definição reencontrar alguma coisa que é de empréstimo. Aí é o ponto essencial em torno do qual gira a introdução na dialética freudiana, do princípio de realidade” (p. 102).

A dialética freudiana a que está se referindo Lacan é a dos dois princípios, o de prazer e o de realidade como não podendo ser pensados um sem o outro, são, portanto, inseparáveis. Mas Lacan nos adverte que, ao escolher um deles, o princípio de prazer, dão muita ênfase, sustentando, assim, que tal princípio domina e engloba o princípio de realidade,



e não é disso que se trata, como vimos na definição acima. Essa definição do princípio de realidade em Freud, segundo Lacan, que não se trata da realidade exterior bruta, é fundamental para que não se caia na falsa idéia, difundida no meio psicanalítico, de que na análise trata-se da relação de objeto. Como sabemos, Lacan dedicou um seminário inteiro, que é posterior a esse sobre as psicoses, para trabalhar essa importante questão. Entretanto, aqui nesse seminário III, Lacan demonstra o quanto no fenômeno psicótico é de outra coisa que se trata, ou seja, da ordem da novidade, que não foi simbolizada, mas emerge na realidade com uma significação enorme, surpreendendo o eu, sede de alienações fundamentais. Estamos, aqui, no coração desse Seminário III, *As Psicoses*, no momento em que Lacan está diferenciando o processo neurótico do psicótico, bem como relacionando-os com o Real, que nos é tão caro. Assim, é a função feminina em sua significação simbólica que emerge com toda força no Real a que Lacan está se referindo. E em Schreber é disso que se trata:

“Não falaremos nem em emasculação, nem em feminização, nem em fantasia de gravidez, pois isso vai até a procriação. Eis o que, absolutamente não num momento deficitário, mas ao contrário, num momento culminante de sua existência, se revela para ele sob a forma de uma irrupção no real de alguma coisa que ele nunca conheceu, de um aparecimento de uma estranheza total, que vai progressivamente acarretar uma submersão radical de todas as suas categorias, até forçá-lo a um verdadeiro remanejamento de seu mundo” (LACAN, 1992b, p. 103).

Dessa maneira, Lacan explicita, mais uma vez, a idéia presente em seu pensamento nessa época, de que o simbólico, mais à frente nesse mesmo seminário, o significante estrutura a realidade humana, o mundo humano e, assim, é somente por essa via que se vai ao real. A partir daí, Lacan indaga o que se dá quando o que não é simbolizado reaparece no real? Que se trata de defesa, Lacan (1992b, p. 103) não nega, mas por que o recalque aqui não cola, uma vez que “o que aparece, aparece sob o registro da significação, e de uma significação que não vem de parte alguma, e que não remete a nada, mas uma significação essencial, que diz respeito ao sujeito”. Assim, Lacan dá ao delírio um outro

*status* que não o de apenas fenômeno elementar, bem como vai começando a desmontar a tese de que na psicose o inconsciente está na flor da pele. Antes de se preocupar com o porquê, Lacan (1992b, p. 104) começa a descrever sobre o como, diferenciando a estrutura psicótica da neurótica:

“Quando uma pulsão, digamos feminina ou pacificante, aparece num sujeito para quem a dita pulsão já foi posta em ação nos diferentes pontos de sua simbolização prévia, em sua neurose infantil por exemplo, ela encontrou o meio de se exprimir num certo número de sintomas. Assim o que é recalcado se exprime assim mesmo, o recalque e o retorno do recalcado sendo uma só e mesma coisa. O sujeito tem possibilidade no interior do recalque, de sair bem com o que acontece de novo. Há compromisso. É o que caracteriza a neurose, é a coisa ao mesmo tempo mais evidente do mundo, e aquela que não se quer ver”.

A palavra-chave é a “simbolização prévia”, indispensável para que haja recalque, portanto, neurose, sintomas. Lacan (1992b, p. 104), assim, vai afirmar que a *Verwerfung* está em outro nível da *Verneinung*. Ou seja, “quando, no início da psicose, o não-simbolizado reaparece no real, há resposta do lado do mecanismo da *Verneinung*, mas elas são inadequadas”. Quanto à psicose:

“Tudo parece mostrar que a psicose não tem pré-história. Mas acontece apenas que, quando, em condições específicas que deverão ser precisadas, alguma coisa aparece no mundo exterior que não foi primitivamente simbolizada, o sujeito se vê absolutamente desarmado, incapaz de fazer dar certo a *Verneinung* com relação ao acontecimento. O que se produz então tem o caráter de ser absolutamente excluído do compromisso simbolizante da neurose, e se traduz em outro registro, por uma verdadeira reação em cadeia ao nível do imaginário, seja na contra-diagonal de nosso quadradinho mágico”(Lacan, 1992b, p. 104).

A seguir, o que Lacan faz é descrever sobre a função do Imaginário, que já se encontra sob as exigências do significante, na psicose:

“O sujeito, por não poder restabelecer de maneira alguma o pacto do sujeito com o outro, por não poder fazer uma mediação simbólica qualquer entre o que é novo e ele próprio, entra em outro modo de mediação, completamente diferente do primeiro, substituindo a mediação simbólica por um formigamento, por uma proliferação imaginária, nos quais se introduz, de maneira deformada, e profundamente a-simbólica, o sinal central de uma mediação possível” (p. 104).

No caso específico do presidente Schreber, Lacan (1992b, p. 104) vai dizer que a língua fundamental é “com efeito o signo de que subsiste no interior desse mundo imaginário a exigência do significante”. Assim, o sujeito relaciona com o mundo numa relação em espelho. No caso de Schreber, “o mundo do sujeito vai se compor essencialmente da relação com esse ser que é para ele o outro, isto é, o próprio Deus” (p. 104). Estamos aqui mergulhados no Imaginário, mas sob as rédeas do significante, do Simbólico. E o Real? Antes de respondermos, fixemos na importante afirmativa de Lacan (1992b, p. 105) sobre o caráter de duplicidade do delírio:

“Os analistas sempre o sublinharam, o delírio nos mostra o jogo das fantasias em seu caráter absolutamente desenvolvido de duplicidade. As duas personagens às quais o mundo se reduz para o presidente Schreber são feitas uma em relação à outra, uma oferece à outra sua imagem invertida”.

É no Real que vai surgir algo que é do sujeito, mas que não foi simbolizado e precisa ser integrado, uma vez que a ordem simbólica o exige e que “por não poder ser integrada no que já foi posto em jogo no movimento dialético sobre o qual viveu o sujeito, acarreta uma desagregação em cadeia, uma subtração da trama na tapeçaria, que se chama delírio” (Lacan, 1992b, p. 105). Assim, “um delírio não é forçosamente sem relação com um discurso normal, e o sujeito é bem capaz de nos participar, e de se satisfazer com isso, no interior de um mundo em que toda comunicação não foi rompida” (p. 105). O campo do delírio é o campo do Imaginário, por isso também campo narcísico, mas que está, como já dissemos, sob o domínio do Simbólico, que é o que faz a medição, estrutura o mundo humano. É no Édipo que a dissolução imaginária se dará, uma vez que a relação incestuosa, conflituosa está fadada à ruína. Para que isso não aconteça é preciso que se intervenha nessa relação dual um terceiro, uma lei, que, para Lacan, é a lei do pai. Trata-se de uma cadeia simbólica, “a intervenção da ordem da palavra”. Assim, não se trata do pai natural, “mas do

que se chama o pai: a ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai” (LACAN, 1992b, p. 114). Veremos, mais uma vez, que no fenômeno psicótico essa simbolização não foi eficaz.

Observemos assim, passo a passo, nesse seminário III, Lacan (1992b) valorizando, mais do que isso, dizendo o tempo inteiro e a todo o momento que o homem só é humano na medida em que faz uso da linguagem, se submetendo à sua lei. Ou seja, nesse momento do ensino de Lacan, o Simbólico é o essencial, na medida em que ultrapassa o vivido, está para além, isto é, com o nome o sujeito humano torna-se imortal e seu nome nada vai ter a ver com sua existência viva. Assim também é o que sucede com a análise, com o que nos ensinou Freud, afirma categoricamente Lacan. O Simbólico é também essencial, como já estamos vendo, para que se distinga, mais uma vez, uma neurose de uma psicose, pois esta última “não é simplesmente isso, não é um desenvolvimento de uma relação imaginária, fantasmática com o mundo exterior” (LACAN, 1992b, p. 126). Mas, afirma Lacan (1992b, p. 127), no caso do presidente Schreber, sua relação com as almas, que não são seres humanos, mas seres humanos mortos é uma relação particularizada, isto é,

“Do ponto de vista fenomenológico e mantendo-se prudente, admitir-se-á que há aí um estado que pode ser qualificado de crepúsculo do mundo. Ele não está mais com os seres reais – esse *não está mais com* é característico, pois ele está com outros elementos mais embaraçosos”.

O importante a ressaltar aqui é que há comunicação, ainda que não seja com “seres reais”. A esse respeito, acentua Lacan (1992b, p. 138), e que nos importa muito neste trabalho, que “não se deve iludir sobre a idéia de que a linguagem é modelada por uma apreensão simples e direta do real”, isso vale tanto para o neurótico quanto para o psicótico. E, no tocante ao delírio, Lacan (1992b, p. 139) vai ser categórico:

“De duas coisas uma – ou o delírio não pertence em nenhum grau ao domínio que é o nosso de analistas, não tem nada a ver com o inconsciente – ou ele está na dependência do inconsciente tal como para nós – nós o fizemos juntos – acreditamos elaborá-lo no curso destes últimos anos”.

O inconsciente é assim definido por Lacan (1992b, p. 139) como “estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem”. O significante desempenha aqui um papel fundamental, na medida em que “o que com efeito caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal” (p. 139). Já “o significado não são as coisas em estado bruto, aí já dadas numa ordem aberta à significação. A significação é o discurso humano na medida em que ele remete sempre a uma outra significação” (p. 139). É o significante, a sua primazia sobre o significado que permite, viabiliza esse processo. Há entre significante e significado uma correspondência biunívoca. Assim, retomando Freud, Lacan (1992b, p. 140) vai dizer que o termo *sobredeterminação* não pode ter outro sentido que “sem a duplicidade fundamental do significante e do significado, não há determinismo psicanalítico concebível”. Assim, “o material ligado ao conflito antigo é conservado no inconsciente enquanto significante em potencial, significante virtual, para ser tomado no significado do conflito atual e servir-lhe de linguagem, isto é, de sintoma” (p.140).

Dessa maneira, estamos enquanto sujeitos, mergulhados e dependentes da linguagem. Tal como na neurose, ainda que diferente quanto ao recalque, a formação do sintoma, na psicose, mais do que em qualquer outra estrutura, para Lacan (1992b, p. 141), de ponta a ponta, do início à fase terminal, “o sujeito se situa em relação ao conjunto da ordem simbólica, ordem original, meio distinto do meio real e da dimensão imaginária, com a qual o homem sempre lida, e que é constitutivo da realidade humana”. Aqui, vemos Lacan explicitamente afirmar que o Real difere do Simbólico. Pois, para Lacan (1992b, p. 141),

“Assim como todo discurso, um delírio deve ser julgado em primeiro lugar como um campo de significação que organizou um certo significante, de modo que as primeiras regras de um bom interrogatório, e de uma boa investigação das psicoses, poderiam ser a de deixar falar o maior tempo possível”.

Quanto a Schreber, por ter deixado falar, e ninguém entendia nada do que falava, que foi possível que ele escrevesse seu grande livro, acrescenta Lacan. E, no que Schreber fala, comunica há um interlocutor, um único, o próprio Deus, unidade que vai sustentar “esse discurso permanente diante do qual ele se sente como alienado, e ao mesmo tempo uma pluralidade nos modos e nos agentes secundários aos quais ele atribui as suas diversas partes”(LACAN, 1992b, p. 145). Assim, Deus é presença, e uma presença bem específica, ou seja, ele se manifesta como falante. Embora não dizendo nada, acrescenta Lacan, fala sem parar. Mas, até então Schreber nunca teve, seja na infância, ou em outro momento de sua vida, algum ensinamento, ou desenvolvido alguma fé em Deus. Portanto, seu Deus não é providencial e Ele não escuta o seu interior. Mas Schreber discursa sobre a presença de Deus em sua vida. Lacan (1992b, p. 149) cita, entre tantas coisas, a discussão da relação de Deus com os jogos de azar, o que nos interessa de perto na medida em que se relaciona com os três registros, o Simbólico, o Imaginário e o Real:

“Pode Deus prever o número que sairá na loteria? Não é uma questão idiota, e já que há aqui pessoas que têm uma forte crença em Deus, que elas se coloquem a questão. A ordem da onisciência que supõe o fato de adivinhar o papelzinho que sairá de uma grande esfera apresenta dificuldades consideráveis. Do ponto de vista do real, não há, nessa massa equilibrada, nenhuma diferença entre os pedacinhos de papel, senão uma diferença simbólica. É preciso portanto supor que Deus entre no discurso. É um prolongamento da teoria do simbólico, do imaginário e do real”.

A partir daqui, o que Lacan passa a analisar é a relação do conjunto da fantasmagoria com o real. Assim, logo no início do capítulo X desse seminário III, *As Psicoses*, cujo título é *O significante no real, e do milagre no vivo*, Lacan (1992b, p. 151), retomando as considerações feitas sobre a onipotência e a onisciência por Schreber, vai se justificar, afirmando que: “Eu simplesmente observava que aquele homem, para quem a experiência de Deus é inteiramente discurso, colocava a si mesmo questões a respeito do que

se acha na junção do símbolo e do real, isto é, do que introduz no real a oposição simbólica”. Pois, para Lacan, um significante só vale na medida em que é confrontado com um outro, numa oposição. E Lacan vai afirmar que o interessante é que Schreber distingue os dois planos que são diferentes para ele do uso da linguagem. A importância dessa distinção nos interessa, acentua Lacan (1992b, p. 152), no sentido:

“(…) em que admitamos o caráter radicalmente primeiro da oposição simbólica do mais e do menos, na medida em que eles não são distinguidos por nada do que a sua oposição, ainda que seja preciso que tenham um suporte material. Eles escapam contudo a qualquer outra coordenada do real mas não a lei de sua equivalência no acaso”.

Lacan, dessa maneira, postula a primazia do Simbólico, bem como sua distinção do Real. Há uma lei, mas esta não advém da experiência:

“A partir do momento em que instituímos um jogo de alternância simbólica, devemos com efeito supor que nada distingue os elementos na eficiência real. Não é em virtude de uma lei de experiência, mas em virtude de uma lei *a priori*, que devemos ter probabilidades iguais de tirar o mais e o menos. O jogo só será considerado como correto na medida em que realizar o critério da igualdade das probabilidades. Nesse plano, podemos dizer que, pelo menos no nível gnosiológico da apreensão do termo, o simbólico dá aqui uma lei *a priori*, e introduz um modo de operação que escapa a tudo o que poderíamos fazer surgir de uma dedução dos fatos no real”(p. 152).

A partir daí, Lacan (1992b) indaga sobre a razão de se debruçar com tanta paixão sobre o delírio. A resposta se baseia no que a Psicanálise traz de novo ao legitimar o delírio “no mesmo plano em que a experiência analítica opera habitualmente, e ela torna a achar no seu discurso o que comumente descobre como discurso do inconsciente”(LACAN, 1992b, p. 153). Entretanto, “o psicótico é um mártir do inconsciente, dando ao termo mártir seu sentido, que é o de testemunhar. Trata-se de um testemunho aberto” (LACAN, 1992b, p. 153). O neurótico também dá testemunho, mas de forma revelada, é preciso que se decifre. Já “o psicótico, no sentido em que ele é, numa primeira aproximação, testemunha aberta, parece fixado, imobilizado, numa posição que o coloca sem condições de restaurar autenticamente o

sentido do que ele testemunha, e de partilhá-lo no discurso dos outros” (LACAN, 1992b, p. 152).

A fim de ilustrar e demonstrar mais claramente a diferença entre um discurso aberto e um discurso fechado, Lacan vai dissertar a respeito da dessimetria que há no mundo normal do discurso. Tomemos a escravidão. Em nossa sociedade moderna, ela não é reconhecida. Mas ela está aí, e se não foi abolida, está generalizada. Assim, “a relação daqueles a que a gente chama os exploradores não deixa de ser uma relação de servidores em relação ao conjunto da economia tanto quanto o é aquela do comum. Assim, a duplicidade senhor-escravo está generalizada no interior de cada participante de nossa sociedade” (LACAN, 1992b, p. 154). Entretanto, “por atrás da servidão generalizada, há um discurso secreto, uma mensagem de libertação, que subsiste de algum modo sob a forma de recalçado” (LACAN, 1992b, p.154). Diferentemente, vai ocorrer com o discurso da liberdade, afirma Lacan, pois, “perceberam há algum tempo uma discórdia entre o fato puro e simples da revolta e a eficácia transformadora da ação social” (p. 154). Mas, em que medida esse discurso da liberdade se compara com um discurso alienante? Lacan (1992b, p. 154) nos responde, de forma categórica, que:

“Um certo campo parece indispensável à respiração mental do homem moderno, aquele em que se afirma sua independência em relação, não só a todo senhor, mas também a todo deus, aquele de sua irredutível autonomia como indivíduo, como existência individual. Há justamente aí alguma coisa que merece ser comparada em todos os pontos a um discurso delirante. É um deles”.

A alienação ganha todo seu vigor na medida em que tal discurso se encontra no íntimo de cada sujeito do mundo moderno e não é capaz de fazer eco no vizinho, ou seja, não é capaz de comunicar com o mundo exterior, com o outro, com a realidade. Lacan (1992b, p. 155) é mais enfático ainda ao dizer que “os fatos nos mostram que há a todo momento não somente composição com que efetivamente cada um traz, mas antes abandono resignado à



realidade”. Da mesma maneira é o que sucede com Schreber que “após ter acreditado ser o sobrevivente único do crepúsculo do mundo, se resigna a reconhecer a existência permanente da realidade exterior” (LACAN, 1992b, p. 155). Schreber, afirma ainda Lacan, “quase não pode justificar por que essa realidade está ali, mas deve reconhecer que o real está efetivamente sempre ali, que nada sensivelmente mudou” (LACAN, 1992b, p. 155). E acrescenta Lacan (1992b, p. 155), isso é para ele estranho, “pois que há aí uma ordem de certeza inferior ao que lhe traz a sua experiência delirante, mas ele se resigna a isso”. A partir daí, Lacan (1992b, p. 155) vai afirmar que nós temos razões para desconfiar desse discurso da liberdade, na medida em que:

“(…) nossa atitude em face do que é preciso suportar da realidade, ou da impossibilidade de agir em comum no sentido dessa liberdade, tem inteiramente o caráter de um abandono resignado, de uma renúncia ao que é no entanto uma parte essencial de nosso discurso interior, a saber: que temos não só certos direitos imprescritíveis, mas também que esses direitos estão fundados em certas liberdades primeiras, exigíveis em nossa cultura para qualquer ser humano”.

Há assim, “uma contradição insolúvel entre um discurso, sempre necessário em certo plano, e uma realidade, à qual tanto em princípio quanto de uma maneira provada pela experiência, ele não se coapta” (Lacan, 1992b, p. 156). A experiência analítica nos convida a ver que há em todos nós, homens modernos, “um duplo discursivo do sujeito tão discordante e derrisório”, que é seu eu. É por isso que, com toda honestidade, ninguém está apto a aconselhar. Pelo contrário, é o mínimo do que se exige da atitude de um psicoterapeuta. Assim, a análise partiu de uma atitude avessa à do discurso da liberdade, ou seja, “ela se atém a um discurso diferente, inscrito no próprio sofrimento do sujeito do ser que temos diante da gente, já articulado em alguma coisa que lhe escapa, seus sintomas e sua estrutura – na medida em que a neurose obsessiva, por exemplo, não é simplesmente sintomas, é também estrutura”(LACAN, 1992, p. 156). Dessa maneira, ainda afirma categoricamente Lacan:

“A psicanálise não se coloca nunca no plano do discurso da liberdade, mesmo que este esteja sempre presente, constante no interior de cada um, com suas contradições e discordâncias, pessoal embora sendo comum, e sempre, imperceptivelmente ou não, delirante”(p. 156).

Ao contrário, o que a Psicanálise visa é “o efeito do discurso no interior do sujeito” (p.156). Assim, é do que verdadeiramente significa o eu que Lacan está se tratando, que para ele não se reduz a uma função de síntese, pois “ele (*o eu*) está indissolúvelmente ligado a esse tipo de mão morta, de parte enigmática necessária e insustentável, que constitui em parte o discurso do homem real com que lidamos em nossa experiência, esse discurso estranho no seio de cada um enquanto ele se concebe como indivíduo autônomo” (p.157). Diferentemente, entretanto, é o que ocorre com o discurso de Schreber que tem uma outra estrutura. Dessa maneira, é do fenômeno da alucinação que estamos tratando, cuja noção geralmente acolhida é criticada por Lacan (1992b), na medida em que “a considera como uma percepção falsa, trata-se de alguma coisa que surge no mundo exterior, e se impõe como percepção, um distúrbio, uma ruptura do real” (p. 158). Uma análise de princípio não interrogaria a própria legitimidade dessa definição, indaga Lacan. A fim de responder a essa importante questão, Lacan (1992b, p. 158) vai dizer que “nada é mais ambíguo que a alucinação verbal”. Isto é:

“Ela não existe simplesmente de sujeito a sujeito, mas de fato para cada sujeito em si mesmo, o qual, ao mesmo tempo em que ele fala, está se ouvindo. Quando se foi até esse ponto, crêem já ter feito um passo e poder escrever muitas coisas. Na verdade, a esterilidade notável da análise do problema da alucinação verbal, resulta do fato de que esta observação é insuficiente. Que o sujeito ouça o que ele diz é precisamente aquilo em que não convém se deter, para voltar à experiência do que se passa quando ele ouve um outro” (LACAN, 1992b, p. 158).

Assim, quando se trata de uma língua estrangeira, o que se registra acusticamente é bem diferente daquilo que se compreende num discurso. Dessa maneira, somente quando a frase apresenta uma significação é que ela se torna viva. Ou seja, é preciso que o sujeito esteja à escuta, reservando essa significação. No delírio, vai ser a antecipação da

significação que vai distinguir uma frase compreendida de uma que não o é. Entretanto, a significação enquanto se projeta é de sua natureza tender a fechar para aquele que a ouve, ou seja:

“A participação do ouvinte do discurso com aquele que é seu emissor é permanente, e há um vínculo entre o ouvir e o falar que não é externo, no sentido em que nos ouvimos falar, mas que se situa no próprio nível do fenômeno da linguagem. É no nível em que o significante acarreta a significação, e não no nível sensorial do fenômeno, que o ouvir e o falar são como o direito e o avesso. Escutar as palavras, acomodar o seu ouvido a elas, é já ser mais ou menos obediente a elas. Obedecer, não é outra coisa, é ir ao encontro, numa audição” (LACAN, 1992b, p. 159).

Há, assim, uma direção, “o sentido vai sempre em direção a alguma coisa, em direção ao encerramento da significação, ele sempre remete a alguma coisa que está adiante ou que volta sobre si mesmo. Mas há uma direção. Isso quer dizer que não temos ponto de partida?”(p. 159). Lacan vai responder que há, sim, ponto de partida. O discurso pára no nível do ser, ser de linguagem. Isto é, no nível do significante, além da significação, do significante no Real. A fim de esclarecer esta importante afirmativa, Lacan vai dar exemplo da seguinte formulação, *a paz do anoitecer*:

“O que será que quer dizer esse ser, ou não, de linguagem que é *a paz do anoitecer*? Na medida em que não o esperamos, nem o desejamos, nem mesmo pensamos mais nele desde há muito tempo, é essencialmente como um significante que ele se apresenta diante de nós. Nenhuma construção experimentalista pode justificar a sua existência, há aí um dado, uma certa maneira de tomar esse momento do anoitecer como significante, e podemos ali estar abertos ou fechados. E é justamente na medida em que ali estávamos fechados que nós o recebemos, com esse singular fenômeno de eco, ou pelo menos o seu detonador, que consiste na aparição do que, no limite de nosso impacto pelo fenômeno, se formulará para nós mais comumente por estas palavras, *a paz do anoitecer*. Chegamos agora no limite onde o discurso, se ele desemboca em alguma coisa, além da significação, é sobre o significante no real. Nunca saberemos, na perfeita ambigüidade em que ele subsiste, o que ele deve ao casamento com o discurso” (p. 161, grifos do autor).

Assim, vai dizer Lacan (1992b, p. 165), é o que ocorre também com o psicótico, especialmente com Schreber, “de alguma coisa que está sempre pronto a surpreendê-lo, que nunca se revela, mas que se situa na ordem de suas relações com a

linguagem, desses fenômenos de linguagem aos quais o sujeito permanece apegado por uma compulsão muito especial, e que constituem o centro ao qual chega enfim à resolução de seu delírio”. Assim, há uma “topologia subjetiva” e que nos é dada pela análise, que é o fato de poder haver “um significante inconsciente”. Desse modo, “a formação, a valorização na psicose dos fenômenos de linguagem é para nós o mais fecundo dos ensinamentos”(p. 167). Lacan se propõe a partir de agora verificar como esse significante se situa na psicose. Mas, antes disso, ele vai dissertar sobre o *ego*, uma vez que é o *ego* que se relaciona com o mundo exterior, daí sua importância nas psicoses, bem como sobre a própria realidade. Assim, afirma Lacan (1992b, p. 168):

“Seja qual for o papel que convenha a atribuir-lhe na economia psíquica, um *ego* nunca está só. Ele comporta sempre um estranho gêmeo, o eu ideal, do qual falei quando de meus seminários de dois anos atrás. A fenomenologia mais aparente da psicose nos indica que esse eu ideal fala. É uma fantasia, mas ao contrário da fantasia, ou do fantasma, que mostramos com clareza nos fenômenos da neurose, é uma fantasia que fala, ou mais exatamente, é uma fantasia falada. É nisso que esse personagem que faz eco aos pensamentos do sujeito intervém, o vigia, designa gradativamente a seqüência de suas ações, as comanda, não é suficientemente explicado pela teoria do imaginário e do eu especular”.

Dessa maneira, embora o eu tenha a função de um discurso da realidade, esse mesmo eu comporta correlativamente um outro discurso que não tem nada a ver com a realidade, que se trata do discurso da liberdade, - “essencial ao homem moderno enquanto estruturado por uma certa concepção de sua autonomia”(p. 168) -, mas partidário, delirante, parcelar, etc. No sujeito psicótico, tal discurso prolifera-se em delírio. A questão essencial que propõe Lacan é a de justamente saber como pode esse duplo que faz com que o eu nunca seja inteiro torna-se falante, ou melhor, quem fala? Lacan (1992b, p. 169) vai descartar logo de saída a possibilidade de ser esse eu imaginário, pois “os mecanismos em jogo na psicose não se limitam ao registro imaginário”. Assim, Lacan (1992b, p. 169) indaga onde se deve procurá-los, uma vez que eles se ocultam no investimento libidinal:

“Basta invocar o re-investimento da libido sobre o corpo próprio? Esse mecanismo, comumente admitido como sendo o do narcisismo, é expressamente invocado pelo próprio Freud para explicar o fenômeno da psicose. Não se trataria em suma, para mobilizar a relação delirante, de nada mais que permitir que ela, como se diz com desembaraço, se torne objeto de novo”.

Lacan (1992b, p. 170) indaga ainda se não seria porque no imaginário não é possível dar significação ao narcisismo, pois, “na ordem do imaginário a alienação é constituinte”. Lacan (1992b, p. 170) ainda é mais categórico e afirma que “a alienação é o imaginário enquanto tal”. Assim, “não há nada que esperar do modo de abordagem da psicose no plano do imaginário, pois que o mecanismo imaginário é o que dá a sua forma à alienação psicótica, mas não sua dinâmica” (p. 170). Lacan, em seguida, justifica que na técnica psicanalítica depois do além do princípio do prazer, há com a definição do *ego* aí implicada, de se admitir que além do outro com *a* minúsculo do imaginário, há o Outro, com *A* maiúsculo. Dessa maneira, é no simbólico que se deve procurar pela dinâmica do fenômeno psicótico. O Outro, com *A* maiúsculo se situa como “o correlato necessário da fala” (p.170).

Assim, diferentemente da proposta kleiniana que afirma, contrariamente a Freud, que há recalque antes do Édipo, Lacan propõe a tese de que “a realidade é marcada *de saída* pela aniquilação simbólica”(p. 171, grifo do autor). Para elucidar sua tese, Lacan (1992b, p. 172) nos convoca a tomarmos o dia. Assim, afirma ele:

“O ser humano não está como tudo nos leva a pensar que o animal está, simplesmente imerso num fenômeno de alternância do dia e da noite. O ser humano põe o dia como tal, e com isso o dia vem à presença do dia – contra um fundo que não é um fundo de noite concreta, mas a ausência possível de dia, onde a noite se aloja, e inversamente aliás. O dia e a noite são muito cedo códigos significantes, e não experiências. Eles são conotações, e o dia empírico e concreto não vem ali senão como correlativo imaginário, na origem, muito cedo”.

Assim, uma vez que, para Lacan, essa sua suposição se situa o campo genético, há “necessidade estrutural de pôr uma etapa primitiva em que aparecem no mundo os significantes como tais” (p. 172). Dessa maneira, Lacan (1992b, p. 173) vai afirmar que a aparição primitiva do significante implica a linguagem. É o que vai se dar com o dia: “O dia

enquanto dia é um fenômeno, o dia enquanto dia implica a conotação simbólica, a alternância fundamental do vocal conotando presença e ausência, sobre o qual Freud faz girar toda a sua noção do além do princípio do prazer”. Dessa maneira, é aí, nesse “campo de articulação” simbólica que se produz a *Verwerfung*. E *Verwerfung*, para Lacan, “trata-se da rejeição de um significante primordial em trevas exteriores, significante que faltará desde então nesse nível.(...) Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante” (p. 174). E Lacan (1992b, p. 175) enfatiza aqui que se trata de um mito, pois ele não crê “que haja em parte alguma um momento, uma etapa em que o sujeito adquire em primeiro lugar o significante primitivo, e que depois disso o jogo das significações é introduzido, e que depois disso ainda, significante e significado tendo se dado os braços, entremos no domínio do discurso”. A estrutura do discurso, porém, vai ser fornecida pela relação entre a significação e o significante, uma vez que o discurso “... é uma cadeia temporal significante” (LACAN, 1992b, p. 179). Ao nível da neurose, afirma Lacan:

“(...) fez ser descoberto o domínio do inconsciente freudiano enquanto registro de memória, o camarada, em vez de se servir das palavras, se serve de tudo o que está à sua disposição, ele esvazia os bolsos, endireita as calças, coloca aí as suas funções, as suas inibições, entra direitinho no jogo, ele mesmo se passa para trás com isso, com significante, é ele que se torna o significante. Seu real, ou seu imaginário, entra no discurso” (p.179).

Dessa maneira, fica bem claro para nós que, nesse ponto do pensamento de Lacan, tudo o que interessa à análise é da ordem do Simbólico, ficando Imaginário e Real bem distintos desse registro. A fim de justificar sua tese, Lacan vai dizer que em Freud aqueles fenômenos de memória já são fenômenos de linguagem. Assim, ele prossegue afirmando que “é preciso já ter o material significante para fazer significar o que for” (LACAN, 1992b, p. 180). Assim, o significante só é alguma coisa, quando entra na história do sujeito e “o desejo sexual é com efeito o que serve ao homem para se historicizar, na

medida em que é nesse nível que se introduz pela primeira vez a lei”(p.180). Dessa forma, o significante, enquanto tal, não significa nada, mas quanto menos ele significa mais indestrutível ele é.

A partir daí, Lacan começa a descrever o subjetivo, bem como distingui-lo do objetivo. Dessa forma, o subjetivo não vai estar do lado daquele que fala, mas vai ser “algo que encontramos no real” (LACAN, 1992b, p. 213). Nesse momento do texto, Lacan (1992b, p. 213) se dedica a dissertar sobre o real. O real não vai estar ligado à objetividade como se costuma fazer, ou seja, “o subjetivo aparece no real na medida em que supõe que temos à nossa frente um sujeito capaz de servir-se do significante, do jogo do significante”. E Lacan prossegue reforçando a idéia de que essa capacidade de se servir do significante não é para significar algo mas para enganar. Segundo Lacan, o rigor dessa proposição é tão grande que foi este o primeiro encaminhamento da física moderna. E, em seguida, ele faz uma afirmação que resume por completo e ao mesmo tempo nos dá um entendimento claro da noção de Real nesse seminário III:

“O subjetivo é para nós o que distingue o campo da ciência em que se baseia a psicanálise, do conjunto do campo da física. É a instância da subjetividade como presente no real que é o motor essencial que faz com que digamos algo de novo quando distinguimos por exemplo essas séries de fenômenos de aparência natural, que chamamos neuroses ou psicoses” (p. 213).

Assim, a presença da subjetividade no Real só é possível, nesse momento do pensamento de Lacan, pela via do significante. Fica assim esclarecida a supremacia do Simbólico sob os demais registros e sua relação com o Real. Até o final de Seminário III, Lacan irá postular a idéia de que o que faltou ao psicótico foi o significante “pai”, com toda a dinâmica edipiana, fálica que aí está em jogo.

Vimos ao longo desse capítulo 2, o Simbólico sendo privilegiado no pensamento de Lacan e sua relação com o Real. Nesses dois Seminários II e III,

respectivamente, notamos claramente que a experiência psicanalítica é da ordem do simbólico, o homem é um animal desejante, submetido `a lei, lei da palavra, lei do pai, que intervém na relação imaginária dual e a experiência psicanalítica é artificial, se dá no mínimo entre três, portanto, embora intersubjetiva, não é dual. A primazia é do significante e o subjetivo só pode ser concebido, quando do uso do sujeito desse significante no Real. Diferentemente, é o que teremos no Seminário VII, por exemplo, quando a Ética da Psicanálise vai se centrar no real da experiência psicanalítica. Entretanto, aqui, nesse momento do ensino de Lacan, a experiência psicanalítica, bem como toda uma concepção de homem não tem nada de natural, é eminentemente simbólica. Naquele Seminário, livro VII, assistiremos ao começo da reviravolta na concepção de Real, ou melhor, a elevação do Real como categoria mais importante, no pensamento de Lacan, bem como da análise. Assim, a partir de agora, no capítulo terceiro deste trabalho, o que vamos fazer é uma análise sucinta dos seminários IV, V e VI, bem como de alguns textos que se encontram nos *Escritos* correspondentes a esses seminários, a fim de demonstrar esse momento de transição na concepção do conceito de Real, momento em que, ao nosso ver, Lacan prepara o terreno para elevar ao primeiro plano, o Real.



## CAPÍTULO 3

### A TRANSIÇÃO DO CONCEITO DE REAL

#### 3.1 A RELAÇÃO DE OBJETO E O REAL

Lacan (1995) inicia o Seminário, Livro IV, *A relação de objeto* justificando o motivo de não ter trabalhado o tema, *a relação de objeto*, anteriormente, ou seja, no início de seu ensino, devido à segunda parte do título do Seminário denominada *e as estruturas freudianas*. O que Lacan vai fazer ao longo desse seminário é desmitificar a idéia vigente na época entre alguns analistas e instituições psicanalíticas de que há um objeto perfeito, para o qual converge toda relação humana, e a sexual, por excelência. Assim, veremos que, por meio da leitura e da análise dos *Três ensaios sobre a sexualidade* de 1905, primeiramente e depois do caso o pequeno Hans, Lacan vai trazer à tona a idéia central da falta de objeto, conseqüentemente, vai ser trabalhado também por ele, a dialética dos dois princípios o do prazer e o da realidade. Nosso interesse é o de apreender, nesse Seminário IV, a concepção de Real, que se diga de passagem, será definida como pleno, como aquilo que basta a si mesmo.

Logo nas primeiras páginas desse seminário IV, Lacan (1995, p. 12-13) remete à concepção de objeto em Freud citando os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, mais especificamente a última divisão do texto intitulada *A descoberta de objeto*, afirmando que se fala implicitamente de objeto quando entra em cena a noção de realidade, fala-se ainda de objeto todas as vezes que se implica “a ambivalência de certas relações fundamentais, isto é, o fato de que o sujeito se faz de objeto para o outro, que há um certo tipo de relações em que a reciprocidade, pelo viés de um objeto, é patente, e mesmo constituinte”. Mas, segundo Lacan (1995, p. 13), ainda que em Freud se trate de objeto, não se pode perder de vista sua

concepção formulada já no Projeto 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”. E, assim, se se trata de um objeto, por outro lado, não se trata do objeto “considerado na teoria moderna como o objeto plenamente satisfatório, objeto típico, objeto por excelência, o objeto harmonioso, o objeto que funda o homem numa realidade adequada, na realidade que prova a maturidade – o famoso objeto genital” (LACAN, 1995, p.13). Há, dessa maneira, como ponto de partida o estabelecimento de um conflito entre sujeito e mundo, sujeito e objeto, para Lacan, já presente em Freud, uma vez que o objeto perdido é diferente do objeto reencontrado. Segundo Lacan, “Freud nos indica que o objeto é apreendido pela via de uma busca do objeto perdido” (p.13). Mas, este objeto que é reencontrado é “o objeto reencontrado do primeiro desmame, o objeto que foi inicialmente o ponto de ligação das primeiras satisfações da criança” (p.13). Assim, instala-se uma discordância pelo simples fato dessa repetição e o esforço da busca é exercido pela nostalgia que liga o sujeito ao objeto perdido. Dessa maneira, “é através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura” (p. 13). E acrescenta Lacan (1995, p. 13): “Existe aí uma distância fundamental, introduzida pelo elemento essencialmente conflitual incluído em toda busca do objeto”. Esta é a primeira maneira em Freud do aparecimento da relação de objeto. Dessa forma também é uma nova relação que se estabelece entre sujeito e objeto. A análise introduz do objeto uma outra função que não a de simples correspondente do sujeito, ou seja:

“Não se trata de uma simples cooptação do objeto com uma certa demanda do sujeito. O objeto tem ali um papel completamente outro, ele é, se podemos dizer assim, colocado sobre um fundo de angústia. O objeto é instrumento para mascarar, enfeitar o fundo fundamental de angústia que caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo. É assim que, em cada etapa o sujeito deve ser caracterizado” (p. 21).

Assim, a idéia de uma harmonia entre sujeito e objeto cai-se por terra. Isso não é observado apenas na análise, mas nas relações comuns entre homem e mulher. Lacan é aqui categórico ao enfatizar que não haveria razão da análise se nessa relação (homem – mulher) não houvesse nenhum tipo de conflito. É nesse contexto que se vão situar as três formas da falta de objeto. Antes dessa caracterização das formas de falta de objeto, Lacan procura, mais uma vez, definir o estatuto desse objeto. Inicialmente, o objeto se apresenta como busca do objeto perdido: “O objeto é sempre o objeto descoberto, o objeto tomado ele próprio numa busca, que se opõe da maneira mais categórica à noção do sujeito autônomo, onde desemboca a idéia do objeto acabado”(LACAN, 1995, p. 25). Há a noção de objeto alucinado sob um fundo de realidade angustiante: “Este é o objeto, tal como surge no exercício do que Freud chama de sistema primário do prazer” (LACAN, 1995, p.25). Em oposição a este objeto, tal como se verifica na prática analítica, há um objeto que se reduz ao Real:

“Trata-se de reencontrar o real. Este objeto se destaca não mais sobre um fundo de angústia, mas sobre o fundo de realidade comum, se podemos dizer assim, e o limite da pesquisa analítica é perceber que não há razão para dele se ter medo. *Medo* é um termo a se distinguir da angústia” (Lacan, 1995, p. 25, grifo do autor).

Falta assim, afirma Lacan (1995, p. 25-26), um terceiro tema em que o objeto aparece que é o da “reciprocidade imaginária”, isto é, “em toda relação do sujeito com o objeto, o lugar do termo em relação é simultaneamente ocupado pelo sujeito”. Lacan (1995, p. 26) afirma ainda que “é a este último ponto que mais se liga a prática da relação de objeto na técnica analítica moderna”. Mas Lacan é um crítico ferrenho da “reciprocidade imaginária” na relação sujeito-objeto. Uma vez que o que está em jogo aí é a identificação do sujeito com o analista, ou melhor, do sujeito com o eu do analista, parcializa-se, assim, o manejo da relação de objeto, bem como condiciona-a a um extremo desvio. Mesmo no campo imaginário, entretanto, há um terceiro elemento que salta aos olhos, o falo. Assim, afirma Lacan (1995, p. 27) que: “Ao considerar a relação dual como real, uma prática não pode escapar às leis do

imaginário, e o desfecho dessa relação de objeto é a fantasia de incorporação fálica”. O falo é assim um objeto imaginário privilegiado. Há, portanto, uma tríade imaginária. Entretanto, procura-se, neste terreno, reduzir esse falicismo imaginário a qualquer dado real. É aqui que Lacan (1995, p. 29) formula a grande questão a ser trabalhada durante todo esse Seminário IV, a saber: “Toda a ambigüidade da questão levantada em torno do objeto e de seu manejo na análise se resume no seguinte: o objeto é ou não o real?”. Ao começar a responder, Lacan (1995, p. 30) a desdobra em função do término de uma análise, ou seja, o que se busca no final de uma análise é atingir um objeto real? “O objeto é real ou não? O que se encontra no real é o objeto?”. Embora Lacan mencione o registro do Real, a primazia vai ser dada ao simbólico na medida em que, como veremos, a castração diferentemente da frustração e da privação é simbólica, por excelência, e o falo, na sua dimensão simbólica ou até mesmo somente na sua dimensão imaginária, difere do pênis, órgão real. Além de sua dimensão imaginária, o falo é concebido no plano simbólico, ou melhor, “a noção de falicismo implica por si mesma o desprendimento da categoria do imaginário” (LACAN, 1995, p. 30).

Todavia, esse é um momento privilegiado, desse Seminário IV, para que Lacan (1995, p. 31) disserte sobre o real. Lacan admite o quanto escapa pela tangente, quando se propõe a falar do Real, pois, para ele, o Real está no limite da experiência psicanalítica: “Essa posição com referência ao real é explicada, de modo bastante suficiente, pela tela de nossa experiência, cujas condições são muito artificiais, contrariamente ao que nos dizem quando a apresentam para nós com uma situação simples”. Nesse sentido, “só podemos nos referir ao real teorizando” (p. 31). Assim, é o que pensa ainda Lacan nesse momento de seu ensino. Mas ele persiste na seguinte questão: ao invocar o real, o que queremos dizer? Provavelmente, Lacan afirma que, de saída, não temos do Real a mesma noção, o que não nos impede que maneijemos este termo real ou realidade, conforme o uso que se faz dele, fazendo certas dissociações ou distinções. Dessa maneira, quando se fala em Real podem-se visar coisas

diferentes. Primeiramente, o Real pode ser concebido como “um conjunto daquilo que acontece efetivamente” (LACAN, 1995, p. 31). Lacan (1995, p. 31) vai dizer que é esta “a noção implicada no termo alemão *Wirklichkeit*, que tem a vantagem de discernir na realidade uma função que a língua francesa permite mal isolar. É isso que implica, em si, toda possibilidade de efeito, de *Wirkung*. Este é o conjunto do mecanismo”. Diferentemente, como muitos adotam nas suas práticas analíticas, a perspectiva freudiana supõe, para Lacan, que há uma ordem própria e é sob uma perspectiva energética que todo o sistema é dirigido. Assim também não se deve confundir o *Stoff*, matéria primitiva, o impulso, a tendência com a *Wirklichkeit* simbólica. Lacan (1995, p. 32), a fim de mostrar a diferença que há entre *Stoff* e *Wirklichkeit* simbólica, apresenta a seguinte metáfora:

“É mais ou menos como se, tendo que discorrer sobre uma usina hidrelétrica em pleno meio da corrente de um grande rio, o Reno, por exemplo, alguém se pusesse, para falar do que acontece nessa máquina, a sonhar com o momento em que a paisagem ainda era virgem e as águas do Reno fluíam em abundância. Ora, é a máquina que está no princípio da acumulação de uma energia qualquer, no caso essa força elétrica, que pode ser depois distribuída e posta à disposição dos consumidores. O que se acumula na máquina tem, antes de tudo, a mais íntima relação com a máquina. Dizer que a energia já estava ali em estado virtual na corrente do rio não nos adianta nada. Isso não quer dizer nada, falando propriamente, pois a energia, neste caso, só começa a nos interessar a partir do momento em que as máquinas foram acionadas. Sem dúvida, elas são animadas por uma propulsão que vem da corrente do rio, mas acreditar que a correnteza do rio é a ordem positiva da energia, confundir com uma noção da ordem do *mana* esta coisa de uma ordem muito bem diferente que é a energia, e mesmo que é a força, querer a todo custo reencontrar em algo que estaria ali desde toda eternidade a permanência daquilo que é acumulado ao final como o elemento de *Wirkung*, de *Wirklichkeit* possível, isso só poderia vir à idéia de alguém que fosse inteiramente louco”.

E acrescenta: “O conflito, a dialética, a organização, a estruturação de elementos que se compõem e se edificam, dão ao que está em questão um alcance energético inteiramente outro. É desconhecer a realidade própria em que nos deslocamos conservar a necessidade de falar da realidade última como se ela estivesse noutra parte que não nesse próprio exercício” (Lacan, 1995, p. 32). É o organicismo que Lacan está aqui criticando, e afirma que Freud apenas o menciona aparentemente, pois, para aquele, “a realidade é, com

efeito, posta em jogo igualmente no duplo princípio, princípio de prazer e princípio de realidade” (p. 33). A fim de justificar essa importante afirmativa, Lacan (1995, p. 33) acrescenta que: “Trata-se, aí, de algo inteiramente diferente, pois o princípio de prazer não se exerce de maneira menos real que o princípio de realidade, penso mesmo que a análise é feita para demonstrá-lo. O uso do termo realidade, aqui, é inteiramente outro”. Há, dessa forma, um contraste muito grande, uma vez que inicialmente o uso que se mostrava tão fecundo ao introduzir os termos sistema primário e sistema secundário, na medida em que a análise avançou se mostrou problemático. Assim, o que está no centro do problema, e que a experiência analítica não pode prescindir é da noção da falta de objeto. Nesse momento, Lacan (1995, p. 35) enfatiza que não se trata de um negativo, “mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo”. É a castração, noção paradoxal, que deu início à análise da neurose, que entra em cena aqui, e que não está ainda totalmente elaborada. Nesse momento, Lacan vai distinguir as três formas de falta de objeto, a saber, a castração, a frustração e a privação.

Segundo Lacan, toma-se a castração como sendo da ordem da frustração, o que a seu ver é um erro. Ele inicia dissertando sobre a frustração e, para isso, vai distingui-la da privação. Uma vez que Jones introduz a noção de privação e a faz equivar à de frustração, ao afirmar que no psiquismo elas são experimentadas da mesma maneira, para Lacan (1995, p. 36), ao referir a privação, deve-se levar em conta que “é na medida em que o falicismo, a saber, a exigência do falo, é, como diz Freud, o ponto principal de todo jogo imaginário no progresso conflitual que é o descrito pela análise do sujeito”. Assim, só se pode falar de privação, se se considera o real como diferente do imaginário. A exigência fálica, dessa maneira, não é exercida por aí, e se torna mais problemático ainda “que um ser apresentado como uma totalidade possa sentir-se privado de algo que, por definição, ele não tem”(p. 36). Nesse contexto, afirma Lacan (1995, p. 36) que, na sua perspectiva de falta, a privação “é

essencialmente uma falta real. É um furo”. Já a frustração, no uso comum que dela fazemos, temos que ela é um dano, uma lesão; está, assim, por essência, no domínio da reivindicação. A frustração “diz respeito a algo que é desejado e não obtido, mas que é desejado sem nenhuma referência a qualquer possibilidade de satisfação nem de aquisição” (p.36). Lacan (1995, p. 36) é mais assertivo ao firmar que “a frustração é por si mesma o domínio das exigências desenfreadas e sem lei”. A frustração, uma das categorias da falta, tem como centro um dano imaginário. Só assim, de posse dessas duas definições e distinguindo uma da outra, que se torna possível dissertar sobre a castração.

Logo de início, Lacan afirma que a castração em Freud foi introduzida “de uma maneira absolutamente coordenada à noção da lei primordial, do que há de lei fundamental na interdição do incesto e na estrutura do Édipo”(p. 36). Freud dera, pois, um salto mortal na experiência ao introduzir essa noção tão paradoxal que é a de castração. Portanto, para Lacan (1995, p. 36), “a castração só pode se classificar na categoria da dívida simbólica”. Assim, dívida simbólica, dano imaginário e furo, ou ausência, real são os termos de referência da falta de objeto, bem entendido, e não de objeto, pois que ao nível do objeto é preciso que se formule a seguinte questão – “o que é o objeto que falta nesses três casos?” (LACAN, 1995, p. 37). No nível da castração, o que falta não é um objeto real, pois a castração “é constituída pela dívida simbólica, a alguma coisa que sanciona a lei e que lhe dá seu suporte e seu inverso, o que é a punição” (LACAN, 1995, p. 37). O objeto é, assim, imaginário e a castração é sempre a de um objeto imaginário. É por esse motivo que se toma muitas vezes a frustração pela castração: “É essa comunidade que existe entre o caráter imaginário da falta na frustração e o caráter imaginário do objeto da castração, o fato da castração ser uma falta imaginária do objeto, que nos facilitou crer que a frustração nos permitiria alcançar bem mais facilmente ao centro dos problemas”(LACAN, 1995, p. 37). Já o objeto da frustração, por mais imaginária que ela possa ser, é um objeto real: “É sempre de um objeto real que se sente

falta a criança, por exemplo, sujeito preferencial de nossa dialética da frustração”(LACAN, 1995, p. 37). O objeto da privação, por sua vez, é um objeto simbólico.

Nesse momento do texto, Lacan vai, ainda que sucintamente, descrever sobre o Real, - o que nos interessa muito de perto - para justificar que no Real nada falta e que assim só pode faltar algo no Real que seja da ordem do Simbólico:

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

Vemos, aqui, uma importante faceta da definição de Real. Mas, a primazia é dada ao Simbólico, na medida em que é a lei que define se um objeto falta no lugar em que deveria estar. Para completar o quadro, Lacan indaga sobre quem é o agente em cada situação. Entretanto, ele não responde completamente nesse momento, deixando para retomar mais à frente quando descreverá sobre o falo. Aqui, ele apenas diz que, na frustração, é a mãe o agente.

A partir desse momento, adentramos no capítulo III desse Seminário, *A relação de objeto*, onde se vai situar o conceito de libido, bem como o paradoxo que há tanto no princípio de prazer quanto no princípio de realidade. Para definir a libido, Lacan (1995, p. 44) retoma Freud e diz que se trata de energia. Embora seja “a libido o que liga o comportamento dos seres entre si, e que lhes dará, por exemplo, a posição ativa ou passiva”, ela tem sempre efeitos ativos, mesmo na posição passiva, “pois é realmente necessária uma atividade para adotar a posição passiva” (p. 45). Tudo isso seria muito paradoxal se se considerasse tudo no nível apenas do imaginário, em que “o comportamento de um ser vivo na presença de um



outro ser vivo a ele está ligado pelos laços do desejo, da vontade, que é, com efeito, uma das molas essenciais do pensamento freudiano para organizar o que está em jogo em todos os comportamentos da sexualidade”(LACAN, 1995, p. 45). Seguindo esse raciocínio, Lacan afirma que se tem costume de relacionar o *Es* com a libido, os instintos, as tendências, e indaga sobre afinal, o que é o *Es*. Categoricamente, afirma Lacan (1995, p. 45), “o *Es* é aquilo que no sujeito é suscetível, por intermédio da mensagem do Outro, de tornar-se *Eu*” (grifo do autor). O *Es* não é, então, uma realidade bruta, não é o que está antes, “o *Es* já está organizado, articulado, como é organizado, articulado, o significante” (p. 45). Comparado à máquina, já que se está falando de energia:

“Toda a força que se encontra lá pode vir a ser transformada, com a diferença que ela não é só transformada podendo ser também acumulada. (...) Mesmo que haja toda essa energia antes, ainda assim, uma vez construída a usina ninguém pode contestar antes que existe uma diferença sensível, e não simplesmente na paisagem, mas no real” (LACAN, 1995, p. 45).

Lacan nos convida a retomar a questão nos níveis do princípio de prazer e do princípio de realidade. O processo secundário e o processo primário externamente se opõem na medida em que o sistema primário é governado pelo princípio do prazer, tendência a voltar ao repouso e, o secundário, pelo princípio de realidade, ou seja, “pelo que força o sujeito à conduta do desvio na realidade, como se diz, exterior”(p. 46). Na prática, as coisas não se dão tão bem assim, acentua Lacan, pois há aí um caráter conflitual e dialético. É nesse sentido que há, para cada um dos princípios, seu paradoxo. Quanto ao princípio de prazer, é a lei do retorno ao repouso que está aí em jogo. Entretanto, Freud com o conceito de libido, segundo Lacan, o prazer no sentido concreto, o *lust*, em alemão tem duplo sentido, ou seja, “é ao mesmo tempo o prazer e a vontade, isso é o estado de repouso, mas também a ereção do desejo” (LACAN, 1995, p. 46). Embora esses dois termos apresentem aparentemente certa contradição “nem por isso estão menos ligados eficazmente na experiência” (LACAN, 1995,

p.46). No nível da realidade, a contradição está em que “não existe apenas a realidade contra a qual nos batemos, mas também o contorno, o desvio da realidade” (LACAN, 1995, p. 46). A partir daí, Lacan vai dizer que tudo isso fica mais claro, se fizermos intervir, paralelamente à existência desses dois princípios, os termos *significante* e *significado* que ligam e permitem seu funcionamento dialético. Aqui, Lacan ilustra com um esquema, onde, na primeira linha, se tem o *significante* e, numa outra linha, paralela à primeira, o *significado*.

\_\_\_\_\_ *significante*                      esquema das paralelas  
 \_\_\_\_\_ *significado*

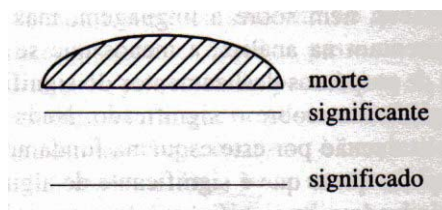
Sobre esse esquema, afirma Lacan:

“Este esquema comporta que o que é *significante* de alguma coisa pode se tornar a qualquer momento *significante* de outra coisa, e que tudo o que se apresenta na *vontade*, a *tendência*, a *libido* do sujeito é sempre marcado pelo vestígio de um *significante* - o que não exclui que talvez haja outra coisa na *pulsão* ou na *vontade*, algo que não é de modo algum marcado pela impressão do *significante*. O *significante* é introduzido no movimento natural, no *desejo*, ou no *demand*, termo a que recorre a língua inglesa como uma expressão primitiva do *apetite*, qualificando-o de *exigência* embora o *apetite* enquanto tal não seja marcado pelas leis próprias do *significante*. Assim, pode-se dizer que a *vontade* vira *significado*”(p. 47).

Lacan (1995, p. 47), assim, vai situar a *pulsão de morte*, conceito elaborado por Freud, como sendo o limite do *significado*, e que ser vivo algum pode atingi-lo a não ser em casos muito extremos, provavelmente míticos: “Todavia, é algo que se encontra virtualmente no limite da reflexão do homem sobre a sua vida, o que lhe permite entrever a morte como a condição absoluta, insuperável, de sua existência, como se expressa Heidegger”. Assim, é a morte que está no fundo da existência do *significante*:

“O que está no fundo da existência do *significante*, de sua presença no mundo, vamos colocá-lo em nosso esquema, como uma superfície eficaz do *significante* onde este reflete, de certa maneira, o que se pode chamar a última palavra do *significado*, isto é, da vida, do vivido, do fluxo das emoções, do fluxo libidinal. É a

morte, na medida em que ela é o suporte, a base, a operação do Espírito Santo pela qual o significante existe” (p. 47-48).



”esquema das paralelas (2)”

A partir daí, Lacan (1995, p. 48) indaga se esse significante estaria designado no *Es*. Lacan imediatamente responde que sim. E acrescenta que:

O *Es* de que se trata na análise é de que há significante e está já no real, há significante incompreendido. Ele já está lá, mas é do significante, não é uma propriedade primitiva e confusa qualquer, oriunda de alguma harmonia preestabelecida, hipótese a que voltam sempre aqueles a que não hesitarei em chamar, nesta ocasião, de espíritos fracos”.

Assim, vemos aí, mais uma vez, o real mediatizado pelo simbólico. Ali, no Real, não há o que fazer, não há harmonia preestabelecida. Entretanto, Lacan (1995, p. 48) quer acentuar aqui o caráter fálico, a impossibilidade de uma harmonia anterior entre homem e mulher, e demonstrar que, no inconsciente, é de outra coisa que se trata, ou seja: “Quando se imagina que o inconsciente quer dizer que o que está num sujeito foi feito para adivinhar o que lhe deve responder num outro, não se faz outra coisa senão supor uma harmonia primitiva”. E Lacan invoca Freud e diz que nos seus *Três ensaios sobre a sexualidade* é de uma fase anterior ao Édipo que depende toda sexualidade posterior, ou seja, a fase fálica. Assim, só há uma representação primitiva, no plano imaginário, do estágio genital, que é o falo como tal. O que é o falo? Não se trata do aparelho genital em sua totalidade, mas o que é essencial é a imagem ereta. Dessa forma, “não há outra escolha senão uma imagem viril ou a castração” (LACAN, 1995, p. 49). E Lacan vai aqui justificar que não estaria ratificando Freud, mas que é isso que está no início do desenvolvimento. No início da experiência

psicanalítica, há a noção de significante, que já está instalado e estruturado, isto é: “Já existe uma usina feita, e que funciona. Não foram vocês que a fizeram. Esta usina é a linguagem, que ali funciona há tão longo tempo quanto vocês podem lembrar” (LACAN, 1995, p. 49). Assim, para, além disso, é impossível lembrar, na medida em que temos que nos remeter ao início da humanidade: “Desde que existem aí significantes que funcionam, os sujeitos estão organizados em seu psiquismo pelo jogo próprio desses significantes. Por este motivo, o *Es*, que vocês vão buscar nas profundezas, não é algo tão natural assim, e menos ainda que as imagens” (LACAN, 1995, p. 49). Lacan sintetiza, dessa maneira, toda sua concepção de significante, bem como dos demais registros, o Imaginário e o Real, nessa época de seu pensamento. Nesse contexto específico, fica bem claro para nós o quanto para Lacan o sujeito se distancia de sua natureza, na medida em que está sob os desígnios da linguagem, da articulação dos significantes. Em outras palavras, afirma Lacan (1995, p. 50) que: “Quando abordamos o sujeito, sabemos que já há na natureza algo que é o seu *Es*, e que está estruturado segundo o modo de uma articulação significante marcando tudo aquilo que se exerce no sujeito com seus vestígios, suas contradições, sua profunda diferença das cooptações naturais”. Assim, para Lacan (1995, p. 50), radicalmente falando, o que está por trás do significante, do significado, é a morte, na medida em que há a “possibilidade de que nada do que está no significado exista”. A pulsão de morte, para Lacan (1995, p. 50), quer significar isso: “percebemos que a vida é improvável e completamente caduca”. Ou seja, o exercício vivo está distante dessas noções, na medida em que consiste em “fazer sua pequena passagem na existência exatamente como todos aqueles que nos precederam na mesma linhagem típica” (p. 50). Além do princípio do prazer, afirma Lacan (1995, p. 50), trata-se de um fenômeno inexplicável, ou seja, “que o sujeito é levado a se comportar de uma maneira essencialmente significante, repetindo indefinidamente algo que lhe é, propriamente falando, mortal”. O significante, inversamente, ao significado toma elementos que estão ligados num

termo envolvido no significado, que é o corpo. Nesse sentido, há elementos no significado que “são dados pela experiência como acidentes do corpo, mas que são retomados no significante e lhe dão, se assim podemos dizer, suas armas primeiras” (LACAN, 1995, p.50). Assim, o falo, em sua pura ereção, é um desses elementos inapreensíveis. Outro exemplo, é a pedra erigida, e a própria noção de corpo humano ereto figura também como um exemplo. Dessa maneira, certo número desses elementos, que estão todos ligados “à estatura corporal, e não simplesmente à experiência vivida do corpo, constituem elementos primeiros, tomados de empréstimo à experiência, mas completamente transformados pelo fato de serem simbolizados” (LACAN, 1995, p. 51). Lacan grifa, em seguida, o termo simbolizados para designar que esses elementos “são introduzidos no lugar do significante como tal, que se caracteriza pelo fato de articular-se segundo leis próprias” (p. 51).

Lacan retoma aqui a problemática da falta de objeto, inscrevendo-a como sendo a relação central de objeto, que é criadora, por excelência. Freud é, nesse momento, invocado por Lacan, para que este afirme que, considerando a experiência analítica, toda *Findung* do objeto é uma *Wiederfindung*. Ele faz uma pequena digressão do conceito de objeto em Freud, considerando, mais uma vez, a noção de objeto perdido como aquele que difere do objeto reencontrado. Nesse contexto, Lacan resume os três termos da falta de objeto. Na castração, a falta é simbólica, se situa como dívida nessa cadeia. A frustração, por sua vez, só pode ser entendida como um dano Imaginário e, na privação, a falta está no Real. A respeito desta última, Lacan começa a explicitar melhor o que significa dizer que na privação a falta está no Real. Ao estar no Real, a falta não está no sujeito. Dessa maneira, o acesso do sujeito à privação só é possível na medida em que o Real é concebido pelo sujeito como diferente do que é, ou seja, é preciso que o sujeito já o simbolize. Lacan (1995, p. 55) é enfático, ao afirmar que: “A referência à privação, tal como formulada aqui, consiste em situar o simbólico antes - antes que pudéssemos dizer coisas sensatas. Ela se opõe, assim, à

gênese que nos é habitualmente dada ao psiquismo”. Dessa maneira, para Lacan, só se pode formular bem o problema da relação objetal, se se considera um quadro que tem como ponto de partida a falta de objeto. Mais uma vez são elucidados por Lacan os três níveis em que se dá essa falta no sujeito. Primeiro, no nível da cadeia simbólica, que escapa ao sujeito; segundo, no nível da frustração, em que o sujeito se encontra, num vivido pensável e, finalmente, no nível do Real, pois a privação não é experimentada. Lacan (1995, p. 55) insiste em que a privação difere da frustração e que ela é o centro de referência de que se precisa. É o Real que está em jogo nessa concepção: “A privação está no real, completamente fora do sujeito. Para que o sujeito apreenda a privação, é preciso inicialmente que ele simbolize o real”. A indagação fundamental que faz Lacan é a respeito de como o sujeito simboliza o Real, e de como é introduzida a ordem simbólica pela frustração. Assim, ele afirma que o sujeito não está aí isolado, nem é ele quem introduz a ordem simbólica.

É no capítulo intitulado *A dialética da frustração* que Lacan irá responder àquela eminente questão. A análise, segundo Lacan (1995, p. 60), partiu de uma noção escandalosa de que “a abordagem do objeto sexual partiu de uma dificuldade essencial que é de ordem interna”. Lacan cita literalmente Freud, quando, no texto *Pulsões e suas vicissitudes*, define o que é o objeto da pulsão. Lacan retoma a temática das três formas de falta de objeto para melhor esclarecer o que é a frustração. Entretanto, primeiramente, ele disserta sobre a castração. Lacan (1995, p. 61) relembra, aqui, que ela está ligada à ordem simbólica, de forma essencial. Tal ligação se evidencia a partir da observação de que, desde o início em Freud, “a castração foi ligada à posição central atribuída ao complexo de Édipo, como o elemento de articulação essencial de toda a evolução da sexualidade”. E acrescenta Lacan (1995, p. 61), afirmando que é por isso que ele escrevera no quadro, dívida simbólica, ou seja, “é porque o complexo de Édipo comporta, daí por diante, em si mesmo e fundamentalmente, a noção da lei, que dele é absolutamente ineliminável”. O objeto, por sua

vez, que está em jogo aí, na dívida simbólica, instituída pela castração, é o falo, um objeto imaginário. E a frustração, afinal, o que é? Como ela foi introduzida? Lacan (1995, p. 62) inicia, respondendo que a frustração refere-se à fase inicial da vida ao se colocar em primeiro plano da teoria analítica:

“Ela está ligada à investigação dos traumas, fixações, impressões, provenientes de experiências pré-edípicas. Isso não implica que seja exterior ao Édipo – ela dá, de certa forma, o terreno preparatório, a base e o fundamento. Ela modela a experiência do sujeito e prepara nele certas inflexões que darão a vertente segundo a qual o conflito edípico será levado a se infletir, de maneira mais ou menos intensa, num sentido que poderá ser atípico ou heterotípico”.

Assim, o modo de relação objetal “introduz manifestamente a questão do real” (p. 62). A frustração é tida como

“um conjunto de impressões reais, vividas pelo sujeito num período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na *imago* dita primordial do seio materno, com referência ao qual vão se formar nele o que chamei há pouco de suas primeiras vertentes, e inscrever-se suas primeiras fixações, aquelas que permitiram descrever os tipos de diferentes estádios instintuais”(LACAN, 1995, p. 62- 63).

Foi levando em conta essa perspectiva que se articularam as relações das fases oral, anal, com suas subdivisões, com o objetivo de

“mostrar que todas são marcadas por um elemento de ambivalência, que faz com que a própria posição do sujeito participe da posição do outro, que o sujeito seja dois, que participe sempre de uma posição dual, sem a qual nenhuma assunção geral de sua posição será possível”(LACAN, 1995, p.63).

Trata-se da forma imaginária do desenvolvimento do sujeito. A questão que propõe Lacan é de que, se nos limitarmos a isso, teremos que situar melhor a relação, a mais primitiva, do sujeito com o objeto real, e o que ela vem a ser? Lacan menciona aqui os mal-entendidos referentes a essa problemática. Um deles diz respeito à interpretação do auto-erotismo como sendo a relação primitiva da criança com o objeto materno primordial. Para

Lacan (1995, p. 67), é bastante errôneo não partir da frustração, quando vai se tratar das relações primitivas da criança. Assim, existem duas vertentes da frustração, desde o início. Uma delas é o objeto real: “É certo que um objeto pode começar a exercer sua influência nas relações do sujeito bem antes de ter sido percebido como objeto”. O objeto é real, a relação é direta. Assim, “é unicamente em função de uma periodicidade em que podem aparecer furos e carências que vai se estabelecer certo modo de relação do sujeito que não necessita em absoluto admitir que haja mesmo para ele distinção entre um eu e um não-eu” (LACAN, 1995, p. 67). A outra vertente é o agente. Nesse sentido, o objeto só entra em função com relação à fala, não tem instância alguma. É nessa relação fundamental, relação de falta de objeto que se torna possível introduzir o agente. O agente é a mãe. Lacan (1995, p. 67) retoma a brincadeira do carretel, citada por Freud, a fim de explicar a posição da criança diante dos jogos de repetição, acentuando aí a função da mãe: “A mãe é outra coisa que não o objeto primitivo. Ela não surge como tal desde o início, mas, como frisou Freud, a partir desses primeiros jogos, jogos de domínio sobre um objeto perfeitamente indiferente em si mesmo e sem nenhuma espécie de valor biológico”. É nesse acoplamento de presença-ausência, muito precocemente articulado pela criancinha, que se conota a primeira constituição do agente da frustração, que é a mãe. Assim, é no registro do apelo que a relação presença-ausência, indício de uma ordem simbólica, é articulada para o sujeito. Dessa forma, “o objeto materno é chamado, propriamente, quando está ausente - e quando está presente, rejeitado, no mesmo registro que o apelo, a saber, por uma vocalização” (LACAN, 1995, p. 68). É por essa via que a ordem simbólica se inicia. Lacan indaga a respeito do momento de virada, em que a relação primordial com o objeto real se abre a uma relação mais complexa. Sintetizando, ele formula a seguinte questão: “o que acontece se o agente simbólico, o termo essencial da relação da criança com o objeto real, a mãe como tal, não responde mais? Se, ao apelo do sujeito, ele não responde mais?”(LACAN, 1995, p. 68). Lacan (1995, p. 69)



imediatamente responde que ela decai, e se torna real: “Até então ela existia como agente, distinta do objeto real que é o objeto de satisfação da criança. Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai de estruturação, e torna-se real, isto é, torna-se uma potência”. Assim, toda realidade posterior vai se estruturar a partir daí. Há aí, uma inversão de posições – a mãe se tornou real e, o objeto, simbólico.

Lacan nos convida a tomar a questão sob um outro ponto de partida, a saber, o do falo, que, para Freud, é o objeto entre os demais cuja função é paradoxalmente decisiva. Uma vez definido como imaginário, o falo não se confunde com o pênis, enquanto órgão, pois o falo é a sua imagem erigida:

“Esse falo tem um papel tão decisivo que sua nostalgia, tanto quanto sua presença ou sua instância, no imaginário, parecem ser ainda mais importantes para os membros da humanidade a quem falta o correlato real, a saber, as mulheres, do que para aqueles que podem se assegurar de possuir sua realidade, e dos quais toda a vida sexual fica, entretanto, subordinada ao fato de que, imaginariamente, eles assumem verdadeiramente seu uso, e, afinal, assumem-no como lícito, como permitido, ou seja, os homens” (LACAN, 1995, p.70).

Entretanto, para Freud, a mulher tem o falo, na medida em que ela se relaciona com a criança. A razão disso, segundo Lacan, é unicamente porque “se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo, algo que o satura” (LACAN, 1995, p.71). Estão, assim, mãe e criança numa certa relação dialética. A partir daí, Lacan indaga - “o que acontece na medida em que a imagem do falo para a mãe não é completamente reduzida à imagem da criança?”(p. 71). Lacan responde que a relação da mãe com a criança não é harmônica e se duplica em duas: de um lado, devido a uma necessidade de saturação imaginária e, por outro, de haver possibilidade de existir ali relações reais com a criança, num nível bem instintual, permanecendo mítico. Aqui, Lacan afirma que os três termos – Simbólico, Real e Imaginário - estão aí, ou seja:

“Existe sempre para a mãe algo que permanece irreduzível no que está em questão. Afinal, se acompanharmos Freud, diremos que a criança, como real, simboliza a imagem. Mais precisamente – a criança, como real, assume para a mãe a função simbólica de sua necessidade imaginária – os três termos estão aí” (p. 71).

Assim, o que nos interessa para este trabalho é mostrar a articulação que Lacan está fazendo com esses três registros, Imaginário, Simbólico e Real, nesse Seminário IV, com os três termos da falta de objeto, a saber, frustração, castração e privação. Mais especificamente, nos interessa precisar claramente o terceiro termo, a privação, na medida em que ela se relaciona mais de perto com o real. Para isso, vamos avançar nesse Seminário e adentrar no capítulo XIII, intitulado *Sobre o complexo de castração*, onde Lacan irá definir o que é o Real. Dessa forma, para saber o que incide sobre a castração, é preciso primeiramente que se isole a noção de privação, pois esta é um furo real. No caso da mulher, é pelo fato de não ter o pênis que ela é privada dele. Lacan vai afirmar que esse fato e sua assunção têm uma incidência muito grande na evolução em quase todos os casos de Freud, sendo no caso do menino o mais saliente. A castração vai tomar como base a “apreensão no real da ausência do pênis na mulher” (LACAN, 1995, p. 223). Para Lacan (1995, p. 223), “na maioria dos casos é este o ponto crucial, na experiência do sujeito masculino, o fundamento em que se apóia, de um modo especialmente eficaz, e angustiante, a noção de privação”. Vemos, escrito nos textos que há uma parte dos seres da humanidade que é castrada. Na verdade, afirma Lacan (1995, p. 224), “eles são castrados na subjetividade do sujeito”, pois, “no real, na realidade, naquilo que é invocado como experiência real, eles são privados”. Lacan (1995, p. 224) afirma que, em Freud, no ensinamento dos seus textos, “a experiência da castração gira em torno da referência do real”. Lacan propõe explicar tal afirmativa. Veremos o real sendo definido como o que basta a si mesmo. É nesse momento do texto que o real será mais bem definido. Mais uma vez, ele afirma que a noção de privação, tão visível e sensível naquela experiência, “implica a simbolização do objeto no real” (LACAN, 1995, p.224). Em seguida, Lacan (1995,

p. 224) afirma categoricamente que “no real, nada é privado de nada”. Ou seja: “tudo o que é real basta a si mesmo. Por definição, o real é pleno” (LACAN, 1995, p. 224). Para que se introduza no Real a noção de privação, é preciso que o simbolize primeiramente e de forma plena, isto é: “Indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica”(LACAN, 1995, p. 224). Ainda nesse capítulo sobre a castração, Lacan define o que está no fundamento de toda experiência analítica, que “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”(Lacan, 1995, p. 226). Assim, acrescenta Lacan (1995, p. 226) que “toda a dificuldade, tanto do desenvolvimento psíquico quanto, simplesmente, da vida quotidiana, é saber com que realmente estamos lidando”. Parece-nos que Lacan já começa a vislumbrar o que trabalhará mais tarde, principalmente no Seminário VII, sobre a Ética, a saber, uma ética focada no Real e não no ideal da experiência analítica. Aqui, ele fala da dificuldade, no trabalho analítico, de apreender o Real, apreender os sujeitos tais como eles são.

Voltando ao texto, é do pai real que Lacan está falando. É ele, o pai real, que tem função de destaque no complexo de castração. Lacan (1995, p. 226), então, indaga sobre a razão da castração: “Por que esta forma bizarra de intervenção na economia do sujeito, que se chama a castração?”. Lacan (1995, p. 226) começa a responder afirmando que, diferentemente das cenas primitivas, que foram tão fantasiadas, a castração se “merece efetivamente ser isolada por um nome na história do sujeito, ela está sempre ligada à incidência, à intervenção, do pai real”. Podendo ser marcada profundamente pela ausência do pai real, essa atipia vai exigir que o pai real seja substituído por alguma outra coisa, o que não deixa de ser muito neurotizante. Lacan (1995) remete, mais uma vez, nesse Seminário IV, ao caso freudiano do pequeno Hans, para elucidar melhor a função do pai real, enquanto

ausente, na eclosão de sua fobia. Entretanto, o que nos interessa é precisar cada vez mais o conceito de real no ensino de Lacan, nesse período.

Assim, vamos avançar mais nesse Seminário e adentrar no próximo capítulo, cujo título é *O significante no real*. Lacan (1995, p. 243) afirma que “desde o surgimento mais elementar do significante, surge a lei, independente de todo elemento real”. Há, dessa maneira, uma diferenciação entre a ordem simbólica e o real. A ordem simbólica entra no real “como uma ralha de arado, nele introduzindo uma dimensão original” (p. 243). Lacan (1995, p. 244), mais à frente, categoricamente afirma que: “jamais devemos negligenciar a introdução do significante para compreender o surgimento do que está em questão cada vez que nos encontramos diante daquilo que é nosso objeto principal na análise, a saber, a realidade do conflito inter-humano”. Assim, vemos Lacan valorizando o Simbólico, na medida em que este perfura o Real, e dá toda uma conotação original a cada realidade humana.

O que nos interessou na análise sucinta desse Seminário IV foi justamente mostrar que, embora Lacan ainda esteja nessa ocasião privilegiando a ordem do Simbólico, ele já começa a apontar para um real do sujeito, que se apresenta como um desafio a desvendar, a saber, que é apreender a realidade humana, enquanto tal. Mas Lacan afirma aqui também que o Real basta a si mesmo e qualquer falta nesse registro já denuncia que algo foi simbolizado. Veremos no próximo item desse capítulo III., do nosso trabalho, o real no Seminário V, *As formações do inconsciente*.

### 3.2 AS FORMAÇÕES DO INCONSCIENTE E O REAL

Com a temática *As formações do Inconsciente*, Lacan profere um seminário entre os anos 1957-1958. As questões que se vai levantar nesse Seminário, Livro V, diz respeito à função, no inconsciente, do significante. Lacan vai enfatizar os atos falhos, o dito espirituoso, o chiste (*Witz*)<sup>3</sup>. Ele o inicia, fazendo um resumo dos demais seminários trabalhados até então. Aqui, porém, vai nos interessar o resumo que ele faz do Seminário III, *As Psicoses*, na medida em que ele retomará, nesse momento do Seminário V, o conceito de real trabalhado naquele seminário. Assim, afirma Lacan (1999, p. 14) que “a psicose é fundamentada numa carência significante primordial”. Foi mostrado “o que sobrevém de subducção do *real* quando, arrastado pela invocação vital, ele vem tomar lugar na carência do significante da qual falávamos à noite sob a denominação de *verwerfung*...” (grifo nosso). Além disso, afirma Lacan (1999, p. 14) que o seminário sobre *As psicoses* “lhes permitiu compreender, se não o fundamento último pelo menos o mecanismo essencial da redução do Outro, do grande Outro, do Outro como sede da fala, ao outro imaginário. É uma suplência do simbólico pelo imaginário”. Assim, vai ser essa inexistência do Outro, como alteridade, que não permitirá ao psicótico dialogar a não ser consigo mesmo, com o outro, enquanto reduzido ao imaginário. Não, há, dessa maneira, dualidade. Lacan (1999, p. 15) é categórico, ao afirmar que “o desaparecimento dessa dualidade é justamente o que causa ao psicótico tantas dificuldades de se manter num *real humano*, isto é, num *real simbólico*” (grifos nossos). Vemos, então, que, pelo menos nesse momento do seu ensino, o real humano é um real simbólico. E podemos dizer, que como consequência disso, o real do psicótico é o que escapa à simbolização. Já temos, desse modo, um real que não só se distingue do simbólico, como lhe escapa. Assim também, Lacan justifica a razão que faz com que da ruptura do delírio o

sujeito psicótico experimente algo da ordem do estranho, que é, para ele, bem real<sup>4</sup>. Nesse momento do Seminário V, Lacan cita o *cogito* cartesiano e afirma que “a nós tudo parece muito natural”, o que não acontece com o psicótico, evidentemente. No quarto seminário, cuja temática foi a relação de objeto, Lacan (1999, p. 16) quis mostrar que:

“(…) não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre o desejo de Outra coisa - muito precisamente, daquilo que falta, *a*, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. Da mesma forma, não existe sentido senão metafórico, só surgindo o sentido da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica”.

Como vimos, quando trabalhamos o conceito de real no Seminário IV, Lacan, nesse início do Seminário V, coloca em cena a concepção de objeto *a*, que atingirá seu apogeu no Seminário XI, em que ele o conceberá como o objeto causa do desejo. Assim, em relação ao sentido que só existe na medida em que é metafórico, é por essa via que Lacan irá puxar o fio condutor de toda a primeira parte desse Seminário V, a saber, a análise da tirada espirituosa (o chiste, o *Witz*), do esquecimento de nomes próprios, bem como do cômico. Lacan, então, retoma as fórmulas da metáfora e da metonímia construídas no texto de maio de 1957, *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Lacan (1998j) afirma enfaticamente que a metáfora é a condensação e a metonímia é o deslocamento. Assim, toda a primeira parte do seminário V, *As formações do inconsciente*, Lacan nos convida a remeter a este texto da *Instância da letra no inconsciente*.

Lacan (1999) irá se dedicar ao fenômeno do *Witz*, por meio do comentário do texto freudiano do *Chiste em sua relação com o inconsciente*. Ele relacionará o chiste, com o esquecimento de nomes e com o cômico. Sua tese é que há, entre a tirada espirituosa (*Witz*) e

---

<sup>3</sup> Segundo Miller (1999, p. 9), “é justamente o princípio de repetição e a condição da novidade que Lacan elabora nesse Seminário sobre as formações do inconsciente; e mais, digo que o tema central do trabalho nele desenvolvido é como pensar o novo na psicanálise”.

o esquecimento, uma tópica comum. Assim, sendo os dois “superponíveis”, na tirada espirituosa deve se encontrar algo que complementa o fenômeno do esquecimento e o que complementa deve ser buscado na vertente da dissolução do objeto. Mas, o que é importante ressaltar aqui são esses dois aspectos que nos ajudam a adentrar no fenômeno da tirada espirituosa, de acordo com Lacan, quais sejam, por um lado, “no nível da conjunção dos significantes” e, por outro, “da sanção dada pelo Outro a essa criação. É o Outro que dá à criação significativa um valor de significante em si, valor de significante em relação ao fenômeno da criação significativa” (p.49). Em suma, afirma Lacan (1999, p. 49) que “é a sanção do Outro que distingue a tirada espirituosa do puro e simples fenômeno do sintoma, por exemplo”. Assim, veremos, mais de perto, as elaborações de Lacan a respeito desse Outro, da linguagem, do inconsciente, radicalmente diferente do eu, bem como do outro, seu semelhante.

Lacan, a partir daí, passa a investigar sobre a natureza do sujeito na experiência psicanalítica, a fim de também dar conta do fenômeno do lapso<sup>5</sup>. Ele começa afirmando que o sujeito em Psicanálise não se reduz ao eu e este, por sua vez, não detém o badalado poder de síntese. Isso não se verifica apenas na psicanálise. Segundo Lacan (1999, p. 51), “Freud nos traz a idéia de um sujeito que funciona mais além. Desse sujeito em nós, tão difícil de captar, ele nos mostra os dispositivos e a ação”. Aqui, Lacan indaga mais uma vez do que se trataria esse sujeito outro. Se trataria de um eu mau, uma espécie de duplo? Esta questão é fundamental para este autor e, de acordo com ele, será abordada nesse ano, do Seminário V, a partir do nível e com o título *As formações do inconsciente*. Lacan (1999, p. 52) responde a questão acima, dizendo que “o sujeito não é estruturado do mesmo modo que o eu da

---

<sup>4</sup> Nas palavras de Lacan (1999, p. 14): “com isso, vocês apreenderam como podemos conceber o efeito de total estranheza do real que se produz nos momentos de ruptura desse diálogo do delírio que é o único pelo qual o psicótico pode sustentar em si o que chamaremos de uma certa intransitividade do sujeito”.

<sup>5</sup> Lacan (1999, p. 50) afirma que “o que surpreende aqui, o que desnorteia o espírito, é, aliás, o cerne da retomada, que aqui quero fazer com vocês, da experiência analítica, e que concerne ao lugar e, até certo ponto, à existência do sujeito”.

experiência”. O sujeito se apresenta com leis próprias, com uma “estrutura particular”. Tal estrutura é abordada por Freud nas neuroses, nos sintomas, nos chistes, e o que é muito importante, Freud a reconhece como única e homogênea. De acordo com Lacan (1999), é aqui, nessa estrutura, que reside o argumento fundamental de Freud “para fazer da tirada espirituosa uma manifestação do inconsciente”. Assim, a lei que estrutura a tirada espirituosa é a mesma que estrutura, organiza os sonhos. As leis, reconhecidas por Freud, são principalmente a lei da condensação, *Verdichtung* e a do deslocamento, *Verschiebung*. Não importando muito com a denominação de tais leis, Lacan afirma que o essencial é que Freud reconheceu leis estruturais comuns.

A partir daí, Lacan (1999, p. 52) afirma que essa estrutura do inconsciente, por onde se reconhece

“um fenômeno pertencente às formações do inconsciente, corresponde exaustivamente ao que a análise lingüística nos permite situar como sendo os meios essenciais de formação de sentido, na medida em que este é gerado pelas combinações do significante”.

Assim, para Lacan, o sentido não advém do significado, mas é gerado pelo significante. Lacan indaga onde ficaria o lugar do homem aí. Ao responder, Lacan (1999, p. 53) postula:

“É fato evidente que existem para ele objetos de uma heterogeneidade, de uma diversidade, de uma variabilidade realmente surpreendentes em comparação com os objetos biológicos. (...) Além disso, o objeto humano, o mundo dos objetos humanos, permanece inapreensível como objeto biológico. Ora, verifica-se que esse fato, nessa conjuntura, deve ser estreita ou mesmo indissolúvelmente relacionado com a submissão, a subdução do ser humano pelo fenômeno da linguagem”.

Em seguida, Lacan (1999, p. 53) faz uma indagação fundamental, que se refere ao valor da linguagem. Ele a subdivide na seguinte indagação: “O que representam suas conexões em relação àquelas a que elas parecem conduzir, que elas inclusive põem-se a



refletir, e que são *as conexões do real*<sup>6</sup>” (grifos nossos). Esse é, a nosso ver, momento crucial do Seminário, para o que nos interessa aqui apreender, pois, Lacan está dando à linguagem, como vem fazendo já há um bom tempo, um estatuto de autonomia, de realidade que não somente sobrepõe ao sujeito como o submete às suas leis. Nesse sentido, esclarece Miller (1999, p. 18-19) que nesse “Seminário [Lacan] tenta estruturar as conexões da *linguagem como real* e, portanto, tenta oferecer aos psicanalistas a única base segura de suas conexões, dando-lhes a linguagem adequada para que se entendam em psicanálise” (grifos nossos). Estes esclarecimentos de Miller (1999) são, a nosso ver, fundamentais, na medida em que entram em sintonia com o que Lacan vai responder àquela questão. Assim, Lacan (1999, p. 53) afirma que a crítica kantiana pode ser interpretada “como o questionamento mais profundo de qualquer *espécie de real*, na medida em que este se acha submetido às categorias *a priori* não somente da estética, mas também da lógica” (grifos nossos). Vemos aí, nessa afirmativa, a concepção, vigente nesse momento de seu ensino, de que o real humano está submetido à linguagem. Assim, para Lacan (1999, p. 53):

“Esse é um ponto axial, do qual a meditação humana partiu novamente para encontrar o que não era percebido nessa maneira de colocar a questão no nível do discurso lógico, e de interrogar a correspondência entre o real e uma certa sintaxe do círculo intencional enquanto completado em cada frase”.

É à metáfora e à metonímia que Lacan passa a se referir mais uma vez, na medida em que novos sentidos são criados na “ação da fala”, por intermédio delas. Ele, aqui, retoma o exemplo de *familiário* e do esquecimento do nome *Signorelli* por Freud, a fim de

---

<sup>6</sup> A respeito dessa indagação de Lacan, Miller (1999, p. 18) comenta que “esta pergunta tem sido objeto de toda uma tradição, inclusive de toda uma retórica filosófica, a da crítica, que coloca no sentido mais geral a pergunta sobre o valor da linguagem, sobre o que representam suas conexões em relação às conexões do real”. Trata-se, assim, para este autor, da “questão da correspondência entre o que se diz e o real” (p. 18). Assim, complementa Miller (1999, p. 18): “Todo o esforço de Lacan, inclusive no sentido mesmo da experiência analítica, será o de substituí-la pela questão da adequação, da correspondência da linguagem com ela própria, quer dizer, da consideração da *linguagem mesma como um real*. O que ele apresenta sob a forma do grafo são as conexões internas da *linguagem considerada como um real*. É o que nos permite dizer que não se pode falar sem colocar em jogo as funções representadas nesse grafo. Não se pode falar, enviar uma mensagem, sem passar pelo código,

mais uma vez mostrar o que está em jogo aí (o sentido oculto, o desejo do sujeito), relacionando-os com a metáfora e com a metonímia.

A partir daí, Lacan (1999) passa a indagar a respeito da serventia do discurso, bem como da sua relação com o real: A que serve o discurso? Com o real, será mesmo de compreender que se trata? Assim, não é de uma relação simplesmente com o real que se trata o discurso, pois, caso contrário, “o discurso certamente deve restabelecê-lo em sua existência de real, isto é, não deve levar, estritamente falando, a nada<sup>7</sup>” (p. 68). O fazer analítico é também de outra ordem, que não é o de simplesmente conotar, seguir o real, mas responder por ele. Então, é ao inconsciente freudiano que Lacan (1999, p. 70) está se referindo. Tais leis que estruturam o inconsciente de que nos fala Freud, coincidem “exatamente com algumas das mais fundamentais leis de composição do discurso comum”. E Lacan elucida essa proposição com o sonho. Dessa maneira, a experiência freudiana nos traz a idéia fundamental de que “somos determinados pelas leis da linguagem” no mais íntimo de nós mesmos<sup>8</sup>. De acordo com Lacan (1999, p. 71), o que Freud restabelece é “a distância ou mesmo a hiância que existe entre a estruturação do desejo e a estruturação de nossas necessidades”. Pois, o que a experiência psicanalítica nos revela é que o desejo é estruturado por “outra coisa que não as necessidades<sup>9</sup>”. Tomemos o termo *familiário* e vemos que “a função significante dessa palavra não é somente designar isto ou aquilo, mas sim uma espécie de para-além”(p. 71). Assim, “o que é significado aqui de fundamental não está ligado unicamente aos impasses da

---

e não se pode passar pelo código sem mobilizar a instância do [eu] e a referência ao objeto” (grifos nossos). O grafo a que faz referência Miller é o grafo do desejo, que mais à frente iremos considerar.

<sup>7</sup> Entretanto, pontua Lacan (1999) que “se chegamos a uma outra coisa, se até podemos falar de uma história que chega a seu fim num certo saber é na medida em que o discurso introduz nela uma transformação essencial” (p. 68).

<sup>8</sup> Em outras palavras, Lacan (1999) considera: “Somos determinados no nível do que em nós está além de nossas apreensões autoconceituais, além da idéia que podemos fazer de nós mesmos, sobre a qual nos apoiamos, à qual nos agarramos de qualquer maneira, à qual às vezes meio prematuramente, nos precipitamos, em dar um destino falando de síntese, de totalidade da pessoa – termos que, não nos esqueçamos, são todos precisamente, pela experiência freudiana, objetos de contestação” (p. 70-71).

<sup>9</sup> Quanto às necessidades, segundo Lacan (1999), elas só nos chegam “refratadas, fragmentadas, despedaçadas, e são estruturadas precisamente por todos esses mecanismos – condensação, deslocamento, etc.” (p. 71).

relação do sujeito com o protetor milionário” (p.71). Mas, é de uma certa relação que malogra que se trata aqui, isto é:

“Trata-se de algo que introduz nas relações humanas constantes um modo de impasse essencial que repousa nisto: que nenhum desejo pode ser aceito, admitido pelo Outro, a não ser através de toda sorte de intermediários que o refratem, que façam do desejo um objeto de troca, algo diferente do que é, e que, em suma, submetam desde a origem o processo da demanda à necessidade da recusa”(LACAN, 1999, p. 72).

A partir daí, Lacan (1999, p. 91) reconsidera o que havia trabalhado no texto da *Instância da letra* sobre os conceitos de metáfora e metonímia. Retomemos, entretanto, a dialética desejo/demanda/necessidade. A demanda é definida como sendo “aquilo que, a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro”. Lacan exemplifica com um fato que ocorreu com um analista representante da hierarquia psicanalítica. Trata-se do que este analista, em seu artigo, chamou de *wording*, palavra inglesa que quer dizer verbalização. Uma paciente ficou abismada diante da intervenção do analista que proferira “algo que significava mais ou menos que a moça tinha *demands* singulares, ou mesmo intensas, o que em inglês, tem um sabor ainda mais acentuado do que em francês. Ela ficara literalmente transtornada, como por uma acusação ou uma denúncia” (LACAN, 1999, p. 91). Lacan acrescenta que o analista trocou uma palavra, ou seja, em vez de dizer *demands*, disse *needs*, isto é, necessidades, a paciente aceitou docilmente e o analista ficou deslumbrado com o que havia acontecido. Em seguida, afirma Lacan (1999, p. 91-92) que o importante é que

“a demanda, por si só, é tão relativa ao Outro, que o Outro logo se descobre na posição de acusar o sujeito, de repeli-lo, ao passo que, ao evocar a necessidade, ele o autentica, assume, homologa, aproxima-o de si, já começa a reconhecê-lo, o que é uma satisfação essencial”.

Assim, é próprio do mecanismo da demanda fazer com que o Outro se oponha a ela. Essa é a exigência que, por natureza, a demanda faz para que ela se sustente como tal,

qual seja, que haja “uma oposição a ela”. Lacan continua a reflexão sobre a relação entre demanda e necessidade. E afirma que:

“o sistema das necessidades entra na dimensão da linguagem para ali ser remodelado, mas também para se despejar no complexo significante ao infinito, e é isso que faz com que a demanda seja, essencialmente, algo que se coloca por natureza como podendo ser exorbitante” (p. 92).

O exemplo escolhido por Lacan (1999, p. 92) é o da criança que nos pede a lua. Segundo ele, elas os fazem “porque é da natureza de uma necessidade que se exprime por intermédio do sistema significante pedir a lua”. Aqui, Lacan (1999, p. 92) faz as seguintes indagações: “O que de satisfação de uma necessidade acontece na demanda? Atendemos à demanda, damos a nosso próximo o que ele nos pede, mas por que buracos de agulha precisa ele passar? A que redução de suas pretensões ele precisa deduzir-se, para que a demanda seja endossada?”. A fim de responder, Lacan (1999, p. 92) inicialmente diz que “a resposta à demanda, o atendimento da demanda, é afinal deferido a um outro para além daquele que se encontra à sua frente”. E de que outro se trata? Lacan (1999, p. 93) é enfático ao afirmar que “toda satisfação é permitida em nome de um certo registro que faz intervir o Outro para além daquele que demanda, e é exatamente isso que perverte profundamente o sistema da demanda e da resposta à demanda”. Assim, ao falar, o sujeito demanda pelo próprio ato da fala ao outro e não ao outro, seu semelhante apenas. Entramos, assim, no registro do desejo. E o que é o desejo? Segundo Lacan (1999, p. 96),

“o desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações”.

E o desejo apresenta aí como um resíduo, que se subtrai dessa operação. Lacan afirma que se trata de um mito, mas que é fundamental que se parta dele e acrescenta que,

caso contrário, tornaria “incompreensível tudo o que nos foi articulado por Freud a propósito do mecanismo próprio do prazer do chiste” (p. 96). Trata-se de uma novidade que aparece no significado pela introdução do significante e que se encontra em toda parte nos textos de Freud. Lacan (1999, p. 97) se refere, assim, mais diretamente ao fenômeno da surpresa como sendo o fundamental das formações do inconsciente, uma vez que esse fenômeno da surpresa

“tem algo de originário – quer se produza no interior de uma formação do inconsciente, na medida em que em si mesma ela choque o sujeito por seu caráter surpreendente, quer ainda quando, no momento em que é feito para o sujeito o desvelamento, provoca-se nele o sentimento da surpresa”.

Lacan relaciona a surpresa com o desejo, pois é por meio da demanda que o desejo é suscetível de entrar no inconsciente<sup>10</sup>. Que desejo, então, entraria no inconsciente?

Lacan (1999, p. 97) é taxativo:

“Só entram no inconsciente os desejos que, por terem sido simbolizados, podem ao entrar no inconsciente, conservar-se em sua forma simbólica, isto é, sob a forma do traço indestrutível cujo exemplo Freud retoma no *Witz*”.

Lacan demonstra que é preciso que o desejo se simbolize, condição para entrar no inconsciente, e permaneça aí em sua forma simbólica. No fundo, é à força do Simbólico que ele está se referindo. Quanto à tirada espirituosa, ela não é solitária, pois precisa do Outro para autenticá-la. E, mais uma vez, ele pergunta quem é esse Outro. Lacan (1999, p. 103) afirma:

“A tirada só se completa..., na medida em que o Outro acusa seu recebimento, reage à tirada espirituosa e a autentica como tal. (...) Para que haja tirada espirituosa, é preciso que o Outro perceba o que está ali, nesse veículo da pergunta sobre o pouco-sentido, de demanda de sentido, isto é, da evocação de um sentido mais além – além do que fica inacabado”.

<sup>10</sup> Afirma Lacan (1999, p. 97): “A dimensão da surpresa é consubstancial ao que acontece com o desejo, desde que ele tenha passado ao nível do inconsciente”. Pois, “nem todo desejo é suscetível de entrar no inconsciente” (p.97). Não se pode perder de vista que a dimensão da surpresa “é o que o desejo traz consigo de uma condição de surgimento que lhe é própria como desejo”(p. 97).

Lacan, em seguida, faz um importante afirmativa no sentido de que não se deve manter o termo *nonsense*, “que só tem sentido na perspectiva da razão, da crítica, isto é, precisamente do que é evitado nesse discurso” (p. 103). É proposta, então, a terminologia *passo-de-sentido* (*pas-de-sens*) – “da maneira como se diz a volta do parafuso [*pas-de-vis*], o *pas-de-quatze*, o passo de Susa, o *pas* de Calais<sup>11</sup>” (p. 103). A partir daí, Lacan (1999) passa a tratar da subjetividade. Embora haja, na tirada espirituosa, subjetividade, isso não dá o direito de pensar que é possível apreender o objeto da tirada espirituosa. Lacan (1999, p. 105) invoca Freud para dizer que

“há nela uma condicionalidade subjetiva essencial, e lá está a palavra *soberana* a surgir nas entrelinhas. *Só é tirada espirituosa* – diz Freud numa daquelas fórmulas de caráter aguçado que não se encontram em quase nenhum autor literário, nunca vi isso na pena de ninguém -, *só é tirada espirituosa o que eu mesmo reconheço como tirada espirituosa*” (grifos do autor).

Entretanto, necessita-se do outro, pois “não há prazer da tirada espirituosa sem esse outro, que também está ali como sujeito” (p 105). Lacan passa, então a descrever sobre esse Outro, dedicando todo um capítulo desse Seminário, Livro V, sobre *As formações do inconsciente*. O Outro (A) é o lugar do código:

“Como lugar do código, esse é o lugar a que chega a mensagem constituída pelo chiste, tomando o caminho que, em nosso esquema, vai da mensagem ao Outro, onde se inscreve a simples sucessão da cadeia significante como fundamento do que se produz no nível do discurso” (p. 106).

Assim, de acordo com Lacan (1999, p. 107), “o que é transmitido a partir do Outro – no circuito que retorna no nível da mensagem – homologa a mensagem e constitui a

---

<sup>11</sup> A esse respeito, esclarece Miller (1999, p. 13) que “o *pas* francês deve ser traduzido em português como passo, no sentido de dar um passo. O pouco-sentido do *Witz* deve ser acolhido pelo Outro como um passo-de-sentido, um passo adiante do sentido, inclusive se este sentido fosse de pouco ou de nenhum valor”. Assim, existe na tirada espirituosa o sujeito e o Outro: “O sujeito é aquele que fala ao Outro e que lhe comunica a novidade como tirada espirituosa” (p. 104).

tirada espirituosa, na medida em que o Outro, havendo recebido o que se apresenta como um pouco-sentido, transforma-o no que denominamos, de maneira equívoca, ambígua, de passo-do-sentido<sup>12</sup>”. Qual é a função do Outro aí? E de que Outro se trata? Lacan (1999, p. 108) retoma a fórmula de Freud: “*só é espirituoso aquilo que eu reconheço como tal*” (grifos do autor). E que é chamado por Freud de “*condicionalidade subjetiva da espiritualidade*”. Aquele que fala é, então o sujeito. Entretanto, “tão logo possuo alguma coisa que é da ordem do espirituoso, só tenho uma pressa, que é a de colocá-la à prova pelo Outro – mais ainda, de lhe transmitir seu contexto” (Lacan, 1999, p. 108). O consentimento do Outro passa também a ser a condição de meu prazer. Temos em mãos a duas pontas da cadeia: “por um lado, só é espirituoso o que eu mesmo me sinto como tal. Mas, por outro, nada em meu próprio consentimento é suficiente nesse ponto – o prazer da tirada espirituosa só se completa no Outro e pelo Outro”(p. 108). Vemos aí, a supremacia que Lacan dá ao Outro da linguagem, ao Outro simbólico, à alteridade absoluta.

A questão que se impõe é quem é esse Outro correlato do sujeito. Assim, é da subjetividade que se trata. Pois, na experiência de analistas, afirma Lacan (1999), a subjetividade é impossível de ser eliminada<sup>13</sup>. Não se deve, assim, enveredar por uma relação dual. Introduzindo a cadeia significante, acrescenta Lacan, as coisas tomam novo rumo, qual seja, o de introduzir uma “heterogeneidade essencial” (p. 110). Lacan retoma o vocábulo *hetero* no seu sentido grego, que significa *inspirado*. E, no latim, tem uma acepção de resto, de resíduo. Nesse contexto, Lacan (1999, p. 110) afirma categoricamente:

“A partir do momento em que fazemos entrar em jogo o significante, a partir do momento em que dois sujeitos se dirigem e se referem um ao outro por intermédio de uma cadeia significante, há um resto, e então o que se instaura é uma

<sup>12</sup> Lacan (1999, p. 107) indaga sobre a natureza desse passo-de-sentido e afirma que: “é de certo modo, um resgate parcial da plenitude ideal da demanda, pura e simplesmente realizada, da qual partimos como sendo o ponto de partida de nossa dialética”.

<sup>13</sup> Mas, de que subjetividade se trata? Para o analista, acentua Lacan, “a subjetividade é o que ele tem de considerar em seus cálculos quando lida com aquele outro que introduz nos cálculos dele seu próprio erro, e não procurar provocar-se como tal” (p. 109).

subjetividade de outra ordem, na medida em que está referida ao lugar da verdade como tal”.

Lacan ratifica, dessa maneira, a idéia de que na comunicação humana sempre há um resíduo, um resto. Não se comunica plenamente um sujeito com o outro sujeito, pois há o significante, para além dos dois, para além do significado. E, como tal, o significante, logicamente, vem primeiro, nos antecede e, assim, nos comanda. Lacan cita aqui o exemplo de Freud, que se refere ao sujeito que diz que vai a Cracóvia para fazer com que o outro pense que ele vai a outro lugar, quando, na verdade, é a Cracóvia mesmo que ele vai. Lacan, então, afirma que “todo pensamento freudiano acha-se impregnado da heterogeneidade da função significante, ou seja, do caráter radical da relação do sujeito com o Outro, na medida em que ele fala”(p. 110). Em outras palavras ratifica Lacan (1999, p. 111-112):

“No final das contas, ei-nos de novo confrontados com o seguinte: em nós há um sujeito que pensa, e pensa de acordo com leis que mostram ser as mesmas da organização da cadeia significante. Esse significante em ação chama-se, em nós, inconsciente. É designado como tal por Freud. E é tido como tão original, tão separado de tudo o que é funcionamento da tendência, que Freud nos repete de mil maneiras que se trata de uma *outra cena psíquica*. Essa expressão se repete a todo instante na *Traumdeutung*” (grifos do autor).

Trata-se assim, do Outro diferente, heterogêneo, mas que está em nós mesmos, mas enquanto sujeito do inconsciente, radicalmente diferente do eu, da consciência. Trata-se, então de uma *outra cena psíquica*<sup>14</sup>. Trata-se de um Outro que, de acordo com Lacan, Freud também chama de *referência da cena psíquica*, a propósito da tirada espirituosa. Lacan, então, indaga a respeito do elemento essencial do chiste, que é da ordem da surpresa<sup>15</sup>. A indagação

<sup>14</sup> A *outra cena psíquica* que segundo Lacan (1999, p. 112), Freud retirou de Fechner, se refere aqui “à estreita heterogeneidade das leis concernentes ao inconsciente com respeito a tudo o que pode estar relacionado ao domínio do pré-consciente, isto é, ao domínio do compreensível, da significação”.

<sup>15</sup> Nas palavras de Lacan (1999, p. 112): “Há alguma coisa que deve tornar o sujeito alheio ao conteúdo imediato da frase, e que se apresenta, vez por outra, por meio do aparente nonsense. Trata-se do nonsense em relação à significação, que leva por um momento a dizer *Não compreendo, estou desnortado, não há um verdadeiro conteúdo nessa frase*, marcando a ruptura do assentimento do sujeito com relação ao que ele assume” (grifos do autor). Sendo essa a primeira fase, que, para Freud, é a “da preparação natural do chiste, que depois continuará para o sujeito uma espécie de gerador de prazer, de *prazerôgeno*”(p. 112, grifos do autor).



lacaniana persiste: de que ordem é esse outro que invocamos no sujeito? Como definir esse Outro? Lacan (1999) inicia dizendo que para que a tirada espirituosa funcione é preciso que tenhamos diante de nós um “sujeito real<sup>16</sup>”. Mais à frente, afirma Lacan que deve se tratar de ser vivo, e que faz uso da linguagem. A indagação de Lacan passa a girar em torno do que sugere a tirada espirituosa. Ele invoca aqui as imagens que fazem parte do cenário humano e as contrapõe ao real biológico:

“Lembremo-nos que as imagens apresentam-se na economia humana num estado de desconexão, com uma aparente liberdade entre si, que permite todas as coalescências, trocas, condensações e deslocamentos, todo esse malabarismo que vemos no princípio de tantas manifestações que constituem, ao mesmo tempo, a riqueza e a heterogeneidade do mundo humano em relação ao real biológico” (LACAN, 1999, p. 120).

Lacan valoriza, assim, as imagens, mas somente na medida em que elas estão submetidas ao significante, à linguagem – o que permite fazer do mundo humano um mundo totalmente diferente do real biológico. Do ponto de vista analítico, afirma Lacan (1999, p. 120-121) que a liberdade das imagens é escrita muitas vezes

“num sistema de referência que nos leva a considerá-la condicionada por uma certa lesão primária da inter-relação entre o homem e seu meio, a qual tentamos apontar na prematuração do nascimento, e que faz com que seja através da imagem do outro que o homem encontre a unificação de seus movimentos, até os mais elementares”.

Assim, para Lacan, na espécie humana essas imagens são trabalhadas, tomadas pelo significante. É dessa maneira que elas passam para o que está em jogo na tirada espirituosa. E, afinal, o que está em jogo na tirada espirituosa? São essas mesmas imagens<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Em outras palavras, acrescenta Lacan (1999, p. 119), “é preciso que esse sujeito seja um sujeito real. Deus, animal ou homem? Não temos a menor idéia”.

<sup>17</sup> Nas palavras de Lacan (1999, p. 121): “O que está em jogo na tirada espirituosa são essas imagens, na medida em que elas se tornaram elementos significantes mais ou menos usuais e mais ou menos ratificados no que chamei de tesouro metonímico. Esse tesouro, o Outro o detém. Supõe-se que ele conheça a multiplicidade das combinações significantes, aliás absolutamente abreviadas, elididas, diríamos até purificadas quanto à significação. Todas as implicações metafóricas estão desde sempre 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. É isso que invoco na tirada espirituosa, é isso que procuro despertar no

O Outro de que se trata não é o “sujeito vivente real”, mas trata-se de um lugar “essencialmente simbólico”. Assim sendo, “o Outro é, justamente, o lugar do tesouro, digamos, das frases ou até das idéias feitas sem as quais a tirada espirituosa não pode adquirir valor e alcance” (p. 121). Entretanto, Lacan (1999, p. 121) faz questão de advertir que não é no Outro “que se visa lá o que for que é precisamente acentuado como significação<sup>18</sup>”. Assim, é entre duas frentes que se coloca a questão de saber quem é o Outro. De um lado, “precisamos que ele seja muito real, que seja um ser vivo, de carne, embora não seja a sua carne que eu provoco” (p. 121). A outra frente refere-se ao fato de que “há também aí algo de quase anônimo, que está presente naquilo a que me refiro para atingi-lo e para suscitar seu prazer ao mesmo tempo que o meu” (p.123). Lacan (1999, p. 121) elabora uma questão, que nos é fundamental, a saber, “qual é o eixo que há entre os dois, entre esse real e esse simbólico?”. Para Lacan (1999, p. 123):

“É a função do Outro. É ela, propriamente falando, que é posta em jogo. Seguramente, já falei dela o bastante para afirmar que esse Outro é realmente o Outro como lugar do significante, mas desse lugar do significante, faço surgir tão-somente uma direção de sentido, um passo-de-sentido em que está verdadeiramente, e em última instância, o eixo propulsor”.

Assim, “no momento da tirada espirituosa o que produz entre mim e o Outro é como uma comunhão toda especial entre o pouco-sentido e o passo-do-sentido” (p. 123). Mas ela é humanizante somente na medida em que “partimos de um nível que, dos dois lados, é não-humano ao extremo” (p. 124). Que espécie de comunhão há entre mim e o Outro?

“Se convido o Outro para essa comunhão, é porque tenho mais necessidade de seu concurso quanto mais ele próprio é o vazio ou o Graal. Esse Graal é vazio. O que quero dizer é que não me dirijo no Outro a nada de específico, a nada que nos uma numa comunhão, seja ela qual for, que tenha para um acordo qualquer de desejo ou de julgamento. Trata-se unicamente de uma forma” (p. 124).

---

Outro e cujo suporte lhe confio, de certo modo. Trocando em miúdos, só me dirijo a ele na medida em que suponho já repousar nele aquilo que faço entrar em jogo em minha tirada espirituosa”.

<sup>18</sup> Em outras palavras, afirma Lacan (1999, p. 122): “Aquilo a que nos dirigimos, ao visar o sujeito no plano dos equívocos do significante, tem, por assim dizer, um caráter singularmente imortal.

A palavra a destacar aqui é forma. E ela se constitui por intermédio de inibições, de acordo com Freud, e que, segundo Lacan, é do que se trata em toda tirada espirituosa. Assim, só há comunicação, se estiver ligado ao “estoque de metonímias”. Em outras palavras, “para que minha tirada espirituosa faça o Outro rir, é preciso...- que ele seja da paróquia<sup>19</sup>” (p. 124). Lacan invoca Bergson e afirma que é isso que salva seu livro, *O riso*. Lacan usa essa metáfora da paróquia para afirmar que:

“O pequeno outro, para chamar as coisas por seu nome, participa da possibilidade da tirada espirituosa, mas é no interior da resistência do sujeito – que, por esta vez, e para nós isso é muito instrutivo, eu procuro suscitar – que se fará ouvir algo que repercute muito mais longe, e que faz com que a tirada espirituosa vá ressoar diretamente no inconsciente” (p. 125).

Mais à frente, Lacan passa a descrever sobre o riso, citando Kant e Bergson.. Entretanto, interessa-nos aqui situar a perspectiva de que “há uma relação muito intensa, estreita entre os fenômenos do riso e a função imaginária no homem” (p. 136). Lacan (1999, p. 136) acentua aqui o “caráter cativante”, bem como o fato de que, no homem, “a imagem do outro, para ele, está muito ligada à tensão...e que é sempre evocada pelo objeto ao qual se presta atenção, o que leva a que seja colocado a uma certa distância, conotada de desejo ou de hostilidade”. Lacan (1999, p. 136-137) relaciona tudo isso “com a ambigüidade que está na base da formação do eu e que faz com que sua unidade fique fora dele mesmo, com que seja em relação a seu semelhante que ele se erija, e com que ele encontre aquela unidade de defesa que é a de seu ser como ser narcísico”. É aí que se deve situar o fenômeno do riso. Pois é aí que “se produzem essas quedas de tensão a que os autores atribuem o desencadear instantâneo

---

<sup>19</sup> Miller (1999, p. 20) comenta que “a paróquia é o vizinho e, já o sabemos, para que haja tirada espirituosa, é preciso compartilhar experiências comuns, uma língua comum que não é universal”. Entretanto, considera Miller (1999, p. 20) que há um problema aí, uma tensão, na medida em que é nisso que reside a diferença entre o *Witz* e o matema. Em outras palavras: “O matema não serve para a paróquia, pois o Outro do matema é supostamente o Outro universal. Esse é o estatuto especial do neologismo lacaniano, é um *Witz*, mas para todo mundo. O matema é o *Witz* para todo mundo, enquanto que o Outro do *Witz* é um Outro limitado no espaço. Aí existe uma

do riso<sup>20</sup>”. Lacan passa a considerar a noção de cômico. Assim, comparando a tirada espirituosa com o cômico, Lacan (1999, p. 138) diz que para “uma tirada espirituosa, não é preciso um contato muito demorado para que ela se transmita, ao passo que o cômico não se contenta com um puro e simples encontro relâmpago”. É preciso uma relação mais pessoal entre as pessoas para que o cômico funcione<sup>21</sup>.

Vemos, dessa maneira, que o problema do Outro e do amor está no centro do cômico. Lacan situa as comédias, como meios para se ter com o cômico. Lacan (1999, p. 139) afirma que “a origem da comédia está estritamente ligada à relação do isso com a linguagem”. E de que isso se trata, é o que passa Lacan (1999, p. 139-140) a indagar:

“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, ele só se realiza no limite. Aqui, o desejo humano não é inicialmente captado no sistema da linguagem que o adia indefinidamente e que não deixa margem alguma para que o isso se constitua e se nomeie. No entanto, para além de toda essa elaboração da linguagem, ele é o que representa a realização daquela necessidade primária que, pelo menos no homem, não tem a menor possibilidade de ser sequer conhecida. Não sabemos o que é o isso de um animal, e são poucas as chances de que um dia venhamos a sabê-lo, mas o que sabemos é que o isso do homem está inteiramente engajado na dialética da linguagem, e que ela veicula e conserva a existência primordial da tendência”.

Vemos, assim, ratificada, por Lacan, a idéia de que a linguagem é o que nos distingue dos animais. Mas, trata-se de uma concepção bastante delimitada dessa linguagem,

---

tensão pois, ao mesmo tempo, o Outro que Lacan constrói em seu Seminário é um Outro que ele mesmo diz ser abstrato”.

<sup>20</sup> Assim, de acordo com Lacan (1999, p. 137): “Se alguém nos faz rir por simplesmente levar um tombo, é em função de sua imagem mais ou menos pomposa, à qual, antes disso, nem sequer prestávamos muita atenção”. Em outras palavras, “o riso eclode na medida em que em nossa imaginação o personagem imaginário continua sua marcha enquanto o que o sustenta de real fica ali, plantado e esborrachado no chão” (p. 137). Lacan (1999, p. 137) enfatiza que se trata “sempre de uma libertação da imagem”, que deve ser entendido em dois sentidos – “por um lado, alguma coisa é liberada da coerção da imagem, e por outro, alguma coisa vai passear sozinha”. Há, portanto, um encontro do risível com o cômico.

<sup>21</sup> Sintetizando, Lacan (1999, p. 138) afirma: “Em suma, para que haja possibilidade do cômico, é preciso que a relação da demanda com a satisfação não se inscreva num momento instantâneo, mas numa dimensão que lhe dê sua estabilidade e consistência, seu caminho na relação com um outro determinado. Ora, se encontramos nas subjacências do chiste a estrutura essencial da demanda que faz com que, enquanto retomada pelo Outro, ela permaneça essencialmente insatisfeita, ainda assim, há uma solução, a solução fundamental, aquela que todos os seres humanos procuram desde o começo da vida até o fim da existência. Uma vez que tudo depende do Outro, a solução é ter um Outro só para si. É a isso que se chama amor. Na dialética do desejo, trata-se de ter um outro todo seu”.

ou seja, enquanto isso, que fala em nós, à nossa revelia. Lacan (1999, p. 145), mais à frente, ratifica que “o isso, por natureza, está para além da captação do desejo na linguagem”. E enfatiza o quanto é fundamental a relação com o Outro, “uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é o fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética” (LACAN, 1999, p. 145). É com essas palavras que Lacan finaliza a primeira parte desse Seminário V, sobre *As formações do inconsciente*.

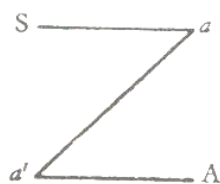
Na segunda parte, intitulada *A lógica da castração*, Lacan nos remete ao texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*<sup>21</sup>, que passamos, nesse momento, a fazer algumas considerações pertinentes ao nosso tema, a problemática do conceito de Real. Nesse texto<sup>22</sup>, Lacan faz referência também ao seminário IV, *a relação de objeto*. Aqui, Lacan retoma o que dissera no final da primeira parte do extenso seminário V, ou seja, a fórmula *Isso pensa*<sup>23</sup>. Lacan invoca Fechner, tal como fez no seminário V, para dizer o quanto Freud lhe é devedor do termo *ein anderer Schauplatz*, que quer dizer, uma outra cena. Lacan passa a considerar a relação do sujeito com esse Outro. A primeira ilustração é a do esquema L, que nesse texto, é apresentado de forma abreviada:

---

<sup>21</sup> Embora Lacan (1998k, p. 537) afirme, logo abaixo do título do texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, nos Escritos, que o presente artigo “contém o mais importante do que foi apresentado em nosso seminário durante os dois primeiros trimestres do ano letivo 1955-1956” – referente ao seminário III, *As psicoses* -, optamos por elucidá-lo nesse momento do nosso trabalho, pois esse texto de Lacan foi redigido entre dezembro-1957 e janeiro-1958, portanto, em pleno seminário V sobre as formações do inconsciente.

<sup>22</sup> O texto é dividido em cinco partes: 1. *Rumo a Freud*; 2. *Depois de Freud*; 3. *Com Freud*; 4. *Do lado de Schreber* e 5. *Pós-escrito*. Aqui, vai nos interessar mais de perto a terceira parte, pois se trata do momento em que Lacan vai retomar de forma simplificada o esquema L, e elucidar o esquema R.

<sup>23</sup> Lacan (1998k, p. 554) acrescenta, referindo-se a Freud: “Isso pensa um bocado mal, mas pensa com firmeza, pois foi nesses termos que ele nos anunciou o inconsciente; pensemos que, se suas leis não são de modo algum as mesmas de nossos pensamentos de todos os dias, nobres ou vulgares, são perfeitamente articulados”.



“que significa que o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro (A). O que nele se desenrola articula-se como um discurso (o inconsciente é o discurso do Outro), do qual Freud procurou inicialmente definir a sintaxe relativa aos fragmentos que nos chegam em momentos privilegiados, sonhos, lapsos, chistes”(p. 555).

Lacan (1998k, p. 555) indaga a respeito da implicação do sujeito nesse discurso. O sujeito é parte integrante desse discurso “enquanto repuxado para os quatro cantos do esquema, ou seja, S, sua inefável e estúpida existência, a, seus objetos, a’, seu eu, isto é, o que lhe pode ser formulada a questão de sua existência<sup>24</sup>”. Lacan insiste que essa questão [da existência, do sexo] não se apresenta no inconsciente como inefável. Assim, tal questão, antes de qualquer análise, já se encontra articulada em elementos discretos. Esses elementos são os significantes, acentua Lacan (1998k, p. 556), e que a análise lingüística é que ordena isolar. Tais significantes se encontram “captados em sua função em estado puro, no ponto simultaneamente mais inverossímil e mais verossímil<sup>25</sup>”.

Lacan (1998k, p. 557) passa, a partir daí, a discorrer sobre a constatação na experiência do Outro inconsciente guiado por Freud. Logo de início é a proposta junguiana que é descartada por ser esta uma “prática divinatória”. Freud a rejeitou pelo fato de que “ela negligenciava a função direta de uma articulação significativa, que adquire efeito para sua lei interna e por um material submetido à pobreza que lhe é essencial”. Lacan (1998k, p. 558)

<sup>24</sup> A questão, assim, da existência do sujeito não se dá no nível do eu, afirma Lacan (1998k, p. 555), “que é apenas um elemento de seu cortejo, mas como uma pergunta articulada: ‘Que sou eu nisso?’”. Tal questão é “concernente a seu sexo e sua contingência no ser, isto é, a ele ser homem ou mulher, por um lado, e por outro, ao fato que poderia não sê-lo, os dois conjugados seu mistério e enlaçando-o aos símbolos da procriação e da morte” (p. 555-556).

<sup>25</sup> O mais inverossímil na medida em que “sua cadeia que eles formam mostra subsistir numa alteridade em relação ao sujeito, tão radical quanto a dos hieróglifos ainda indecifráveis na solidão do deserto” (p. 556). E o

passa, então, a dissertar sobre a estrutura do “ $\mathfrak{L}$  do questionamento da existência do sujeito”. Assim, para que se sustente tal estrutura, é preciso que se encontre nela os três significantes onde se pode identificar o Outro no complexo de Édipo, pois, “eles bastam para simbolizar as significações da reprodução sexuada, sob os significantes da relação amorosa e da procriação”. Já “o quarto termo é dado pelo sujeito em sua realidade, como tal foracluída no sistema e só entrando sob o modo do morto no jogo dos significantes, mas tornando-se o sujeito verdadeiro à medida que esse jogo dos significantes<sup>26</sup> vem dar-lhe significação” (LACAN, 1998k, p. 558).

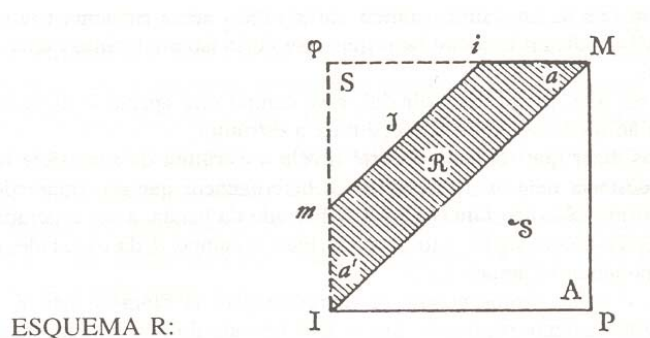
Aqui, Lacan conclama o leitor para verificar o esquema R, que se encontra na página seguinte. É graças à hiância aberta no imaginário pela prematuração “e onde pululam os efeitos do estádio do espelho, que o animal humano é *capaz* de se imaginar mortal” (LACAN, 1998k, p. 558, grifo do autor). Assim, é essa hiância também a responsável pela alienação do homem em sua própria imagem e graças ainda a ela que se produz “essa simbiose com o simbólico onde ele se constitui como sujeito para a morte” (p. 558). A imagem fálica é o terceiro termo do ternário imaginário, “aquele em que o sujeito se identifica, em oposição, com seu ser de vivente” (p. 559). É aqui que Lacan inscreve o esquema R, “a título de visualização desse duplo ternário”. Este esquema “representa as linhas de condicionamento do *perceptum*, ou, em outras palavras, do objeto, na medida em que essas

---

mais verossímil ao passo que “ali pode aparecer sem ambigüidade a função que eles têm de induzir no significado a significação, impondo-lhe sua estrutura” (p. 556).

<sup>26</sup> Tal jogo dos significantes não é inerte, pois “é animado, em cada partida particular, por toda a história da ascendência dos outros reais que a denominação dos Outros significantes implica na contemporaneidade do sujeito” (p. 558). Esse jogo ao instituir “como regra para-além de cada parte, já estrutura no sujeito as três instâncias – eu (ideal), realidade e Supereu – cuja determinação será o tema da segunda tópica freudiana” (p. 558). E como o sujeito entra no jogo? Ele entra como morto, mas, “é como vivo que irá jogá-lo, é em sua vida que precisará usar o naipe que naquela ocasião ele anuncia” (p. 558). E como fará isso? O sujeito “o fará servindo-se de um *set* de figuras imaginárias, selecionadas dentre as inúmeras formas de relações anímicas, e cuja escolha comporta uma certa arbitrariedade, já que, por superpor-se homologicamente ao ternário simbólico, ela tem de ser numericamente reduzida” (p. 558). Para isso, “a relação polar pela qual a imagem especular (da relação narcísica) se liga, como unificadora, ao chamado conjunto de elementos imaginários do corpo dito despedaçado fornece um par, que não é preparado apenas por conveniência natural de desenvolvimento e de estrutura para servir de homólogo à relação simbólica Mãe-Criança” (p. 558). Tal “par imaginário do estádio do espelho, pelo que manifesta de contranatureza, se convém relacioná-lo com uma prematuração específica do

linhas circunscrevem o campo da realidade, bem longe de apenas dependerem dele” (LACAN, 1998k, p. 559). Lacan passa a explicar o esquema propriamente dito. Ele inicia pelos vértices do triângulo, onde temos: I, como ideal do eu; M, como o significante do objeto primordial, e P, como a posição em A do Nome-do-Pai. Aqui, Lacan (1998k, p. 559) afirma que se pode “aprender como o aprisionamento homológico da significação do sujeito S sob o significante do falo pode repercutir na sustentação do campo da realidade, delimitado pelo quadrilátero *MimI*”. Já “os outros dois vértices, *i* e *m*, representam os dois termos imaginários da relação narcísica, ou seja, o eu e a imagem especular”(p. 559).



“Podemos assim situar, de *i* a M, ou seja, em *a*, as extremidades dos segmentos  $S_i$ ,  $Sa^1$ ,  $Sa^2$ ,  $Sa^n$ , SM, onde colocar as figuras do outro imaginário nas relações de agressão erótica em que elas se realizam; tal como, de *m* a I, ou seja, em *a'*, as extremidades dos segmentos  $S_m$ ,  $Sa'^1$ ,  $Sa'^2$ ,  $Sa'^n$ , SI, onde o eu se identifica, desde sua *Urbild* especular até a identificação paterna do ideal do eu” (p. 559).

Lacan (1998k, p. 560) nos remete, nesse momento, ao seminário III, dizendo que todos sabem do uso que ele fez lá do ternário imaginário, exposto por meio desse esquema<sup>27</sup>, “do qual a criança, na condição de desejada, constitui realmente o vértice I, para

nascimento no homem, mostra-se apropriado para dar ao triângulo imaginário uma base que a relação simbólica possa de alguma forma abarcar” (p. 558).

<sup>27</sup> Esse esquema objetiva “demonstrar as relações que se referem, não aos estádios pré-edipianos,... porém às fases pré-genitais, tal como ordenadas na retroação do Édipo” (p. 561). Em que consiste, assim, todo o problema das perversões? “Consiste em conceber como a criança, em sua relação com a mãe, ... identifica com o objeto imaginário desse desejo, na medida em que a própria mãe o simboliza no falo” (p. 561). O que essa dialética nos traz, afirma Lacan, é o falocentrismo, que “é, bem entendido, inteiramente condicionado pela intrusão do significante no psiquismo do homem, estritamente impossível de deduzir de qualquer harmonia preestabelecida



restituir à noção de Relação de objeto, (...) o capital de experiência que a ela se liga legitimamente”. Lacan (1998k, p. 561) faz uma crítica ao descaso pela função do falo no campo analítico. Dessa maneira, o falo foi “reduzido ao papel de objeto parcial”, o que “não passa da conseqüência da profunda mistificação em que a cultura mantém o símbolo, (...) no sentido como o próprio paganismo só o produziu ao término de seus mais secretos mistérios”. Já na “economia subjetiva comandada pelo inconsciente”, a função do falo é uma significação pelo que “chamamos a metáfora paterna”. Lacan (1998k, p. 562) invoca aqui a sra. Macalpine e Ernest Jones . A primeira com quem ele já havia dialogado nesse texto, que faz referência a um ‘heliolitismo’, “pelo qual pretende ver codificada a procriação numa cultura pré-edipiana, na qual a função procriadora do pai seria eludida”. A esse respeito, Lacan observa que tal posicionamento “só fará valorizar mais a função de significante que condiciona a paternidade” (p. 562). Em relação a Jones, Lacan (1998k, p. 562) pondera:

“de fato, no que concerne às crenças de uma certa tribo australiana, ele se recusou a admitir que qualquer coletividade humana pudesse desconhecer o dado da experiência que consiste em que, salvo exceção enigmática, nenhuma mulher engravida sem ter tido um coito, ou pudesse ignorar o intervalo exigido por esse antecedente. Ora, esse mérito, que nos parece concedido com toda a legitimidade às capacidades humanas de observação do real, é, muito precisamente, o que não tem a mínima importância nessa questão”.

Assim, de acordo com Lacan (1998k, p. 562), tudo isso “demonstra que a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai”. E, em seguida, Lacan ressalta o quanto é indispensável o significante, para que se distinga o estado de morto do estado de vivo<sup>28</sup>. Ele menciona, nesse momento do texto,

---

do dito psiquismo com a natureza que ele exprime” (p. 561). E é a única coisa que se deve reter aqui. Pois, Freud desvelou a função imaginária do falo “como pivô do processo simbólico que arremata, *em ambos os sexos*, o questionamento do sexo pelo complexo da castração” (p. 561, grifos do autor).

<sup>28</sup> Nas suas próprias palavras: “não há certamente necessidade alguma de um significante para seu pai, não mais que para estar morto, porém, sem significante, ninguém jamais saberá nada sobre um ou sobre o outro estado de ser”(p. 562).

Freud, ao afirmar que este ligou o aparecimento do significante do Pai, como autor da Lei, à morte, ou até mesmo ao assassinato do Pai.

A partir daí, adentramos na quarta parte do texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*. Aqui, Lacan (1998k) vai elucidar o esquema I. É da subjetividade do delírio de Schreber que Lacan se ocupará. Ele remete o leitor ao seminário V sobre *As formações do inconsciente* e comenta a fórmula da metáfora. Mas, antes disso, Lacan (1998k) retoma o que havia formulado anteriormente, a respeito da significação do falo que “deve ser evocada no imaginário do sujeito pela metáfora paterna”. É na economia do significante que tal afirmação tem sentido. Aqui, a fórmula da metáfora, ou da substituição de significante recebe a seguinte grafia:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{I}{s} \right)$$

“Onde os S são significantes,  $x$  é a significação desconhecida e  $s$  é o significado induzido pela metáfora, que consiste na substituição, na cadeia significante, de  $S'$  por S. A elisão, aqui representada por seu risco, é a condição do sucesso da metáfora” (p.563). Lacan, em seguida, aplica essa fórmula à metáfora do Nome-do-Pai, ou seja, “à metáfora que coloca esse Nome em substituição ao lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe” (p. 563).

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left( \frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Lacan (1998k, p. 563) começa agora a tentar elucidar o que se dá na psicose em que “o apelo do Nome-do-Pai corresponda, não a ausência do pai real, pois essa ausência é mais do que compatível com a presença do significante, mas a carência do próprio significante”. Nesse momento estamos também em sintonia, além do seminário III, sobre as psicoses, com o início da segunda parte do extenso seminário V. Lacan (1998k, p. 564) retoma a sua concepção do recalçamento que se dá, diga-se de passagem, no neurótico, por excelência:

“a presença do significante no Outro e, com efeito, uma presença vedada ao sujeito na maioria das vezes, já que, comumente, é um estado de recalçado (*verdrängt*) que ela persiste ali, que dali insiste em se representar no significado, através de seu automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*)”.

No fenômeno da psicose, prossegue Lacan, deparamos com o termo *Verwerfung*, que é articulado nesse registro com “a ausência da *Bejahung*, ou juízo da atribuição” (p. 564). Segundo Lacan (1998k, p. 564), Freud a “postula como precedente necessário a qualquer aplicação possível da *Verneinung*, que ele lhe opõe como juízo de existência”. Lacan acentua ainda que, em todo artigo onde se destaca a *Verneinung* como elemento da experiência analítica, Freud “demonstra nela a confissão do próprio significante que ela anula”. Aqui, é retomado por Lacan o postulado de que “a *Verwerfung* é tida como a *forclusão* do significante<sup>29</sup>” (p. 564).

Avancemos no texto e consideremos o que Lacan (1998k, p. 567) está elaborando, a partir do delírio de Schreber, e que nos interessa bem de perto neste trabalho, a saber, a erupção no real de uma realidade toda particular de fenômenos, tais como o milagre do urro; o grito de socorro e o “aparecimento, no escalão seguinte do longínquo, ou seja, fora do alcance dos sentidos, no parque, *no real*, de criações miraculosas, isto é, recém-criadas, criações estas que a sra. Macalpine observa, com sutileza, pertencerem sempre a espécies voadoras: pássaros ou insetos” (grifo do autor). A respeito dessa última consideração, Lacan (1998k, p. 567) faz uma importante indagação:

“Porventura esses últimos meteoros do delírio não aparecem como o vestígio de um rastro, ou como um efeito de franja, mostrando os dois tempos em que o significante que foi morto no sujeito faz brotar de sua noite, primeiro, um clarão de significação na superfície do real, e depois faz o real iluminar-se com uma fulgurância projetada das profundezas de seu substrato de nada?”.

Dessa maneira, para Lacan (1998k, p. 567), destacam-se como únicas criaturas que devam merecer o título de alucinações, “o trio do Criador, da Criatura e do Criado”. Pois, “se quiséssemos aplicar com todo o rigor o critério do aparecimento do fenômeno *na realidade*” (grifo do autor) somente essas três se credenciarão para tal título. É da posição do Criador que se remonta à do Criado, criando-a subjetivamente<sup>30</sup>. Lacan (1998k, p. 570) propõe a transposição para o esquema R, da posição do sujeito

“tal como se constitui aqui na ordem simbólica”. Assim, “se o Criador I assume ali o lugar em P deixado vago pela Lei, o lugar do Criador designa-se por esse *liegen lassen* [deixar largado], esse abandono fundamental em que aparece desnudar-se, pela forclusão do Pai, a ausência que permitiu construir-se na primordial simbolização o M da Mãe”.

Lacan prossegue afirmando que “de um ao outro, uma linha que culminaria nas Criaturas da fala, ocupando o lugar do filho recusado às esperanças do sujeito (v. infra, *Pós-escrito*), seria assim concebível como contornando o furo cavado no campo do significante pela forclusão do Nome-do-Pai (ver esquema I)” (p. 570). Assim, será em torno desse buraco “em que falta ao sujeito o suporte da cadeia significante, e que não precisa, como se constata, ser inefável para ser pânico, que se trava toda a luta em que o sujeito se reconstrói” (LACAN, 1998k, p. 570). Acrescenta Lacan que, desde antes, já havia aberto para o sujeito, “no campo do imaginário, a hiância que correspondia à falta da metáfora simbólica, aquela que só poderia encontrar meios de se resolver na efetivação da *Entmannung* (emasculação)<sup>31</sup>” (p.

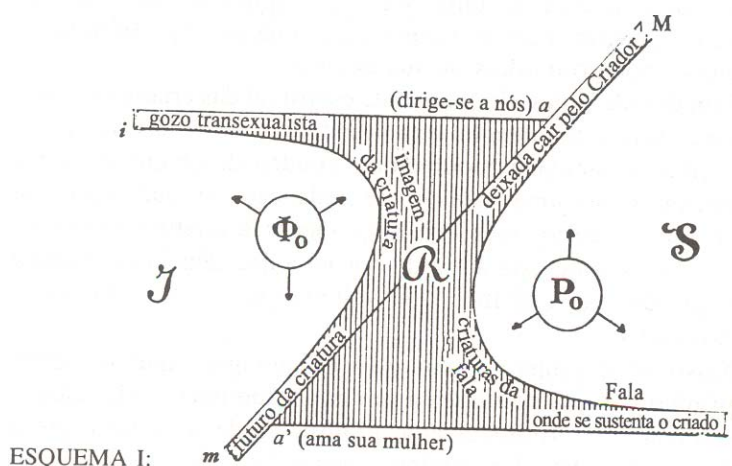
<sup>29</sup> Em que ponto isso vai ser considerado? Será “no ponto em que, veremos de que maneira, é chamado o Nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica” (LACAN, 1998k, p. 564).

<sup>30</sup> Lacan (1998k, p. 567) aproxima Heráclito de Schreber quanto a definição de Deus: “Único em sua Multiplicidade, Múltiplo em sua Unidade..., esse Deus, de fato desdobrado numa hierarquia de reinos que valeria um estudo por si só, degrada-se em seres gatunos, de identidades desconhecidas”.

<sup>31</sup> Referindo-se a sra. Ida Macalpine, Lacan (1998k) afirma que “ela tem razão de observar a ambigüidade que existe em tomar como equivalentes a transformação do sujeito em mulher (*Verweiblichung*) e eviração (pois é esse mesmo o sentido de *Entmannung*)” (p.571). Entretanto, Lacan adverte que a sra. Macalpine “não percebe que essa ambigüidade é a própria estrutura subjetiva que a produziu aqui, a qual comporta que aquilo que confina, no nível imaginário, com a transformação do sujeito em mulher é justamente o que o faz abdicar de qualquer herança da qual ele possa legitimamente esperar a atribuição de um pênis a sua pessoa” (p. 571). Aqui, Lacan categoricamente afirma “que não é por estar foracluído do pênis, mas por ter que ser o falo, que o paciente estará fadado a se tornar uma mulher” (p. 571).

570). Lacan, então, observa que “seja qual for a identificação pela qual o sujeito assumiu o desejo da mãe, ela desencadeia, por ser abalada, a dissolução do tripé imaginário” (p. 572). Lacan elucida o fato de que não se deve deixar de observar que “é no apartamento da mãe, onde foi se refugiar, que o sujeito tem seu primeiro acesso de confusão ansiosa com impulso suicida: S, 39-40-IV)<sup>32</sup>” (p. 572).

Avancemos, então, no texto para que possamos evidenciar o esquema I, que se refere ao estado terminal da psicose. Aqui, Lacan indaga a respeito da possibilidade de situar “os pontos geométricos do esquema R num esquema da estrutura do sujeito ao término do processo psicótico” (p.577). Eis o esquema:



“Isso quer dizer que a distorção que ele manifesta entre as funções aí identificadas pelas letras transpostas do esquema R só pode ser apreciada em seu uso de retomada dialética” (p. 578).

Lacan passa a decifrar esse esquema I.:

<sup>32</sup> Não resta dúvida que o sujeito é advertido desde muito cedo pelo inconsciente “de que, na impossibilidade de ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens” (p. 572). O sentido da

“Apenas apontamos aqui, na dupla curva da hipérbole que ele desenha, exceto pelo deslizamento dessas duas curvas ao longo de uma das retas diretrizes de sua assíntola, o vínculo tornado sensível, na dupla assíntola que une o eu delirante ao outro divino, de sua divergência imaginária no espaço e no tempo com a convergência ideal de sua conjunção. Não sem destacar que Freud teve a intuição dessa forma, uma vez que ele mesmo introduziu o termo *asymptotisch* a esse respeito”(p. 578).

Assim, “toda espessura da criatura real, ao contrário, interpõe-se para o sujeito entre o gozo narcísico de sua imagem e a alienação da fala em que o Ideal do eu assumiu o lugar do Outro” (LACAN, 1998k, p. 578). O que o esquema demonstra é “que o estado terminal da psicose não representa o caos petrificado a que levam as conseqüências de um sismo, porém, muito antes, essa evidenciação de linhas de eficiência que faz falar, quando se trata de um problema de solução elegante” (LACAN, 1998k, p. 578).

Avançando mais um pouco no texto, Lacan nos convoca a olhar o esquema I, que representa a estrutura do delírio de Schreber, em que se nota que:

“a manutenção do trajeto *Saa’A* simboliza a opinião que formamos, pelo exame desse caso, de que a relação com o outro como semelhante, e até uma relação tão elevada quanto a da amizade, no sentido em que Aristóteles faz dela a essência do laço conjugal, são perfeitamente compatíveis com a relação fora-do-eixo com o grande Outro e com tudo o que ela comporta de anomalia radical, qualificada na velha abordagem, de delírio parcial” (p. 580).

Ao finalizar essa quarta parte do texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, Lacan sintetiza numa frase o drama da loucura que se situa na relação do homem com o significante. Em seguida, pontua que, com Freud, “sustentamos que convém escutar aquele que fala, quando se trata de uma mensagem que não provém de um sujeito para-além da linguagem, mas de uma fala para-além do sujeito” (LACAN, 1998k, p. 581). Sabemos, assim, que para-além da linguagem há o Real, mas este, como estamos vendo, aqui, pelo menos nesse momento do pensamento de Lacan só é apreendido pelo Simbólico, ou melhor, como disse o próprio Lacan, nessa época, o real do homem é o real simbolizado.

---

fantasia de Schreber é aqui elucidado, a “idéia de que ‘seria belo ser uma mulher na hora da copulação’” (p.

Adentramos na última parte desse texto. Nela, Lacan faz um resumo de sua concepção de inconsciente, a partir de Freud, bem como da cadeia significante, e procura, ainda, demonstrar resumidamente como se dá o processo de *forclusão*, interligando-o ao Nome-do-Pai e à Lei. Assim, afirma Lacan (1998k, p. 581) que, “segundo Freud, ensinamos que o Outro é o lugar da memória que ele descobriu pelo nome de inconsciente, memória que ele considera como objeto de uma questão que permanece em aberto, na medida em que condiciona a indestrutibilidade de certos desejos”. Tal questão foi respondida com

“a concepção da cadeia significante, na medida em que, pela primeira vez inaugurada pela simbolização primordial (que o jogo do *Fort! Da!*, evidenciado por Freud na origem do automatismo de repetição, torna manifesta), essa cadeia se desenvolve segundo ligações lógicas cuja influência sobre o que há por significar, ou seja, o ser do ente, se exerce pelos efeitos de significante descritos por nós como metáfora e metonímia” (LACAN, 1998k, p.582).

Assim, a falha que confere a psicose e a faz diferenciar da estrutura da neurose se dá “num acidente desse registro e de que nele realiza, a saber, na *forclusão* do Nome-do-Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna” (p. 582). Lacan (1998k) retoma quase que literalmente o que havia trabalhado no seminário III e que está trabalhando no seminário V, época da edição desse texto. Ele, então, explica porque trouxe essa questão até aqui: “Essa formulação, que trazemos aqui como uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose, prossegue sua dialética: nós a deteremos aqui” (Lacan, 1998k, p. 582). Aqui, também finalizamos as considerações que estávamos fazendo até então desse texto de Lacan, para voltarmos à segunda parte do Seminário V.

Nesse momento do Seminário V, Lacan se debruça sobre a temática da metáfora paterna, em que procurará elucidar a função do pai, enquanto simbólica e a distinguirá do pai real, temática que nos interessa mais de perto<sup>33</sup>. Assim, afirma Lacan (1999,

---

572). E essa copulação vai se dar com Deus.

<sup>33</sup> Nas palavras de Miller (1999, p. 37), temos aqui “a reinvenção do pai freudiano sob os aspectos do Nome-do-pai, quer dizer, a partir de um ponto de basta maior da ordem simbólica”.

p. 167) que “a metáfora paterna, pois, concerne à função do pai, como se diria em termos de relações inter-humanas”. Lacan adentra no Édipo, para dizer que a função do pai está no centro da questão do Édipo<sup>34</sup>.

Lacan critica a postura de muitos analistas até então de desvalorizar o lugar do Édipo na trama analítica, enveredando-se, então, para uma explicação daquilo que se sucedeu com o sujeito num período pré-edípiano. Melanie Klein é aqui citada, cuja obra, segundo ele, “diz mais do que pretende dizer”. Assim, Lacan (1999, p. 170) convoca todos a ler o artigo de Melaine Klein e, especificamente, o que se refere ao Édipo, onde há a descrição de “uma etapa extremamente precoce do desenvolvimento, a chamada etapa da formação dos maus objetos, que é anterior à chamada fase paranóide-depressiva, que está ligada ao aparecimento do corpo da mãe em sua totalidade”. Lacan (1999, p. 170) prossegue dizendo que, “ao ouvirmos o que ela diz, o papel predominante na evolução das primeiras relações objetais infantis seria desempenhando pelo interior do corpo da mãe, que concentraria toda a atenção da criança”. Entretanto, aqui, Lacan (1999, p. 170) chama a atenção para o fato que surpreendem a todos:

“baseando-se em desenhos, em ditos e em toda uma reconstrução da psicologia da criança nessa etapa, a sra. Melaine Klein nos atesta que, entre os maus objetos presentes no corpo da mãe – dentre eles, todos os rivais, o corpo dos irmãos e irmãs, passados, presentes e futuros -, há, muito precisamente, o pai, representado sob a forma de seu pênis<sup>35</sup>”.

---

<sup>34</sup> Assim, é no Édipo que se vê presentificada a função do pai: “Freud introduziu-a logo no início, uma vez que o complexo de Édipo aparece desde *A ciência dos sonhos*”(p. 167). E acentua que “o que o inconsciente revela, no princípio, é, acima de tudo, o complexo de Édipo” (p. 167). Em outras palavras: “A importância da revelação do inconsciente é a amnésia infantil, que incide sobre o quê? Sobre a existência dos desejos infantis pela mãe e sobre o fato de esses desejos serem recalçados. E não apenas eles são reprimidos, como se esquecesse que esses desejos são primordiais. E não apenas são primordiais, como estão sempre presentes. Foi daí que partiu a análise e é a partir daí que se articula um certo número de indagações clínicas” (p. 167).

<sup>35</sup> Para Lacan (1999, p. 170) essa contradição operada pela psicanalista inglesa “tem todo seu valor”, pois o que ela pretendia era “explorar os estados pré-edípianos”. Assim, segundo Lacan, “quanto mais ela recusa no plano imaginário, mais constata a precocidade – muito difícil de explicar, se nos ativermos a uma idéia puramente histórica do Édipo – do aparecimento do terceiro termo paterno, e isso desde as primeiras fases imaginárias da criança”.



A partir daí, Lacan começa a dissertar sobre a relação do complexo de Édipo com a genitalização. Logo de início, ele vai dizer que tal relação é dupla, ou seja: “por um lado, há um salto que comporta uma evolução, maturação. Por outro, há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher” (p. 171). Em outras palavras, “a virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo. Encontramo-nos, aí, no nível em que o Édipo está diretamente ligado à função do Ideal do eu – ele não tem outro sentido” (p. 171). Lacan (1999, p. 171) resume, então, os três pólos históricos que concentram as discussões sobre o Édipo, quais sejam,

“o Édipo em relação ao supereu, em relação à realidade e em relação ao Ideal do eu na medida em que a genitalização, ao ser assumida, torna-se um elemento do Ideal do eu. E realidade na medida em que se trata das relações do Édipo com as afecções que comportam uma subversão da relação com a realidade – a perversão e a psicose”.

Esses pólos, nos lembra Lacan (1999, p. 171), se referem à função do pai, pois “não existe a questão do Édipo quando não existe o pai, e, inversamente, falar de Édipo é introduzir como essencial a função do pai”. Lacan elucida tudo isso com o seguinte esquema:

*Supereu*    R.i  
*Realidade*    S ← S'.r  
*Ideal do eu*    I.s

Aqui, Lacan passa do Édipo ao complexo de castração. Ele indaga, então, a respeito do pai, que, diga-se de passagem, é uma indagação clínica, qual é a implicação do pai nessa história? Lacan faz uma digressão a respeito da carência do pai e ou de sua presença excessiva. É importante lembrar que Lacan retoma o que já havia trabalhado no seminário IV, sobre a relação de objeto. Primeiramente, ele comenta a respeito da presença ou ausência

concreta do pai como elemento do meio ambiente. Se nos colocarmos no nível da realidade, em que se desenrolam essas pesquisas “poderemos dizer que é perfeitamente possível, concebível, exequível, palpável pela experiência, que o pai esteja presente mesmo quando não está<sup>36</sup>” (LACAN, 1999, p. 173). Lacan retoma literalmente o que trabalhou no seminário passado sobre a fobia do pequeno Hans, em que seu pai era carente, mas não no sentido de estar ausente da família. Com isso, afirma Lacan (1999) que não se pode confundir “o pai como normativo e pai como normal<sup>37</sup>”. Assim, o que é o pai na família é diferente do que é o pai no complexo. Na família, ele pode ser tudo o que quiser. Entretanto, o que importa é saber o que o pai é no complexo. Aí, afirma Lacan (1999, p. 180), “o pai não é um objeto real, mesmo que tenha que intervir como objeto real para dar corpo à castração”. Lacan faz uma indagação essencial, “se ele não é um objeto real, é o quê?”. Ele começa respondendo que tampouco o pai é somente um objeto ideal, pois nessa vertente só poderiam ocorrer acidentes, pois “o complexo de Édipo, afinal, não é unicamente uma catástrofe, uma vez que é a base de nossa cultura, como se costuma dizer”(p. 180). Nesse sentido, Lacan (1999, p. 180) afirma que:

“naturalmente, vocês me dirão, *o pai é o pai simbólico, você já disse*. De fato, já lhes disse o bastante para não ter de repeti-lo hoje. O que lhes trago hoje, justamente, dá um pouco mais de exatidão à idéia de pai simbólico. É isto: o pai é uma metáfora. (...) Uma metáfora, como já lhes expliquei, é um significante que surge no lugar de outro significante.(...) O pai é um significante que substitui um outro significante. Nisso está o pilar, o pilar essencial único de intervenção do pai no complexo de Édipo” (grifos do autor).

Assim, é nesse nível que se devem procurar as carências paternas. Em outras palavras, mais precisamente: “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante

---

<sup>36</sup> Em outras palavras, mesmo na ausência do pai, ainda que a criança fique somente com a mãe, complexos de Édipo normais, em dois aspetos: “normais como normalizadores, por um lado, e também normais no que se desnormalizam, isto é, por seu efeito normalizante, por exemplo – se estabelecem de maneira exatamente homóloga à dos outros casos” (p.173).

<sup>37</sup> Lacan (1999, p. 174) é, então, enfático: “Falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo. De fato, para falar de sua carência no complexo é preciso introduzir uma outra dimensão que não a dimensão realista, definida pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família”.

que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (p. 180). Aqui, Lacan (1999, p. 180) transfere para a fórmula da metáfora: “o pai vem no lugar da mãe, S em lugar de S’, sendo S’ a mãe como já ligada a alguma coisa que era o  $x$ , ou seja, o significado na relação com a mãe”. Eis a fórmula:

Pai . Mãe

Mãe  $x$

Ainda a respeito dessa fórmula, acrescenta Lacan (1999, p. 180-181):

“É a mãe que vai e vem. É por eu ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver aprendido a simbolizar, que podem dizer que ela vai e que ela vem. Em outras palavras, eu a sinto ou não sinto, o mundo varia com sua chegada e pode desaparecer”.

Lacan pergunta, aqui, pelo significado, o que essa mulher quer? “Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o  $x$ , o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo”(p. 181), responde Lacan. A criança, desde muito cedo, pode saber o que é esse  $x$  imaginário, “e uma vez tendo compreendido, fazer-se de falo”. Essa via imaginária<sup>38</sup> “não é a via normal”, razão pela qual “acarreta as fixações”. Há também a via simbólica<sup>39</sup>, e qual é? Lacan não vacila ao responder que se trata da “via metafórica”. O esquema é expresso da seguinte maneira:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{I}{s'}\right)$$

<sup>38</sup> Além disso, ela , “afinal de contas, nunca é pura, nunca é completamente acessível, deixa sempre alguma coisa de aproximativo e insondável, ou até dual, que gera todo o polimorfismo da perversão” (p. 181).

<sup>39</sup> Aqui, Lacan escreve um outro esquema que “nos servirá de guia: é na medida em que o pai substitui a mãe como significante que vem a se produzir o resultado comum da metáfora” (p. 181).

No esquema acima, vemos que “o significante intermediário cai, e o S se apodera, pela metáfora, do objeto do desejo da mãe, que então se apresenta sob a forma de falo” (p. 181).

Assim, é no inconsciente, de acordo com Lacan, que a metáfora se situa. Lacan (1999) se surpreende com o fato de que ninguém havia até agora (antes de Freud) descoberto o inconsciente, pois “ele estava lá desde sempre e, aliás, continua estando”. A dimensão do inconsciente que causa espanto pelo fato de os filósofos, pelo menos os clássicos, não tê-lo descoberto, foi essencialmente denominado de “*Outra coisa*”, por Lacan. É do desejo da Outra-coisa como tal que se trata aqui. Tal dimensão, de acordo com Lacan (1999), não está presente somente no desejo, mas em muitos outros estados, tal como na vigília, no tédio etc. Trata-se, para Lacan, da dimensão do inconsciente<sup>40</sup>. Lacan (1999) menciona sobre “as diversas manifestações da presença da Outra coisa no que elas são institucionalizadas”, ou seja:

“Assim que chega a algum lugar, o homem constrói uma prisão e um bordel, ou seja, o lugar onde está verdadeiramente o desejo, e fica esperando alguma coisa, um mundo melhor, um mundo futuro, ele fica ali de vigília, à espera da revolução. Mas, acima, acima de tudo, assim que ele chega a algum lugar, é extremamente importante que todas as suas ocupações exalem o tédio. Uma ocupação só começa a se tornar séria quando aquilo que a constitui, isto é, em geral, a regularidade, torna-se perfeitamente entediante”(p. 183-184).

---

<sup>40</sup> Nas palavras de Lacan (1999, p. 182): “A vigília, por exemplo, não se pensa muito na chamada vigília. *Velar*, dirão vocês, *e daí?* Velar é o que Freud evoca em seu estudo do presidente Schreber, ao nos falar do ‘Antes do romper do dia’, capítulo do *Zarathustra* de Nietzsche. Esse é justamente o tipo de notas rápidas que nos revela a que ponto Freud vivia nessa Outra coisa. (...) antes do romper do dia, será que é o sol propriamente dito que irá aparecer? Há Outra coisa que está latente, que é esperada no momento da vigília (grifos do autor). Lacan afirma que há também a reclusão. Não seria ela uma dimensão essencial? De acordo com ele, temos: “A partir do momento em que um homem chega a algum lugar, à floresta virgem ou ao deserto, ele começa a se fechar. Se preciso fosse, como Cami, levaria consigo duas portas para criar correntes de ar entre elas. Trata-se de um instalar-se no interior, mas não é simplesmente uma idéia de interior e de exterior, é a idéia do Outro, daquilo que é o Outro como tal, do que é o lugar onde se está bem enfiado” (p. 182-183). Em seguida, Lacan passa a dizer sobre mais uma dimensão da Outra coisa que é o tédio: “Talvez vocês nunca tenham refletido muito sobre o quanto o tédio é, tipicamente, uma dimensão da Outra coisa, que até chega a se formular como tal da maneira mais clara – quer-se uma Outra coisa. A gente pode até comer merda, contanto que não seja sempre a mesma. Esses são tipos de álibis, de álibis formulados, já simbolizados, da relação essencial com Outra coisa” (p. 183).

Lacan, assim, justifica como é problemática a relação do sujeito com o seu desejo, bem como com o lugar do tédio na ocupação do homem. Lacan (1999, p. 184) cita agora a função do tédio na prática analítica:

“Entediar-se, tudo se resume nisso. Uma grande parte, pelo menos, do que chamamos de regras técnicas a serem observadas pelo analista não são outra coisa senão meios de dar a essa ocupação as garantias de seu padrão profissional – mas, se vocês olharem bem no fundo das coisas, perceberão que isso se dá na medida em que elas ratificam, alimentam, sustentam a função do tédio como estando no cerne da prática”.

A partir daí, Lacan (1999) passa a dedicar dois capítulos sobre a temática dos três tempos do Édipo, para mostrar que é no nível desse Outro como tal que se situa a dialética do significante, caminhando para o fim dessa segunda parte desse extenso seminário V, *As formações do inconsciente*. Antes de formular as três etapas do Édipo, aprofundando na questão da metáfora paterna, Lacan (1999, p. 185) convida todos a indagar a respeito, mais uma vez, do que é o sujeito, como maneira de exercitar para formular a questão da função paterna. Dessa maneira, indaga “se o sujeito não seria alguma coisa que se confunde, pura e simplesmente, com a realidade individual que está diante de nossos olhos quando vocês dizem o sujeito?”. Mas, na medida em que se faz falar esse sujeito, implicaria isso uma outra coisa? E acrescenta:

"Quero dizer, será que a fala é como que uma emanção que paira acima dele, ou será que ela desenvolve, que impõe por si só, sim ou não, uma estrutura como aquela que tenho comentado longamente, à qual os habituei? – e que diz que, quando há um sujeito falante, não há como reduzir a um outro, simplesmente, a questão de suas relações como alguém que fala, mas há sempre um terceiro, o grande Outro, que é constitutivo da posição do sujeito enquanto alguém que fala, isto é, também como sujeito que vocês analisam” (LACAN, 1999, p. 185-186).

Lacan ratifica, dessa maneira, mais uma vez, a idéia de que na comunicação entre dois sujeitos há um terceiro, radicalmente diferente, um Outro da linguagem, lugar do significante.

Uma vez colocada a questão do sujeito, Lacan indaga sobre o que seria a metáfora paterna. Para responder a essa eminente questão, ele retoma o que havia formulado no seminário IV, a respeito das relações entre a criança e mãe. Trata-se do triângulo imaginário. Aqui, entretanto, afirma Lacan (1999, p. 186) que

“admitir agora como fundamental o triângulo filho-pai-mãe é *introduzir algo que é real, sem dúvida, mas que já insere no real, como que instituída, digamos, uma relação simbólica*. Ele a insere objetivamente, se assim posso dizer, na medida em que podemos, por nossa vez, fazer dela um objeto, examiná-la” (grifos nossos).

Vemos aí ainda a primazia do simbólico que se insere enquanto tal no real. Assim, é entre a mãe e o filho que se desenha a primeira relação com a realidade, “e é aí que a criança experimenta as primeiras realidades de seu contato com o meio vivo” (p. 186). O pai entra nesse triângulo a fim de desenhar objetivamente essa relação, “embora, para a criança, ele não tenha entrado”. Em seguida, Lacan (1999, p. 186-187) é taxativo ao afirmar que o pai é real. Entretanto, nos adverte que não se deve esquecer “de que ele só é real para nós na medida em que as instituições lhe conferem, eu nem diria seu papel e sua função de pai – não se trata de uma questão sociológica -, mas seu nome de pai<sup>41</sup>”. Lacan (1999, p. 187) especifica melhor de que necessidade do significante se trata:

“Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-Pai na cadeia significante”.

---

<sup>41</sup> Assim, “que o pai seja, por exemplo, o verdadeiro agente da procriação não é, de maneira alguma, uma verdade da experiência” (p. 187). Trata-se, dessa maneira, da função simbólica, pois “o importante, com efeito, não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica um coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai” (p. 187). Acrescenta, a esse respeito: “A posição do pai como simbólico não depende do fato de as pessoas haverem mais ou menos reconhecido a necessidade de uma certa seqüência de acontecimentos tão diferentes quanto um coito e um parto. A posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível do simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante” (p. 187).

A partir daí, Lacan passa a considerar a dialética que há no complexo de Édipo. Trata-se, assim, de ir um pouco mais além de Freud e de outros, de articular sem pressa essa gênese, “que faz com que a posição do significante paterno no símbolo seja fundadora da posição do falo no plano imaginário” (LACAN, 1999, p. 189-190). A observação se inicia, então, do desejo do Outro, “que é o desejo da mãe e que comporta um para-além”(p. 190). Como atingir esse para-além? Para atingi-lo, “é necessário uma mediação, e essa mediação é dada, precisamente, pela posição do pai na ordem simbólica” (LACAN, 1999, p.190). Não se pode perder de vista que o falo é o objeto que a mãe deseja para-além da criança. É, portanto, o objeto privilegiado na ordem simbólica. Assim, “o pai, de acordo com a experiência analítica, priva a mãe do objeto de seu desejo, a saber, o objeto fálico<sup>42</sup>” (p. 190). O ponto nodal aí, como veremos, primeiramente, é o de ser ou não o falo e, o segundo momento, trata-se de ter ou não o falo, trata-se aqui de escolha. A esse respeito, afirma Lacan (1999, p. 192) que é preciso colocar entre aspas esse escolher, pois “o sujeito é tão passivo quanto ativo nisso, pela simples razão de que não é ele quem manipula as cordinhas do simbólico”. Tal ponto nodal, segundo Lacan, não coincide com o declínio do Édipo, trata-se de um momento anterior, a saber, momento “no qual o pai entra em função como privador da mãe, isto é, perfila-se por trás da relação da mãe com o objeto de seu desejo como *aquele que castra*, coisa que digo apenas entre aspas, pois o que é castrado, no caso, não é o sujeito, e sim a mãe<sup>43</sup>” (LACAN, 1999, p. 191, grifos do autor). Lacan (1999) retoma aqui a alternativa que se põe à criança, a de ter ou não ter o falo, que se dá numa etapa posterior a de ser ou não ser o

---

<sup>42</sup> Não se trata, então, de o pai castrar a mãe de uma coisa que ela não tem. Dessa maneira, “para que fique postulado que ela não o tem, é preciso que isso de que se trata já esteja projetado no plano simbólico como símbolo” (p.191) Acrescenta, logo em seguida Lacan, que “há de fato uma privação, uma vez que toda privação exige a simbolização”(p. 191). Pois, “é no plano da privação da mãe que, num dado momento da evolução do Édipo, coloca-se para o sujeito a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar, ele mesmo, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se o objeto” (p. 191). Assim, “essa privação, o sujeito infantil a assume ou não, aceita ou recusa” (p. 191).

<sup>43</sup> Lacan (1999, p. 192) adverte que: “A experiência prova que, na medida em que a criança não ultrapassa esse ponto nodal, isto é, não aceita a privação do falo efetuada na mãe pelo pai, ela mantém em pauta – a correlação se fundamenta na estrutura – uma certa forma de identificação com o objeto da mãe, esse objeto que lhes

falo. Assim, “ter ou não ter o pênis não são a as mesmas coisas”. Pois, há entre os dois o complexo de castração<sup>44</sup>. Em outras palavras, só há complexo de castração se se coloca em primeiro plano a idéia de 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” (LACAN, 1999, p. 193). Assim, para transpor esse fato é preciso que o pai intervenha de forma eficaz, efetiva e real. Nessa etapa, o pai passa a intervir como personagem real, mas revestido do símbolo, na medida em que ele se constitui fora do sujeito<sup>45</sup>.

Lacan (1999, p. 197), a partir daí, vai especificar mais ainda a respeito da função paterna, de sua intervenção. Nas suas palavras:

“O que importa é a função na qual intervém, primeiro, o Nome-do-Pai, o único significante do pai, segundo, a fala articulada do pai e terceiro, a lei, considerando que o pai está numa relação mais ou menos íntima com ela. O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai, estritamente ligado à enunciação da lei, como todo o desenvolvimento da doutrina freudiana no-la anuncia e promove. E é nisso que ele é ou não é aceito pela criança como aquele que priva ou não priva a mãe do objeto de seu desejo”.

Lacan esclarece, dessa maneira, sua versão do Complexo de Édipo, elaborada inicialmente por Freud. Lacan (1999, p. 197) elucida, assim, os três tempos do Édipo. De

---

apresento desde a origem como um objeto-rival, para empregar a palavra que surge aí, e isso ocorre, quer se trate de fobia, de neurose ou de perversão”.

<sup>44</sup> De acordo com Lacan (1999, p. 192) “aquilo que se trata no complexo de castração nunca é articulado e se faz quase completamente misterioso”. Entretanto, continua Lacan (1999, p. 192), é do complexo de castração que dependem os dois fatos: “que, de um lado, o menino se transforme em homem, e de outro, a menina se transforme em mulher”. Assim, “em ambos os casos, a questão do ter ou não ter é regida - mesmo naquele que, no fim, tem o direito de tê-lo, ou seja, o varão - por intermédio do complexo de castração”. Pois, para tê-lo, supõe-se que “é preciso que haja um momento em que não se tem” (p. 192-193).

<sup>45</sup> Lacan (1999, p. 193) indaga sobre “o que acontece com o pai real, na medida em que ele pode ser o portador de uma proibição?”. Não há necessidade do pai “no que tange a proibir as primeiras manifestações do instinto sexual que chegam à sua primeira maturidade no sujeito, quando este começa a destacar seu instrumento, ou até a exibi-lo, a oferecer à mãe os préstimos dele” (p. 193). O caso do Pequeno Hans, objeto de estudo do seminário anterior, foi ilustrativo, pois a mãe mostrou ao filho a ineficácia daquilo que ele lhe oferecia, sendo suficiente em proibi-lo do uso do novo instrumento. Entretanto o pai não fica fora do jogo, entra aí como “portador da lei, como proibidor do objeto que é a mãe” (p. 193). A esse respeito, salienta Lacan (1999, p. 193-194) que, embora seja fundamental “está totalmente fora da questão, tal como esta é efetivamente introduzida para a criança”. Ou seja, “o pai como aquele que é culturalmente portador da lei, o pai como investido pelo significante do pai, intervém no Complexo de Édipo de maneira mais concreta, mais escalonada” (p. 194).



maneira sintetizada, temos que, no primeiro tempo, “o que a criança busca, como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, isto é, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe<sup>46</sup>”. Em outras palavras, “para agradar à mãe, se vocês me permitem andar depressa e empregar palavras figuradas, é necessário e suficiente ser o falo<sup>47</sup>” (p. 198). A respeito do segundo tempo, considera Lacan que “no plano imaginário, o pai intervém efetivamente como privador da mãe, o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar<sup>48</sup>” (p. 199). Já o terceiro tempo é bastante importante e não deixa nada a desejar em relação ao segundo, pois é dele que depende a saída do Édipo. Assim, aqui, de acordo com Lacan (1999, p. 200):

“O falo, o pai atestou dá-lo em sua condição e apenas em sua condição de portador ou de *suporte*, diria eu, da lei. É dele que depende a posse ou não desse falo pelo sujeito materno. (...) Ele pode dar ou recusar, posto que o tem, mas o fato de que ele, o pai, tem o falo, disso ele tem que dar provas. É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar”.

Nesse terceiro tempo, o pai pode dar à mãe o falo, que ela deseja, porque ele o possui. Trata-se, então, de um pai potente, e, nesse sentido, a relação com a mãe volta a passar ao plano real<sup>49</sup>. Isso permite a transposição do complexo de Édipo, em que o menino

<sup>46</sup> Aqui, “o sujeito se identifica specularmente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe. Essa é a etapa primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei” (p. 198).

<sup>47</sup> Segundo Miller (1999, p. 49), “nesse Seminário, podem ver a grande simpatia que Lacan tem por essa etapa, já que, no fundo, o sujeito tem o que quer”. E acrescenta: “contrariamente do que imaginamos, o Dr. Lacan é favorável a isso, a que se obtenha a satisfação que se possa ter. Não fala em absoluto, da identificação ao falo materno em termos pejorativos, diz inclusive que é bastante enriquecedor” (p. 49).

<sup>48</sup> Dessa maneira, “a estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é dela, mas a de um Outro, como fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro e cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo será a relação não com o pai, mas com a palavra do pai” (p. 199). De acordo com Miller (1999, p. 50), toda simpatia de Lacan “aponta o terceiro tempo, o momento no qual se pode ter o que se quer, não de forma imediata, mas onde se promete sua obtenção”.

<sup>49</sup> Miller (1999, p. 50), a esse respeito, comenta que “isso vai muito longe. Há um momento no qual Lacan diz: ‘bem, o falo é simbólico, mas precisamos de algo consistente’, se é que posso dizer assim. O falo não é somente simbólico porque senão não poderíamos fazer muita coisa. Portanto, a esse retorno no real, atribui-lhe um estatuto muito preciso e não se detém, em absoluto, nas ficções do simbólico”.

identifica com o pai como possuidor do pênis e a menina reconhece o homem como aquele que o possui<sup>50</sup>.

Passamos agora à terceira e penúltima parte desse seminário, onde Lacan trabalhará *O valor e a significação do falo*. A primeira lição, “o desejo e o gozo”, dessa terceira parte ecoa no texto dos Escritos, “*Juventude de Gide ou a letra e o desejo*”. Embora vá dedicar todo um seminário, o VI, como veremos adiante, à temática do desejo e de sua interpretação, Lacan já nesse seminário V, afirma que a disciplina freudiana coloca em primeiro plano esse elemento privilegiado, o desejo, pois, é com os efeitos do desejo que a Psicanálise tem que lidar. Dessa maneira, “o que se manifesta no fenômeno do desejo humano é sua subdução intrínseca, para não dizer sua subversão, pelo significante. Eis o sentido de tudo o que me esforço por lembrar-lhes aqui – a relação do desejo com o significante” (LACAN, 1999, p. 261-262). Para falar de desejo, é preciso que se o distinga da noção de gozo. Lacan (1999) afirma, então, que “o desejo está instalado numa relação com a cadeia significante, que lhe instaura e se propõe inicialmente na evolução do sujeito humano como demanda, e que frustração, em Freud, é *Versagung*, ou seja, recusa, ou ainda mais exatamente, desdizer<sup>51</sup>” (p. 262). Aqui, Lacan cita um artigo da psicanalista Joan Riviere a respeito da feminilidade. Esse caso demonstra de que se trata numa análise do reconhecimento. A respeito da natureza desse reconhecimento, Lacan (1999, p. 266) afirma que:

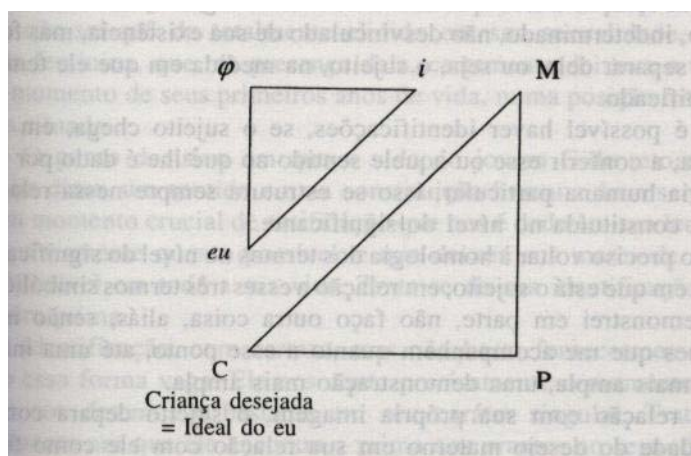
“dessa necessidade de reconhecimento, o sujeito é inconsciente, e é por isso mesmo que devemos, com absoluta necessidade, situá-lo numa alteridade de um teor que, até Freud, não conhecíamos. Essa alteridade prende-se ao lugar puro e simples de significante, pelo qual o ser se cinde de sua própria existência”.

<sup>50</sup> Temos que avançar mais nesse extenso seminário V sobre as formações do inconsciente e não nos é possível nos atermos mais nas especificidades inerentes a essa dialética.

<sup>51</sup> Aqui, Lacan (1999, p. 262) remete aos kleinianos para criticar a idéia da chamada satisfação sádico-oral. Afirma, assim, que se trata de uma fantasia, “e, desde logo, como retorsão da satisfação fantasiada”. Dessa maneira, não se trata, de maneira alguma de morder a mãe, isto é, não consiste numa “mordida real”, já que se trata de fantasia. Tal fantasia, que é inconsciente, “é desde sempre dominada, estruturada, pelas condições do significante”(p. 263).

Assim, “o destino do sujeito humano está ligado a sua relação com seu signo de ser, que é objeto de toda sorte de paixões e que presentifica, nesse processo, a morte<sup>52</sup>” (p. 266).

A maneira de existir desse sujeito é dividida, ou seja, “seu ser tem que se fazer representar alhures, no signo, e o próprio signo está num lugar terceiro” (LACAN, 1999, p. 266). Sem isso, que “estrutura o sujeito na decomposição de si mesmo”, não se pode fundamentar de uma maneira válida o que se chama inconsciente. Nesse contexto, Lacan (1999, p. 267) lança mão de um esquema, já trabalhado anteriormente, porém, aqui, é apresentado de uma maneira mais simples. Assim, é em torno desse esquema que se tenta “fazer progredir o encaminhamento autêntico da experiência das formações do inconsciente”. Eis o esquema:



Lacan indaga a respeito do que se tem “nesse ângulo de três pólos, C, P e M, que constitui a posição do sujeito” (p.267). O sujeito está aí relacionado com uma tríade de termos, “que são as fundações significantes de todo seu progresso” (p. 267). M, representa a mãe, “na medida em que é o primeiro objeto simbolizado, já que sua ausência ou sua presença

<sup>52</sup> E continua: “Em sua ligação com esse signo, o sujeito, com efeito, está suficientemente desligado de si mesmo para poder ter com sua própria vida numa relação que é única, ao que parece, na criação – uma relação que

se tornarão, para o sujeito, o signo do desejo ao qual se agarrará o desejo dele próprio, uma vez que fará ou não dele apenas uma criança satisfeita ou insatisfeita, mas uma criança desejada ou não desejada” (267). Lacan, assim, se debruça sobre o fato de a criança ser ou não desejada anteriormente ao seu nascimento, dizendo que acarreta daí uma série de conseqüências. Em outras palavras, acrescenta Lacan, que “a expressão criança desejada corresponde à constituição da mãe como sede do desejo, e a toda a dialética da relação do filho com o desejo da mãe que tentei demonstrar-lhes, e que se concentra no fato primordial do símbolo da criança desejada” (LACAN, 1999, p. 268). P, é o termo do pai, “na medida em que ele é, no significante, o significante mediante o qual o próprio significante se instaura como tal. É por isso que o pai é essencialmente criador, eu diria até criador absoluto, aquele que cria do nada<sup>53</sup>” (p. 268). É nesse contexto que Lacan lança mão da história de Gide enquanto criança, exposta por Jean Delay, no texto intitulado *A juventude de André Gide*. E, como já dissemos, Lacan escreve um artigo no qual se dedica à perversão de Gide<sup>54</sup>.

Avançando mais no texto do seminário V, vemos Lacan (1999) ainda se debruçando sobre a problemática do desejo, bem como de suas fórmulas e do falo, objeto de estudo dessa penúltima parte do seminário. A fim de elucidar melhor esse momento importante do seminário V, vamos nos ater ao texto dos Escritos que se refere a esta parte do seminário, intitulado *A significação do falo*, conferência proferida por Lacan em alemão, em 9 de maio de 1958, no Instituto Max Planck de Munique. Ao comentar esse pequeno, mas fundamental texto, lançaremos mão também de um texto transcrito de Guy Clastres,

---

constitui a forma derradeira do que chamamos, na análise, de masoquismo, isto é, aquilo mediante o qual o sujeito apreende a dor de existir” (p. 266).

<sup>53</sup> E, aqui, Lacan (1999, p. 268) é categórico: “em si mesmo, com efeito, o significante tem a dimensão original de poder conter o significante que se define como o surgimento desse significante”. O sujeito, por sua vez, tem que ser significado por esse significante, ou seja, “se é possível haver identificações, se o sujeito chega, em sua vivência, a conferir esse ou aquele sentido ao que lhe é dado por sua fisiologia humana particular, isso se estrutura sempre nessa relação triádica no nível do significante” (p. 268). Em outras palavras, “na relação com sua própria imagem, o sujeito depara com a duplicidade do desejo materno em sua relação com ele como filho desejado, que é apenas simbólica. Ele a comprova, experimenta-a nessa relação com sua auto-imagem, na qual pode vir superpor-se uma porção de coisas”(p. 268).

psicanalista francês, proferido no Brasil, em Salvador – BA, em abril de 1990. Trata-se de dois seminários. Logo no início de seu trabalho, Clastres (1990) afirma que *A significação do falo* “representa o essencial do pensamento de Lacan sobre a questão do falo, tal como ele havia desenvolvido ao longo dos três seminários: *As relações de objeto*, *As formações do inconsciente* e *O desejo e sua interpretação*” (p. 20). No início do texto sobre *A significação do falo*, Lacan (1998l, p. 695) faz um resumo do que havia trabalhado anos atrás, a partir dos comentários dos textos de Freud: “promover como necessária a qualquer articulação do fenômeno analítico, a noção de significante, como oposta à de significado na análise da lingüística moderna<sup>55</sup>”. Em relação à “função ativa” do significante, Clastres (1990, p. 43) afirma que isso quer dizer que “o significante é ativo, ele produz uma ação sobre a coisa a significar. Essa ação, que Lacan chama paixão, transforma o significável em significado”. Há uma paixão do significante que, segundo Lacan (1999, p. 695):

“Torna-se uma nova dimensão da condição humana, na medida em que não somente o homem fala, mas em que, *no homem e através do homem*, *isso fala*, em que sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a estrutura da linguagem em cuja matéria ele se transforma, e em que por isso ressoa nele, para-além de tudo o que a psicologia das idéias pôde conceber, a relação da palavra” (grifos nossos).

Nas palavras de Clastres (1990, p. 44), “é o homem que se torna matéria da linguagem. O homem está submetido à paixão do significante que o engendra, mais do que o homem engendra o significante”. Dessa maneira, para Lacan, a promoção da relação do homem com o significante como tal, nada tem a ver com uma posição culturalista. Assim

---

<sup>54</sup> Mas, aqui, não iremos abordá-lo, pois precisamos avançar no texto desse Seminário V, bem como abordar outros textos, fundamentais para nossos objetivos, escritos por Lacan nesse momento de seu ensino.

<sup>55</sup> A lingüística moderna, como se sabe, nasceu depois de Freud e este não pôde contar com ela. Entretanto, Lacan (1998l, p. 695) sustenta que “a descoberta freudiana ganha relevo justamente por ter tido que antecipar suas fórmulas, partindo de um campo onde não era possível esperar que se reconhecesse seu domínio”. Assim, continua Lacan, “inversamente, é a descoberta de Freud que confere à oposição entre significante e significado o alcance efetivo em que convém entendê-la, ou seja, que o significante tem função ativa na determinação dos efeitos em que o significável aparece como sofrendo sua marca, tornando-se, através dessa paixão, significado”(p. 695).

também não se trata da relação do homem com a linguagem como fenômeno social nem com que se pareça com a psicogênese ideológica que se conhece. Trata-se, portanto,

“de encontrar nas leis que regem essa outra cena (*eine andere Schauplatz*) que Freud, a propósito dos sonhos designa como sendo a do inconsciente, os efeitos que se descobrem no nível da cadeia de elementos materialmente instáveis que constitui a linguagem: efeitos determinados pelo duplo jogo da combinação e da substituição no significante, segundo as duas vertentes geradoras de significado constituídas pela metonímia e pela metáfora; efeitos determinantes para a instituição do sujeito” (LACAN, 1981, p. 696).

Uma topologia aparece aí na experiência para que se possa tornar possível “notar a estrutura de um sintoma, no sentido analítico do termo<sup>56</sup>” (p. 696). Lacan retoma aqui a fórmula *isso fala* para mais uma vez enfatizar do que se trata o Outro. Assim, diz ele que se designa por “Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém”. E continua, de maneira categórica: “se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante<sup>57</sup>” (p. 696).

A partir daí, Lacan começa a dissertar sobre o falo. A esse respeito, Clastres (1990, p. 20) afirma que há nesse texto de Lacan, grosso modo, duas partes. A primeira é “consagrada à lembrança da noção de falo em Freud, à lembrança do debate analítico, quando Freud fez surgir esta noção de falo na sua obra”. Já a segunda, diz respeito “à maneira como Lacan retoma a noção de falo em Freud para interpretá-la, a partir de sua própria

<sup>56</sup> Clastres (1990, p. 44) lembra que “a forma do desejo em Lacan, como vocês sabem, respeita a estrutura da metonímia através da função do objeto que é sempre metonímico. Há, portanto, alguma coisa do lado do desejo que resiste, que se mantém e é por isso que o desejo é sempre indestrutível”. Já “o sintoma tem uma estrutura metafórica, ou seja, ele é uma criação significante, a partir da substituição de um significante por outro. E, portanto, no caso do sintoma, existe uma transposição da barra entre significante e significado. Se o significante está no lugar do Outro, é, ao inscrever-se no Outro, que o sujeito disto depende” (p. 44)

<sup>57</sup> A respeito dessa afirmativa, Clastres (1990, p. 45) comenta: “isso quer dizer, segundo Lacan, que o significante está a princípio no Outro e que o sujeito depende também desse significante no Outro e que o significado é secundário à existência dessa entrada no Outro do significante. Podemos dizer de uma outra forma: o grande Outro está sempre aí”. E ainda acrescenta Clastres (1990, p. 45), referindo-se a Miller que é “por isso que J. A. Miller fez alusão de que a escolha do título dos Lefort, ‘O nascimento do Outro’ era uma escolha contestável, porque o Outro não tem que nascer, uma vez que ele já está aí, o que pode nascer é o sujeito em função do significante que ele representa no Outro”. Assim, de acordo com Lacan (1998, p. 696), “a descoberta

conceptualização” (p. 20). Sendo assim, Lacan (1998l, p. 696) afirma que o falo na doutrina freudiana “não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário<sup>58</sup>”, pois, o falo “é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha em mistérios” (LACAN, 1998l, p. 697). Isso se dá porque o falo “é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante<sup>59</sup>” (p. 697). Clastres (1990), a fim de elucidar melhor o enunciado acima de Lacan sobre a definição de falo, vai dar um exemplo do que sucede na psicose e, especificamente, com Schreber. Assim, afirma Clastres (1990, p. 46) que Schreber “é o exemplo negativo da função do falo<sup>60</sup>”, Ainda a respeito dessa afirmativa de Lacan de que “o significante está destinado a designar os efeitos do significado...”, Clastres (1990, p. 46) pontua que

“no psicótico esta relação perturbada entre significante e significado se manifesta, por exemplo, na criação de um neologismo, isto é, de um significante novo que não tem significado que lhe corresponda e o sujeito psicótico está, às vezes, em dificuldade para estabelecer o sentido deste neologismo, porque é, para ele próprio, enigmático”.

Assim, “o falo, como tal, é não apenas um significante, mas o significante que tem efeitos no conjunto da estrutura de significante e significado”(p.47). E acrescenta Clastres

---

do que ele articula seu lugar, isto é, no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*spaltung*) ele assim se constitui”.

<sup>58</sup> Mas, não é também, “como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação” (p. 696). Ainda a respeito da noção de falo em Freud, Lacan diz que o falo “é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza” (p. 696). Quanto a essa última negativa, Lacan afirma que “não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos” (p. 696-697).

<sup>59</sup> Santana (1990, p. 45-46) - um dos interlocutores de Clastres – afirma a respeito dessa afirmativa de Lacan: “O falo é o significante que designa a falta, e com isso ele vai designar todo efeito de significado destinado a dar conta dessa falta. E aí tudo o que é da ordem do significado, tudo que é apreendido como efeito imaginário tem a marca fática, donde se pode dizer que o inconsciente é linguagem, e tudo na psicanálise teria que ser sexual, concebendo-se que a relação sexual ocupa o campo do desejo”.

<sup>60</sup> Uma vez que “no presidente Schreber, no seu delírio manifesto, há a ausência da referência a esse significado e é por isso que o delírio de Schreber implica tal significação a nível do significado, ou seja, como vocês sabem, ele inventa uma nova língua, que ele chama ‘língua fundamental’, que tem relação com o velho alemão, mas que manifesta no delírio uma perturbação muito importante na relação do significante com o significado, porque, para o presidente Schreber, ele não pode orientar-se na estrutura da linguagem, apoiando-se na função do falo” (p. 46).

(1990, p. 47) que o falo “como tal, ele não se inscreve em uma cadeia. Ele é o que Lacan diz, significante sem par, ímpar”. Há, assim, efeitos dessa presença de significante do falo no Outro, e Lacan passa agora a considerá-los. Referem-se, assim, a um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar: “por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas<sup>61</sup>” (p. 697). Mas, por ser do lugar do Outro que a mensagem é emitida é preciso considerar que “em princípio, a linguagem pré-existe, antecede ao sujeito. Quando se nasce, a linguagem já existe, e a criança deverá consentir em alienar-se na função da linguagem para tornar-se um ser humano. Em segundo lugar, esta relação com o Outro passa pelos pais que já existem, sobretudo a mãe” (p. 48). E Clastres (1990, p. 48) elucida melhor a alienação da necessidade:

“Sobre o que é a necessidade da criança, a mãe a interpreta a partir do sentido que ela dá à demanda da criança, mesmo se esta não demanda. Por exemplo, a criança pode gritar, por estar encolerizada, furiosa de estar neste mundo, mas a mãe interpreta esse grito como se fosse uma demanda. Ela inscreve o significante de sua interpretação sobre o grito da criança. Ela inscreve ou não inscreve, mas de qualquer forma é ela quem interpreta. E nesta relação com a criança, ela também lhe demanda aceitar de alguma sorte a interpretação que ela deu do que pensava ser a demanda da criança. Isto quer dizer que a necessidade se encontra de fato alienada”.

E o que é alienado, nas palavras de Lacan (19981, p. 697) constitui uma *Urverdrängung*<sup>62</sup>: “por não poder, hipoteticamente, articular-se na demanda, aparecendo, porém, um rebento, que é aquilo que se apresenta no homem como o desejo (*das Begehren*)”.

---

<sup>61</sup> Tal alienação “não é efeito de sua dependência real (que não se suponha reencontrar aí, a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas na configuração significante como tal e de ser o lugar do Outro que sua mensagem é emitida” (LACAN, 19981, p. 697). Há também, dessa forma, uma alienação das necessidades. Nas palavras de Clastres (1990, p. 47), temos que “a demanda é o que se expressa em significante, isto é, para demandar, é preciso elaborar a demanda e fazer passar por essa elaboração significante da demanda, a necessidade que essa representa: a fome, a sede, toda uma série de necessidades”. E Clastres exemplifica com a ida ao restaurante, argumentando que quando lá se vai não é em nome das necessidades, “mesmo se as necessidades de comer e beber estiverem presentes. Essas necessidades são sempre nomeadas, significadas, escritas” (p. 47). E, finalmente a esse respeito, Clastres afirma que “é isto que constitui essa relação entre a necessidade que é bruta, como um mineral bruto, e a elaboração da demanda que tem efeitos sobre esse caráter bruto da necessidade” (p. 47).

<sup>62</sup> Trata-se do recalque originário. Este “é o recalque que, por princípio, não é acessível à elaboração significante. O que é acessível à elaboração significante, à análise é o recalque secundário, o *Verdrängung*” (CLASTRES, 1990, p. 48). Assim, “é porque há o recalque originário, que se expressa através desse termo, *UR*, que pode haver o recalque secundário” (CLASTRES, 1990, p. 48).



O desejo, por sua vez, se distingue da necessidade, pois “a fenomenologia que se depreende da experiência analítica é de natureza a demonstrar, no desejo o caráter paradoxal, desviante, errático, excentrado, e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade<sup>63</sup>” (LACAN, 1998l, p.697). Lacan (1998l) critica a prática atual de certos psicanalistas que querem reduzir na teoria e na prática o desejo `a necessidade. Lacan, então, propõe partir da demanda<sup>64</sup>. A demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama, pois ela “é demanda de uma presença ou de uma ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado aquém das necessidades que pode suprir” (LACAN, 1998l, p. 697). Clastres subdivide essa afirmativa de Lacan em dois momentos; sobre o primeiro -“é demanda de uma presença ou ausência”- ele afirma:

“É preciso que a criança possa organizar sua demanda sobre a escansão da presença e da ausência. Essa presença-ausência tem efeito sobre o que Lacan chama de ‘Simbolização primordial para a criança’. É através dessa presença-ausência que vai poder constituir-se para a criança essa função do símbolo, e a possibilidade, para a mesma, de entrar na Ordem simbólica, através da função presença-ausência”.

Sobre o segundo momento daquela afirmativa de Lacan – “o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado aquém das necessidades que pode suprir’ - Clastres considera:

“A mãe é um personagem real. Mas o que diz Lacan nesta frase é que ela traz consigo a função do Outro. E quando ele diz ‘estar grávida’, evoca a gravidez materna que não é da criança, mas do Outro. Um Outro que se situa aquém das necessidades, que precede, ou seja, a necessidade para a criança deve passar pela função do Outro que a mãe traz consigo. Lacan identifica a mãe não com o Outro,

---

<sup>63</sup> Clastres (1990) comenta que “o desejo resulta dos efeitos da alienação da necessidade na demanda ou pela demanda, mas o que resulta disso é o que não pode dizer. Isto não pode passar através da demanda. É por isso que esse descendente, Lacan retomando o termo freudiano, diz que está no recalque originário: *Urverdrängung*” (p. 48). Lacan acentua, logo em seguida, que “isso, inclusive, é um fato tão patente que não deixou de se impor desde sempre aos moralistas dignos desse nome” (p. 697).

<sup>64</sup> Clastres (1990, p. 49) comenta que “Freud jamais fez isso, jamais analisou a questão da demanda. É Lacan que, para esclarecer o texto freudiano, extrai daí esse termo – a demanda - e o submete à análise. O que ele diz, logo em seguida, é que desde que ela é articulada, está levando-se em conta a presença ou a ausência do objeto que pode ser simbolizado com + e -. Pode-se dizer que se o objeto está aí, estamos do lado + (mais), por exemplo; e se ele não está, estamos do lado - (menos). Para que se possa demandar é preciso que o objeto não esteja aí. Porque se o objeto sempre está presente, não se pode demandar”.

mas como alguém que traz o Outro, esta função do Outro, e é através dessa função que a criança deve passar para satisfazer suas necessidades a partir da demanda, demanda do Outro” (p. 50).

Sendo assim, “ela já o constitui como tendo o ‘privilégio’ de satisfazer as necessidades, isto é, o poder de privá-las da única coisa pela qual elas são satisfeitas<sup>65</sup>” (LACAN, 1998l, p. 697). Em seguida, Lacan refere-se aos efeitos que se têm, quando se responde à criança apenas na esfera da necessidade<sup>66</sup>. Mas, de acordo com Lacan (1998l, p. 698), “há, portanto, uma necessidade de que a particularidade assim abolida reapareça *para-almém* da demanda” (grifo do autor). Clastres comenta que “esse além que ele escreve nessa frase se refere ao aquém que ele havia evocado anteriormente. Ele cerne nesse desenvolvimento a função do desejo” (p. 51), pois, Lacan (1998l, p. 698), em seguida, diz: “E ela de fato reaparece, mas conservando a estrutura receptada pelo incondicionado da demanda<sup>67</sup>”.

---

<sup>65</sup> Em outras palavras, de acordo com Clastres (1990): “Em suma, a satisfação das necessidades não é o que é demandado, é o amor, o Dom do que não se tem. Isto não é muito difícil de compreender. A necessidade é fácil de satisfazer. Se a criança tem sede, ela bebe, pode-se sempre lhe dar água; entretanto, aquém disso, da água, dessa satisfação, há o amor a quem se dá isso” (p. 50). Tal privilégio que é do Outro “desenha a forma radical do dom daquilo que ele não tem, ou seja, o que chamamos de seu amor” (698). A esse respeito, afirma Clastres (1990): “Se na mãe a ênfase da interpretação da demanda da criança é colocada sobre a satisfação da necessidade, essa satisfação se fará às custas da demanda de amor. E o que é visado é isso, o Dom do que não se tem. Acho que é a mais bonita definição que se pode dar do amor; dar o que não se tem. Não é uma definição poética, é uma definição estrutural” (p. 50).

<sup>66</sup> A esse respeito, comenta Clastres (1990, p. 51), “responder a uma criança, somente no plano das necessidades, tem efeitos psicológicos que são bem conhecidos há muito tempo, como a depressão, essa introspecção, o fato de voltar-se sobre si”. E acrescenta que “no serviço pediátrico sabe-se agora que, para as crianças pequenas, é preciso deixar o máximo possível a criança encontrar sua mãe, para que não tenha efeitos depressivos traumáticos” (p. 51). E conclui, “a demanda de amor anula a particularidade, anula tudo que se possa ser concordado, transformando isso como prova de amor”(p. 51).

<sup>67</sup> A esse respeito comenta Clastres (1990, p. 51): “o incondicional da demanda do amor, vocês compreendem o que quer dizer. Quer dizer que qualquer coisa que se dê para a necessidade será sempre interpretado em termo de demanda de amor. É o significante mesmo da demanda – o amor incondicional”. E Lacan (1999, p. 698) afirma: “Por um reviramento que não é simples negação da negação, a potência da pura perda surge do resíduo de uma obliteração”. Clastres indaga a respeito do que é aí obliterado: “O que é aí obliterado é a satisfação da necessidade pela demanda do amor. A demanda do amor oblitera tudo que concerne à satisfação da necessidade. Essa obliteração visa à anulação da particularidade em causa, mas essa obliteração não faz, entretanto, desaparecer a particularidade. O que Lacan diz é que ela subsiste, não se trata de apagar, ou seja, não se trata de uma negação que é levada a uma negação. A negação própria da operação da demanda do amor, malgrado os fatos dos resíduos que ela deixa subsistir, não nega a demanda do amor. Isso traz como efeito uma reviravolta diz Lacan, de onde surge a perda, isto é, alguma coisa que está do lado não da negação, mas da falta. Essa falta em questão consiste numa operação que está no íntimo desta operação dialética, demanda-necessidade-desejo que deixa um ponto de falta. Um ponto de falta que tem uma relação com o que Lacan chamará, mais tarde, a função do não todo; a demanda não pode anular tudo da necessidade e o desejo nasce desse não todo a partir do efeito da demanda do amor” (p. 52). Em outras palavras, afirma ainda Clastres (1990, p. 52): “O desejo resulta da

Prosseguindo, Lacan afirma que “ao incondicional da demanda, o desejo vem substituir a condição ‘absoluta’; condição que deslinda, com efeito, o que a prova de amor tem de rebelde à satisfação de uma necessidade”(p. 698). Clastres (1990, p. 52-53) comenta que “alguma coisa aí foi modificada. Aí a demanda de amor não está submetida a nenhuma condição, ao contrário, o desejo é particularmente articulado, particularizado em torno do que Lacan chama dessa função de absoluto”. Assim, prossegue Clastres, “se se pode falar de uma particularidade, essa é evocada aqui como condição absoluta. Para cada um a estrutura do desejo não obedece a qualquer lei. Há uma condição. E é essa que faz a particularidade da relação no inconsciente em cada um de nós” (p.53). Veremos, mais à frente, Lacan postulando a Ética da Psicanálise como sendo a do desejo, que é de natureza dessa singularidade. Lacan (1998l, p. 698) termina o parágrafo afirmando: “o desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua falta (*Spaltung*)”. Assim, de acordo com Clastres (1990, p. 53), “o desejo divide essa relação da demanda de amor e necessidade<sup>68</sup>”. Nas palavras de Lacan (1998l, p. 698), “tanto para o sujeito quanto para o Outro, no que tange a cada um dos parceiros da relação, não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos do amor, mas têm que ocupar o lugar de causa do desejo”. A esse respeito, considera Clastres que “isso não se encontra todos os dias. Pode-se encontrar o amor, pode encontrar-se satisfação da necessidade sexual, mas não se encontra todos os dias aquele que estará em posição de ocupar para si a causa de seu desejo” (p. 53-54). Vemos, assim, o quanto Lacan não abre mão da primazia do desejo frente à demanda (amor) e frente às necessidades. Assim, vemos também que o objeto causa do desejo será o objeto *a*, conceito consolidado em textos posteriores. Dessa maneira,

---

impossibilidade de a demanda anular a particularidade da necessidade. Isto é, nós não somos apenas seres da necessidade de amor, mas estamos submetidos a esse resíduo, esse descendente que faz em cada um de nós a particularidade do nosso desejo. E essa particularidade participa não de um todo, mas de alguma coisa que falta ao todo. É a minha interpretação da expressão que ele emprega, ‘a potência da pura perda’”.

<sup>68</sup> É na relação sexual que essa particularidade, essa dialética amor-necessidade-desejo se encontra colocada, “ou seja, no estabelecimento da relação entre parceiros e cada um dessa relação em questão vai fazer funcionar,

veremos que a ética da Psicanálise vai ser focada no desejo e não no amor ou nas necessidades.

Avançando um pouco no texto, Lacan (1998l, p. 700) ratifica a afirmativa de que o falo como significante é “no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele”. Entretanto, adverte que, o falo está aí velado<sup>69</sup>. Torna-se, assim, esclarecido que este Outro não é da mãe que se trata e o falo, enquanto significante, o sujeito só tem acesso a ele no lugar do Outro e, assim, não é a mãe que o possui.

Lacan (1998l, p. 700) afirma que “é na dialética da demanda de amor e da experiência do desejo que se ordena o desenvolvimento”. Dessa maneira, “se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo” (p. 700, grifo do autor). Há, assim, uma divisão imanente do desejo e que “é experimentada no desejo do Outro, por já se opor a que o sujeito se satisfaça em apresentar ao Outro o que ele pode *ter* de real que corresponda a esse falo, pois o que ele tem não vale mais que o que ele não tem para sua demanda de amor que quereria que ele o fosse”(LACAN, 1998l, p. 700-701, grifo do autor). Em seguida, Lacan afirma que a clínica demonstra que, quanto à experiência do desejo do Outro, que “ela não é decisiva pelo fato de o sujeito nela aprender se ele mesmo tem ou não um falo real, mas por aprender que a mãe não o tem” (LACAN, 1998l, p. 701). E é nisso que consiste a castração, ou seja, “o complexo de castração consiste em reconhecer que a mãe não o tem, que o falo

---

em relação ao outro, esta equação de onde surgem as imensas dificuldades a partir do momento em que o homem encontra uma mulher e uma mulher encontra um homem”(p. 53).

<sup>69</sup> A respeito dessa importante afirmativa de Lacan, Clastres (1990, p. 54) considera que “este vel, sabe-se muito bem, no travestismo, no voyeurismo, num certo número de perversões, este privilégio da função do Vel, do que há adiante ou atrás do que ele esconde, ou do que ele é suposto revelar, todo esse jogo perverso em torno da função do Vel concerne evidentemente à função do falo”. Quanto ao falo estar no lugar do Outro, Clastres nos remete à metáfora paterna: “A metáfora paterna quer dizer que o Nome do Pai deve substituir-se ao desejo da mãe, para que o falo se inscreva no Outro: é a condição necessária à inscrição do falo no lugar do Outro, que não diria absoluta, que o Nome do Pai se substitua ao desejo da mãe. Nessa condição, o falo, como significante, se inscreve no Outro. A substituição em questão não implica a mãe real e isso não quer dizer que o pai esteja em segundo plano em relação à mesma. A mãe pode absolutamente introduzir a criança na lei do Nome do Pai porque o desejo da mãe não quer dizer que é o desejo que pertence à mãe, mas é o desejo da criança pela mãe. Nessa relação binária que vai interromper-se pela retomada no lugar do Nome do Pai, no momento dessa operação, o falo se torna significante que serve de referência ao sujeito do Outro. A metáfora paterna se deduz no só depois, é no só depois que se percebe se ela funcionou ou não. (...) Se o falo está no Outro, a relação da

depende da lei do significante, que essa lei do significante não está alojada no lugar materno, mas que a mãe também depende disso” (LACAN, 1998l, p. 55-56). Aqui, Lacan lança mão da dialética do ser e do ter para descrever as conseqüências que advêm da relação do homem e da mulher com o falo<sup>70</sup>. Lacan finaliza esse texto da significação do falo, evidenciando o quanto o homem é mais frágil quanto ao recalçamento do desejo em relação à mulher.

Vamos nos dirigir agora ao texto dos Escritos *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* que é contemporânea da quarta e última parte do extenso seminário V, intitulada *A dialética do desejo e da demanda na clínica e no tratamento das neuroses*. O texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* trata-se do primeiro relatório do Colóquio Internacional de Royaumont, realizado no período de 10 a 13 de julho de 1958. Publicado em *La psychanalyse*, vol. 6, Paris, PUF, 1961. Este texto é constituído de cinco partes. A primeira, intitula-se *Quem analisa hoje?*. Aqui Lacan (1998r) faz uma ampla explanação da “função”, se assim podemos expressar, do lugar do analista na clínica. Assim, ele afirma que, por exemplo, “é o psicanalista quem dirige o tratamento”; “o analista é tão menos seguro de sua ação quanto mais está interessado em seu ser”; “o analista faria melhor situando-se em sua falta-a-ser do que em seu ser”. Nesse contexto, Lacan faz uma importante observação em relação à situação analítica que não se debruça sobre o ego, bem como não o concebe como autônomo. Aqui, também ele afirma que a análise não deve se padronizar pelo real. Aliás, é o que veremos ao longo desse texto, justamente ratificada esse posicionamento

---

metáfora paterna permitiu descrevê-la: o sujeito não tem acesso ao que Lacan diz que ele deve reconhecer como desejo do Outro. Isso porque o falo no Outro desempenha seu papel velado” (p. 55).

<sup>70</sup> Nas palavras de Clastres (1990, p. 56): “Evidentemente essa relação dialética do tê-lo e sê-lo não deixa de ter relação com o fato de que o homem é portador do órgão que o falo representa ou simboliza, e que a mulher é privada dele, ou seja, ela não o tem. Mas, o fato de que a mulher não o tem, a torna muito mais próxima de acessibilidade em sê-lo é porque ela não tem o falo, não tem o pênis, que ela pode ser o falo. E ela se representa a partir daí nessa parada feminina em que ela encarna o significante do desejo, manifestando esse significante na mascarada”. No homem, sintetiza Clastres (1990, p. 56), “a coisa é um pouco diferente, porque é preciso que imaginariamente ele proteja da castração o que ele tem, a saber do fato que ele é o portador do falo. Mas ele não é o portador do falo, é portador do órgão que o falo representa. Ele está também, como a mulher, ligado à função do significante e à função do falo do Outro”.

de Lacan (1998r, p. 596) que é o de não ter o real, ou melhor, uma certa concepção que ele tem do real nessa época, como padrão da análise:

“É compreensível que, para alicerçar esteio a uma concepção tão visivelmente precária, alguns ultramarinos tenham sentido necessidade de introduzir nela um valor estável, um padrão de medida do real: é o *ego* autônomo. Trata-se do conjunto supostamente organizado das mais díspares funções que presta seu apoio ao sentimento de inatismo do sujeito. É considerado autônomo porque estaria ao abrigo dos conflitos da pessoa (*non-conflictual sphere*) [14]”.

A segunda parte é dedicada ao *Lugar da interpretação* na análise. No último item da primeira parte do texto, Lacan (1998r, p. 600) já anunciava que “o analista deve pensar duas vezes antes de fazer uma interpretação”. Aqui, porém, será ratificada a idéia predominante ainda no seu pensamento dessa época, qual seja, a de que “o inconsciente tem a estrutura radical da linguagem”. Aqui também a famosa fórmula “não há outra resistência à análise a não ser a do próprio analista” (601), é comentada. É nesse contexto, que, mais uma vez, o Real vai ser invocado:

“Mas, quando se confunde essa necessidade física da presença do paciente na hora marcada com a relação analítica, comete-se um engano e se desencaminha o novato por muito tempo. A transferência, nessa perspectiva, torna-se a segurança do analista, e a relação com o real, o terreno em que se decide o combate. A interpretação, adiada até a consolidação da transferência, fica desde então subordinada à redução desta” (LACAN, 1998r, p. 602).

Vemos, assim, que o terreno de combate da análise não é da esfera do Real, mas da ordem do Simbólico, pois aqui a clínica ainda é centrada no significante. Assim também não podemos perder de vista que Lacan está o tempo todo, nesse importante texto sobre a clínica, criticando a postura de muitos analistas da época em analisar o *ego*, o eu em detrimento do sujeito. Lacan (1998r, p. 604) afirma:

“Digo que é numa direção do tratamento que se ordena, como acabo de demonstrar, segundo um processo que vai da retificação das relações do sujeito com o real, ao desenvolvimento da transferência, e depois à interpretação, que se situa o horizonte

em que a Freud se revelaram as descobertas fundamentais que até hoje experimentamos, no tocante à dinâmica e à estrutura da neurose obsessiva. Nada mais, porém nada menos”.

E a direção que vai tomar, guiar o tratamento será o desejo. Na terceira parte, Lacan disserta sobre *a transferência*. Assim, é do objeto que Lacan trata aqui. Logo de início, ele critica a noção de Abraham de objeto parcial. Nesse contexto, também é criticada a visão que coloca o genital como o objeto, por excelência, bem como a relação dual. Assim, afirma Lacan (1998r, p. 613) que “o que faz o objeto apresentar-se como quebrado e decomposto talvez seja algo diferente de um fator patológico. E que tem a ver com o real esse hino absurdo à harmonia do genital?”. Aqui, vai ser, então, introduzida a dimensão do significante, e é o falo que rouba a cena. Nas palavras de Lacan (1998r, p. 614):

“É a função privilegiada do significante falo no modo de presença do sujeito no desejo que ilustra aqui, mas uma experiência que podemos chamar de cega: isso, por falta de qualquer orientação sobre as verdadeiras relações da situação analítica em que se fale, só pode, ao querer inscrevê-lo numa relação dual, ser destruída”.

Assim, o mediador é o Simbólico, caso contrário, ficamos na esfera do Imaginário e do Real, que aqui é também descartado como parâmetro do labor analítico:

“Sendo desconhecida, não sem motivo, a natureza da incorporação simbólica, e não havendo possibilidade que se consuma seja o que for do real na análise, evidencia-se, pelas balizas elementares de meu ensino, que nada mais pode ser reconhecido senão de imaginário naquilo que se produz. Pois não é necessário conhecer a planta de uma casa para bater a cabeça contra as paredes: para isso, aliás, prescinde-se muito bem dela” (p. 614).

E ele prossegue ainda nessa parte dedicada à transferência, demonstrando que se pode cair no ridículo, quando não se atém ao Simbólico na situação analítica. Aqui, é citado um caso de interpretação selvagem, quando o “poder sentir o odor do analista apareceu num trabalho como uma realização a ser tomada ao pé da letra, para assinalar a saída exitosa da transferência” (Lacan, 1998r, p. 616). Para Lacan (1998r, p. 616), “trata-se apenas, em suma,

da conseqüência previsível de tomar ao real o desenvolvimento da situação analítica: e é verdade que, afora a gustação, o olfativo é a única dimensão que permite reduzir a zero (*nil*) a distância, dessa vez no real”. E acrescenta, categoricamente, que “o indício a encontrar nele para a direção do tratamento e os princípios de seu poder é mais duvidoso. É ao Real que ele se refere aqui, que nos parece ser da ordem do empírico.

A penúltima e quarta parte desse texto se intitula *Como agir com seu ser*. Os primeiros itens dessa quarta parte, Lacan (1998r, p. 619) dedica aos analista ingleses que “em sua fria objetividade, souberam articular a hiância que o neurótico atesta ao querer justificar sua existência, e, com isso, souberam implicitamente distinguir da relação inter-humana, de seu calor e seus engodos, a relação com o Outro onde se encontra seu *status*”. E acrescenta que “foi ainda pelos ingleses que o fim da análise foi mais categoricamente definida através da identificação do sujeito com o analista” (p. 620), pois “varia a opinião quanto a ser de seu Eu ou de seu Supereu que se trata”. Assim, “não se domina com tanta facilidade a estrutura que Freud destacou no sujeito, quando nela não se distingue o simbólico do imaginário e do real” (LACAN, 1998r, p. 620).

A partir daí, Lacan (1998r) indaga se o procedimento da análise consistiria num progresso da verdade, pois “nada é mais temível que dizer algo que possa ser verdadeiro”. E na seqüência dessa afirmativa, diz que ele é o primeiro a preservar nas análises o indizível. Lacan está referindo, aqui, a associação livre de idéias, regra primeira da análise, mas que, na verdade, põe o sujeito em maus lençóis, na medida em que é “convidado a falar na análise não mostra naquilo que diz, para dizer a verdade, uma liberdade muito grande<sup>71</sup>” (p. 622). Lacan (1998r) afirma que na análise se ouve e não se ausculta, porque é para-além do discurso que se acomoda esse ouvir. Assim também ao ouvir não se procura compreender, pois “ao compreender algo, tenho certeza de estar enganado”. Então, trata-se de ficar calado.



E o falante se frustra com isso, bem como, o analista. Aqui, é acentuado o lugar da demanda no processo analítico:

“Se eu o frustrar, é que ele me demanda alguma coisa. Que eu lhe responda, justamente. Mas ele sabe muito bem que isso seriam apenas palavras. Tais como as recebe de quem quiser. Ele nem tem certeza de que seria grato pelas boas palavras, muito menos pelas ruins. Essas palavras não são o que ele me pede. Ele me pede... pelo fato de que fala: sua demanda é intransitiva, não implica nenhum objeto” (p. 623).

Essa demanda é manifestada no campo de uma demanda implícita, de curado, de vir a ser analista, de ser levado a conhecer a Psicanálise. Entretanto, essa demanda pode esperar. Há uma outra que não tem nada a ver com essa, e que nem é do sujeito, pois foi encadeada pela análise, ou seja, foi o analista que lhe fez a oferta de falar. Trata-se, portanto, de uma demanda radical, pois foi o que o sujeito fez a vida toda, demandar. E “só pôde viver por isso, e nós entramos na seqüência”(LACAN, 1998r, p. 623). Tal “situação explicita a transferência primária e o amor em que ela às vezes se declara”. Já que, de acordo com Lacan (1998r, p. 624), “o amor é dar o que não se tem, é verdade que o sujeito pode esperar que isso lhe seja dado, uma vez que o psicanalista nada mais tem a lhe dar”. Entretanto, nem isso deve se dar e é por essa razão que se paga na análise. Assim, mesmo que não haja mais nada a demandar, a demanda sob a sombra da transferência primária pode atuar. Assim, “o analista dá sua presença, mas creio que a princípio ela é apenas a implicação de sua escuta, e que esta é apenas a condição da fala” (LACAN, 1998r, p. 624), pois, “o sentimento mais agudo de sua presença está ligado a um momento em que o sujeito só pode se calar, isto é, em que recua até mesmo ante a sombra da demanda<sup>72</sup>” (LACAN, 1998r, p. 624).

<sup>71</sup> Em outras palavras, pondera Lacan (1998r, p. 622): “não que o sujeito seja agrilhado pelo rigor de suas associações: elas decerto o oprimem, mas é que, antes desembocam numa fala livre, numa fala plena que lhe seria penosa”.

<sup>72</sup> Dessa maneira, o analista sustenta a demanda não para frustrar, “mas para que reapareçam os significantes em que sua frustração está retida” (p. 624). Pois, nunca é demais lembrar, que “é na demanda mais antiga que se produz a identificação primária, aquela que se efetua pela onipotência materna, ou seja, a que não apenas torna dependente do aparelho signifiante a satisfação das necessidades, mas que as fragmenta, as filtra e as modela nos desfilamentos da estrutura do signifiante” (p. 624).

Assim, é do desejo que Lacan passa a tratar, adentrando na última parte desse texto sobre *A direção do tratamento*. Essa última parte é a mais densa e denomina-se *É preciso tomar o desejo ao pé da letra*. Lacan (1998r) a inicia, ratificando a premissa de que os desejos são votos e que é preciso levá-los a sério tal como o fez Freud. Assim, não se trata de tendências. É preciso que leia o texto freudiano da *Traumdeutung* para ver ali que até um sonho de punição pode “significar o desejo que a punição reprime” (p. 626). Ele situa, aqui, o sonho de uma histérica relatado por Freud, denominado por ele de “desejo de ter um desejo insatisfeito”. Trata-se do sonho do salmão defumado. A respeito desse sonho, Lacan (1998r, p. 627) comenta:

“Contemos o número de remissões exercidas aqui para elevar o desejo a uma potência geometricamente crescente. Um único índice não bastaria para caracterizar seu grau. É que seria preciso distinguir duas dimensões nessas remissões: um desejo de desejo, ou seja, um desejo significado por um desejo (o desejo da histérica de ter um desejo de caviar é seu significante), inscreve-se no registro diferente de um desejo que substitui um desejo (no sonho, o desejo de salmão defumado próprio da amiga vem substituir o desejo de caviar da paciente, o que constitui a substituição de um significante por um significante)”.

Lacan (1998r) retoma, aqui, os conceitos de metáfora e metonímia e relaciona esta última com o desejo. Resumidamente, ele afirma que há uma estrutura comum desses mecanismos inconscientes que é “a relação do desejo com essa marca da linguagem, que especifica o inconsciente freudiano e descentra nossa concepção de sujeito” (LACAN, 1998r, p. 627). A partir daí, ele afirma que “o sonho não é inconsciente, e sim como nos diz Freud, sua via régia” (LACAN, 1998r, p. 628).

Avancemos mais nessa densa e última parte. Aqui, deparamos com uma importante afirmativa de Lacan (1998r, p. 633) em que se situa o desejo frente a demanda e o amor:

“o desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a

falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. O que é assim dado no Outro preencher, e que é propriamente o que ele não tem, pois também nele o ser falta, é aquilo a que se chama amor, mas são também o ódio e a ignorância”.

Vemos, nessa afirmativa de Lacan, uma mudança de perspectiva no entendimento do Outro; este, além de ser o lugar da fala, é também faltoso. Não temos mais a concepção de Outro que complementa, de um simbólico fechado que completa. Mais à frente, Lacan (1998r) retoma uma de suas conhecidas fórmulas, a saber, “o desejo do homem é o desejo do Outro”. Aqui também é situada a recusa da castração como sendo a recusa da castração do Outro. Lacan, então, afirma que há uma relação entre a transferência e a sugestão, e que “essa é a descoberta de Freud”. Entretanto, a transferência é uma sugestão na medida em que é “uma sugestão que só se exerce a partir da demanda de amor, que não é demanda de nenhuma necessidade<sup>73</sup>” (p. 641).

A partir daí, Lacan (1998r, p. 643) começa a se preocupar com a fantasia. Logo de início, ele diz que a fantasia não se reduz à imaginação. Ela é, então, definida da seguinte forma: “digamos que a fantasia, em seu uso fundamental, é aquilo mediante o qual o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente, evanescente porquanto a própria satisfação da demanda lhe subtrai seu objeto”. Lacan (1998r, p. 643-644) faz, aqui, a nosso ver, uma importantíssima afirmativa em relação à descoberta de Freud que dá ao Real uma dimensão racional:

“É justamente o que se tem dito há muito tempo, desde sempre, e os analistas continuam nessa. O pateta chama a isso de o irracional, não havendo sequer percebido que a descoberta de Freud se homologa a começar tomando por certo, o que derruba imediatamente nosso exegeta, que o real é racional, e depois, ao constatar que o racional é real. Mediante o que ele pode articular que o que se apresenta como pouco razoável no desejo é um efeito da passagem do racional como real, isto é, da linguagem, ao real, enquanto o racional já traçou aí sua circunvalação”.

Assim, tal como a fantasia que não se reduz ao imaginário, é o que sucede com a identificação:

“Assim, é que, quanto muito, o analista deixa seu paciente no ponto de identificação puramente imaginário do qual o histérico permanece cativo, porquanto sua fantasia implica seu visgo. Isto é, no ponto exato do qual Freud, em toda a primeira parte de sua carreira, quis arrancá-lo com demasiada pressa, forçando o apelo do amor no objeto da identificação (no tocante a Elizabeth von R., o cunhado [5]; quanto a Dora, o Sr. K.; no tocante à jovem homossexual do caso de homossexualidade feminina, ele enxergou melhor, mas tropeçou ao se considerar visado no real pela transferência negativa)”(LACAN, 1998r, p. 645-646).

Lacan (1998r, p. 647) caminha, dessa maneira, para o final do texto, interpolando o poder com a verdade, sinalizando que na análise o que se trata é de outra coisa que não o poder, mas a verdade, mas não qualquer uma:

“(…) É o poder de fazer o bem – nenhum poder tem outro fim, e é por isso que o poder não tem fim. Mas aqui, trata-se de outra coisa, trata-se da verdade, da única, verdade sobre os efeitos da verdade. Desde que Édipo enveredou por este caminho, ele já renunciou ao poder”.

Finalizando esse texto sobre *A direção do tratamento*, Lacan (1998r, p. 649), de maneira eloqüente, saúda Freud, ao dizer que se tratou de um homem de desejo. E é a dialética do ser e do ter o falo que entra em cena aqui pela última vez, nesse importante texto:

“Homem de desejo, de um desejo que ele acompanhou a contragosto pelos caminhos onde ele se mira no sentir, no dominar e no saber, mas do qual soube desvendar, somente ele. Qual um iniciado nos antigos mistérios, o significante ímpar: esse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos casos, seu desejo está alhures – em sê-lo -, e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é”.

---

<sup>73</sup> Assim, “o fato de essa demanda só se constituir como tal na medida em que o sujeito é sujeito do significante, eis o que permite utilizá-la mal, reduzindo-a às necessidades das quais esses significantes são tomados de empréstimo, coisa que os psicanalistas, como vemos, não deixam de fazer” (p. 641).

Lacan resume, de maneira esclarecedora, a dialética do ser e do ter o falo e da precisão que se impõe ao sujeito, seja ele macho ou fêmea, de aceitar ter ou não ter o falo, descobrindo-se de que não se é o falo. Assim, é disso que se trata a castração.

Lacan vai dedicar todo um seminário para tratar, mais de perto, da problemática do desejo e de sua interpretação. Trata-se do seminário VI, ainda inédito. É dele e dos textos referentes a ele que iremos trabalhar no próximo item desse capítulo terceiro de nosso trabalho.

### 3.3 DESEJO E REAL

Intitulado *O desejo e sua interpretação*, proferido nos anos 1958-1959, esse Seminário ainda se encontra inédito\*. Lacan (2002, p. 13) inicia esse extenso seminário, - que diga-se de passagem, é um pouco mais denso que o seminário anterior, livro V, que acabamos de trabalhar, - afirmando que a defesa na neuropsicose é “contra algo que ainda não é outra coisa senão o desejo”. Em seguida, ele faz uma digressão do que seja o desejo na poesia e na filosofia, contrapondo-o com a Psicanálise. Entre as várias concepções de desejo na Filosofia, destaca-se a de Aristóteles, que será retomado no próximo Seminário, livro VII, quando Lacan estará discutindo a ética da psicanálise que será definida como a ética do desejo. O desejo, então, para Aristóteles, de acordo com Lacan, é da esfera da bestialidade, das perversões. Na Filosofia moderna, Lacan (2002, p. 18) cita Espinoza, para quem “o desejo é a própria essência do homem”. A psicanálise, por sua vez:

---

\* Aqui, iremos utilizar uma tradução, cuja publicação é de circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, não comercial, datada de março de 2002, bem como a confrontaremos com o texto original, datilografado, *Le désir et ses interprétations*.

“nos mostra essencialmente isso a que chamaremos a tomada do homem no constituinte da cadeia significante. Que esta tomada está sem dúvida ligada ao fato do homem, mas que esta tomada não é coextensiva a esse fato no sentido que o homem fala sem dúvida, mas para falar ele tem que entrar na linguagem e no seu discurso preexistente” (p.21).

Vemos assim, logo no início desse SeminárioVI, Lacan ratificando a idéia de que, para que o homem fale, é preciso que ele entre na linguagem, no seu discurso preexistente.

Na lição intitulada *O efeito da castração*, de 13/09/1959, Lacan (2002, p. 378) afirma que o desejo é a coisa freudiana: “esta coisa, nós a abordaremos esse ano por hipótese – sustentados por toda marcha concêntrica de nossa investigação anterior – sob esta forma, ou seja, que esta coisa é o desejo<sup>74</sup>”, pois, “desde a origem da articulação analítica por Freud, o desejo apresenta-se com este caráter que em inglês, *lust* quer dizer ‘cobiça’, assim como ‘luxúria’, esta mesma palavra que está no *lust principle*. E vocês sabem que em alemão ele mantém toda a ambigüidade do ‘prazer’ e do ‘desejo’” (LACAN, 2002, p. 378). Mas, desde o início da experiência psicanalítica, o desejo se apresenta

“como perturbação, como alguma coisa que perturba a percepção do objeto, alguma coisa tal como as maldições dos poetas e dos moralistas, nos mostram como, igualmente, ele o degrada, este objeto, o desorganiza, o avilta, em todo caso o desestabiliza, por vezes chega até a dissolver aquele mesmo que o percebe, quer dizer, o sujeito” (LACAN, 2002, p. 379).

Lacan demarca assim quanto é problemática a relação do sujeito com seu desejo. Freud, ao colocar em primeiro plano o *lust*, apresenta de uma maneira “radicalmente diferente tudo o que foi articulado anteriormente concernido ao princípio do desejo”. Pois, em Freud, tal princípio é apresentado, em sua origem e em sua fonte, oposto ao princípio de realidade. Em outras palavras:

“O acento é conservado, em Freud, da experiência original do desejo como marcado, acentuado pelo caráter cego da busca que lhe é a sua, como algo que se apresenta como o tormento do homem, e que é efetivamente feito de uma contradição na busca do que, até aqui, para todos aqueles que tentaram articular o sentido das vias do homem na sua busca, de tudo o que, até aqui, sempre foi articulado ao princípio como sendo a busca de seu bem pelo homem” (LACAN, 2002, p. 379).

Assim, torna-se impossível querer identificar em Freud o bem com o desejo, pois este último é da ordem do tormento e sua busca é cega. Lacan (2002, p. 379) comenta que o princípio do prazer está associado à procura do homem pelo seu bem, isso é o que atesta o pensamento filosófico e moralista ao longo dos séculos, “ou seja que o homem procurava fundamentalmente seu bem, que ele soubesse ou não soubesse, e que igualmente não era senão por uma espécie de acidente que se encontrava promovida a experiência deste erro de seu desejo, de suas aberrações”. Assim, “é em seu princípio, e como fundamentalmente contraditório, que pela primeira vez uma teoria do homem, o prazer se encontra articulado com um acento diferente; e em toda medida em que o termo do prazer no seu significante mesmo, em Freud, está contaminado pelo acento especial com o qual apresenta-se o *lust*, a *lust*, a cobiça, o desejo” (LACAN, 2002, p. 379).

Mais à frente, Lacan justifica a razão de interpretar o desejo amparando-se na descoberta freudiana do inconsciente como um discurso cujas leis são a condensação e o deslocamento, para ele, mais especificamente, a metáfora e a metonímia. Assim, ele afirma:

“O que faz a essência de nossa investigação, isto em que se situa o que nós tentamos retomar quanto ao que se trata deste desejo, é nosso esforço para situá-lo na sincronia. (...) – o caráter de retorno indefinido que tem todo exercício de uma interpretação, que nos apresenta nunca o desejo senão sob uma forma articulada, mas que supõe no princípio algo que necessita este mecanismo de reenvio de voto em voto em que o movimento do sujeito se inscreve, e igualmente esta distância em que ele se encontra de seus próprios votos” (p. 380).

---

<sup>74</sup> O desejo, assim, para Lacan (2002, p. 378), “não é algo que possamos considerar como reduzido, normalizado, funcionando através das exigências de um tipo de preformação orgânica que nos conduziria, antecipadamente, na via e no caminho traçado no qual haveremos de fazer entrar, reconduzindo-o”.

Segundo Lacan (2002), a Psicologia escorrega aí, na medida em que a subjetividade por ela apreendida gira em torno da sensibilidade em relação a um organismo, por meio do célebre par estímulo-resposta. Já na Psicanálise, a subjetividade se refere ao homem tomado na linguagem que difere e muito da sensibilidade. A linguagem é, então, o determinante essencial do sujeito. Em outras palavras:

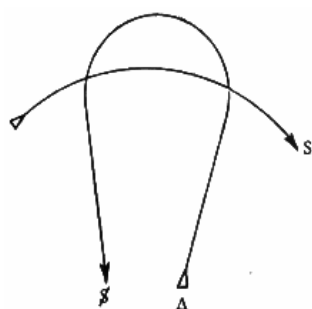
“(...) é na medida em que a criança se dirige a um sujeito que ela sabe falante, que ela viu falando, que a penetrou de relações desde o princípio do seu despertar para a luz do dia; é na medida em que há alguma coisa que joga com o jogo de significante, como moinho de palavras, que o sujeito tem de apreender muito cedo que está aí uma via, um desfiladeiro por onde devem essencialmente inclinar-se as manifestações de suas necessidades para serem satisfeitas” (p. 23).

Vemos, assim, explicitada a idéia de que as necessidades se alienam na linguagem e que só assim, pela linguagem, elas poderão ser satisfeitas, o que faz com que desde muito cedo o filhote do homem se enderece a essa via. Assim, a primeira experiência do desejo é a do desejo do Outro, e o sujeito tem que situar seu próprio desejo aí, no interior: “Seu próprio desejo como tal não pode se situar senão nesse espaço” (p. 27). Entretanto, a angústia não deve ser buscada ao nível do desejo, pois como nos ensinou Freud, ratifica Lacan (2002, p. 28), a angústia é um sinal. Em outras palavras, “não é ao nível do desejo, se é que o desejo deve se produzir no mesmo lugar onde primeiro se origina, se experimenta o desamparo, não é ao nível do desejo que se produz a angústia”. O desejo se situa primeiramente na fantasia, cuja fórmula é grafada, ( $\$ \diamond a$ )<sup>75</sup>. Nas suas palavras, temos que a fantasia é de saída, lugar de referência, por onde o desejo vai aprender a se situar. É, assim, que Lacan (2002, p. 29) define a fantasia: “é isto que define a fantasia e a função da fantasia como função de nível de acomodação, de situação do desejo como tal, é exatamente por isso que o desejo humano tem essa propriedade de ser fixado, de ser adaptado, de ser cooptado, não a um objeto, mas sempre essencialmente a uma fantasia”.



É nesse momento do Seminário VI que Lacan, pela primeira vez, utiliza o termo real, Assim, ao invocar o interlocutor para reportar ao seu esquema<sup>76</sup>: “é para isso que eles servem, se se faz esquemas, é para servir-se deles. Aliás, pode-se chegar ao mesmo resultado sem eles, mas de alguma forma o esquema nos guia, mostra-nos com muita evidência o que se passa no real” (p. 32). Trata-se do real do sujeito falante, ou melhor, do real de sua fala. Lacan introduz aqui, então, logo no início desse seminário VI, o que aqui será denominado o grafo do desejo, que começou a ser gerado no seminário V, *As formações do inconsciente*<sup>77</sup>.

O texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*<sup>78</sup> foi escrito por Lacan em 1960 e apresentado num Congresso em Royaumont. Lacan inicia esse difícil texto afirmando que a *práxis* psicanalítica é constituída de uma estrutura. Nesse texto, Lacan (1998m, p. 819) introduzirá os grafos do desejo, a fim de evidenciar o que se dá na prática analítica: “ele (o grafo) nos servirá aqui para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante”. Assim, vemos que o grafo inicialmente se apresenta da seguinte forma:



<sup>75</sup> “Nesta estrutura mínima, dois termos cuja relação de um ao outro constitui a fantasia, ela mesma, complexa na medida em que é na relação terceira com esta fantasia que o sujeito constitui-se como desejo” (p. 387).

<sup>76</sup> Trata-se do grafo que começou a ser gerado no Seminário V e receberá aqui o nome de grafo do desejo, completando-se no texto do Escritos, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, de 1960.

<sup>77</sup> Aqui, utilizaremos a versão dos grafos retirada do texto que, embora tenha sido escrito em 1960, faz referência a esse seminário VI, que ora estamos comentando. Trata-se, portanto, do texto que se encontra nos Escritos, cujo título é a *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*.

Esse primeiro grafo é a célula elementar, difere muito pouco daquele elaborado no Seminário sobre as *Formações do inconsciente*. O  $\Delta$  refere ao fato de o homem não nascer subjetivado. Assim, é, no mínimo, entre dois significantes que o sujeito advém como sujeito dividido. Quando o indivíduo fala, ele pode atropelar e daí abrir caminho para o seu desejo: o que será que ele quer? Lacan reforça a idéia de que há, neste ponto de basta (*point-de-capiton*),<sup>79</sup> duas funções distintas, a função diacrônica, em que se fecha a significação com seu último termo, e a função sincrônica, que é mais oculta e nos remete à origem da linguagem. Muller e Richardson (1996, p. 364), a esse respeito, afirmam que “o significado pendente ao fim da frase, deve ser lido de trás para frente dentro das palavras precedentes, uma vez que a sentença é finalizada”. Então, vemos no grafo anterior que a operação do estofamento da cadeia significante notada por *SS'* está esquematizada pelo vetor  $\Delta S$ , que é o vetor dos significados. Esse grafo elementar constituído por Lacan quer evidenciar a hipótese relativa à junção, essencialmente mítica, do significado e do significante. Lemaire (1989, p. 165), a esse respeito, comenta que “de fato, precisa ele (Sem. De 22.01.58 nos arquivos da S. F. P.), nunca se pode grampear de maneira definitiva uma significação a um significante. Se se tenta fazê-lo, nunca se consegue mais que grampear outro significante a esse primeiro significante ou suscitar nova significação e assim por diante, sem fim”. Esse ponto-de-estofamento, que se encontra articulado na “sincronia” da linguagem, nos conduz, segundo Lacan, às origens da linguagem da criança, mas sem nunca encontrar o Real. Nesse sentido, afirma

---

<sup>78</sup> Iremos aqui fazer uso dos comentários que fizemos na dissertação de mestrado intitulada *A noção lacaniana da subversão do sujeito*, a ser publicada sob o título *A determinação do sujeito em Lacan: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito*. São Carlos: EdUFSCAR, 2005.

<sup>79</sup> No uso comum, o ponto em que convergem as linhas de costura num estofamento. Lacan utilizou originalmente este conceito ponto-de-estofamento, advindo de sua prática psicanalítica, para delimitar a relação de um fluxo de significantes com um fluxo de significados. Segundo Lacan (1985, p. 297 *apud* Dor, 1989), a relação do significante com o significado é “sempre fluida, sempre prestes a se desfazer” (p. 39). A esse respeito, Dor (1989, p. 39) afirma que: “A delimitação lacaniana pelo ponto-de-estofamento é, por outro lado, corroborada pelo próprio fundamento da experiência psicótica, onde esse tipo de enlace parece precisamente faltar”. Veremos ainda neste comentário do texto da *Subversão do Sujeito* que o “ponto-de-estofamento” é a operação pela qual “o

Lemaire que “quando de uma primeira atribuição metafórica, aquela, por exemplo, em que a criança disjunge a coisa de seu nome, o animal de seu grito etc. (...) estabelece-se, sem possível retorno, a divisão do real e do simbólico, do pensamento e do significante” (p. 165). Em nível da frase, o ponto-de-estofo tem aí seu papel, afirma Lemaire, “mítico sempre segundo J. Lacan” (p. 165). O ponto-de-estofo atua aqui na “diacronia”, por intermédio de um princípio de recorrência. Nas palavras de Lacan (1998m, p. 820):

“Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo. Mas a estrutura sincrônica é mais oculta, e é ela que nos leva à origem. É a metáfora como aquilo em que se constitui a atribuição primária, aquela que promulga o “cachorro faz miau, o gato faz au-au” com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofistica da significação e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa”.

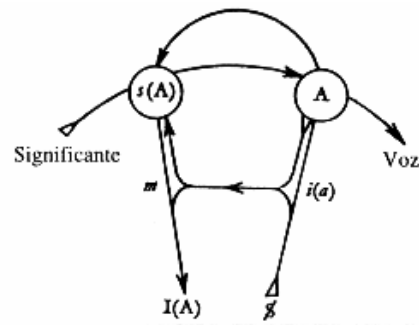
Esse comentário de Lacan quer enfatizar que a significação na frase só se evidencia a partir do momento em que ela se encerra, ou seja, no “seu último termo”, mas que cada um desses termos é antecipado na construção dos precedentes e seu sentido só se dá pelo efeito retroativo dos demais. Assim, o que está em jogo aqui é a idéia do *après-coup* (*a posteriori*), que é materializado no ponto-de-estofo. Lacan quer enfatizar também o quanto o sujeito é capturado pelo significante e que o desejo só se apresenta na disposição dos significantes, no que eles se articulam.

Na segunda etapa da constituição do grafo, Lacan faz algumas modificações em relação à etapa anterior, acrescentando a letra *A*, lugar do Outro. Diferentemente da primeira etapa do grafo (grafo 1), Lacan, aqui, já parte do pressuposto que o sujeito está dividido. O  $\$$  representa o sujeito dividido, sujeito do inconsciente, efeito de significante. O *i* representa a imagem que o sujeito num determinado momento adquire. O *m* representa o eu, o

---

significante detém o deslizamento, de outra forma indeterminado e infinito, da significação” (LACAN, 1998m, p. 10 *apud* DOR, 1989, p. 39).

ego (*moi*). Então, num determinado momento, o sujeito vai tomar uma imagem como sendo o seu próprio eu.



Lacan indaga sobre a função dos dois pontos de cruzamento nesse grafo. O  $(A)$  é o lugar do “tesouro dos significantes”. Não é o signo, pois não há, nas palavras de Lacan, “correspondência unívoca entre um signo e alguma coisa, mas sim que o significante só se constitui por uma reunião sincrônica e enumerável, na qual qualquer um só se sustenta pelo princípio de sua oposição a cada um dos demais” (LACAN, 1998m, p. 820-821). O “ $s(A)$  é o que pode chamar a pontuação, onde a significação se constitui como produto acabado... Ambos participam da oferta ao significante que o furo no real constitui, um como oco de recepção, o outro como brocagem para a saída” (p. 820-821). Assim, o  $s(A)$  representa um certo lugar em que o sujeito é visto pelo Outro e ele só é reconhecido por aí. Há entre essas duas linhas uma dissimetria. O circuito que vai de  $s(A)$  a  $A$  e volta de  $A$  para  $s(A)$  representa a submissão do sujeito ao significante. E o sujeito de tudo isso? Onde ele está? Se o sujeito, aqui, significa o sujeito real, individual, então ele é “constituído somente pela subtração dele próprio” no desaparecimento do “Eu” a partir do discurso falado. Mas considerando o Outro como sujeito, esse é “simplesmente o sujeito puro da teoria dos jogos modernos” (p. 821). Observando o grafo, percebe-se que há um círculo instaurando uma asserção que não se fecha em nada a não ser em sua escansão mesma. Nas palavras de Lacan, “na falta de um ato em que encontre sua certeza, remete apenas a sua própria antecipação na composição do significante, em si mesma insignificante” (p. 821). Aqui, mais uma vez, está em jogo a

questão do valor do significante. Este só tem valor em relação a um outro significante e, em oposição, como o dia e a noite, o homem e a mulher etc. A quadratura desse círculo só vai ser possível à medida que a “bateria significante” instalada em  $A$  se complete.  $A$  simboliza o lugar do Outro. Ocupa a posição mestra, de dominação, antes mesmo de ter acesso à existência. É o “sítio prévio” do puro sujeito do significante. Lacan vai afirmar: “Essa quadratura é impossível, no entanto, mas unicamente pelo fato de que o sujeito só se constitui ao se subtrair dela e ao descompletá-la essencialmente, por ter, ao mesmo tempo, que se contar ali e desempenhar uma função apenas de falta” (p. 821).

Nesse momento do texto, Lacan critica severamente a moderna teoria da informação, que a seu ver é medíocre, pois essa teoria sequer considera o código como sendo do outro. Segundo Lacan, na mensagem trata-se de algo completamente diferente. Ou seja, é por ela (mensagem) que “o *sujeito se constitui*, uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite” (p. 821: grifos do autor). Assim, as notações  $A$  e  $s(A)$ , segundo Lacan, se justificam por aquela afirmação. O Outro (*Autre*), entre parênteses, é distinguido como lugar da fala e impõe-se igualmente como testemunha da verdade. Sem essa dimensão que o outro constitui, afirma Lacan, o engano da fala não se distinguiria do disfarce. Este se manifesta “na captura imaginária, se integra no jogo de aproximação e ruptura que constitui a dança originária em que essas duas situações vitais encontram sua escansão, e nos parceiros que nelas se ordenam em sua, ousaríamos escrever, dancidade” (p. 821-822).

O animal, afirma Lacan, é capaz de despistar quando se encontra acuado, mas jamais ele “finge fingir”. O animal também não apaga seu rastro, pois se assim o fizesse, “já seria para ele fazer-se sujeito do significante” (p. 822). A fala – que é humana, por excelência – só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante. O significante, então, exige um outro lugar, “o lugar do Outro, o Outro testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros – para que a Fala que ele sustenta possa mentir, isto é, colocar-se

como Verdade” (p. 822). Assim, a verdade está garantida pela fala e não pela realidade. É por causa, também, da fala que a verdade se institui numa estrutura de ficção. A esse respeito, Andrès (*apud* KAUFMANN, 1996) comenta que são necessários três tempos para que a fala se desenrole: o primeiro tempo se refere à relação com o Outro, em que este é desejável; no segundo, descobre-se que o Outro também deseja; e, no terceiro tempo, tanto o sujeito quanto o Outro são postos em equação, pois ambos desejam. Assim, aqui, opera-se a distinção entre  $A$  e  $A$ . (p. 386).

Dessa maneira, afirma Lacan (1998m, p. 822), “o dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade”. Lacan enfatiza com essa afirmativa a função do ideal do eu. O sujeito, que recebe a marca invisível do significante, é alienado por esse mesmo significante. Essa identificação primeira é a formadora do ideal do eu. Lacan, no grafo dois (que ora estamos considerando), grafa o ideal do eu com a notação  $I(A)$ . É sempre o que eu quero ser, ou seja, é isso o que o outro almeja que eu quero para mim, para que eu seja o ideal. Lacan difere o “ideal do eu” do “eu ideal”. Este (eu ideal) refere-se à posição que o recém-nascido encontra, de que tudo gira em torno dele. No Seminário sobre *A Transferência*, Livro VIII, Lacan refere-se ao eu ideal nos seguintes termos: só é ideal porque o outro o faz assim. Trata-se, aqui, de uma projeção imaginária. Por exemplo, é o outro quem diz que ele (bebê) tem belos olhos. Já o ideal do eu refere-se sempre ao ponto que eu visio, ao ponto no qual eu atinjo o ideal. Há, aqui, uma introjeção simbólica. O sujeito introjeta aquilo que o faz ideal. Lacan coloca a notação  $I(A)$  no lugar onde, no primeiro grafo, estava o  $\$, S$  barrado. Há, aqui, “um efeito de *retroversão* pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era, como antes, e só se anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior” (p. 823: grifo do autor). Há também uma ambigüidade de um desconhecer (*méconnaître*) essencial ao conhecer-me (*me connaître*). Nesta retrovisão (visão posterior), a imagem antecipada, que ele tem de si mesmo em seu espelho, vem ao encontro

do sujeito e isso é tudo o que o sujeito pode se assegurar. Assim, a imagem se fixa (eu ideal) e o sujeito se detém como ideal do eu. A partir daí, o “eu” é função de domínio, jogo de imponência, realidade constituída. A esse respeito, Lacan (1998m, p. 824) afirma:

“Esse processo imaginário, que da imagem especular vai até a constituição do eu, no caminho da subjetivação pelo significante é expresso em nosso grafo pelo vetor  $i(a).m$ , de sentido único, mas duplamente articulado, uma primeira vez como curto-circuito em  $\$.I(A)$ , uma segunda vez como via de retorno em  $s(A).A$ . O que mostra que o eu só se completa ao ser articulado não como [Eu] do discurso, mas como metonímia de sua significação (o que Damourette e Pichon tomam pela pessoa plena que eles opõem à pessoa sutil, não sendo esta última outra coisa senão a função anteriormente designada como *shifter*)”.

A partir dessa afirmativa, Lacan diz que a consciência não é essencial ao sujeito como em Descartes, pois ela é “a acentuação enganosa da transparência do [Eu] como ato, à custa da opacidade do significante que o determina” (p. 821). Aqui, trata-se da “opacidade da ordem simbólica que, além da transparência da consciência para si, calmamente permeia todo discurso” (MULLER e RICHARDSON, 1996, p. 366).

Nesse momento do texto, Lacan (1998m, p. 824) faz uma digressão sobre Hegel, retomando a concepção daquele filósofo sobre a dialética do Senhor-Escravo, situando nela o desenvolvimento da relação imaginária com o outro, que “é bem denominada como puro prestígio, e o desafio, pondo em jogo a vida, é adequado para fazer eco ao perigo da prematura genérica do nascimento”, da qual Lacan fez a mola dinâmica da captura especular. Assim, esta dialética do Senhor-Escravo “oferece um paradigma apropriado para o entendimento do modelo neurótico do obsessivo, que simplesmente espera distante a morte do Mestre” (MULLER e RICHARDSON, 1996, p. 367). Lacan, em seguida, diz que, implicitamente, o desejo dinamiza toda essa dialética. Portanto, “não pensem os filósofos poder não dar importância à irrupção que foi a fala de Freud no que concerne ao desejo” (p. 825). E como foi a fala de Freud sobre o desejo? Ela não é para ser entendida em termos de clichê familiar sobre o desejo recalcado, ou discernida num tipo de aberração que, segundo

Lacan, passa pela prática psicanalítica de hoje. Nem é para ser compreendida pela observação da sutileza que diferencia o desejo da necessidade e da demanda. Do ponto de vista da Psicanálise, segundo Lacan, deve-se considerar o desejo em seus “elementos estruturais”. É no complexo de Édipo que tais elementos são mais claramente observados. Assim, o que é essencial no complexo de Édipo é a função do pai. Mas de que pai se trata? Para Freud, trata-se do pai morto. Mas, observa Lacan, “ninguém o escuta” (p. 827). Lacan, então, interpretou tal função em termos do Nome-do-Pai. É claro que, aqui, não se trata do pai real, como vimos, mas da “função paternal”, que Lacan expressa como “o Outro como lugar do significante” (p. 827). O Outro é, dessa maneira, a Lei e, como tal, o ponto limite, pois “não há Outro do Outro”. Em outras palavras, Lacan afirma: “que dessa autoridade da lei o Pai possa ser tido como o representante original, eis o que especificar sob qual modalidade privilegiada de presença ele se sustenta, para-além do sujeito levado a ocupar realmente o lugar do Outro, ou seja, a Mãe” (p. 828).

Lacan (1998m, p. 828) passa, agora, a focar a relação entre o desejo e o Outro (a Lei, o Nome-do-Pai). Tal relação se torna problemática no sentido em que o sujeito do desejo (aquele que deseja) se relaciona com “um que ocupa o lugar do Outro em termos da necessidade e demanda”. Assim, o trabalho dialético estará contido nestes parâmetros:

“O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal (o que é chamado de angústia). Margem que, embora sendo linear, deixa transparecer sua vertigem, por mais que seja coberta pelo pisoteio de elefante do capricho do outro. É esse capricho, no entanto, que introduz o fantasma da Onipotência, não do sujeito, mas do outro em que se instala sua demanda (já era tempo de esse clichê imbecil ser recolocado, de uma vez por todas, e por todos, em seu devido lugar), e, justamente com esse fantasma, a necessidade de seu refreamento pela Lei”.

Com essa afirmativa, Lacan justifica a idéia, que ele vem formulando, de que há uma falha na relação do sujeito com o Outro. Ou seja, o sujeito, ao demandar ao outro,

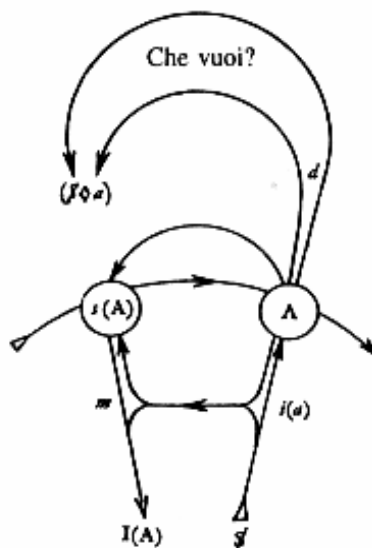


coloca-o como aquele que irá satisfazê-lo completamente. Mas tal satisfação não se dá, pois “não há satisfação universal (o que é chamado de angústia)” (p. 828). O “fantasma da Onipotência” é aí introduzido, não no sujeito, mas no outro em que se instala sua demanda. Entretanto, Lacan vai dizer que o desejo é autônomo em relação à mediação da Lei, pois é no desejo que ela se origina. Nas palavras de Lacan (1998m, p. 828), é “... através de uma simetria singular, que ele inverte o incondicional da demanda de amor pela qual o sujeito permanece na sujeição do Outro, para elevá-lo à potência da condição absoluta (onde o absoluto também quer dizer desprendimento)”.

Assim, o representante da representação ocupa o lugar dessa condição absoluta no inconsciente, onde, segundo Lacan, “causa o desejo”. Em outras palavras, afirma Lacan que é “aí que se vê que a insciência que o homem tem de seu desejo é menos insciência daquilo que ele demanda – que, afinal, pode ser cingido – do que insciência a partir da qual ele deseja” (p. 829). É nesse contexto que Lacan vai novamente citar a formulação – o inconsciente é “o discurso do Outro”, em que “de (do)” deve ser entendido no sentido do “de” latino (ou seja, discurso “proveniente” do Outro). E Lacan, aqui, também, retoma uma outra máxima – “o desejo do homem é o desejo do Outro”, isto é, “é como Outro que ele deseja (o que dá a verdadeira dimensão da paixão humana)” (p. 829). Assim, o desejo do homem é, de fato, o desejo do Outro, justificando, com isso, a pergunta que o sujeito faz, na qual “ele espera um oráculo, formulada como um ‘*Che vuoi?*’ – que quer você?<sup>80</sup>” (p. 829), que é a melhor condição para o sujeito voltar ao caminho próprio do seu desejo, “caso ele se ponha, graças à habilidade de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um ‘que quer ele de mim?’” (p. 829). Ou seja, o sujeito vai indagar sobre o querer do Outro, do analista e, assim, se colocar como aquele que pode responder a esse querer. Daí, a razão da inversão da questão: aqui, não está em jogo o que eu quero, como tal, mas o que o Outro quer de mim. Há, portanto, uma alienação. Em outras palavras,

podemos afirmar que o sujeito tem que cair na armadilha (alienação) do Outro para se tornar humanizável.

Abaixo, apresentamos o grafo que Lacan transcreve nesse momento do texto:



Observando esse grafo, verificamos que no patamar superior da estrutura básica está contida a pergunta – que você deseja de mim? (*Che vuoi?*) – que levará o grafo à sua forma completa. Se o sujeito se atém a essa pergunta, poderá tocar na essência de sua questão, encontrando um indício nessa alienação. Nas palavras de Lacan (1998m, p. 830):

“Na medida em que ele pode não desconhecer o que deseja se lhe aparece como aquilo que ele não quer, forma assumida pela denegação em que se insere singularmente o ignorado desconhecimento de si mesmo, mediante o qual ele transfere a permanência de seu desejo para um eu que, no entanto, é evidentemente intermitente, e, em contrapartida, protege-se de seu desejo atribuindo-lhe essas próprias intermitências”.

A partir daí, Lacan começa a discorrer sobre a fantasia, pois esta exerce um papel importante na dinâmica da relação entre o sujeito e o eu. A estrutura da fantasia é, segundo Lacan (1998m, p. 830), completada a partir da experiência analítica, cujo estudo liga,

<sup>80</sup> Formulação do “que queres? (que *veux-tu?*) que Lacan toma do romance de Gazotte, *Le Diable Amoureux*.

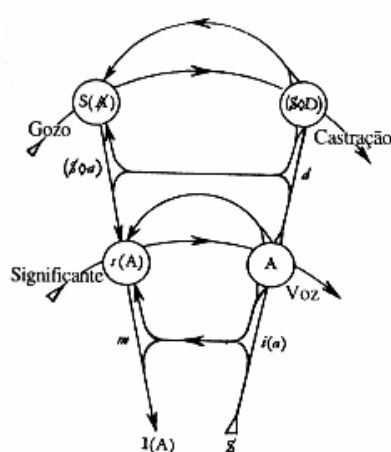
“essencialmente, sejam quais forem suas elisões ocasionais, na condição de objeto (cujo privilégio não fizemos mais do que roçar de leve, acima, através da diacronia), o momento de um *fading* ou eclipse do sujeito, estritamente ligado à *Spaltung* ou fenda que ele sofre por sua subordinação ao significante”. Com essa afirmativa, Lacan quer nos dizer que o sujeito ao se tornar “barrado” ( $\$$ ) no instante do “recalcamento primordial ([isto é], a divisão que [ele] sofre de [sua] subordinação ao significante) [e] subsequente aproxima-se da enunciação somente no “desvanecimento” do Eu que fala de seu discurso falado, ele mantém uma ligação essencial com algum “objeto” imaginário chamado ‘fantasia’” (MULLER e RICHARDSON, 1996, p. 369). Tal objeto imaginário tem como paradigma fundamental “uma imagem corpórea que é homóloga à imagem da criança percebida por ele próprio no estágio do espelho e designado por Lacan como o eu” (p. 369.). A sigla ( $\$ \diamond a$ ) simboliza essa relação do sujeito com o objeto, via fantasia. Esse algoritmo, segundo Lacan, “rompe o elemento fonemático constituído pela unidade significante, até seu átomo literal”. O pequeno losango  $\diamond$ <sup>81</sup> expressa aparentemente a relação entre o sujeito barrado e o Outro, presumivelmente como uma função do desejo e sua “causa”. Lacan aqui adverte que esse algoritmo, bem como seus análogos presentes no grafo não são “significantes transcendentais”. São os índices de uma significação absoluta, idéia que, sem maiores comentários, parecerá apropriada, esperamos, à condição da fantasia. Portanto, eles (os algoritmos) não desmentem o que Lacan (1998m, p. 831) disse sobre a impossibilidade de uma metalinguagem. A fantasia que regula o desejo é formulada de maneira semelhante “ao que acontece com o eu em relação à imagem do corpo, exceto que ela continua a marcar a inversão dos desconhecimentos em que se fundamentam, respectivamente, um e outro”. Assim, é extremamente difícil designar o “sujeito do inconsciente” como “sujeito de um enunciado, e portanto, como o articulando, quando ele nem sequer sabe que fala” (p. 831). É por esse motivo talvez que o “conceito de

---

<sup>81</sup> Segundo Conté (*apud* KAUFMANN, 1996), “A punção  $\diamond$ , apresentada de início por Lacan como substituto do

pulsão com que ele é designado por uma localização orgânica, oral, anal etc., que satisfaz à exigência de estar tão mais longe de falar quanto mais ele fala” (p. 831).

Nesse momento do texto, Lacan passa a expor o seu grafo completo:



Esse grafo completo é construído por Lacan, inicialmente, para explicar melhor a dialética demanda-desejo na neurose obsessiva. Assim, é no Seminário *As Formações do Inconsciente* (1957-1958) que ele aparece pela primeira vez. No início e ao longo do Seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan apresenta novamente todas as etapas do grafo do desejo. Assim, torna-se importante retomar a dialética desejo-demanda, a fim de melhor entendermos o grafo completo. Ela pode ser condensada nas seguintes linhas:

1ª linha:  $d \rightarrow S \diamond a \rightarrow i(a) \leftarrow moi$

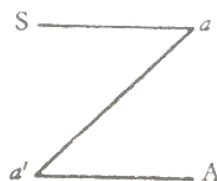
2ª linha:  $D \rightarrow A \diamond d \leftarrow s(A) \rightarrow I$

3ª linha:  $\Delta \rightarrow S \diamond D \rightarrow S(A) \leftarrow \varphi$

---

Z no esquema L, decompõe-se mais tarde numa série de operadores lógicos: maior que, menor que, incluindo, excluindo (inclusão, exclusão, disjunção), antes de se ler: ‘corte de’” (p. 231).

A primeira linha representa a relação da identificação narcísica com o desejo;  $d$  designa o desejo;  $\$$ , o sujeito (barrado);  $a$ , o outro enquanto *alter ego*, semelhante, cuja imagem nos cativa;  $m$  é o eu, objeto imaginário. A segunda linha diz respeito à relação do desejo com a palavra (fala) na demanda;  $D$  designa a demanda;  $A$ , o Outro (*l'Autre*) como sede do código, testemunho, lugar da palavra a que o sujeito se refere em sua relação com o outro;  $d$  é o desejo;  $s$  é o significado;  $s(A)$  designa o que no Outro adquire para mim valor de significado, ou seja, as “insígnias”. Em relação com essas insígnias, produz-se essa identificação que culmina na formação do ideal do eu,  $I$ . A terceira linha se refere a essa relação do desejo com o significante;  $\Delta$  é designado como aquilo pelo qual o sujeito humano, em sua essência de sujeito problemático, se situa numa certa relação com o significante;  $S$  é o significante;  $S(A)$  designa o que o falo  $\phi$  realiza no Outro de significante. O pequeno  $\diamond$  indica uma relação entre o sujeito  $\$$  e o que desenvolve no Outro, relação na qual o eu do sujeito  $a'$  e seus objetos  $a$  acham-se necessariamente implicados:



As flechas indicam que nenhuma das três relações pode ser prosseguida até o fim partindo de cada extremidade: a flecha diretriz encontra outra de sentido oposto. O desejo de entrada, afirma Lacan, está alienado na demanda e, dessa maneira, não é tão difícil de descobri-lo (cf. Lacan, 1976, p. 114-115).

“Primitivamente o menino, em sua prematuração e em sua impotência, depende inteiramente da demanda; seu desejo está condenado à mediação da palavra e a palavra tem seu status no Outro. Originariamente, então, a diferença entre sujeito e

esse Outro é pequena: sabe-se que Freud sublinhou o valor de sintoma desse momento em que o menino dá a seus pais o poder de conhecer todos seus pensamentos porque seus pensamentos formam-se na palavra do Outro; daqui se deriva que a relação narcisista está aberta a um transativismo permanente. Se a etapa genital constitui um progresso e permite sair de uma relação de dependência absoluta, é porque introduz uma nova dimensão: o desejo do Outro. Mais além do que o sujeito demanda, mais além do que o outro demanda ao sujeito, está o que o outro (a mãe) deseja. Várias vezes insistimos sobre o que define a dimensão do desejo: situar-se em relação ao desejo do Outro” (p. 115).

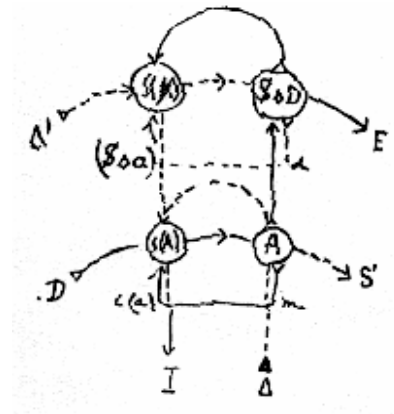
A pergunta que Lacan (1976, p. 116) faz em seguida é: por que mais além da demanda há um desejo?

“A demanda, diz Lacan, pelo simples fato de que se articula, transpõe a necessidade, transposição tão radical que na análise nunca temos que tratar uma necessidade não refratada pelas necessidades do significante. Nesta modificação reside a possibilidade do desejo: este se apresenta na experiência analítica como uma espécie de resíduo irreduzível, resultado da diferença entre a exigência da necessidade e da demanda articulada, que no fundo é demanda de amor”.

Segundo Lacan, esse resíduo é algo que se perde e que deve ser recuperado mais além da demanda. A demanda tem como característica fundamental o fato de se referir ao Outro, delineando-o como presente e como ausente, ficando suspensa, pendente de sua resposta. O desejo, por sua vez,

“mais além da demanda, anula esse predomínio do Outro; toma forma de condição absoluta com relação ao Outro. Neste sentido é irreduzível à demanda, não é, em princípio, relação com um objeto, e neste sentido é irreduzível à necessidade. (...) O desejo, no entanto, é um problema, não pode articular-se numa demanda qualquer” (p. 116-117).

A questão do significante é, por isso, delineada, ou seja, “o falo é esse significante e, como tal, velado, disfarçado, mortificado” (p. 117). No Seminário sobre o *Desejo e sua interpretação*, como já dissemos, Lacan apresenta o grafo completo da seguinte forma:



Esse terceiro esquema, segundo Lacan, completa a topologia destinada a situar a função do desejo com relação ao inconsciente e do sujeito definido como sujeito que fala. “O discurso do Outro funciona aqui como inconsciente do sujeito” (p. 134). Esse esquema agrega ao precedente, sobre a rede constituída pelo entrecruzamento das duas cadeias significantes com a intencionalidade que as corta, os “marcos imaginários” em que o sujeito se identifica. Observando mais diretamente o grafo (completo), percebemos que no “pisso inferior” se encontra o ponto  $m$ , representando o *eu* do sujeito, que se constitui a partir do estágio do espelho, como vimos, “acomodando-se e identificando-se a um outro imaginário  $i(a)$ ”; este encontra seu lugar na identificação primária  $I$ , “resultado no sujeito de sua dependência com respeito ao outro no que concerne às suas demandas originais”. Uma segunda via de retorno se inscreve a partir de  $A$  que “consolida o efeito do outro sobre a fala do sujeito como constituído pela mensagem  $s(A)$  que retorna sobre ele”; o circuito imaginário  $A m i(a) s(A)$ , que se pode ver nesse mesmo piso, “oculta – contrariando-se – o segmento inicial da identificação primária”, indicado pelos traços pontilhados nesse esquema (grafo completo). A partir do ponto  $i(a)$ , inicia-se um traço contínuo que “simboliza a subtração secundária que esta identificação primária eleva-se à função de ideal do eu” (p. 135). Percebe-se que mais além de  $A$  há também um traçado pontilhado, na linha  $D S$ , contínua até esse momento, simbolizando o supereu, “na qualidade de correlativo, encarregado de exercer o

recalcamento deste ideal do eu: isto é, o passo ao inconsciente de um discurso imperativo que, guardando sua apresentação categórica, fica descoberto pela análise sob um aspecto irresponsável...” (p. 135). O “piso superior” é estruturalmente semelhante ao piso inferior, devido a uma relação que os liga, denominada por Lacan de “ocultação complementar”, materializada pelos traçados contínuos e pontilhados correspondentes a cada um dos pisos. Esse piso superior representa o lugar do inconsciente que só se abre ao outro real na transferência. Aqui, também, é o lugar de onde o sujeito pode delinear o eu. A esse respeito, Lacan (1976, p. 136-137) afirma:

“A análise mostra que na medida em que fala, o sujeito não se inscreve nos limites da consciência de si; que não poderia ser definido, como no *cogito* filosófico, como correlativo do objeto. (...) Expressões como “eu digo e eu o repito” revelam o parentesco profundo do eu aqui em questão com o sujeito da palavra. O imperativo “levanta-te e anda” pode ser evocado para pôr em evidência até que ponto o eu, sob uma forma de ocultamento, pode achar-se tão presente, que não há dúvida de que o locutor não se afirma nunca melhor que no vocativo, que só põe em evidência o destinatário”.

Lacan (1998m, p. 831) afirma ainda que esse grafo completo “permite situar a pulsão como tesouro dos significantes” (p. 831). É notada como ( $\$ \diamond D$ ) que mantém sua estrutura, ligando-a à diacronia. A pulsão, afirma Lacan, “é o que advém da demanda quando o sujeito aí desvanece”. Assim, embora a demanda também desapareça, o que resta é o corte que “continua presente no que distingue a pulsão da função orgânica” (p. 831). Em outras palavras, Lacan afirma:

“A própria delimitação da ‘zona erógena’ que a pulsão isola do metabolismo da função (o ato de devoração concerne a outros órgãos além da boca, perguntem ao cão de Pavlov) 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 (evitemos aqui as precisões embriológicas)” (p. 832).

A partir daí, Lacan vai afirmar que esse traço do corte está também evidentemente presente no objeto que a teoria analítica descreve: mamilo, cíbalo, falo (objeto



imaginário) etc. Esses objetos, afirma Lacan, tem em comum o fato de eles não terem imagem especular, ou seja, “alteridade”. Lacan, assim, diz que é “isso que lhes permite serem o ‘estofo’, ou, melhor dizendo, o forro, sem no entanto serem o avesso, do próprio sujeito tomado por sujeito da consciência” (p. 832). Voltando ao grafo, Lacan vai afirmar que “o que nos propõe agora situa-se no ponto em que toda cadeia significativa se honra ao fechar sua significação. Se é preciso esperar tal efeito da enunciação inconsciente, é aqui em S(A), e há que lê-lo: significativo de uma falta no Outro, inerente à sua função mesma de ser o tesouro do significativo” (p. 832-833). Assim, o Outro é solicitado pelo valor desse tesouro, isto é, “a responder, certamente, de seu lugar na cadeia inferior, mas nos significantes que constituem a cadeia superior, ou seja, em termos de pulsão” (p. 833). A falta de que se trata, nos diz Lacan, é a já formulada: “não há Outro do Outro”. Claro que não se trata aqui de afirmar ou negar a existência de um ser superior como se evidencia nas religiões – o que se quer acentuar aqui é que o outro não está fundamentado em qualquer ordem dos significantes além dele próprio. A partir desse momento, Lacan vai dizer que S(A) é uma sigla que articula algo na medida em que se trata de um significativo. É nesse contexto que ele vai definir o significativo como “aquilo que representa o sujeito para outro significativo” (p. 833). Assim, continua Lacan: “Esse significativo, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significativo todos os demais não representariam nada” (p. 833). Trata-se aqui do significativo S(A). Lacan, com essa afirmativa, esclarece melhor a questão do sujeito subvertido do inconsciente, que não se evidencia no discurso falado, enunciado, a não ser representado pelos significantes. Ou melhor, por um significativo, mais precisamente, por aquele significativo que representa o sujeito para outro significativo. Assim, torna-se necessário distingui-lo, ou seja, nas palavras de Lacan: “Ora, estando a bateria dos significantes, tal como é, por isso mesmo completa, esse significativo só pode ser um traço que

se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes” (p. 833).

Dessa maneira, percebe-se que não se pode pronunciar tal significante. Entretanto, sua operação é possível, na medida em que “ela é o que se produz toda vez que um nome próprio é pronunciado. Seu enunciado iguala-se a sua significação” (p. 833).

$S$  (significante) =  $s$  (o enunciado), com  $S = (-1)$ , temos:  $s = \sqrt{-1}$

$s$  (significado)

Com essa fórmula, Lacan enfatiza que é “isso que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu *cogito*, ou seja, o que ele é de impensável” (p. 834).

Assim, na medida do possível, procuramos elucidar que, para Lacan, é o sujeito do *Cogito* cartesiano que é subvertido. Descartes, inaugura, com o *Cogito*, o sujeito da ciência. Koyré (*apud* KAUFMANN, 1996, p. 508-509), em *Entretiens sur Descartes*, resumiu o “método” de Descartes nas seguintes palavras:

“Para conhecer o real devemos começar por fechar os olhos, tapar os ouvidos, renunciar ao tato, devemos, ao contrário, nos voltar para nós mesmos e procurar em nosso entendimento idéias que sejam claras para ele. É assim que encontramos os fundamentos da ciência natural e descobrimos a linguagem que a natureza fala. E é nessa linguagem – a da matemática – que a natureza responderá às questões que, em suas experiências, a ciência poderá lhe fazer. Não há algo de estranho nisso? E até de extremamente pouco crível e paradoxal?”.

Assim, segundo Koyré, tal método cartesiano o levou, pela primeira vez, a definir o real como o impossível. Nesse sentido, em *Études d’histoiree de la pensée scientifique*, Koyré (*apud* KAUFMANN, 1996, p. 509) afirma que “acreditamos que a lei da inércia deriva da experiência e da observação, embora, evidentemente, ninguém jamais tenha podido observar um movimento de inércia, pela simples razão de que tal movimento é inteira e absolutamente impossível”. Assim, no entendimento de É. Porge (*apud* KAUFMANN, 1996, p. 509), “o *cogito* é o ponto de partida lógico da explicação do real pelo impossível, ele

liga o fundamento de uma ciência à certeza de um sujeito”. É nesse aspecto que o sujeito do *Cogito* se figura como aquele sob o qual os psicanalistas operam.

Dessa maneira, vimos que a divisão do sujeito da enunciação e do sujeito do *Cogito* se estende em uma outra, aquela entre saber e verdade. E o que Lacan demonstrou foi justamente um sujeito do inconsciente, que não sabe sobre si mesmo, que se advém entre os significantes, manifestando-se nos chistes, nos atos falhos, no sintoma etc. Nas palavras de Lacan (*apud* PORGE *in* KAUFMANN, 1996, p. 509): “A divisão do sujeito e do sintoma é a encarnação desse nível em que a verdade recobra seus direitos, e sob a forma desse real não sabido, desse real exaustivamente impossível que é esse real do sexo”<sup>82</sup>. Embora Lacan tenha formulado essa idéia, num texto posterior a esse da *Subversão do Sujeito*, bem como do seminário VI, que ora estamos trabalhando, percebemos que Lacan já deixa muito claro que o sujeito subvertido é aquele que se sujeita à lei do significante, à lei do desejo, que implica desejar sempre. Assim, como vimos, no final desse texto, Lacan opõe a demanda ao desejo e este ao gozo, enfatizando, assim, o quanto é essencial ao sujeito aceder à castração para gozar através da lei do desejo.

Retomemos o Seminário VI, sobre *O desejo e sua interpretação*, a fim de extrairmos a definição de Real que, adiantando, poderíamos dizer, nas palavras de Lacan (2002), é “feito de cortes”. Assim, para tal empreitada, iremos trabalhar três lições desse Seminário, cujos títulos são: “*La science et le réel*” (a ciência e o real); “*Coupure du réel et du symbolique*” (corte do real e do simbólico) e *L’être et le réel* (o ser e o real).

A lição de 20/05/1959, dedicada ao tema da *ciência e do real*, Lacan irá contrapor a Psicologia com a psicologia freudiana, ou seja, a Psicanálise, bem como vai afirmar que o Real se opõe ao Simbólico. A oposição entre a Psicologia e a Psicanálise vai se

---

<sup>82</sup> No início do texto *A ciência e a verdade*, Lacan indaga (1998o) a respeito do *status* do sujeito na Psicanálise, afirmando que tal *status* é da ordem da fenda, da *Spaltung*. Assim, nesse mesmo texto, Lacan (1998o) afirma que o sujeito, que aqui estamos considerando, é o sujeito do significante, querendo com isso dizer que ele se

balizar em torno do conceito de conhecimento. É no contexto da dialética da demanda e do desejo que Lacan (2002, p. 398) opõe a relação do sujeito com o outro, outro real com o Outro, o grande Outro:

“(…) É na medida em que - no estágio ulterior àquele da posição do outro como outro real que corresponde à demanda - o sujeito o interroga como sujeito, isto é em que ele próprio se manifesta como sujeito porquanto ele é sujeito para o outro, é nesta relação de primeira etapa em que o sujeito se constitui em relação ao sujeito que fala, se encontra na estratégia fundamental (...). É então na medida em que o próprio Outro é marcado pelas necessidades da linguagem, que o Outro se instaura não como outro real, mas como Outro, como lugar da articulação da fala, que se faz a primeira posição possível de um sujeito como tal, de um sujeito que pode apreender-se como sujeito, que se apreende como sujeito no outro, enquanto o outro pensa nele como sujeito”.

E Lacan situa o sujeito em relação ao desejo. Assim, ele afirma que “o sujeito, dizemos nós, está à borda desta nomenclatura desfalecente que é o papel estrutural disto que é visado no momento do desejo” (LACAN, 2002, p. 402). É nesse contexto, que o Real vai ser definido como distinto do Simbólico e do Imaginário e de onde o sujeito deve se sustentar. Nas suas palavras:

“A primeira fórmula que pode nos vir, é que é preciso que ele o sustente realmente, que ele o sustente de seu real, dele como real, isto é também disto que lhe resta sempre o mais misterioso. (...) É tentar para nós apreender – é isto sobre o que aliás alguns dentre vocês desde há muito tempo se interrogam – isto que bem pode, em último termo, querer dizer este emprego que nós fazemos aqui do termo real, porquanto nós o opomos ao simbólico e ao imaginário”(LACAN, 2002, p. 402).

Em seguida, Lacan começa a dissertar sobre a ciência, a psicologia behaviorista, distinguindo-as da psicologia freudiana, a fim de pontuar de que real se trata nessa última. Então, ele indaga sobre a aventura da ciência, uma vez que a experiência freudiana se dá justamente na mesma época em se experimenta uma crise da teoria do conhecimento. Assim, nas palavras de Lacan (2002, p. 402-403):

---

distingue totalmente do indivíduo biológico, bem como de qualquer “evolução psicológica classificável como objeto da compreensão”. Lacan, com essa afirmativa, justifica o lugar que a linguagem ocupa em sua teoria .

“(…) é saber o que significa a aventura da ciência - como ela se criou, enxertou, ramificou sobre esta longa cultura - que foi tomada de posição, muito parcial para que nós possamos chamá-la parcelada, que foi esta retração do homem sobre as posições em presença do mundo que foram de saída posições contemplativas, aquelas que implicavam não a posição do desejo – certamente eu lhes fiz notar – mas a escolha, a eleição de uma certa forma deste desejo; desejo, disse eu, de saber, desejo de conhecer”.

Este desejo, de acordo com Lacan (2002, p. 403), pode ser especificado

“como uma disciplina, uma ascese, uma escolha, e nós sabemos que isto que dali saiu, ou seja a ciência, nossa ciência moderna, nossa ciência porquanto se pode dizer que ela se distingue para nós por esta apreensão excepcional sobre o mundo que, de um certo lado, nos dá segurança quando nós falamos de realidade”.

Aqui, Lacan indaga se o que se trata na Psicanálise seria de uma tomada do conhecimento, uma vez que nela não se é sem captura do Real. E Lacan propõe, pelo menos, indicar a questão. Ele faz uma digressão, ao retomar o pensamento dos primeiros filósofos e, depois a própria noção de ciência moderna<sup>83</sup>. A partir daí, Lacan (2002, p. 403-404) indaga sobre a ciência moderna, ou seja, quando se fala em ciência moderna, o que se identifica? Em suas palavras:

“Eu não creio mesmo que haja um só ramo da ciência, que este seja aquele onde nós chegamos aos resultados os mais perfeitos, os mais despontados, que sejam mesmo aqueles onde a ciência tenta se esboçar, dar o primeiro passo, como nos termos de uma psicologia que se chama behaviorismo; (...) - quando nós começamos uma psicologia que se pretende científica, nós colocamos no princípio que nós iremos fazer simples behaviorismo, isto é que nós iremos nos contentar em observar, sobretudo que nós nos recusamos de saída mesmo toda visada que comporte esta assunção, esta identificação com o que está ali diante de nós. Mais além do método, isso vai consistir de início em nos recusar crer que pudéssemos, ao cabo, chegar a isto que está no antigo ideal do conhecimento”.

<sup>83</sup> Em suas palavras: “Isto que não parece à primeira aproximação, à primeira apreensão que nós temos do que resulta deste processo, é que seguramente no ponto onde nós disso estamos, no ponto de elaboração especialmente da ciência física, que é a forma onde o êxito é impelido o mais longe da tomada de nossas cadeias simbólicas sobre algo que nós chamamos a experiência, a experiência construída; é isto que não parece que menos que nunca nós temos o sentimento de atingir esta alguma coisa que, no ideal da filosofia incipiente, da filosofia em seus primórdios, propunha-se como o fim, a recompensa do esforço do filósofo, do sábio, isto é esta participação, este conhecimento, esta identificação ao ser que era visado e que era representado na perspectiva grega, na perspectiva aristotélica como sendo isto que era o fim do conhecer, ou seja a identificação pelo pensamento do sujeito (que não se chamava naquele momento ali sujeito), daquele que pensava, daquele que perseguia o conhecimento, o objeto de sua contemplação? (p. 403).

Quanto à Psicanálise (psicologia freudiana), -“entenda-se, se nós a colocamos e não articulamos como uma ciência, é em todo caso uma coisa que se coloca como paradoxal em relação ao método até aqui definido na abordagem científica”(LACAN, 2002, p. 404) - ela nos “diz que o real do sujeito não é para conceber como o correlativo de um conhecimento”. E como esse Real deve ser concebido? Pergunta que fazemos, e que nos é fundamental para nosso objetivo nesse trabalho. Veremos Lacan respondendo que é num para-além do sujeito do conhecimento que devemos situá-lo, pois “o primeiro passo onde se situa o real como real, como termo de alguma coisa em que o sujeito está interessado, não é uma relação ao sujeito do conhecimento que ele se situa<sup>84</sup>”(p. 404). Trata-se do ser, é verdade, mas veremos que o ser aqui ganha uma acepção ímpar, qual seja:

“Que alguma coisa que é da ordem de um discurso desde o início, que sustenta logo algum suporte, algum suporte do qual não é abusivo qualificá-lo do termo ser, se afinal nós damos a este termo de ser sua definição mínima que, se o termo de *ser quer dizer alguma coisa, é o real porquanto ele se inscreve no simbólico, o real interessado nesta cadeia que Freud nos diz ser coerente e comanda, para além de todas as motivações acessíveis ao jogo do conhecimento, o comportamento do sujeito*” (p. 404, grifos nossos).

Destaca-se aí o termo *ser* que é, aqui, para Lacan, *o real que se inscreve no simbólico*. E Lacan (2002, p. 404) é mais categórico ainda ao afirmar, logo em seguida, que “é bem alguma coisa que, no sentido completo, merece ser nomeada como da ordem do ser, pois que já alguma coisa que se coloca como um *real articulado no simbólico*, como um real que tomou seu lugar no simbólico, e que tomou esse lugar para além do sujeito do conhecimento”(grifos nossos). Assim, “é no momento em que na nossa experiência do conhecimento alguma coisa para nós se oculta nisto que se desenvolve sobre a árvore do conhecimento, em que alguma coisa neste ramo que se chama ciência se averigua manifesta-

---

<sup>84</sup> Assim, há algo no sujeito que “se articula que está mais além de seu conhecimento possível, e que todavia é já o sujeito, e mais, é o sujeito que se reconhece nisto, que ele é sujeito de uma cadeia articulada” (p. 404).

se para nós como sendo alguma coisa que tapeou a esperança do conhecimento” (LACAN, 2002, p. 404). Lacan comenta sobre a subjetividade na Psicanálise, demonstrando que, devido à existência do discurso inconsciente, o sujeito só se apreende num corte, num intervalo. Veremos, assim, que Lacan está se referindo à fórmula da fantasia, pois, logo em seguida, é do objeto *a*, de como ele é feito que Lacan passa a se preocupar. Tudo isso vai desaguar na noção de que o corte no simbólico difere do corte no Real, bem como na idéia de que o Real é feito de cortes. Nas palavras de Lacan (2002, p. 405):

“Se de outra parte, pode-se dizer que isso talvez foi muito mais longe que toda espécie de efeito esperado do conhecimento, é ao mesmo tempo, e neste momento que a experiência da subjetividade, naquela que se estabelece na confiança, na confiança analítica, Freud nos designa esta cadeia onde as coisas se articulam de um modo que é estruturado de um modo homogêneo com toda outra cadeia simbólica, com isso que nós conhecemos como discurso, que todavia não é acessível, como na contemplação, não é acessível ao sujeito enquanto ele poderia ali repousar como objeto em que se reconhece. Bem ao contrário, fundamentalmente ele se desconhece. E em toda a medida em que ele tenta aí se nomear, referir-se, é ali precisamente que ele não se encontra. Ele não está aí senão nos intervalos, nos cortes. Cada vez que ele quer se apreender ele não está nunca senão em um intervalo, e é bem por isso que o objeto imaginário da fantasia, sobre o qual ele vai esforçar-se por se suportar, é estruturado como ele o é”.

Assim, para Lacan, o sujeito não se reconhece no discurso do inconsciente, ele aí se desconhece. E, ao tentar nesse discurso se nomear, o sujeito não se encontra aí de maneira alguma, a não ser nos intervalos, nos cortes. Lembremos aqui, a fórmula da fantasia  $\$ \diamond a^{85}$ . O sujeito, no ponto em que se interroga como  $\$$  (sujeito dividido) “não encontra para se suportar senão uma série de termos que são estes que nós chamamos aqui *a*, como objetos na fantasia” (p. 405). Aqui, Lacan retoma a concepção de objeto pré-genital, bem como a concepção de falo, sua inserção no complexo de castração e a mutilação por ele efetuada. A respeito da mutilação no nível da castração, Lacan (2002, p. 408) afirma que, “com efeito, se trata-se de corte é necessário e é suficiente que o sujeito se separe de alguma parte dele

---

<sup>85</sup> Como é feito o *a*?, indaga Lacan (2002, p. 405). Nas suas palavras, “eu disse-lhes, é como corte e como intervalo que o sujeito se encontra no ponto termo de sua interrogação. É também essencialmente como forma de corte que o *a*, em toda sua generalidade, mostra-nos sua forma”.

próprio, que ele seja capaz de se mutilar<sup>86</sup>”. Assim, para Lacan, o interesse está na mutilação como corte, mas no que ali resta dessa mutilação, ou seja, a marca:

“É isto que faz com que o sujeito que sofreu a mutilação como um indivíduo particular no rebanho que o extrai de um estado primeiro para levá-lo, identificá-lo a uma potência de ser diferente, superior. É o sentido de toda espécie de experiência de travessia iniciática, porquanto nós encontramos sua significação ao nível do complexo de castração” (p. 409).

Em seguida, Lacan (2002) demonstra o quanto é ambíguo o complexo de castração por girar em torno do falo. Pois aí não se trata de uma mutilação que advém do exterior; “a marca produzida sobre o falo não é esta espécie de extirpação, de função particular da negatização aplicada ao falo no complexo de castração” (p. 409). Assim, as mutilações, os cortes são para os próprios sujeitos que os experimentam, destinados a mudar de natureza. Em outras palavras:

“Isto que no sujeito até ali, na liberdade dos estágios pré-iniciáticos que caracterizam as sociedades primitivas, foi deixado a uma espécie de jogo indiferente dos desejos naturais, os ritos de iniciação tomam a forma de mudar o sentido destes desejos, de dar-lhes, a partir dali precisamente, uma função ... Assim se pode dizer, homem, mas também mulher, ...A mutilação serve aqui para orientar o desejo, ...”(LACAN, 2002, p. 409-410).

Na lição de 27/05/1959, cuja temática é *o corte do real e do simbólico*, Lacan (2002, p. 421) dá prosseguimento ao estudo do lugar da função da fantasia enquanto simbolizada nas relações do sujeito. É nesse contexto que ele afirma que o corte no simbólico difere do corte no Real e que este último é feito de cortes:

“Direi mais, o corte , não o esqueçamos. E isso nos é indicado no tipo do primeiro objeto da fantasia, do objeto pré-genital. A que é que faço alusão como objetos que aqui possam suportar as fantasias, senão aos objetos reais numa relação estreita com a pulsão vital do sujeito, na medida em que sejam dele separados? O que não é tão evidente é que *o real não é um contínuo opaco, que o real bem entendido é feito de*

---

<sup>86</sup> Lacan aqui nos relembra que a mutilação “desempenha um papel tão importante em todas as formas, em todas as manifestações do acesso do homem à sua própria realidade, na consagração de sua plenitude de homem” (p. 408).



*cortes*, e bem além dos cortes da linguagem e que não é de ontem que o filósofo, Aristóteles, nos falou do bom filósofo, o que quer dizer, ao meu ver, também: ‘aquele que sabe em toda sua generalidade, é comparável ao bom cozinheiro, é aquele que sabe fazer passar a faca no ponto que é justo, de corte das articulações, que sabe penetrar sem lesá-las’ ” (grifos nossos).

Em seguida, ele critica a posição filosófica tradicional, dizendo que a relação do corte do Real e do corte do Simbólico não é a relação em que um sistema de corte recobre o outro sistema de corte. Segundo Lacan (2002, p. 421), Freud contribui em mostrar que não é disso que se trata. Ou seja, “é que há na aventura da ciência alguma coisa que vai bem além dessa identificação, desse recobrimento dos cortes naturais pelos cortes de um discurso qualquer”. Assim, “é algo que podemos nos sugerir ver nessa aventura, puros e simples conhecimentos” (p. 421-422), pois, “quanto à aventura da ciência é outra coisa do que tudo que pôde se articular, mesmo com essa conseqüência extrema da ciência, com todas as conseqüências que foram as do dramatismo humano enquanto inscrito em toda a história” (p. 422). Lacan (2002, p. 422) especifica melhor a relação do sujeito, entrando no corte:

“Aqui, nesse caso, o sujeito particular está em relações com este tipo de corte constituído pelo fato de que ele não está relacionado a um certo discurso consciente, de que ele não sabe o que ele é. É disso que se trata, 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, mas que não é simbolizado por nada*” (grifos nossos).

Lacan, assim, já vislumbra aqui um real que escapa à simbolização. Mas, estamos na esfera da relação do sujeito com seu ser puro de sujeito, “isto pelo que, desde então, a fantasia do desejo toma a função, esse ponto, de designá-lo”. Lacan (2002, p. 422), então, afirma que em outro momento havia definido a função preenchida pela fantasia como uma metonímia do ser, e identificado como tal, nesse nível, o desejo. Pois, entende-se que

“a esse nível, a questão fica inteiramente aberta, de saber se podemos chamar homem senão isso que já é simbolizado como tal e que, também, cada vez que se fala, se encontra então carregado de todos os reconhecimentos, digamos, históricos?”.

Lacan (2002, p. 422-423), então, descarta a palavra ‘humanismo’ para designar o homem. Mas, há nesse nível do ser, nível do desejo “algo de real que é necessário e que basta para assegurar na própria experiência essa dimensão que chamamos, creio, muito impropriamente, de hábito, essa profundeza, digamos mais, que faz com que o ser não seja identificável a nenhum dos papéis (para empregar o termo em uso atualmente) que dele assume”. Lacan (2002, p. 423) procura demonstrar o vínculo que há entre o que estrutura o simbólico enquanto tal com o ser:

“Aqui então, a dignidade, se posso dizer, desse ser é definida numa relação que não é, no que quer que seja, cortada, se posso me exprimir assim, com todos os planos de fundo, as referências castradoras especialmente; se vocês podem, com outras experiências, colocar não um culpado [*coupable*], para me permitir um jogo de palavras, mas o corte [*coupure*] como tal, ou seja, afinal de contas o que se apresenta para nós como sendo a última característica estrutural do simbólico como tal; ao que, não quero simplesmente senão indicar de passagem que o que encontramos aí, é a direção em que já lhes ensinei a procurar o que Freud chamou de instinto de morte, isso pelo que esse instinto de morte pode estar convergindo com o ser”.

Lacan, aqui, cita a obra de arte escrita, mais especificamente *Hamlet*, de Shakespeare, como exemplo ímpar dessa relação do sujeito com o desejo, com o advento do corte onde se manifesta o Real do sujeito: “a obra de arte, longe de ser algo que transfigura de qualquer maneira que seja, tão amplamente quanto vocês possam dizê-lo, a realidade, introduz em sua estrutura mesma esse fato do advento do corte na medida em que aí se manifesta o real do sujeito enquanto, além do que ele diz, é o sujeito inconsciente” (p. 425). E Lacan (2002, p. 425-426) especifica mais ainda o lugar do desejo, da experiência da fantasia na medida em que ela é tecida na obra de arte:

“Pois se essa relação do sujeito com o advento do corte lhe é interdita enquanto está justamente aí seu inconsciente, não lhe é interdita enquanto o sujeito tem a experiência da fantasia, ou seja, é animado por essa relação dita do desejo – somente pela referência dessa experiência e na medida em que ela é intimamente tecida na obra – algo se torna possível pelo que a obra vai exprimir essa dimensão, esse real do sujeito tal como o chamamos, há pouco, de advento do ser além de toda

realização subjetiva possível; e que é a virtude e a forma da obra de arte, aquela que logra e aquela também que fracassa, que interessa essa dimensão aí, essa dimensão, se posso dizer, se posso me servir da topologia de meu esquema para fazê-lo sentir, essa dimensão transversal que não é paralela *ao campo criado no real pela simbolização humana que se chama realidade*, mas que lhe é transversal na medida em que a relação mais íntima do homem com o corte, enquanto ultrapassa todos os cortes naturais, que há esse corte essencial de sua existência, isto é, que ele está aí e deve se situar nesse fato mesmo do advento do corte, que é disso que se trata na obra de arte – e especialmente na que abordamos mais recentemente porque ela é, desse ponto de vista, a obra a mais problemática, ou seja, *Hamlet*” (grifos nossos).

Destacamos aí a idéia que elucida claramente a distinção entre real e realidade.

Assim, vemos que a realidade é o campo criado no real pela simbolização humana.

Avancemos mais nesse denso seminário VI e abordemos a lição de 03/07/1959, cujo título é *O ser e o real*. Tal como diz o título, Lacan vai tratar do que ele está chamando aqui de ser, ou seja, o corte e sua relação com o Real, ou melhor, situar o ponto de convergência desse ser com o Real. E para complicar, logo no início dessa lição, Lacan (2002, p. 434) afirma que o ser é “propriamente o real enquanto ele se manifesta ao nível do simbólico, mas entendamos bem que é ao nível do simbólico<sup>87</sup>”. Onde se encontra este ser? Segundo Lacan, “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 significativo dos significantes, ou seja o corte. Que ele é a mesma coisa que o corte o torna presente no simbólico” (p. 434). Quanto ao ‘ser puro’, Lacan vai dizer que se trata do mesmo ser do qual se definiu a pouco, “e isto enquanto sob o nome de inconsciente, o simbólico, uma cadeia significativa subsiste segundo uma fórmula que vocês me permitirão avançar, *todo sujeito é [não] um*<sup>88</sup>” (p. 434, grifos do autor). Mas, de acordo com Lacan, “é impossível estruturar a experiência humana, quero dizer esta experiência afetiva mais comum, sem partir do fato que

<sup>87</sup> E prossegue Lacan (2002, p. 434), afirmando que “em todo caso para nós, não temos que considerar alhures, esta coisa que parece tão simples, que há alguma coisa a acrescentar quando dizemos “ ‘ele é isso’, e que visa o real, e na medida em que o real está afirmado ou rejeitado ou denegado no simbólico”.

<sup>88</sup> Lacan (2002, p. 434) quer distinguir esse *um* do número um, isto é, “que o Um, esse que é o todo, não se confunde em todos os seus empregos, em todos os seus usos, como o um em número, isto é, o um que supõe a sucessão e a ordem dos números e que se desempenha como tal”. Pois, para Lacan, “parece, com efeito, segundo toda aparência, que este Um seja secundário à instituição do número como tal” (p. 434). Lacan joga aqui com a dialética do Um ao não-Um, e afirma que quanto ao \$ (sujeito), ele “aparece aqui como este *não-um*” (p. 435).

o ser humano conta, e ele se conta” (p. 434). Lacan convoca todos que retorne ao nível da experiência, ou seja, do desejo para que se entenda a fórmula acima citada:

“Se o desejo desempenha esse papel de servir de índice ao sujeito no ponto em que ele não pode se designar sem esvanecer-se, nós diremos – que ao nível do desejo o sujeito ‘se conta’. ‘Ele se conta’, para jogar com as ambigüidades, sobre a língua, é aí que primeiro quero reter a atenção de vocês – quero dizer sobre a propensão que nós sempre temos a esquecer isso com que temos nos haver na experiência, a de nossos pacientes (esse dos quais temos a audácia de nos encarregar), e é por isso que lhes reenvio a vocês mesmos. No desejo, nós nos contamos contando” (p. 435).

Avancemos ainda mais nesse seminário, e já na sua última lição, de 01/07/1959, onde Lacan faz um apanhado geral do que se trabalhou durante todo o seminário VI sobre *O desejo e sua interpretação*. Aqui, Lacan (2002, p. 504) faz uma afirmativa que nos é bastante cara na medida em que ele enfoca sob a perspectiva ética a questão do desejo e da subjetividade, que é nossa próxima e última temática a ser tratada neste trabalho. Em suas palavras:

“O desejo é ou não subjetividade? Esta questão não aguardou a análise para ser colocada. Ela aí está desde sempre, desde a origem do que se pode chamar a experiência moral. O desejo é ao mesmo tempo subjetividade, ele é o que está no coração mesmo da subjetividade, o que é o mais essencialmente sujeito. Ele é ao mesmo tempo algo que é também o contrário, que se lhe opõe como uma resistência, como um paradoxo, como um núcleo rejeitado, como um núcleo refutável. É a partir daí, insisti nisso várias vezes, que toda a experiência ética se desenvolveu em uma perspectiva ao termo da qual nós temos a fórmula enigmática de Spinoza que ‘O desejo, *cupiditas*, é a essência mesma do homem...’. Enigmática na medida em que sua fórmula deixa aberto isso, se o que ela define é exatamente o que desejamos ou o que é desejável, deixa aberta a questão de saber se isso se confunde ou não. Mesmo na análise, a distância entre o que é desejado e o que é desejável está plenamente aberta. É a partir daí que a experiência analítica se instaura e se articula. O desejo não é simplesmente exilado, rechaçado ao nível da ação e do princípio de nossa servidão, o que ele é até aí. Ele é interrogado como sendo a chave mesma, ou a mola em nós, de toda uma série de ações e de comportamentos que são compreendidos como representando o mais profundo de nossa verdade. Está aí o ponto máximo, o ponto de acme donde a cada instante a experiência tende a recair”.

Assim, como dissemos, retornaremos a temática da ética no próximo capítulo, mas não podemos deixar de destacar aqui a singularidade do desejo, enquanto verdade de cada um. Lacan se debruça pela última vez sobre o objeto desse desejo. Aqui, ele faz

algumas afirmações que vão nos esclarecer, quanto à concepção de real, objeto deste trabalho. E, para falar de objeto, é preciso que retornemos ao falo. Aqui, Lacan (2002, p. 508) afirma que “se há alguma coisa que o *falo significa*, quero dizer, ele na posição de significante, é justamente isso, *é o desejo do desejo do Outro*. E é por isso que ele toma seu lugar privilegiado ao nível do objeto” (grifos nossos). Assim, para Lacan (2002, p. 508-509):

“O verdadeiro problema é este, é que o objeto com o qual temos que nos haver desde a origem, concernindo ao desejo, longe de ser em nenhum grau este objeto pré-formado, este objeto da satisfação instintual, este objeto destinado a satisfazer, em sei lá qual pré- formação vital, o sujeito como seu complemento instintual, o objeto do desejo não é absolutamente distinto disto: ele é o significante do desejo do desejo”.

Dessa maneira, é do objeto  $a$ <sup>89</sup> da fórmula da fantasia e que está no grafo do desejo, que está em jogo aqui. E a forma que mais designa, pela experiência analítica, esse caráter do objeto do desejo é, segundo Lacan, ainda que também mais paradoxal, o fetiche<sup>90</sup>. Aqui, mais uma vez, o falo é definido como sendo “nada mais que esse significante do desejo do desejo”. E prossegue Lacan (2002, p. 510):

“O desejo não tem outro objeto senão o significante de seu reconhecimento. E é nesse sentido que ele nos permite conceber que nessa relação sujeito-objeto, ao nível do desejo, o sujeito passou para o outro lado. Ele passou ao nível do  $a$ , justamente na medida em que neste último termo, ele mesmo não é mais que o significante desse reconhecimento, ele não é mais que o significante do desejo do desejo”.

---

<sup>89</sup> Esse objeto  $a$ , nas palavras de Lacan (2002, p. 509): “é como tal o desejo do Outro na medida, diria eu, em que chega, se essa palavra tem sentido, ao conhecimento de um sujeito inconsciente – ou seja, que ele está, é claro, em relação a este sujeito, na posição contraditória (o conhecimento de um sujeito *inconsciente*), o que não é impensável, mas é alguma coisa de aberto. Isto quer dizer que, se ele chega a algo do sujeito inconsciente, chega enquanto ele é voto de reconhecê-lo, que ele é significante de seu reconhecimento. E é isto que isto quer dizer: que o desejo não tem outro objeto senão o significante de seu reconhecimento”.

<sup>90</sup> O fetiche “se caracteriza nisto, que ele é a pele, a borda, a franja, o penduricalho, a coisa que esconde, a coisa que se sustenta precisamente nisto, que nada é mais designado para a função de significante daquilo de que se trata, ou seja, do desejo do desejo do Outro” (p. 510). E tudo isso é relacionado com o que “a criança tem que haver-se primitivamente, na sua relação com o sujeito da demanda, é a saber que ela está fora da demanda, este desejo da mãe que como tal ela não pode decifrar, senão da maneira mais virtual, através deste significante que nós, analistas, seja o que for que façamos no nosso discurso, nós relacionaremos a essa medida comum, a este ponto central da partida significante que é na ocasião o falo” (p. 510).

Assim, para Lacan (2002, p. 510), “o que importa manter é a oposição da qual esta troca se opera, ou seja o agrupamento  $\$$  diante de  $a$ , de um sujeito sem nenhuma dúvida imaginário mas no sentido radical, no sentido que ele é o próprio sujeito da desconexão, do corte falado, na medida em que o corte é a escansão essencial em que se edifica a fala”. O que é o agrupamento deste sujeito com um significante? Para este autor, “nada mais é do que o significante do ser ao qual é confrontado o sujeito, enquanto este ser é ele mesmo marcado pelo significante. Isto é, que o  $a$ , o objeto do desejo, na sua natureza é um resíduo, é um resto. Ele é o resíduo que deixa o ser ao qual o sujeito falante é confrontado como tal, a toda demanda possível” (LACAN, 2002, p. 510). Dessa maneira, é por essa via que o objeto junta-se ao real. Ou seja,

*“é por aí que participa dele. Digo *real*, e não *realidade*, pois a *realidade* é constituída por todas as *rédeas* que o simbolismo humano, de maneira mais ou menos *perspicaz*, passa pelo pescoço do real na medida em que delas faz os objetos de sua experiência”* (p. 510, grifos nossos).

Lacan (2002, p. 511) chama então de inexorável “o objeto do qual se trata, na medida em que ele junta-se ao real, dele participa nisto de que o real ali se apresenta justamente como o que resiste à demanda”. Nesse momento, ele faz alusão ao seminário III e afirma que é do mesmo real que se trata aqui. Em suas palavras:

“O objeto do desejo é o inexorável como tal, e se ele junta-se ao real, esse real ao qual eu fiz alusão no momento em que fazíamos a análise de *Schreber*, é sob essa forma que ele melhor encarna, esse inexorável, essa forma de real que se apresenta nos astros, curiosamente. Como se explicaria de outra maneira a presença, na origem da experiência cultural, desse interesse pelo objeto verdadeiramente o menos interessante que existe para que seja o que for de vital, as estrelas! A cultura e a posição do sujeito como tal no domínio do desejo, conquanto que este desejo se instaure, instituem-se fundamentalmente na estrutura simbólica como tal. O que se explica pelo fato de que de toda a realidade, é o mais puramente real que seja. A partir de uma só condição, é que o pastor na sua solidão, o que primeiro começa a observar aquilo que não tem outro interesse senão de ser situado como retornando sempre no mesmo lugar, ele o situa em relação aquilo com o que ele se institui radicalmente como objeto, em relação a uma forma, tão primitiva quanto vocês podem supô-la, de fenda que permite situá-lo quando ele retorna a este mesmo lugar” (p. 511).

Lacan (2002, p. 511) afirma que chegou até aí para considerar que “o objeto do desejo é para ser definido fundamentalmente como significante”. Assim, “o desejo, se ele é desejo do desejo do Outro, se abre o enigma do que é o desejo do Outro como tal<sup>91</sup>”. Segundo Lacan (2002), se não se leva isso em conta, tende-se necessariamente a só encontrar referência no que é efetivamente simbolizado sob o termo de realidade, realidade existente, de contexto social. A experiência analítica, o freudismo mostra uma outra realidade que diverge dessa, mas que reintegra na experiência humana como absolutamente essencial. Lacan refere-se então à relação transferencial que é muitas vezes reduzida a uma realidade ‘simples’, “como se essa realidade não fosse o artifício mesmo! Ou seja, a condição na qual o mais normalmente (e por isso, pois é o que dela esperamos...) deve se produzir, por parte do sujeito, tudo o que nós temos sem nenhuma dúvida que retomar, mas certamente não a reduzir a nenhuma realidade que seja imediata” (p. 512).

Dessa maneira, vemos, esclarecido por Lacan a distinção fundamental entre realidade e real, em que a realidade é o campo simbolizado do Real. Lacan também distingue a realidade existente, social da realidade analítica, artificial da qual se deve ocupar a Psicanálise. Assim, é o que veremos no próximo capítulo, a discussão da ética da Psicanálise, ética do desejo, por excelência, que vai se centrar não no ideal, mas no real da experiência psicanalítica.

---

<sup>91</sup> Para Lacan (2002, p. 511), “o desejo do Outro como tal é articulado e estruturado fundamentalmente na relação do sujeito à fala, isto é, na desconexão de tudo o que está no sujeito vitalmente enraizado. Este desejo é o ponto central, o ponto pivô de toda a economia com a qual nós lidamos na análise”.

## CAPÍTULO 4

### A ÉTICA DA PSICANÁLISE E O REAL

O Seminário VII, *A Ética da Psicanálise* foi proferido nos anos 1959-1960<sup>1</sup>.

Nesse Seminário, Lacan (1988, p. 9) propõe um programa de estudo em que se parte da noção de falta. Mas anteriormente, ele esclarece o que se está entendendo por Ética da Psicanálise.

Nas suas palavras:

“o que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo”.

Lacan propõe aqui uma releitura de Freud, sob a égide da ética<sup>2</sup>. E qual é a novidade<sup>3</sup> trazida por Freud, segundo Lacan? Trata-se de alguma coisa muito geral e muito particular ao mesmo tempo, ou seja, muito geral porque “a experiência da psicanálise é altamente significativa de um certo momento do homem que aquele em que vivemos” (p. 10), e muito particular

“como é nosso trabalho de todos os dias, ou seja, a maneira pela qual temos de responder na experiência ao que lhes ensinei a articular como uma demanda do doente à qual nossa resposta confere uma significação exata – uma resposta da qual

---

<sup>1</sup> Nessa época, travava-se a guerra da Argélia. Foi uma época “do idealismo político que ela trazia em si” (RAJCHMAN, 1993, p. 39). Segundo Rajchman, “foi também um momento dramático para Lacan, e para a psicanálise na França, depois do famoso Discurso proferido em Roma seis anos antes, que se transformara numa espécie de manifesto de uma cisão analítica” (p. 39).

<sup>2</sup> De acordo com Rajchman (1993, p. 39-40), no Seminário VII, Lacan “apresentou Freud como uma espécie de herói: o herói de uma ‘revolução’ no pensamento ético, que ensinara sobre um ‘mal-estar’ da civilização para o qual não existia salvação nem reconciliação; o herói e um novo tipo de prática ética que poderia responder à ‘tragédia’ de nossa moderna cultura progressista, científica e ‘esclarecida”.

<sup>3</sup> Em termos mais gerais, de acordo com Rajchman (1993, p. 40), “o que havia de novo ou original em Freud era ele ter reconceituado e reorientado nosso sentimento de nós mesmos como seres éticos, prometendo algo novo, algo diferente em que ainda nos poderíamos transformar”. Ainda, segundo Rajchman (1993, p. 40), “nesses anos da França gaullista, Lacan declarou a seu Seminário que essa promessa da ‘revolução’ freudiana *ainda* estava diante de nós: a promessa de algo novo na ética de nosso desejo, nosso amor, nosso *eros*, e a estranha beleza de uma ‘erótica’ moderna original” (grifo do autor).



devemos conservar a mais severa disciplina para não deixar adular o sentido, em suma profundamente inconsciente, dessa demanda” (LACAN, 1988, p. 10).

Lacan, assim, inscreve a problemática trabalhada pela Psicanálise na modernidade, na atualidade e já projeta o que, do ponto de vista particular, da experiência analítica, ele irá vislumbrar, a saber, uma forma de responder à demanda do sujeito que não viole o sentido que é inconsciente dessa demanda. Vemos, sintetizada, nessa afirmativa de Lacan, a prerrogativa do que virá a ser a sua concepção de ética, que neste contexto, está intrinsecamente relacionada com o fazer psicanalítico, com a função do analista. A preocupação principal aqui é o não deixar adular o sentido, que é inconsciente, da demanda. Não estaria aí justificada uma necessidade de uma ética? Lacan, a partir daí diz que, em se tratando da Ética da Psicanálise, poderia ter escolhido o termo moral, mas não o fez e escolheu a terminologia ética, não pelo fato de esta ser mais rara. Mas, então por que o escolheu? Ele convida a todos a ver o porquê de tal escolha. A experiência psicanalítica remete, mais do que qualquer outra, afirma Lacan, ao *universo da falta*<sup>5</sup>. Assim, não é da esfera das obrigações, nem tampouco dos mandamentos que se situará a discussão sobre a ética. Para além do sentimento de obrigação, afirma Lacan (1988, p. 16), a experiência psicanalítica nos aponta para o sentimento de culpa, que está relacionado ao desejo. Sendo assim, não é também da esfera do social, que por criar as leis reprime aquele que não a cumpre, tornando-o culpado. Entretanto, a experiência moral na análise não vai se reduzir ao supereu, ou seja, “à exploração de seus paradoxos, que chamei de essa figura obscena e feroz, sob a qual a instância moral se apresenta quando vamos procurá-la em suas raízes”. Lacan (1988, p. 15) começa, então, a fazer uma distinção entre a lei que vem de fora daquela do significante, da lei do discurso, para explicar a origem do supereu. Em suas próprias palavras:

---

<sup>5</sup> Rinaldi (1996, p. 62), comentando a este respeito, afirma que “... a ética da psicanálise está centrada neste vazio, Real, momento trágico de afirmação da diferença, como ética do desejo”. Por quê ética? Segundo Rinaldi (1996, p. 67), “ao centrar a sua reflexão sobre a ética, Lacan pretende distanciar-se não só do caráter prescritivo, em termos de valores e ideais de conduta, que caracteriza a reflexão filosófica sobre a moral, como também da moral entendida como conjunto de regras e normas que funcionam como um sistema de coação social”.

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

E o desejo, enquanto tal, é falta. É a sua função, fecunda por excelência, que vemos despontar na experiência da análise, que nada mais é senão a experiência do desejo. Tal afirmativa é de importância fundamental para Lacan que, em seguida, categoricamente, afirma: “... na articulação teórica de Freud, a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo”. E continua dizendo que “é da energia do desejo que se depreende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura” (p. 12). A partir daí, um novo cenário começa a ser pintado no tocante à proposta lacaniana de situar a ética da Psicanálise num outro terreno que não o da tradição filosófica, ainda que tirando deste algum proveito. Fundamentada no desejo que a prática analítica faz exercitar, já não é mais possível, se é que algum dia foi, conceber a ética como um ideal, uma forma de universalização, pois o desejo em jogo é aquele que é suscitado na análise, por isso, singular, único.

Segundo Rajchman (1993), Lacan nunca parou de dizer que “a psicanálise não é um idealismo”, e que “a ética da psicanálise não é uma ética do bem”. Dessa maneira, quer Lacan mostrar que a experiência psicanalítica não se fundamenta na perspectiva imaginária, onde o eu é idealizado<sup>6</sup>. Nesse sentido, o que a Psicanálise faz em sua práxis é recusar-se a entrar nessa paixão imaginária. A sua paixão é outra, ou seja, o que há de novo nela é que seu tratamento está baseado numa outra concepção do analista e do analisante que difere daquilo que há de ideal num e noutro, e a paixão decorre disso. Nas palavras de Rajchman (1993, p.

---

<sup>6</sup> Nas palavras de Rajchman (1993, p. 26): “Lacan formulou, [neste estágio], a visão de que nossos eus ideais e nossos ideais do eu, derivam de uma violência ou ‘alienação’ fundamental, evidenciada na imagem clínica de *le corp morcelé*”. E essa “idealização” de si, que, segundo Rajchman, o ego é, no fundo, - que a sociedade requer

26): “A psicanálise seria um tratamento que não propõe um ‘ideal’ para o eu, mas se interessa pela agressividade inerente de nossa relação com essas auto-imagens”. É nesse sentido que ela introduz um novo problema ético, na medida em que não se sustenta numa visão idealizadora do amor ou da amizade, como se entende tradicionalmente, nem tampouco é parecida com a atividade dos antigos filósofos, bem como com a prática cristã. Assim também, nas palavras de Rajchman (1993, p. 27), “a análise não é nem *eros* nem *ágape*; não é sabedoria nem altruísmo, e o analista não é um ‘bom samaritano’<sup>7</sup>”. Nesse Seminário VII, Lacan elabora a imagem da análise como “um *démasquage*, um ‘desmascaramento’ da relação que um sujeito mantém com a ‘verdade’ de seu desejo; ela é possibilitada por um vínculo amoroso, o vínculo da transferência; e visa a uma certa ‘não-dependência’ ou liberdade” (RAJCHMAN, 1993, p.42). Mas, nas palavras de Rajchman (1993), “esse desmascaramento, esse vínculo amoroso e essa espécie de liberdade não pressupõem ou prescrevem nenhuma norma para a vida<sup>8</sup>”. É o que veremos nesse capítulo, articulando essa reflexão ética com o Real. Pois, a proposta de Lacan (1988, p. 21) é articular a ética não com o ideal, mas com o real da experiência psicanalítica:

---

para se ingressar nela - que também faz de nossa identidade ser intrinsecamente violenta, “envolvendo-nos na ‘paixão imaginária’”.

<sup>7</sup> A esse respeito, especificamente, Lacan (1993, p. 32), no texto *Televisão*, de 1973, afirma que o psicanalista é um santo, tal como se entendia no passado. Para ele, um santo é aquele que não faz caridade, ou seja, “... antes de mais nada ele banca o dejetivo; faz descaridade”. Lacan (1993, p. 34) quer dizer que só assim é possível que o sujeito do inconsciente tome o dejetivo como causa de seu desejo, pois, “... o santo não se considera a partir de méritos, o que não quer dizer que ele não tenha moral. A única coisa chata para os outros é que não se vê aonde isso o leva”. Lacan faz, com essa afirmativa, uma crítica ferrenha ao capitalismo e a todos, que nessa época se opunha a seu estilo. Em seguida, afirma que o santo é aquele que ri e nos convoca a sê-lo também. Em suas próprias palavras: “Quanto mais somos santos mais rimos, é meu princípio, e até mesmo a saída do discurso capitalista -, o que não constituirá um progresso se for somente para alguns” (p. 34).

<sup>8</sup> Uma vez que “o que se ‘desmascara não é um bem generalizável para todos; a forma de amor que estrutura o desmascaramento não é um altruísmo, ou uma simpatia que presuma o conhecimento desse bem; o que incita alguém a se engajar nela não é um dever abstrato, independente de qualquer experiência de si mesmo; e a liberdade que ela oferece não é uma auto-suficiência ou um autodomínio” (p.42). E do que se trata, então? De acordo com Rajchman (1993, p. 42), “desmascarar a verdade, na análise, não se enraíza numa teoria normativa geral sobre quem devemos ser ou o que devemos fazer”. Nem tampouco, a Psicanálise “é uma *sagesse*, uma sabedoria geral sobre o que é o bom ser; não é uma *morale*, uma teoria de um princípio ou regra geral do que é certo fazer” (p. 42). Ao contrário de tudo isso, a psicanálise “suscita novas indagações sobre o lugar do desejo na demanda do Saber e na natureza da obediência à Lei do Dever, e assim, introduz uma nova tarefa” (p. 42-43).

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

Afirmativa fundamental de Lacan, a nosso ver, divisora de águas, na medida em que subverte toda uma tradição filosófica em que fundamenta a reflexão ética no ideal. Assim, coube à ciência fazer um julgamento de realidade. Lacan aqui propõe um paradoxo, investigar a relação do homem com o real não a partir da ciência, não com seus métodos, mas como uma reflexão eminentemente ética. Dessa forma, até o texto tido como essencialmente psicológico, ou seja, de natureza científico-psicológica de Freud, que é o *Projeto para uma psicologia científica*, será lido por Lacan como um texto ético. Nas palavras de Rajchman (1993, p. 56), “na linguagem de Lacan, *le réel* não é a ‘realidade’”. Ou seja, o Real situa-se numa interioridade ao princípio de realidade e a qualquer possibilidade de adaptar a ele o princípio do prazer. Assim, o Real “é mais ‘externo’ a nós do que o ‘mundo externo’, já que só constituímos nossas imagens ideais de nós mesmos (ou seja, nós mesmos) excluindo-nos ou separando-nos dele” (p. 56). Ainda, “*le réel* é, antes, *anankê*, a própria necessidade libidinal; é essa imperiosidade de nosso eros que a psicanálise decifra em nossa vida. Não podemos evitá-la, não podemos evitar *traí-la* nos sintomas que acompanham nossas auto-idealizações formadoras”(RAJCHMAN, 1993, p. 57, grifo do autor). É nessa ótica que veremos Lacan juntando Kant com Sade, em seus imperativos do dever e do gozo, portanto, superegóicos, por excelência, respectivamente, para falar do imperativo do desejo, que é de uma outra natureza, se assim podemos nos expressar, tendo a sublimação como possibilidade ímpar de não anular a falta, mas de criar a partir dela, contornando-a tal como o oleiro, mas com o único propósito de presentificá-la, no vaso, feito de barro, que o cria. Assim, perpassando o importante conceito de *das Ding*.

Voltando ao ‘realismo’ da Psicanálise, vemos que esta “é uma ética ‘do real’ e com ele confronta os ‘idealismos’ da ética filosófica” (p. 57). Em outras palavras, postula Rajchman (1993, p. 57) que “em nossa conturbada existência libidinal, ela descobre algo que é anterior aos ‘ideais’ de Virtude, Dever e Utilidade, algo que esses ideais deixaram transparecer e não conseguem evitar. Ela toma a Virtude, o Dever e a Utilidade como ‘idealizações’ do mal-estar inerente à civilização”. A fim de realizar tal concepção, Lacan (1988) nos convida a ver o que sucedeu no intervalo entre Aristóteles e Freud. Trata-se de um período muito longo. Ele situa pelo menos três grandes personagens, com suas reflexões a respeito da ética, ou ‘idealizações’: Aristóteles e sua ética do Bem; Kant e o imperativo do dever e Bentham com a ética da utilidade. A respeito desse último, Lacan (1988, p. 22) afirma que se fez muita injustiça, pois Bentham “está longe de merecer o descrédito e até mesmo, a ridicularização que uma certa crítica filosófica poderia manifestar quanto a seu papel no decurso da história do progresso ético”. Segundo Lacan, seu esforço desenvolveu-se em torno de uma crítica filosófica, lingüística propriamente dita. Assim, o que Bentham faz é opor real à ficção\*. A respeito disso, comenta Lacan (1988, p. 22) que “*fictitious* não quer dizer ilusório nem, em si mesmo, enganador... *Fictitious* quer dizer fictício, mas no sentido em que já articulei perante vocês que toda verdade tem uma estrutura de ficção”. Qual é, então, o esforço de Bentham? Lacan (1988, p. 22) não demora em dizer que tal esforço “instaura-se na dialética da relação da linguagem com o real para situar o bem – o prazer, no caso, que veremos que ele o articula totalmente diferente de Aristóteles – do lado do real”. Em seguida, Lacan (1988, p. 22) afirma que “é no interior dessa oposição entre a ficção e a realidade que o movimento de báscula da experiência freudiana vem situar-se”. Assim, as coisas não se resolvem simplesmente por ter diferenciado a ficção do Real, pois, “em Freud a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o homem, encontra-se totalmente no lado do

---

\* A esse respeito comenta Julien (1996, p. 44): “o que define a função dos bens é o artifício cultural, a opinião pública, a *ficção*, como diz Bentham - não sendo esta nem o ilusório nem a tapeação, mas a ordem simbólica que

fictício. O fictício, efetivamente, não é, por essência o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico” (LACAN, 1988, p. 22). Vemos aí nitidamente o Real sendo diferenciado do Simbólico. E Lacan, nesse momento, coloca na balança, com os mesmos pesos, o lugar de cada um, Real e Simbólico na investigação psicanalítica:

“Que o inconsciente seja estruturado em função do simbólico, que aquilo que o princípio do prazer faz o homem buscar seja o retorno de um signo, que o que há de distração naquilo que conduz o homem, sem que ele saiba, em seu comportamento seja aquilo que lhe dá prazer por ser de alguma forma uma eufonia, que aquilo que o homem busca e reencontra seja seu rastro em detrimento da pista – é a importância disso que é preciso medir no pensamento freudiano, para também conceber qual é, a função da realidade” (LACAN, p. 23).

É bem verdade que Lacan utiliza, aqui, a palavra realidade; entretanto, não devemos perder de vista, que essa palavra, nesse contexto específico, se trata também, ou mais do que nunca, do real. Em seguida, Lacan diz que tanto Freud quanto Aristóteles são unânimes ao afirmar que o que o homem busca é a felicidade. Ele faz uma breve digressão dessa palavra e se espanta com a vinculação dela, em quase todas as línguas, menos em inglês, com a palavra encontro – *tykhe*, em grego. Assim, afirma Lacan (1988, p. 23) que “felicidade é também, para nós, *augurum*, um bom presságio e um bom encontro”. Mas, diferentemente de Aristóteles, e deve ser lido no *Mal-estar na civilização*, pondera Lacan, Freud afirma que não há nada no macro nem no microcosmo que nos prepare para essa felicidade. Para Lacan (1988, p. 23), é aí que reside a novidade, pois “o pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no pólo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo divino é o fato de pertencer à natureza”. Entretanto, fica de fora dessa natureza os desejos tidos como bestiais, não fazendo parte da realização humana.

Há, dessa maneira, no intervalo entre Aristóteles e Freud, um reviramento completo de perspectiva, pois, de acordo com Lacan (1988, p. 23) “para Freud, tudo o que vai

---

á a linguagem, na medida em que ela diz o que *deve ser*, e não o que *é*”.

em direção à realidade exige não sei que temperança, baixa de tom do que é, propriamente falando, a energia do prazer”. Problemático também é o que se dá na esfera do desejo, na medida em que, tal como Freud mostra na *Traumdeutung*, a satisfação de um voto traz prazer, mas isso não é tão simples assim:

“Certamente a satisfação de um voto deve trazer prazer, mas – não acho estar forçando as coisas ao encontrar aqui uma acentuação lacaniana numa certa maneira de colocar as questões -, o sonhador, isso é bem conhecido, não tem uma relação simples e unívoca com seu voto. Ele o rejeita, o censura, não o quer. Encontramos aqui a dimensão essencial do desejo, sempre desejo ao segundo grau, desejo de desejo”(p. 24).

Assim, logo de início, Lacan esboça que o que se trata em Freud é de uma reflexão ética, ou seja, a ética da experiência psicanalítica está centrada no real dessa experiência, ou seja, no desejo que não se constitui simplesmente em desejar isso ou aquilo, que é da ordem do prazer, mas trata-se, sobretudo, da relação problemática com esse desejo, com esse voto. Avançaremos, então, nesse seminário, livro VII, sobre *A Ética da Psicanálise*, a fim de situarmos melhor a relação entre esses dois princípios, prazer e realidade, bem como a importante noção de “Coisa” e sua relação estreita com o Real.

#### **4.1 DAS DING (A COISA) E O REAL**

Para Lacan, muito além do complexo de Édipo, o desejo do sujeito, bem como a verdade desse desejo não se refere simplesmente à proibição, isto é, o desejo não é proibido, mas impossível. Assim, antes de se referir ao proibido, é ao complexo de castração que o desejo está vinculado, na medida em que só se deseja o que não se tem, e é isso que a análise pretende, levar o sujeito a deparar com a castração, ou seja, com a idéia de que “a mãe” não é tão somente proibida, mas impossível. Segundo Rinaldi (1996, p. 79), “para Lacan, a lei da

interdição do incesto situa-se no nível da relação inconsciente com a Coisa, onde a mãe ocupa o lugar da Coisa, como uma metáfora da Coisa. É o desejo da mãe que não pode ser satisfeito, pois significaria a abolição do mundo da demanda que estrutura o inconsciente humano”. Assim também, é no complexo de castração que a subversão do sujeito se efetua. Não há, assim, um objeto que satisfaça totalmente o sujeito. Em outras palavras, o objeto absoluto não existe. Ao estabelecer esta relação radical entre desejo e castração, é à Lei, em primeiro lugar, que Lacan está se referindo. Entretanto, torna-se imprescindível ressaltar que não se trata da lei enquanto aquela que proíbe<sup>9</sup>, mas da lei que, embora interdite, é a lei do desejo que implica desejar sempre. Tal lei é, por excelência, a lei do significante, imprescindível também para que o sujeito se constitua enquanto sujeito humano, falante.

Voltando ao Seminário VII, sobre *A Ética da Psicanálise*, Lacan afirma que a experiência psicanalítica o conduz a aprofundar “o universo da falta”. Trata-se, como se sabe, de uma fórmula cunhada pelo psiquiatra francês Hesnard. Assim, Lacan, primeiramente, interroga a respeito dessa falta: não é aquela que o doente comete com o fim de ser punido ou de se punir? E continua Lacan:

“Será a falta que a obra freudiana designa no seu início, o assassinato do pai, esse grande mito colocado por Freud na origem do desenvolvimento da cultura? Ou será a falta mais obscura e ainda mais original, cujo termo ele chega a colocar no final de sua obra, o instinto de morte, dado que o homem está marcado, no que tem de mais profundo em si mesmo, em sua temível dialética?” (p. 11).

Assim, Lacan articula essa falta, à noção de “*Das Ding*”, “A Coisa”, trabalhada anteriormente por Freud por meio do conceito *complexo do próximo* no texto do *Projeto* de 1895. Nesse seminário proferido nos anos 1959-60, *A Ética da Psicanálise*, Lacan

---

<sup>9</sup> Para Rajchman (1993, p. 51), a Lei em Lacan, que não se trata de uma lei geral, mas ‘estrutural’, “ela não acontece ao desejo; ‘estrutura’ a maneira singular como o desejo ‘acontece’ em nossas vidas” (grifo do autor). Entretanto, “se a lei do desejo não é uma regularidade, tampouco é uma interdição, uma sanção ou uma ordem proibida” (p. 51), pois, segundo Rajchman (1993, p. 51): “Freud salientou que todo recalçamento ‘secundário’ baseava-se num recalçamento ‘primário’. Lacan interpreta isso como significando que as leis particulares que sancionam ou proíbem derivam de uma lei anterior que estrutura o próprio desejo. Essa seria a premissa da



vai dedicar um capítulo para descrever a respeito dessa importante noção. Ele a articulará com outra noção fundamental estabelecida por Freud em diferentes momentos de sua obra, como em 1920 no texto *Mais além do princípio do prazer* e em 1929-30 no conhecidíssimo texto *O mal-estar na civilização* que é a noção de *pulsão de morte*. Noção que irá fechar as seqüências dos dualismos pulsionais. Neste texto de 1929-30, Freud irá definir tal pulsão como aquela que se opõe à pulsão de vida (*Eros*) e, por isso, se apresenta como impulso à destruição, à desorganização, ao retorno ao estado inorgânico, ou seja, ao nirvana. Mas, Lacan, diferentemente de Freud, irá conceber tal pulsão como impulso não somente à desorganização, à destruição, mas à construção a partir do nada. Segundo Lacan, no início, que é mítico, há “a Coisa” que uma vez representada pelo significante, ou melhor, de onde se coloca em movimento a cadeia de significante, que nas palavras de Rinaldi (1996, p. 69) é aí que Lacan “articula a proposta de uma ética da psicanálise, em que a ação humana esteja orientada por uma referência ao Real”. Mas, não se pode deixar de salientar, tal como vimos no capítulo anterior, o aspecto mórbido do desejo<sup>10</sup>.

---

descoberta freudiana fundamental e paradoxal: a de que o desejo é a fonte da lei moral, a fonte de uma obrigação moral”.

<sup>10</sup> Nas palavras de Rajchman (1993, p. 45), sobre o texto de Freud *O mal-estar na civilização*: “Pois, nessa obra, Freud descobriu que o supereu (e sua ‘cultura de morte’) não deriva apenas de fontes sociais ou psicológicas, mas é um mal-estar ‘estrutural’ de nosso desejo: é sua ‘morbidez’ intrínseca. A originalidade de Freud consiste em ele haver mostrado que nossa sensibilidade ética enraíza-se nesse fato, e em ter imaginado uma nova maneira de conceber nossa relação com ele”. A partir daí, Rajchman (1993) faz uma digressão da categoria do “mórbido”, retomando, assim, sua introdução pela medicina moderna. É a Foucault que Rajchman vai se referir, principalmente ao seu texto, *Nascimento da Clínica*. Assim, segundo Rajchman, Foucault nesse texto afirma que “não aconteceu a Freud ser filósofo e médico; tratou-se, antes, de que em sua história, ‘o pensamento médico está inteiramente comprometido com a posição filosófica do homem’” (FOUCAULT, 1973 *apud* RAJCHMAN, 1993, p. 46). Pois, “através do que chamou ‘a Clínica’, Foucault afirmou que a medicina moderna rompeu com uma tradição holista anterior, definindo a saúde como a ausência de doença nos órgãos de determinado corpo” (p. 46). Tal mudança faz com que se mude a atitude diante da morte, ou seja, “com Bichat, a morte foi ‘individualizada’, ou passou a constituir uma propriedade intrínseca da patologia de um corpo individual. No fundo, não se morre por adoecer; antes, é porque se tem de morrer que se adoecer” (p. 46). Dessa maneira, muda-se a imagem da morte que de um ‘ataque à vida’, passa-se à imagem de uma ‘vida patológica’, e a morte deixa de ser imaginada como macabra para ser concebida como ‘mórbida’. Assim, sucedeu-se que “a categoria do ‘degenerado’ tornou-se, pois, pela primeira vez, uma categoria médica positiva – a imagem da vida apanhada no processo de sua autodestruição, tal como na mórbida figura oitocentista do gênio ‘consumptivo’” (p. 46). Há, dessa maneira, “uma profunda alteração na ‘posição filosófica do homem’; Bichat teria sido o começo da idéia bastante mórbida de que a morte é nossa ‘possibilidade mais própria’ ” (FOUCAULT, 1973, *apud* RAJCHMAN, 1993, p. 46). A morte passa, então, a ser “uma questão de ‘morbidez’ individual, a doença afastou-se da ‘metafísica do mal’, onde estivera ligada ao problema da ‘sorte’ na vida” (p. 46). A morte “tornou-se algo que nos singulariza de dentro para fora, algo que requer de nosso corpo ‘um estilo de sua verdade’ ” (p. 46). Assim, “neste aspecto, a nova medicina da França Revolucionária teria redescoberto uma experiência barroca da

Assim, um novo problema à ética, à sua reflexão, é trazido pela psicanálise, qual seja, “não o problema moderno de podermos viver e agir ignorando o que é realmente bom para nós, mas o problema moderno de haver algo em nosso desejo que vai além do que nos dirigiria para o que pensamos querer para nós” (RAJCHMAN, 1993, p. 47). Particularmente, a Psicanálise “levanta de um novo modo a questão da *sorte* em nossa vida, pois a vincula não ao bem que podemos conhecer, mas à morbidez inerente a nosso desejo, que nos leva por caminhos que não podemos regular ou antever” (p. 47, grifo do autor). Aqui, faz-se necessário que focalizemos a maneira como Lacan lê o *Entwurf* de Freud, retirando daí uma ética.

A preocupação de Lacan é com a ação analítica, que fundamenta toda reflexão ética. É, então, a fala que se sobressalta. Nesse momento, Lacan (1988, p. 31) cita a tese que irá desenvolver ao longo desse seminário, a saber, “minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se *presentifica o real – o real enquanto tal, o peso do real*” (grifos nossos). Assim, para Lacan a atividade analítica é estruturada pelo Simbólico, o que não impede que o Real aí se presentifique. Mais à frente, Lacan (1988, p. 31) afirma que tal tese pode ter um caráter de *verdade trivial* e, ao mesmo tempo, constituir num *paradoxo*. O que comporta, então, essa tese de Lacan?

“Com efeito, que a lei moral se afirma contra o prazer, e bem sentimos também que falar do real a respeito da lei moral parece colocar em questão o valor do que integramos habitualmente no vocábulo de ideal. Tampouco em nada procurarei, por enquanto, afiar de outra maneira o gume do que lhes trago, pois o que pode

---

morte e do erotismo, que, no dizer de Foucault, ele discutiria numa obra posterior”(p. 46) Rajchman (1993, p. 46-47) postula que o mesmo sucedeu com Lacan: “Lacan encontrou essa mesma sensibilidade barroca na categoria do mórbido no pensamento de Freud. Isso porque, de um lado, Freud ligou as operações ‘silenciosas’ de um instinto de morte ao fato de não poder haver nenhuma regra para sabermos de antemão por que estranhas vicissitudes nossos corpos libidinais irão passar. (...) Além do princípio do prazer’ não é um princípio regulador a mais, porém algo que está sempre interrompendo a ‘ligação’ de nossa energia a nossos propósitos, submetendo nosso eros a toda uma história emaranhada . Por outro lado, Freud disse haver algo fundamentalmente mórbido nessa ‘outra satisfação’ peculiar a cada um de nós. E é por isso que a morbidez de nosso desejo nos individualiza e que, nesse sentido, nossa morte é sempre nossa. Nossos ‘sintomas’ são as interpretações de uma fatalidade que ainda não sabemos decifrar, e o inconsciente é o saber dessa fatalidade em ação em nossa vida”.

constituir o alcance desta visada resulta justamente do sentido a conferir, na ordem das categorias que lhes ensino em função de nossa práxis de analistas, a esse termo de *real*” (grifos nossos).

Vemos, assim, o Real sendo agora colocado em primeiro plano, o que não significa que o simbólico será descartado. E o Real, afirma Lacan (1988, p. 31), “não é imediatamente acessível”, pois “seu sentido deve ter alguma relação com o movimento que atravessa todo o pensamento de Freud”. Lacan se refere, aqui, às oposições princípio do prazer e princípio de realidade e ao fato dele mesmo [Freud] colocar em jogo tal oposição ao propor um mais além do princípio do prazer\*. Então, o Real, de acordo com Lacan, vai estar relacionado com o conceito freudiano de *pulsão de morte*. Lacan (1988, p. 31) indaga sobre essa pulsão: “O que é essa espécie de lei para além de toda lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda realidade possível de agir?”. Ao colocar no mesmo plano, princípio do prazer e princípio de realidade, pode parecer que o princípio de realidade se apresente como um “prolongamento, uma aplicação do princípio do prazer”. Entretanto, o que isso, no fundo, acentua, é que nossa relação com o mundo é governada por alguma coisa a mais. Há então, um desvelamento, e Lacan o denomina de “reachado”, ou seja, é o que está em questão no *Além do princípio do prazer*. O problema que surge aí, frente aos nossos olhos, é justamente a problemática da realidade. Assim, de que realidade se trata? Lacan (1988, p. 32) continua a indagar: “Trata-se da realidade cotidiana, imediata, social? Do conformismo às categorias estabelecidas, aos costumes admitidos? Da realidade descoberta pela ciência, ou daquela que absolutamente ainda não o é? Será a realidade psíquica?”. Indagações fundamentais são essas feitas por Lacan, pois com elas, vai se procurar circunscrever o campo de atuação da Psicanálise, bem como delimitar de que Real vai se tratar, operando, assim, uma subversão quanto às maneiras já estabelecidas e

---

\* Julien (1996, p. 43) comenta: “O *Mais-além do princípio de prazer*, título da obra de Freud publicada em 1920, de fato já estava presente na investigação anterior de Freud, com o estabelecimento do princípio de prazer-desprazer. O mais-além estava ali como seu *limite*, seu *tropeço*, na medida em que o princípio tinha uma função

consagradas de conceber a realidade humana. Sem hesitar, Lacan (1988, p. 32) responde que se trata “da realidade psíquica, que se apresenta a nós com o caráter problemático de uma ordem até então jamais igualada”.

A fim de levar a cabo tal empreitada, Lacan propõe retomar o conceito dessa realidade no pensamento de Freud e logo depois no seu, perpassando a noção de *ação moral*. Aliás, a respeito dessa noção de ação moral, Lacan (1988, p. 32) afirma que ela “enxertou-se no real”. Assim, “*ela introduz no real a novidade*, criando aí um sulco onde o ponto de nossa presença é sancionado”(grifos nossos). Aqui, ele relaciona tal ação com a análise, indagando: “Em que será que a análise nos torna aptos a esta ação – se é que ela o faz? Em que será que a análise nos leva a isso, digamos, ao pé da obra? E por que nos leva assim a isso? E por que também ela pára nesse limiar?” (p. 32). Sem hesitar, Lacan (1988, p. 32), de imediato, afirma que “os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua práxis. Sua práxis não é senão prelúdio à ação moral como tal – *a dita ação sendo aquela pela qual desemboca no real*” (grifos nossos). Uma vez estabelecido o limiar da ética da análise como prelúdio à ação moral que, por sua vez, desemboca no Real, Lacan passa a descrever o que sucedeu numa análise da ética realizada por Aristóteles. E todos são convidados a lerem a *Ética a Nicômaco* e a não desanimar se nela encontrarem algumas dificuldades. Assim, o que se depreende dessa leitura é que Aristóteles comunga com todas as demais éticas quanto ao “referir-se a uma ordem\*”. O problema que se coloca é o de que maneira essa ordem pode ser estabelecida no sujeito. Dessa maneira, para Lacan (1988, p. 33),

“o estabelecimento do *ethos* é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte. Como salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto que *o homem*, este, *se habitua* – esse é o *ethos*” (grifos nossos).

---

defensiva, ou seja, manter-se *aquém*, na menor tensão possível, numa vida tranqüila e sem problemas, segundo a lei da homeostase; nem demais, nem de menos” (grifos do autor).

Veremos, logo abaixo, as conseqüências dessa perspectiva e a proposta psicanalítica que vai divergir disso que postula Aristóteles. E Lacan (1988, p. 33) prossegue dizendo que

“esse *ethos* trata-se de obtê-lo conforme ao *ethos*, ou seja, a uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que a ética desemboca numa política, e mais além, numa imitação da ordem cósmica”.

Com isso, o que se tem é “uma conformação do sujeito a algo que, no real, não é contestado como supondo as vias dessa ordem”(p. 33). Assim, no interior da lógica aristotélica há um problema que é perpetuamente retomado que se refere àquele que possui a ciência, o discurso do *orthos logos*, o discurso reto. A questão que surge, segundo Lacan (1988, p. 34), é a seguinte:

“se a regra da ação está no *orthos logos*, se não pode haver boa ação senão conforme a este último, como é que subsiste o que Aristóteles articula como a intemperança? Como é que no sujeito os pendores dirigem-se para outro lugar? Como isso é explicável?”.

De acordo com Lacan (1988), o problema, para Aristóteles, “é cingido pelas condições de um certo ideal humano, ... o do mestre<sup>11</sup>”. Trata-se, enfim, do problema de uma sociedade de mestres que não foi resolvido na perspectiva hegeliana. Em outras palavras:

“Essa ética é, portanto, localizada, diria quase, num tipo social, num exemplar privilegiado, vamos dizê-lo, de ociosidade – o próprio termo de *skolastikos* o evoca. Pois bem, do lado oposto, é ainda mais espantoso ver o quanto essa ética, articulada no interior dessa condição especial, permanece para nós, rica de ressonâncias e de ensinamentos. Os esquemas que ela nos fornece não são inutilizáveis. Eles se encontram, é claro que não perfeitamente reconhecíveis, no nível em que vamos

---

\* Ou seja, “essa ordem apresenta-se primeiro como ciência, *episteme*, ciência do que deve ser feito, ordem não contestada que define a norma de um certo caráter, *ethos*” (p. 33).

<sup>11</sup> Em outras palavras, “trata-se, para ele, de elucidar a relação que pode haver entre a *akolasia*, a intemperança, e o defeito manifestado referente ao que é a virtude essencial daquele a quem ele se dirige, ou seja, o mestre”(p. 34). Trata-se, assim, do mestre antigo, que, na perspectiva aristotélica, “é uma presença, uma condição humana muito menos estritamente crítica ligada ao escravo do que como a perspectiva hegeliana o articula” (LACAN, 1988, p. 34).

agora abordar a experiência freudiana. Esses esquemas podem agora serem recompostos, transpostos de tal maneira que não será nos mesmos velhos odres que colocaremos nosso novo mel” (p. 35).

Assim, é de uma busca da verdade que vai se tratar. Mas, que verdade se busca numa análise? Seria a de uma verdade libertadora? Lacan (1988, p. 35) adverte que “se a verdade que procuramos é uma verdade libertadora, trata-se de uma verdade que vamos buscar no ponto de sonexação de nosso sujeito”. Dessa maneira, trata-se de uma verdade singular. Entretanto, “se a forma de sua articulação que encontramos em cada um pode ser a mesma reencontrada - sempre nova – nos outros, é na medida em que ela se apresenta, para cada um, em sua especificidade íntima, com um caráter de *Wunsch* imperioso<sup>12</sup>” (p. 35). Lacan (1988) indaga se seria só isso o que Freud, a Psicanálise, havia descoberto, trazido de novo. Ele responde que sim, de uma certa maneira, “mas formulando as coisas dessa forma, tudo nos é verdadeiramente velado”. Aqui, Lacan retoma dados da história em que se evidencia que já se referia à criança como sendo “pai do homem”, à idéia da criança que há no homem, etc. Aqui, ele afirma que, embora a análise ordene todo o material de sua experiência em torno de desenvolvimento ideal, o que se faz no seu início é algo totalmente diferente, isto é, “essa referência fundamental é a tensão, a oposição,... entre processo primário e processo secundário, entre princípio do prazer e princípio de realidade” (p. 37). Lacan (1988, p. 38) cita a carta 73 de Freud endereçada a Fliess para enfatizar o lugar de sua auto-análise. Ele afirma enfaticamente que “a experiência de Freud instaura-se a partir da busca da realidade que há em alguma parte dentro dele mesmo, e é isso que constitui a originalidade de seu ponto de partida”.

---

<sup>12</sup> É em seu caráter particular irreduzível que se encontra esse *Wunsch*, “como uma modificação que não supõe outra normativa senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível” (p. 35). O caráter do *Wunsch* não o de uma lei universal, mas, contrariamente, “da lei mais particular – mesmo que seja universal que nossa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos” (p. 35). Ele é encontrado por nós “sob a forma que qualificamos de fase regressiva, infantil, irrealista, com o caráter de um pensamento entregue ao desejo, de um desejo tomado pela realidade” (LACAN, 1988, p.35).

A partir daí, começa-se a adentrar na teoria freudiana da oposição entre os dois princípios, do prazer e da realidade. Sabe-se muito bem que tal oposição foi articulada ao longo de toda obra de Freud. A partir de 1895, o *Entwurf* – 1900, o capítulo VII da *Traumdeutung*, 1914, o artigo que se poderia traduzir como, de acordo com Lacan, *da estrutura psíquica* e 1930, o *Mal-estar na civilização*, onde Lacan pretende chegar nesse seminário VII. Lacan (1988, p. 39) começa pelo *Entwurf* e afirma que, primeiramente, o princípio do prazer é um princípio de inércia, em que

“sua eficácia consiste em regular, por uma espécie de automatismo, tudo o que converge de um processo que Freud tende, em sua primeira formulação aparente, a apresentar como o resultado de um aparelho pré-formado, estritamente limitado ao aparelho neurônico”.

Esse aparelho, por sua vez, “regula os trilhamentos que ele conserva após ter sofrido seus efeitos”. Trata-se, assim, dos efeitos de uma tendência profunda à descarga, “em que uma quantidade é destinada a escoar-se” (p. 40). Segundo Lacan, é assim que se apresenta inicialmente o funcionamento do princípio do prazer. Aqui, ele acrescenta ainda que Freud havia cansado desse modelo hipotético do aparelho psíquico. Mas, em suma:

“Trata-se, diz ele, de explicar um funcionamento normal do espírito. Para fazê-lo, ele parte de um aparelho cujos dados são os mais opostos a um resultado de adequação e de equilíbrio. Ele parte de um aparelho que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la. Convém, portanto, que outro aparelho, que se oponha a ele, entre em jogo para exercer uma instância de realidade e se apresente, essencialmente, como um princípio de correção, de chamada à ordem”(LACAN, 1988, p. 40).

É, então, ao princípio de realidade que se está se referindo. Tal princípio, “ou seja, aquilo a que o funcionamento do aparelho neurônico deve, no fim das contas, sua eficiência, apresenta-se como um aparelho que faz muito do que um simples controle – trata-se de retificação” (p. 40). Ele opera pelo modelo que “é apenas rodeio, precaução, retoque,

retenção”, uma vez que “ele corrige, compensa o que parece ser a tendência fundamental do aparelho psíquico e, fundamentalmente, opõe-se a ela”(p. 40). Introduce-se, assim, logo na base, o conflito<sup>13</sup>.

Lacan passa, então, a dissertar sobre a precariedade do princípio de realidade em Freud. Para Lacan, Freud não havia explicitado a questão da realidade tal como fizeram os idealistas. Estes não contestam seriamente a realidade, pois “eles a domam”. No que consiste o idealismo? Para Lacan (1988, p. 43), consiste “em dizer que somos nós que damos a medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso”. Posição bastante reconfortante, exclama Lacan, mas que todo homem sensato, como Freud, a repugna. Lacan volta a firmar, aqui, que “a realidade é precária”. Assim, é, por essa razão, por ser precário seu acesso que “os mandamentos que traçam sua vida são tirânicos”. Em outras palavras, afirma Lacan (1988, p. 43):

“Enquanto *guias*, para o *real*, os sentimentos são enganadores. Não é de outra maneira que é expressada a intuição que anima toda a pesquisa auto-analítica de Freud sobre a abordagem do real. Seu próprio processo só pode ser feito, primeiro, pela via de uma defesa primária. *A ambigüidade profunda dessa abordagem exige do homem para o real se inscrever primeiro em termos de defesa*. Defesa que já existe antes mesmo de as condições do recalque como tal se formularem” (grifos nossos).

Há, assim, um paradoxo da relação do Real em Freud. Se se coloca de um lado o princípio do prazer e, do outro, o princípio de realidade, temos, de acordo com Lacan, grosso modo, inconsciente e consciente, respectivamente, cada um num dos lados. Aqui, ele vai mostrar onde se situa a novidade de Freud. Geralmente, somos inclinados a articular o aparelho da percepção com a realidade. Mas, seguindo a hipótese de Freud, vemos que, inicialmente, o governo do princípio do prazer se exerce sobre a percepção. É aí que reside a

---

<sup>13</sup> Lacan é categórico ao afirmar que “nunca ninguém, nunca nenhum sistema de reconstituição da ação humana fora tão longe na acentuação desse caráter fundamentalmente conflituoso”. Isto é, “nenhum sistema levava mais longe a explicação a ser dada do organismo no sentido de uma inadequação radical, na medida em que o desdobramento dos sistemas é efetuado para ir contra a profunda inadequação de um dos dois” (p. 40).



novidade de Freud. Assim, Freud diz, no capítulo sétimo da *Traumdeutung* que o processo primário “tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção”. Assim também, “pouco importa que seja *real ou alucinatória*, ela tenderá sempre a se estabelecer”(LACAN, 1988, p. 44, grifos nossos). Mas Lacan adverte que se a percepção “não tiver a sorte de coincidir com o real, será alucinatória. Esse é o perigo, no caso de o processo primário ganhar a rodada” (p. 44). A que tenderia o processo secundário? De acordo com Lacan, “a uma identidade de pensamento<sup>14</sup>”, o que está também nesse capítulo VII, bem como já articulado no *Projeto*. A partir daí, indaga-se: como apreender esses processos do pensamento? Lacan (1988, p. 45) afirma que “ainda aqui, Freud responde de uma maneira plenamente articulada – unicamente na medida em que se produzem palavras”. São as palavras “o que caracteriza a passagem no pré-consciente”. Passagem “senão dos movimentos, dados que são do inconsciente”, pois, para Freud, os processos do pensamento “só nos são conhecidos pelas palavras, o conhecido do inconsciente vem a nós em função das palavras” (LACAN, 1988, p. 45). É no *Etwurf* que Freud articula isso de maneira mais precisa. Lacan exemplifica aqui com o grito. Assim, não se apreende o inconsciente que não seja em sua explicação, ou seja, “no que dele é articulado que passa em palavras”. Pois,

“é daí que temos o direito – e isso, ainda mais porque a continuação da descoberta freudiana no-lo mostra – de nos darmos conta de que esse inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem” (LACAN, 1988, p. 45).

Nesse duplo entrecruzamento dos efeitos do princípio de realidade e do princípio do prazer, um sobre o outro vê-se que

---

<sup>14</sup> Nas palavras de Lacan (1988, p. 44): “Nessa primeira abordagem, o pensamento deveria, portanto, parecer-nos, no nível do princípio de realidade, estar na mesma coluna que ele. No entanto, não é absolutamente o caso, pois esse processo, tal como nos é dado por Freud, é, por si mesmo e por sua natureza, inconsciente. Devemos compreender que – diferentemente do que chega ao sujeito dentro da ordem perceptiva, vindo do mundo exterior – nada do que se produz no nível dessas tentativas, por meio das quais os trilhamentos, que permitem ao sujeito a adequação de sua ação, se realizam no psiquismo por via de aproximação, nada desses trilhamentos é perceptível como tal. Todo pensamento, por natureza, se exerce por vias inconscientes. Certamente não é o

“o princípio de realidade governa o que ocorre no nível do pensamento, mas é apenas na medida em que do pensamento retorna alguma coisa que, na experiência humana, ocorre ser articulada em palavras, que ele pode, como princípio do pensamento, vir à consciência do sujeito, no consciente”(LACAN, 1988, p.46).

De modo inverso, é no nível dos elementos, “de compostos lógicos que são da ordem do *logos*, articulados sob a forma de um *orthos logos*” que o inconsciente deve ser situado. De acordo com Lacan (1988, p. 46), três ordens advêm destes três níveis. Primeiramente, “há uma, ou um sujeito que corresponde à oposição princípio de realidade/princípio do prazer”. Em seguida, tem-se “um processo da experiência que corresponde à oposição entre o pensamento e a percepção”. Aqui, vemos que “o processo divide-se conforme tratar-se da percepção – ligada à atividade alucinatória, ao princípio do prazer – ou do pensamento” (p. 46). Para Lacan (1988, p. 46), é isso que Freud chama de realidade psíquica. Temos, então, dois lados; de um, “está o processo enquanto processo de ficção” e, “do outro, estão os processos de pensamento, pelos quais se realiza, efetivamente, a atividade tendencial, isto é, o processo apetitivo – processo de busca, de reconhecimento e, como Freud explicou mais tarde, de reencontro do objeto”. Essa é a outra face da realidade psíquica, “seu processo como inconsciente, que é também processo de apetite”. Sintetizando, “no nível da objetivação, ou do objeto, o conhecido e o desconhecido opõem-se”, pois, “o que é conhecido não pode ser conhecido senão em palavras, que o que é desconhecido apresenta-se como tendo uma estrutura de linguagem” (p. 47). Assim, o que se sucede com o sujeito é que se impõe, então, aqui. Lacan (1988, p. 47) propõe o seguinte:

“O que, no nível do princípio do prazer, se apresenta ao sujeito como substância é o seu *bem*. Uma vez que o prazer governa a atividade subjetiva é o bem, a idéia do bem que o sustenta. É a razão pela qual, em todos os tempos, os éticos não puderam fazer menos do que tentar identificar esses dois termos, no entanto, *tão fundamentalmente atinômicos*, que são o *prazer e o bem*” (grifos nossos).

---

princípio do prazer que o governa, mas o pensamento se produz num campo que, na qualidade de campo inconsciente, deve ser, de preferência, situado como submetido a ele”.

Freud, entretanto, nos traz uma figura nova nessa oposição princípio de realidade/princípio do prazer. E de que natureza ela é? Lacan não hesita em afirmar que tal figura é problemática, pois “Freud não pensa nem um instante em identificar a adequação à realidade a um bem qualquer”. No seu texto *O mal-estar na civilização*, Freud afirma que a cultura pede demais do sujeito, pois “se há algo que se chama seu bem e sua felicidade, não há nada para isso ser esperado nem no microcosmo, isto é, dele mesmo, nem no macrocosmo” (LACAN, 1988, p. 47). Lacan propõe, dessa maneira, reler o texto do Projeto de Freud, para extrair daí uma ética e não uma psicologia.

Logo o início desse capítulo III, do Seminário, livro VII, *A Ética da Psicanálise*, Lacan (1988, p. 48) afirma que “o *Entwurf* é extremamente revelador de uma espécie de embasamento da reflexão freudiana”. Lacan vai tratar, aqui, mais do que nunca, da oposição entre os dois princípios, do prazer e de realidade: processo primário/processo secundário. É a respeito dessas oposições que ele afirma que são “da ordem menos da psicologia do que da ordem da experiência propriamente ética<sup>15</sup>” (p. 49). Há, dessa maneira também, um conflito e, desde o início, para Lacan, é de ordem moral. Ele afirma, logo em seguida, que não há nada de novo nisso, na medida em que “todos os fabricantes de ética lidam com o mesmo problema”. Trata-se, então, de fazer uma genealogia da moral, mas não nos moldes de Nietzsche, “mas como sucessão das éticas, ou seja, da reflexão teórica sobre a experiência moral”. Lacan (1988, p. 49) inicia essa reflexão fazendo algumas indagações, tais como:

---

<sup>15</sup> Assim, para Lacan: “Houve em Freud a percepção da dimensão própria em que a ação humana se desenrola, e não se deve ver apenas, na aparência de um ideal de reducionismo mecanicista que aparece no *Entwurf*, a compensação, a contrapartida da descoberta freudiana dos fatos da neurose que é, desde o princípio, percebida na dimensão ética em que efetivamente se situa” (p. 49). Julien (1996, p. 41-42) afirma a respeito da distinção entre princípio de prazer e princípio de realidade: “Se quisermos captar o movimento da investigação freudiana, não poderemos contentar-nos em fazer do princípio de realidade o simples prolongamento, a pura aplicação do

“Por que, afinal, foi preciso que os éticos voltassem sempre ao problema enigmático da relação do prazer com o bem final, naquilo que dirige a ação humana enquanto moral? Por que sempre voltar a esse mesmo tema do prazer?”.

Será ao longo desse seminário sobre *A ética* que Lacan vai procurar responder a essas importantes questões. Mas ele já adianta, num certo sentido, a resposta, ao comentar que “o discurso freudiano trilha, no enunciado do problema ético, algo que, por sua articulação, permiti-nos ir mais longe do que nunca foi naquilo que é o essencial do problema moral”(p. 50). E o essencial é dar conta do termo *realidade*<sup>16</sup>. O que fará, então, Lacan a fim de extrair aí essa concepção de realidade? Percorrer os textos em que Freud apresenta esses dualismos, passando pelos textos metapsicológicos até atingir o texto do *mal-estar na civilização*. A respeito da metapsicologia, Lacan afirma que “ao aproximarmos de tão perto, este ano, a evolução da metapsicologia freudiana é porque podemos aí encontrar o rastro de uma elaboração que reflete um pensamento ético” (p. 51). Vejam aí a proposta de Lacan de apreender uma dimensão ética presente, ao seu ver, na metapsicologia freudiana.

Avancemos, mais nesse seminário e vamos ao capítulo IV, cujo título é *Das Ding*, a fim de, junto com Lacan, elucidar melhor o sentido da oposição princípio do prazer e princípio de realidade, e evidenciando, também, na medida do possível, a concepção de real e de *das Ding*, ou melhor, se assim podemos dizer, do Real como *das Ding*.

---

princípio de prazer. Trata-se, ao contrário, de dois pólos irreduzíveis um ao outro, porém ainda assim inseparáveis, cada qual remetendo ao outro”.

<sup>16</sup> Ou seja, desvendar “o verdadeiro sentido dessa palavra, empregada por nós sempre de uma maneira tão inconsiderada, que se situa a força da concepção de Freud, a qual é preciso medir com a persistência do próprio nome de Freud no desenvolvimento de nossa atividade analítica”( p. 50). Lacan dá então ao texto do *Entwurf* um *status* de relevância na obra de Freud, vendo nele mais do que um texto difícil, mas sem dúvida alguma, um trabalho apaixonante. Lacan faz questão de dizer que é em alemão que tal predicado salta aos olhos do leitor. Nesse texto, trata-se de “uma coisa bem diferente de uma construção de hipóteses – é a primeira contenda de Freud com o próprio *pathos* da realidade com a qual ele lida em seus pacientes. É isto – perto dos 40 anos ele descobre a dimensão própria, a vida significativa, dessa realidade” (p. 50). Julien (1996, p. 42) afirma que essa realidade inicialmente é do Outro que se trata, “desse Outro com que lidamos desde a infância, um Outro que Freud chamou de ‘a Coisa’ (*das Ding*) ou o ‘próximo’ (*Nebemensch*), por exemplo, em 1895, no *Projeto para uma psicologia científica*. (...) Esse Outro, esse próximo (em geral, num primeiro tempo, a mãe) tem duas faces. A primeira – ‘o outro elemento’ – é feita à nossa imagem e semelhança. (...) Essa primeira face é meu *semelhante*, meu outro. A segunda - *als Ding* – está além do semelhante. É o próximo propriamente dito, o Outro inominável, fora do significado, estranho e estrangeiro a mim mesmo, imprevisível”.

Logo no início desse primeiro capítulo dedicado à noção de *das Ding*, Lacan (1988, p. 58) afirma que o introduz aqui para melhor esclarecer as dúvidas em relação

“ao verdadeiro sentido da oposição entre o princípio de realidade e o princípio de prazer – ou seja, daquilo que na pista de que tento levá-los, este ano, para fazer com que vocês compreendam sua importância para nossa prática enquanto ética, e que essas ambigüidades resultam de algo que é da ordem do significante e até mesmo da ordem lingüística”.

Lacan (1988, p. 59), inicialmente, diferencia *das Ding* de *sache*, este último, valendo-se de uma definição etimológica, “é a coisa colocada na questão jurídica, ou, no nosso vocabulário, a passagem à ordem simbólica de um conflito entre os homens”. Aqui, o interlocutor é convocado a verificar no texto *O inconsciente*, artigo metapsicológico de Freud, para verificar como Freud lá opõe *Sachvorstellung*, representação das coisas à *Wortvorstellung*, representação das palavras. Lacan quer com isso acentuar que Freud fala de *Sachvorstellung* e não de *Dingvorstellung*, pois “não é, igualmente, em vão que as *Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, mostrando-nos assim que há uma relação entre coisa e palavra<sup>17</sup>”(p. 60). Antes, porém, de começar a definir *das Ding*, Lacan (1988, p. 61) demonstra o quanto *Sache* e *Wort* estão relacionados, pertencendo, portanto, ao mesmo mundo, o mundo simbólico:

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

---

<sup>17</sup> Em outras palavras, afirma Lacan (1988, p. 60) que, “a palha das palavras só nos aparece como palha na medida em que dela separamos o grão das coisas, e é inicialmente essa palha que carregou o grão”.

*Das Ding*, por sua vez, é de outra natureza, se assim podemos dizer, situando-se em outro lugar, isto é, “esse *das Ding* não está na relação – de algum modo refletida, na medida em que é explicitável – que faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas que, no entanto, elas criaram”(LACAN, 1988, p. 61). Em *das Ding* há outra coisa. Lacan remete aqui ao texto do *Entwurf*, quando Freud se refere ao princípio de realidade e ao artigo *Die Verneinung, A denegação*. Assim, para Lacan, há em *das Ding* um verdadeiro segredo. Trata-se de um paradoxo, no que tange ao princípio de realidade. Dessa maneira:

“Se Freud fala de um princípio de realidade é para nos mostrá-lo, por um certo lado, sempre em fracasso e não chegando a valorizar-se senão de forma marginal, e por uma espécie de pressão da qual poder-se-ia dizer, se as coisas não fossem infinitamente mais longe, que é o que Freud chama não de necessidades vitais, como se diz frequentemente para ressaltar o papel do processo secundário, mas, no texto alemão, de *die Not des Lebens*” (p. 61).

Segundo Lacan (1988, p. 62), temos aqui uma fórmula mais forte, “alguma coisa que quer. A necessidade (*besoin*) e não as necessidades (*besoins*). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida”. Mas, voltando ao princípio de realidade, o segredo de que falava Lacan é que “o princípio de realidade funciona, de fato, como que isolando o sujeito da realidade”. Lacan (1988, p. 62), a esse respeito, afirma que a biologia também nos ensina isso, que “a estrutura de um ser vivo é dominada por um processo de homeostase, de isolamento em relação à realidade”. Não há, então, nisso aí, nada de novo. E seria o princípio de realidade simplesmente isso, para Freud? Lacan diz que aparentemente sim. Mas é com a noção de *das Ding* que as coisas não vão ficar apenas nesse patamar.

Para começar a conceituar o que é *das Ding*, Lacan (1988, p. 64) afirma que “o processo do pensamento, na medida em que é, contudo, nele que caminha o acesso à realidade, o *Not des Lebens*, que mantém um certo nível o investimento do aparelho – encontra-se no campo do inconsciente”. Seu acesso só é possível pela fala articulada. Isto é:

“Freud chega até a dizer que é na medida em que nós nos ouvimos falar que esse *Bewegung*, movimento da fala – (...) é na medida em que esse *Bewegung* se anuncia para o sistema  $\omega$  que algo pode ser conhecido do que, em algum grau, se intercala no circuito que, no nível do aparelho  $\phi$ , tende antes de mais nada, a se descarregar em movimento para manter a tensão no nível mais baixo”(p. 64-65).

O sujeito consciente, por sua vez, só vai apreender “o que quer que seja daquilo que se encontra interessado no processo de *Abfuhr*, e que entra com a marca do princípio do prazer, na medida em que há algo de centrípeto no movimento para falar, sensação de esforço”(p. 65). Assim, “é na medida em que algo no circuito sensação-motricidade vem interessar, num certo nível, o sistema  $\psi$  que algo é retroativamente percebido, sensível sob a forma de *wortvorstellung*”(p. 65). O que está em questão, em  $\psi$ ? De acordo com Lacan (1988), “Freud isola desde o *Entwurf* um sistema do *Ich*.(...) ele se apresenta de saída com toda a ambigüidade que Freud estabelecerá mais tarde dizendo que o *Ich* é em grande parte inconsciente” (p. 65). É nesse nível do *Ich*, “do inconsciente em função, algo se regula, que tende a afastar o mundo exterior”(p. 67). Contrariamente, no nível da *Übung*, o que se tem é a descarga e “reencontra-se aqui o mesmo entrecruzamento que na economia total do aparelho<sup>18</sup>” (p. 67-68).

É sobre essa base que Lacan afirma, e que nos interessa bem de perto, que se verá funcionar a primeira apreensão da realidade pelo sujeito: “É aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*” (p. 68). Esse complexo do *Nebenmensch*, nas palavras de Freud, divide-se em duas partes, “das quais uma se impõe por um aparelho constante, que permanece coesa como coisa – *als Ding*” (p. 68). Comentando essa afirmativa de Freud, Lacan (1988, p. 68) afirma que “o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch*

---

<sup>18</sup> Assim, afirma Lacan (1988, p. 68): “É a estrutura que regula a descarga, é a função que a retém. Freud também chama isso de *Vorrat*, provisão – é a palavra que utilizou para designar o armário de provisões, *Vorratskammer*, de seu próprio inconsciente. *Vorratssträger* é o *Ich* como o suporte de quantidade e de energia que constitui o âmago do aparelho psíquico”.

como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*<sup>19</sup>”. Já *das Ding*, é de outra ordem. Lacan afirma, aqui, que “essa é uma divisão original da experiência da realidade” que se pode também encontrá-la na *Verneinung*. Nesse texto de Freud, de acordo com Lacan (1988, p. 68), se encontrará “a mesma função daquilo que, do interior do sujeito, encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior – um exterior, diz-nos Freud, que nada tem a ver com essa realidade na qual o sujeito terá, em seguida, de discernir as *Qualitätszeichen*, que lhe indicam que ele está no rumo certo para a busca de sua satisfação<sup>20</sup>”.

Lacan (1988, p. 69) sintetiza todo esse processo da seguinte forma:

“O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? - ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, encontra-se justamente aí, que, até um certo ponto, pode servir. Servir a quê? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*. Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro 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. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando”.

Começa-se, assim, a estabelecer a importância da noção de *das Ding*, tal como Lacan a retira de Freud, como um “Outro absoluto do sujeito”, objeto de que se trata de reencontrar. Mas, de acordo com Lacan, o máximo que podemos reencontrá-lo é como saudade. Ou melhor, “não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a

<sup>19</sup> Assim, o complexo do objeto divide-se em duas partes, ou seja, “tudo aquilo que é qualidade do objeto, que pode ser formulado como atributo, entra no investimento do sistema  $\psi$  e constitui as *Vorstellungen* primitivas” (p. 68). É em torno delas que “entrará em jogo o destino do que é regulado segundo as leis do *Lust* e do *Unlust*, do prazer e do desprazer, naquilo que se pode chamar de as entradas primitivas do sujeito” (p. 68).

<sup>20</sup> Trata-se aqui de uma prova dessa busca, mas que antes estabelece seu termo, sua meta, sua visada. Lacan (1988, p. 68-69) afirma que “é isso que Freud nos diz que o objetivo primeiro e imediato da prova da realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponde ao apresentado, mas de reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” (grifos nossos).



tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço<sup>21</sup>”(p. 69). Estabelece-se, assim, a idéia de que o objeto a reencontrar é diferente do objeto perdido, este jamais será encontrado; daí, trata-se sempre de reencontrar.

Avançando mais nesse capítulo, Lacan (1988, p. 71) entende que “*das Ding* é originalmente o que chamaremos o fora-do-significado”. Sendo que “é em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a de que o sujeito conserva sua dinâmica e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque<sup>22</sup>” (p. 71). Aqui também, ele relaciona *das Ding* de Freud com *das Ding* de Kant. Para Lacan (1988, p. 72), dessa maneira, trata-se de ver “que é no mesmo lugar que se vem organizar alguma coisa que é, ao mesmo tempo, oposto, o avesso e o idêntico disso, e que, em última instância, substitui essa realidade muda que é *das Ding* – ou seja, a realidade que comanda, que ordena”. A filosofia de Kant, segundo Lacan, indicou isso ao entrever a função de *das Ding*, embora a tenha abordado pela via da filosofia da ciência. E ele, então, faz convergir o termo freudiano com o de Kant. Pois,

“é concebível que seja como uma trama despojada de relações com o indivíduo que o termo de *das Ding* devam apresentar-se. É aí que devemos ver, com Kant, o ponto de mira, de visada, de convergência segundo o qual uma ação, que qualificaremos de moral, apresentar-se-á, e veremos o quão paradoxalmente ela se apresenta, ela mesma, como sendo a regra de um certo *Gute*”(LACAN, 1988, p. 72).

A esse respeito, observa Safatle (2003, p. 210) que Lacan procura um gozo para além do princípio do prazer, “através do questionamento sobre o verdadeiro estatuto da distinção freudiana entre o princípio do prazer e o princípio de realidade”. E acrescenta Safatle (2003, p. 210) que, “em razão de um não-realismo precoce de suas concepções, Lacan já havia criticado a pretensão epistemológica do princípio de realidade. Mas, aqui, ele situa a

<sup>21</sup> Enfim, afirma Lacan (1988, p. 69) “sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível”.

distinção no plano ético, pois reconhecer a distinção é reconhecer a existência de um Real que impulsiona a experiência humana a ir além do princípio do prazer”. E conclui Safatle (2003, p. 210) que “esse Real será designado por Lacan como *das Ding*. Um conceito que o psicanalista acreditava ser simétrico ao *das Gute* kantiano”.

Voltando ao texto de Lacan, vemos que tal programa vai ser trabalhado logo após o segundo capítulo dedicado à temática de *das Ding*. Aqui, Lacan (1988, p. 27) enfatiza que “a Coisa só se apresenta a nós na medida em que ela acerta na palavra, como se diz *acertar na mosca*”(grifos do autor). É, por intermédio do grito, tal como demonstra Freud em seu texto, que o hostil, o estranho aparece na primeira experiência da realidade para o sujeito. E Lacan (1988, p. 72), em seguida, afirma que “as coisas que estão em questão - e que alguns podem contestar-me como sendo por Freud colocadas num nível superior dos significantes sobre o qual lhes digo o que ele é, ou seja, o verdadeiro móvel do funcionamento no homem do processo qualificado de primário – são as coisas enquanto mudas<sup>23</sup>”.

No capítulo V intitulado, *das Ding (II)*, Lacan vai desenvolver mais ainda essa concepção freudiana, ao enfatizar sua relação primeiramente com o termo *Vorstellung* e, depois, demonstrar o quanto ele se encontra presente no artigo da *Verneinung*. É também aqui que ele enfatizará a relação da mãe com *das Ding*. Assim, logo de início, Lacan (1988, p. 76) afirma:

“*Das Ding* é o que - no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola., como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito aparelho do prazer, vinculado ao funcionamento neurônico<sup>24</sup>”.

<sup>22</sup> Pois, “toda a primeira articulação do *Entwurf* é feita em termo disso” (p. 71). Lacan afirma aqui que a primeira escolha da neurose, *Neurosenwahl*, é feita em relação a esse *das Ding* original.

<sup>23</sup> E estas “não são exatamente a mesma coisa que as coisas que não têm relação alguma com as palavras”(p. 72). Aqui, adentramos com Lacan no segundo capítulo dedicado ao termo de *das Ding*.

<sup>24</sup> Assim, será “em torno desse *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado” (p. 76).

Lacan (1988), então, vai buscar no texto freudiano sobre a *Verneinung*, artigo de 1925, a identificação de *das Ding* com o *Wiederzufinden*, “a tendência a reencontrar, que para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto”. Lacan (1988, p. 76) faz uma importante observação, ao afirmar que “o objeto não nos é nem mesmo dito”. Ele dá aqui sua contribuição genuína em relação à elaboração freudiana ao dizer que quanto a esse objeto trata-se, na verdade, de reencontrá-lo, mas, “nós o qualificamos igualmente de objeto perdido”. Entretanto, Lacan pondera que, em suma, esse objeto “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo<sup>25</sup>”.

O princípio do prazer, por sua vez, “governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim” (p. 76). Há uma transferência de quantidade de *Vorstellung em Vorstellung* que “mantém a busca sempre a uma distância daquilo em torno do que ela gira”, pois, “o objeto a ser reencontrado lhes dá sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos” (p. 77). Cabe, então, ao princípio do prazer fixar, modelar, o retorno das representações e mantê-lo à distância e “a [a busca do objeto] submete a reencontrar no fim das contas a satisfação da *Not des Lebens*<sup>26</sup>” (p. 77). Uma certa quantidade de excitação - “que não poderia ser ultrapassada sem transpor o limite da polarização *Lust/Unlust*, prazer e desprazer sendo apenas as duas formas sob as quais esta única e mesma regulação, que se chama princípio do prazer, se expressa” (p. 77) - é fixada por essa lei. Há, assim, uma regulação da admissão da quantidade<sup>27</sup>. Algo ocorre,

---

<sup>25</sup> Há aqui uma orientação em direção ao objeto em que “a regulação da trama, as *Vorstellungen* atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória, de um complexo de memória, de uma *Beahnung* – ou seja, de um trilhamento, mas também de uma concatenação, diríamos mais firmemente, cujo jogo o aparelho neurônico nos deixa talvez entrever sob uma forma material e cujo funcionamento é regulado pela lei do princípio do prazer” (LACAN, 1988, p. 76).

<sup>26</sup> E pelo caminho, dessa maneira, a busca encontra “uma série de satisfações vinculadas à relação com o objeto, polarizadas por ela, e que, a cada instante, modelam, temperam, embasam seus procedimentos segundo a lei própria do princípio do prazer” (p. 77).

<sup>27</sup> A esse respeito, afirma Lacan (1988, p. 77) que “a coisa é metaforicamente articulada por Freud, mas quase como se fosse ao pé da letra – pela dimensão das vias de condução, pelo diâmetro individual daquilo que o organismo pode suportar”.

porém, para além do limite<sup>28</sup>. Lacan (1988, p. 77) afirma, logo em seguida, que “o limite tem um nome” e que é diferente de prazer/desprazer. Assim, ele faz todos notarem que é o evitamento, a fuga, o movimento que “primitivamente, antes mesmo da entrada nessa função do sistema, intervém normalmente para regular a invasão da quantidade segundo o princípio do prazer<sup>29</sup>”. De acordo com Lacan, é dessa maneira que Freud se expressa, “há estimulações que vêm do interior do organismo nervoso, e que ele compara com as estimulações exteriores”(p. 78). Assim, é da dor que se trata aqui. Após uma pequena digressão sobre esse tema da dor, Lacan não hesita, a título de síntese, sugerir “que deveríamos talvez conceber a dor como um campo que, na ordem da existência, abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se”(p. 78).

Lacan convoca todos, aqui, a retornar às representações, às *Vorstellungen*, em seu funcionamento e ver do que se trata na psicologia freudiana. Lacan (1988, p. 79) inicia pelo caráter imaginário do objeto que faz dele

“o que se poderia chamar de a substância da aparência, o material de um engodo vital, uma aparição sujeita à decepção de uma *Erscheinung*, (...), isto é, aquilo em que a aparência se sustenta, mas que é igualmente a aparição da assombração, a aparição corriqueira, o que forja esse *Vor*, esse terceiro, o que se produz a partir da Coisa”.

Assim, é da essência da *Vorstellung* essa descomposição. E como ela é apreendida em Freud? “É apreendida em seu caráter radical, sob a forma pela qual é introduzida numa filosofia que é essencialmente traçada pela teoria do conhecimento<sup>30</sup>”. Onde

<sup>28</sup> Ou seja: “A impulsão psíquica nem por isso tornou-se capaz de ir mais longe em direção ao que seria a sua meta – mas antes, justamente, ela se espalha, se difunde no organismo psíquico, a quantidade transforma-se em complexidade. Numa espécie da zona iluminada do organismo neurônico ela vai acender mais longe, aqui, acolá, segundo as regras do trilhamento associativo, constelações de *Vorstellungen* que regulam a associação das idéias, *Gedanken* inconscientes, segundo o princípio do prazer”(LACAN, 1988, p. 77).

<sup>29</sup> Porém, nos adverte que há uma diferença entre a homeostase do aparelho nervoso, “lugar de uma regulação autônoma”, e a homeostase geral, a que põe, por exemplo, em jogo, o equilíbrio dos humores. Este, por sua vez, “intervém como ordem de estimulação vinda do interior” (p. 77).

<sup>30</sup> Segundo Lacan (1988, p. 79), o que há de notável nisso é que Freud “lhe designa, até ao extremo o caráter ao qual os filósofos, precisamente, não puderam decidir-se, a reduzi-la, o de um corpo vazio, de um fantasma, de

Freud situa a esfera, a ordem de gravitação das *Vorstellungen*? Lacan ratifica que ela deve se situar entre percepção e consciência<sup>31</sup>.

Lacan (1988, p. 80), então, questiona qual a razão do espanto em relação ao que Freud diz sobre esses processos do pensamento que ocorrem entre a percepção e consciência: Eles “nada seriam para a consciência se não pudessem a ela serem levados pelo intermédio de um discurso, do que se pode explicar na *Vorbewusstsein*, no pré-consciente?”. Lacan responde que Freud não deixa nenhuma dúvida, trata-se de palavras. Assim, segundo Lacan, trata-se de situar aqui essas *Wortvorstellungen*. Essas representações de palavra “instauram um discurso que se articula sobre os processos do pensamento”. Diferentemente das *Vorstellungen* “cujo processo de superposição, de metáfora e de metonímia, seguimos através do mecanismo inconsciente” (p. 80). Assim, nada se conhece do processo do pensamento<sup>32</sup>.

É, assim, de um discurso que se trata e nada sabemos além dele, frisa Freud, segundo Lacan: “o que chega à *Bewusstsein* é a *Wahrnehmung*, a percepção desse discurso, e nada mais” (81). Lacan passa a ocupar-se agora daquilo que se denomina *Sachvorstellungen*, representações de coisa. Tais representações “devem ser situadas em oposição polar aos jogos de palavras, às *Wortvorstellungen*, porém nesse nível aquelas não se apresentam sem estas”. E

---

um pálido incubo da relação com o mundo, de um gozo extenuado que constitui seu traço essencial através de toda a interrogação do filósofo. E isolando-a nessa função Freud a extrai da tradição”.

<sup>31</sup> Em outras palavras: “É entre percepção e consciência que aquilo que funciona no nível do princípio do prazer se insere. Ou seja, o que? – os processos de pensamento na medida em que regulam, pelo princípio do prazer, o investimento das *Vorstellungen* e a estrutura na qual o inconsciente se organiza, a estrutura na qual a subjacência dos mecanismos inconscientes se floclula, o que constitui o grumo da representação, ou seja, algo que tem a mesma estrutura – esse é o ponto no qual insisto – do significante. Isso não é simplesmente *Vorstellung*, mas, como o escreve Freud mais tarde em seu artigo sobre o *Inconsciente*, *Vorstellungsrepräsentanz*, o que constitui a *Vorstellung* como um elemento associativo, combinatório. Desse modo, o mundo da *Vorstellung* é desde então organizado segundo as possibilidades do significante como tal. Desde então, no nível do inconsciente, isso se organiza segundo leis que não são forçosamente, Freud o diz mui justamente, as leis da contradição, nem as da gramática, mas as leis da condensação e do deslocamento, as que chamo leis da metáfora e da metonímia” (LACAN, 1988, p. 80).

<sup>32</sup> Em outras palavras, “só os conhecemos porque falamos do que nos ocorre, porque falamos disso em termos inevitáveis, dos quais estamos cientes, por outro lado, de sua indignidade, de seu vazio, de sua futilidade” (p. 80). Pois, “é a partir do momento em que falamos de nossa vontade, o de nosso entendimento, como das faculdades distintas que temos uma pré-consciência, e que somos capazes com efeito, de articular num discurso algo desse palavrório pelo qual nos articulamos em nós mesmos, justificamo-nos, racionalizamos para nós mesmos, em tal ou tal circunstância, o encaminhamento do nosso desejo” (LACAN, 1988, p. 80-81).

quanto à *das Dading*? É de uma outra coisa que se trata, na medida em que *das Ding* “é uma função primordial que se situa no nível de instauração da gravitação das *Vorstellungen* inconscientes” (p. 81). Torna-se aqui fundamental que Lacan (1988, p. 82) retome a distinção entre *Sache* e *Ding*. Lacan retira alguns exemplos do dicionário alemão para ver como lá se define *Sache*. Então, *Sache* vai ser usado para os assuntos de religião, “mas diremos, contudo, que a fé não é *Jedermann Ding*, a coisa de todo mundo. Lacan condensa num exemplo, em que ele procura traduzir do alemão para o francês o sentido que *Sache* tem. Assim, ele diz que procurou testar a seguinte frase aos ouvidos de algumas pessoas que tem o alemão como língua materna: “*Die Sache*, poder-se-ia dizer, *ist das Vort des Dinges*. Traduzindo em francês – *l'affaire est le mot de la Chose*”. Quando se passa ao discurso, enfatiza Lacan, é justamente aí que “*das Ding*, a Coisa, resolve-se em uma série de efeitos – no sentido mesmo em que se pode dizer *meine Sache*”(p. 82). E Lacan, aqui, não hesita em dizer que toda sua “tralha, e é coisa bem diferente de *das Ding*, a Coisa, à qual nos é preciso voltar agora” (p. 82). Lacan (1988, p. 82) é enfático, ao afirmar que ninguém há de se surpreender, “que no nível das *Vorstellungen* a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia<sup>33</sup>”.

Lacan (1988, p. 83) situa, no texto do *Entwurf*, o nível das *Vorstellungsrepräsentanzen* e o nível das *Wortvorstellungen*:

“No nível do sistema  $\varphi$ , isto é, no nível do que ocorre antes da entrada no sistema  $\psi$ , e a passagem na extensão da *Bahnung*, da organização das *Vorstellungen*, a reação típica do organismo enquanto regulado pelo aparelho neurônico é o processo de elisão. As coisas são *vermeidet*, elididas. O nível das *Vorstellungsrepräsentanzen* é o lugar de eleição da *Verdrängung*. O nível das *Wortvorstellungen* é o lugar da *Verneinung*”.

<sup>33</sup> Enfatiza-se, nesse momento, do texto, o quanto a idéia de mau e bom objeto se modifica frente à idéia de *das Ding*: “Tudo o que ela se articula como bom e mau divide o sujeito com respeito a ela irremediavelmente, diria eu, irremediavelmente e, sem dúvida alguma, com relação à mesma Coisa. Não há bom e mau objeto, há bom e mau e em seguida, existe a Coisa. O bom e o mau entram desde logo na ordem da *Vorstellung*, estão lá como índices do que orienta a posição do sujeito, segundo o princípio do prazer, em relação ao que nunca deixará de ser apenas representação, apenas busca de um estado eleito, de um estado de anseio, de espera de que? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além”(LACAN, 1988, p. 82).

Lacan convida todos a se deterem um pouco mais na *Verneinung*. Assim, não é de um não qualquer que se trata na *Verneinung*. Ela também está “longe de ser o puro e simples paradoxo do que se apresenta sob a forma do não”. Pois, “há todo um mundo do não-dito, do interdito, pois é exatamente essa a forma sob a qual se apresenta essencialmente o *Verdrängt* que é a inconsciência”(p. 84). Trata-se, então, do recalçamento. A *Verneinung*, por sua vez, trata-se, de acordo com Lacan (1988, p. 84):

“A *Verneinung* é a ponta mais afirmada do que eu poderia chamar de *entredito*, como se diz – entrevista. Poder-se-ia igualmente procurar no emprego corrente do leque sentimental tudo aquilo que se pode dizer ao dizer – *Não digo*. Ou simplesmente, como expressa em Corneille – *Non, je ne vous hais point* – *Não, de modo algum vos odeio*” (grifos do autor).

Caminhemos mais nesse segundo capítulo dedicado à noção de *das Ding*, a fim de relacioná-la com o Real, objeto desta tese. Assim, ao referir-se à *Werferfung*, Lacan (1988, p. 85) mais uma vez recorre à indagação a respeito do mínimo que se concebe de uma bateria significante, para que possa começar a organizar o registro do significante:

“Não poderia haver dois sem três, e isso deve seguramente, acho eu, comportar o quatro, o quadripartito, o *Geviert*, como diz Heidegger num dado momento. É na medida em que um termo pode ser recusado, que mantém a base do sistema das palavras numa certa distância ou dimensão relacional, que veremos desenvolver-se toda a psicologia do psicótico – falta alguma coisa, em direção a que tende desesperadamente seu verdadeiro esforço de suprimimento, de significantização”.

O que falta ao psicótico não é da ordem da significação, mas do significante, mas não de qualquer um, mas do significante primordial, se assim podemos expressar. Esse lugar tem uma função que

“é ser aquele que contém as palavras, no sentido em que contém quer dizer retém, razão pela qual uma distância e uma articulação são possíveis, razão pela qual a sincronia se introduz, sobre a qual pode, em seguida, escalonar-se a dialética

essencial, aquela em que o Outro pode encontrar-se como Outro do Outro”(LACAN, 1988, p. 85).

Aqui, Lacan relaciona esse lugar com o Real, ou melhor, esse Outro do Outro “pode encontrar seu lugar mesmo que não possamos encontrá-lo em parte alguma do real, mesmo que tudo o que possamos encontrar no real para ocupar esse lugar só valha por ocupar esse lugar, mas não lhe pode dar nenhuma outra garantia a não ser a de estar nesse lugar” (p. 85). Lacan afirma, aqui, que está situada uma outra topologia, a saber, “a topologia que a relação com o real institui”. Safatle (2003, p. 213) sintetiza todo esse processo nas seguintes palavras:

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

Voltando ao texto do Seminário VII, é ao definir essa relação com o real que se pode dar conta do princípio de realidade. Lacan (1988, p. 86) vincula ao princípio de realidade o supereu, “*Überich*, o que seria, confessemos, um reles jogo de palavras se fosse apenas uma maneira substitutiva de designar o que se chama de consciência ou algo análogo”. Freud fornece toda uma gama nova de articulação

“mostrando-nos a raiz, o funcionamento psíquico do que na constituição humana pesa, e meu Deus como pesa, sobre todas essas formas das quais não se convém desconhecer nenhuma, até aquela, a mais simples, a dos mandamentos, e mesmo, diria, os dez mandamentos”(p. 86).



O que Freud articula? Quanto ao fundamento moral, Freud articula, no sentido de Lévi-Strauss, “que a lei fundamental é a lei da interdição do incesto<sup>34</sup>” (p. 86). Isso tem, assim, um correlato que é o desejo do incesto, “que é o grande achado de Freud”. Ainda que desde Platão tenha se falado dele, o importante é que, para Lacan (1988, p. 86), “tenha havido um homem que, num momento dado da história, tenha-se levantado para dizer – Eis o desejo essencial<sup>35</sup>”. Trata-se, assim, da lei de interdição do incesto, que estrutura o inconsciente do homem.

Mas, algo permanece velado, a saber, por que o filho não dorme com a mãe? Lacan afirma que Lévi-Strauss “refuta as justificações pelos efeitos pretensamente nefastos dos cruzamentos demasiadamente próximos” (p. 87). Assim, “é na ordem da cultura que a lei se exerce”. Ela tem como consequência “excluir o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, que é o que Freud salienta”. Embora justificado, tal ponto central permanece. E o ponto de que se trata como mais irreduzível, enigmático, é entre a natureza e a cultura. É nesse ponto que Lacan quer se deter:

“O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busca sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto” (p. 87-88).

<sup>34</sup> Assim, sintetiza Lacan (1988, p. 86): “Todo o desenvolvimento da psicanálise o confirma de maneira cada vez mais grosseira, embora o resalte cada vez menos. Quero dizer que tudo o que desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, da gratificação e da dependência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna, da mãe na medida em que ela ocupa o lugar dessa coisa, *das Ding*”.

<sup>35</sup> O que Freud faz, então, é designar “na interdição do incesto o princípio da lei primordial da qual todos os desenvolvimentos culturais são apenas as consequências e as ramificações – e, ao mesmo tempo, ele identifica o incesto com o desejo mais fundamental” (p. 87). Lévi-Strauss, segundo Lacan (1988, p. 87), “confirma, certamente, em seu estudo magistral, o caráter primordial da Lei como tal, ou seja, a introdução do significante e de sua combinatória na natureza humana por intermédio das leis do casamento regulado por uma organização de trocas que ele qualifica de estruturas elementares - na medida em que são dadas indicações preferenciais para a escolha do cônjuge, ou seja, que uma ordem é introduzida na aliança produzindo assim uma dimensão nova ao lado da ordem da hereditariedade”.

Lacan integra tal lei com os mandamentos, o decálogo, que, para ele, se encontra no nível do discurso pré-consciente ou consciente. Assim, não vai ser só o lado negativo da moral que Lacan (1988, p. 88) tomará os mandamentos, mas também positivamente, ou seja, que tais mandamentos “talvez sejam apenas os mandamentos da fala, quero dizer que explicitam aquilo sem o que não existe fala – eu não disse discurso – possível<sup>36</sup>”. Lacan vai procurar no capítulo seguinte desse seminário sobre a *Ética da Psicanálise*, interpretar os dez mandamentos como próximo do recalque do inconsciente. Sua hipótese se sustenta na premissa de que

“os dez mandamentos são interpretáveis como destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto, como uma condição, e uma só, que é a de nos darmos conta de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala” (p. 89).

Essa premissa desmembra “sobre o sentido dos dez mandamentos uma vez que estão vinculados, da maneira mais profunda, àquilo que regula a distância do sujeito a *das Ding*, uma vez que os dez mandamentos são a condição da subsistência da fala como tal” (p. 89). Assim, da condição indispensável para que haja a fala, Lacan estende à vida social, como também submetida ao crivo dos dez mandamentos, no sentido de que se passa a vida toda violando-os para que seja viva em sociedade, ou seja, uma sociedade só é possível se se violam os dez mandamentos.

Dessa maneira, antes de terminar esse segundo capítulo sobre *das Ding*, Lacan afirma que, além de tentar ver a que responde, “o caráter de imanência dos dez mandamentos”, ele vai dar uma volta, que nos interessa muito de perto nesse nosso trabalho, “pela preferência essencial que utilizarei quando falei, pela primeira vez diante de vocês, daquilo que se pode chamar de *o real*” (p. 89, grifo nosso). Aqui, Lacan retoma o conceito de

---

<sup>36</sup> O que Lacan (1988, p. 89) vai fazer observar é que “nesses mandamentos, que constituem tudo o que, contra tudo e contra todos, é admitido como mandamentos pelo conjunto da humanidade civilizada - (...) -, nesses dez mandamentos, em parte alguma está assinalado que não se deve dormir com a mãe”.

Real como sendo aquilo “que se reencontra sempre no mesmo lugar” (p. 90). E que todos verão tal real na história da ciência e dos pensamentos. Qual o motivo de dar essa volta? Segundo Lacan, é para “nos levar à grande crise revolucionária da moral, ou seja, ao questionamento dos princípios lá onde eles devem ser requestionados, isto é, no nível do imperativo” (p. 90). Pois, o ápice da Coisa, ao mesmo tempo kantista e sadista, se encontram aí. Isso faz com que “a moral se torne, por um lado, pura e simples aplicação da máxima universal, por outro, puro e simples objeto”. Vai ser essencial se debruçar sobre esse ponto para ver que passo dá Freud. Lacan (1988, p. 90) já adianta aqui ao afirmar categoricamente que

“o passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há *Bem Supremo* – que o *Bem Supremo*, que é das *Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem” (grifos nossos).

É este “o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral”. Do que vai se tratar, então, é da lei moral positiva, isto é, ir nessa “direção na qual os estou enveredando, que o que se buscou no lugar do objeto inencontrável é justamente o objeto que se reencontra sempre na realidade” (p. 90). Lacan refere-se, aqui, ao “mundo da física moderna”, que se apresentou de uma forma eminentemente cega, fechada e que no nível do princípio do prazer algo aconteceu no lugar do objeto impossível de reencontrar (rechar). Freud, afirma Lacan, nos deu uma luz diferente e da qual não se sabe ainda totalmente a dimensão. É dessa luz que se vai tratar nesse próximo capítulo do Seminário da *Ética da Psicanálise*.

## 4.2 KANT, SADE E O PROBLEMA DA LEI MORAL

Lacan (1988, p. 91) inicia esse capítulo VI, cujo título é *Da lei moral*, do Seminário *A ética da Psicanálise*, definindo, numa hipotética descrição feita por um simplório, esse mundo subjetivo onde *das Ding* se situa em seu âmago. Como ele o define?

“O significante é, no homem, desde logo entronizado no nível inconsciente, misturando suas referências com as possibilidades de orientação que seu funcionamento de organismo natural de ser vivo lhes confere”.

Mas, ao situar “*das Ding* no centro, e em volta o mundo subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes”, se verá a dificuldade de representá-la topologicamente, uma vez que “esse *das Ding* está no centro, no sentido de estar excluído”. O que isso quer dizer?

Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa” (LACAN, p. 91-92).

Lacan está se referindo, aqui, à *Vorstellungsrepräsentanz*, na medida em que *representação e representa se diferem*. Para Lacan (1988, p. 92), então,

“trata-se daquilo que, no inconsciente, representa como signo a representação como função de apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo”.

Assim, de acordo com Lacan, “dizer que é um bem já é uma metáfora, um atributo<sup>37</sup>” (p. 92). Lacan convoca todos a ler o texto de Kant, *Crítica da razão prática* para

---

<sup>37</sup> Pois, “seu bem já lhe é indicado como a resultante significativa de uma composição significativa que se encontra convocada no nível inconsciente, isto é, lá onde ele absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta” (LACAN, 1988, p. 92).

apreciar o justo valor dessa sua afirmativa. Assim, o que se tem de extraordinário em Kant, segundo Lacan, em relação a esse texto, é “o ponto de vista do humor”. Do que se trata aqui, então é de um termo kantiano *Wohl*, que Lacan o designa o bem em questão<sup>38</sup>.

Lacan (1988) evoca, aqui, seu texto da *Causalidade psíquica*, para retomar uma fórmula aí cunhada por ele e que, nesse seminário VII, é empregada para esclarecer o que se está entendendo por signo, qual seja, “mais inacessíveis a nossos olhos feitos para os sinais do cambista”. Esses sinais, afirma Lacan (1988, p. 93), “já estão presentes no fundo da estrutura inconsciente que se regula segundo a lei do *Lust* e do *Unlust*, segundo a regra do *Wunsch* indestrutível, ávido de repetição, da repetição dos signos”. É por seu intermédio que “o sujeito regula sua distância a *das Ding*” (p. 93). Ela é a “fonte de todo *wohl* a nível do princípio do prazer, e que fornece desde logo, mas em seu âmago, aquilo que, segundo a referência kantiana, e como aqueles que praticam a psicanálise não deixaram de fazê-lo, nós qualificamos de *das Gute des objekts*, o bom objeto<sup>\*</sup>” (p. 93).

A esse nível, considera Lacan (1988, p. 93-94), *das Ding* não é diferenciada como mau, ao passo que “o sujeito não tem o menor acesso ao mau objeto, pois, desde logo, em relação ao bom objeto, ele se mantém à distância”. Não podendo suportar “o extremo bem, que *das Ding* lhe pode trazer, quanto mais se situar em relação ao mau objeto” (p. 94). Assim, o sujeito “pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora. Ele faz sintomas, como se diz, e esses sintomas são, originalmente, sintomas de defesa” (p. 94). O nível dessa defesa deve ser concebido da

---

<sup>38</sup> Assim, “trata-se do conforto do sujeito na medida em que, se ele se refere a *das Ding* como seu horizonte, funciona para ele o princípio do prazer que dá a lei onde se resolve uma tensão, segundo a fórmula freudiana, vinculada ao que chamaremos de os engodos bem-sucedidos – ou ainda melhor, signos que a realidade honra ou não honra” (LACAN, 1988, p. 93).

\* Aqui, Lacan (1988, p. 93) demonstra o caráter dialético, ou seja, as duas facetas da lei: “No horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se o *Gute, das Ding*, introduzindo, no nível inconsciente o que deveria forçar-nos a recolocar a questão propriamente kantiana da *causa noumenon*. *Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei. Todavia é preciso dar a este vocábulo, a lei, a inflexão que toma nos jogos mais brutais da sociedade elementar ... Trata-se de uma lei de capricho arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem

seguinte forma: “há uma defesa orgânica – o eu defende-se mutilando-se, como o caranguejo abandona sua pata” (p. 94). Mas, como diferenciar a defesa animal, que se automutila, da defesa do homem? Assim, é pela estruturação significante no inconsciente humano que a distinção é aqui introduzida<sup>39</sup>. Sua constituição [da defesa do homem] se dá “por algo que tem um nome, e que é, propriamente falando, a mentira sobre o mal”. Assim, para Lacan, o sujeito mente no nível do inconsciente, pois “a mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso. O *orthos logos* do inconsciente, nesse nível, articula-se – Freud o escreve no *Entwurf* a propósito da histeria – *proton pseudos*, a primeira mentira” (p. 94). Lacan (1988) cita aqui um exemplo de Freud. Trata-se de uma paciente que se chamava Emma, que tinha uma fobia de entrar sozinha nas lojas, onde tinha medo que zombassem dela por causa de sua roupa. Lacan (1988, p. 94) sintetiza esse caso da seguinte maneira:

“Inicialmente, tudo está ligado a uma primeira recordação. Aos dez anos ela já tinha entrado numa loja e os empregados riram, aparentemente, de sua roupa. Um deles lhe agradou, até mesmo a perturbou de maneira singular em sua puberdade nascente. Por detrás, reencontramos a recordação causal, a de uma agressão sofrida aos oito anos, numa loja, da parte de um *Greissler*. A tradução francesa, feita a partir da inglesa, ela mesma feita com uma especial falta de cuidado, diz *boutiquier* – mas trata-se de um barbaças, de um homem de uma certa idade, que a beliscou não-sei onde debaixo da saia de uma maneira bastante direta. Essa recordação entra, portanto, em ressonância com a idéia da atração sexual sentida na outra recordação”.

Do sintoma, tudo o que resta, considera Lacan (1988, p. 95), “é vinculado à roupa, à zombaria devida à roupa”. Mas, está encoberta “sob a *Vorstellung* mentirosa da roupa”, a direção da verdade. Há, aqui, “uma alusão, de forma opaca, ao que não aconteceu no momento da primeira recordação, mas na segunda”. Ou seja, “algo que não foi apreensível originalmente, só-depois o é, e pelo intermédio dessa transformação mentirosa – *proton pseudo*”(p. 95). Assim, “é por meio disso que temos a indicação do que, no sujeito, marca para sempre sua relação com *das Ding* como mau – que ele não pode, no entanto, formular

---

nenhuma *Sicherung*, para empregar ainda um termo kantiano. É por isso que esse *Gute*, no nível do inconsciente, é também, e no seu fundo, o mau objeto, do qual a articulação kleiniana também nos fala”.

que seja mau de outra maneira que não seja pelo sintoma” (LACAN, 1988, p. 95). Aqui, Lacan afirma que é isso aí o que a experiência do inconsciente acrescenta à reflexão ética feita ao longo do tempo e especialmente o que revela a ética kantiana, “uma vez que esta permanece – em nossa reflexão, senão em nossa experiência – o ponto até onde as coisas foram levadas” (p. 95). Lacan (1988) afirma que há uma estreita relação entre “a via na qual esses princípios éticos se formulam, na medida em que se impõem à consciência ou que estão sempre prestes a emergir do pré-consciente como mandamentos” e o princípio de realidade. Lacan (1988, p. 95) afirma, então, que há uma dialética entre o princípio de realidade e o princípio do prazer, ou seja, “um não é apenas, como se acredita inicialmente, a aplicação da continuação do outro, cada um é verdadeiramente correlato polar do outro, sem o qual nem um nem outro teria sentido”. Afirmativa fundamental de Lacan, pois essa realidade de que se está tratando aqui é da ordem do Real, ou melhor, é o próprio Real. Lacan (1988, p. 95) justifica, pela experiência da paranóia, tal afirmativa. Em suas palavras, que nos são muito caras:

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

Afirmativa, como dizíamos, muito cara a nós, na medida em que temos como objeto a investigação do conceito de Real. Lacan, dessa maneira, faz identificar realidade ao Real, mas é claro, que não se trata de uma realidade qualquer, e muito menos da realidade

---

<sup>39</sup> Entretanto, “a defesa, a mutilação que é a do homem, não se constitui somente por substituição, deslocamento, metáfora e tudo o que estrutura sua gravitação em relação ao bom objeto” (p. 94).

exterior. Em seguida, ele ainda é mais explícito, ao retomar o que trabalhou no seminário sobre *As psicoses*, a respeito do caso Schreber. Em suas palavras:

“Mostrei-lhes isso no momento em que fazia o comentário do Presidente Schreber. *A função dos astros no sistema delirante desse sujeito exemplar indica-nos, à maneira de uma bússola, a estrela polar da relação do homem com o real.* O estudo da história da ciência torna verossímil a mesma coisa. Não é mesmo singular, paradoxal, que seja a observação feita pelo pastor, pelo marinheiro mediterrâneo, do retorno ao mesmo lugar do objeto que parece menos interessar a experiência humana – o astro, que indica para o agricultor quando convém semear o trigo? Pensem no papel tão importante que as Plêiades desempenharam no itinerário da marinha mediterrânea. Não é considerável que seja a observação do retorno dos astros sempre ao mesmo lugar que, prosseguindo através dos tempos, desemboca nessa estruturação da realidade pela física que se chama ciência? As leis fecundas descenderam do céu para a terra, da física peripatética a Galileu. Mas da terra, onde se reencontra as leis do céu, a física galileiana volta a subir ao céu, mostrando-nos que *os astros não são nada daquilo que inicialmente se acreditara, que não são incorruptíveis, que estão submetidos às mesmas leis que o mundo terrestre*” (LACAN, p. 95-96, grifos nossos).

A nosso ver, Lacan justifica assim o porquê de não tratar do que é fundamental na Psicanálise, seu objeto, pelo viés da ciência. É por isso que se torna imprescindível considerar esse mesmo objeto sob o prisma da reflexão ética. Lacan (1988, p. 96) acrescenta um *ancore* a tudo isso, afirmando que, “se o passo decisivo na história da ciência já foi dado pelo admirável Nicolau de Cusa, um dos primeiros a formular que os astros não são incorruptíveis, sabemos nós, ainda mais, que poderiam não estar no mesmo lugar”. Na afirmação seguinte, Lacan, então, relaciona *das Ding* com o Real, bem como com aquilo de que constituiu a ciência:

“Destarte, a exigência primeira que nos fez, através da história, *sulcar a estruturação do real* para disso constituir a ciência, *supremamente eficaz, mas também supremamente decepcionante*, essa exigência primeira que é a de *das Ding* – encontrar o que se repete, o que retorna e nos garante retornar ao mesmo lugar – impeliu-nos até o ponto extremo em que estamos, em que podemos colocar todos os lugares em questão e onde nada mais nessa realidade que aprendemos tão admiravelmente a transtornar, responde a esse apelo da segurança do retorno” (p. 96, grifos nossos).



Estamos, assim, no Real. A nosso ver, com essa afirmativa, Lacan justifica, se podemos assim nos expressar, a razão de abandonar o seu projeto bem inicial, seu início data da Tese de 1932, de constituir uma ciência do Real, ou de dar um *status* científico à Psicanálise, pois se a ciência foi eficaz ao “sulcar do real” para se constituir enquanto tal, essa mesma ciência fracassou nesse objetivo, sendo decepcionante – o que lhe permite nesse contexto histórico em que nos encontramos, com o advento da Psicanálise, é de retornar o projeto científico pelo viés, que aí pode ser mais eficaz, não quanto à garantia de reencontrar o que se perdeu, - que é a via ética -, tal como Freud a instituiu, ou seja, com a novidade trazida por ele. Guyomard (1996, p. 25) aponta também para essa direção do que propõe Lacan nesse seminário sobre *A ética da Psicanálise*, ao afirmar que, nessa época, 1960, Lacan “convenceu-se, não tanto da necessidade de uma ética da psicanálise, mas do estatuto eminentemente ético que havia nela<sup>40</sup>”. O parágrafo seguinte, bem como o que virá na seqüência, expressa o que Guyomard (1996), e nós dissemos, da seguinte maneira:

“No entanto, é nessa pesquisa do que se retorna sempre ao mesmo lugar que permanece apenso o que se elaborou ao longo dos tempos sobre aquilo que chamamos de ética. A ética não é o simples fato de haver obrigações, um laço que encadeia, ordena e constitui a lei da sociedade. Há também aquilo a que nos referimos tão freqüentemente aqui com o termo de estruturas elementares do parentesco - da propriedade igualmente e da troca dos bens – que faz com que, nas sociedades em seu nível de base -, o homem constitua-se, ele mesmo, signo, elemento, objeto da troca regulada, de que o estudo de um Claude Lévi-Strauss mostra-lhes o caráter seguro em sua relativa inconsciência o que, através das gerações, preside a essa nova ordem sobrenatural das estruturas é exatamente o que dá a razão da submissão do homem à lei do inconsciente” (LACAN, p 96-97, grifos nossos).

Fica claro, assim, para Lacan que a ciência não consegue atingir essa lei do inconsciente, ou melhor, pela ciência não se vai ao Real, ao que se retorna ao mesmo lugar, à

---

<sup>40</sup> Acrescenta Gyomard (1996, p. 25): “Paradoxalmente, mas num paradoxo apenas aparente, as características do método psicanalítico em suas diversas implicações, tanto técnicas quanto éticas (associação livre, neutralidade do analista, não-intervenção na vida do analisando, recusa do analista a ser educador, mentor da consciência, ou profeta, etc.), não se devem deixar definir em referência a um *Bem* qualquer, no sentido de um absoluto externo ao campo da psicanálise. Mas a crítica lacaniana do fantasma do objeto, em seu aspecto realista, adaptativo e normalizador, assim como a rejeição de uma *ética dos bens*, é acompanhada pela postulação de um

essa repetição. Entretanto, Lacan (1988, p. 97) adverte que a ética começa para além disso. Assim, é ao colocar a questão desse bem que o sujeito “buscara inconscientemente nas estruturas sociais – e onde, da mesma feita, foi levado a descobrir a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele como lei está estritamente ligado à própria estrutura do desejo” que a ética começa. Assim, “se ele [o sujeito] não descobre imediatamente esse desejo final que a exploração freudiana descobriu como o nome de desejo do incesto, descobre o que articula sua conduta de um maneira tal que o objeto de seu desejo seja, para ele sempre mantido à distância”(LACAN, 1988, p. 97).

Lacan começa a articular a problemática do desejo com a questão ética. Aqui, ele vai interligar essa perspectiva da distância do objeto do desejo com o mandamento cristão, por excelência, - *amarás teu próximo como a ti mesmo*<sup>41</sup>. Trata-se para Lacan, como já havia trabalhado por Freud, de um mandamento problemático na medida em que o próximo me é estranho e ao mesmo tempo, tal como nos revelou o estágio do espelho, já é meu semelhante, assim, trata-se de uma perspectiva narcísica. Mas, é na perspectiva do próximo como o Outro, inassimilável na sua totalidade, maléfico, que Lacan vai se deter, e diferentemente de Freud que se recua diante dessa perspectiva suscitada por esse mandamento, Lacan convoca a encará-lo de frente, amar esse próximo ainda que se trate de um gozo maligno, nocivo a todos, que está além do bem (cf. JULIEN, 1996, p. 52-53). Há, assim, alguma coisa no cume do mandamento ético, que termina de forma tão estranha, escandalosa para o sentimento de alguns que está articulado no mandamento acima citado, “é por ser próprio à lei da relação do sujeito humano consigo mesmo que ele se constitua, ele mesmo, como seu próprio próximo em sua relação ao seu desejo” (p. 97). Em seguida, Lacan formula a sua tese em que Real e lei moral se interagem, e assim justificando a razão que o

---

novo bem: o *desejo*. Um bem que está, por sua vez, intrinsecamente ligado a uma subversão do sujeito, e que vem responder ao que é imposto pelo corte do inconsciente, mas ainda assim, a um bem” (grifos do autor).

levou a buscar em Kant e, depois, como veremos, em Sade, os fundamentos desse estatuto ético:

“Minha tese é de que *a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa*. É por isso que lhes convido a se interessarem pelo que podemos chamar de o acme da crise ética, e que lhe designei, desde o início, como sendo vinculada ao momento em que aparece a *Crítica da razão prática*” (p. 97, grifos nossos).

Por enquanto, fica bem estabelecida a relação entre Real e *das Ding*. Ou seja, o Real é o que pode garantir a Coisa, pelo menos até essa altura desse seminário VII<sup>42</sup>.

Até aqui, vimos que a exigência de *das Ding* é de reencontrar o Real. Lacan, então, vai relacionar essa exigência com o imperativo categórico kantiano, bem como com a exigência do gozo sádico. Mas, antes mesmo de recorrermos ao texto *Kant com Sade*, percorreremos ainda alguns trechos do capítulo VI, intitulado *Da lei moral*, do seminário dedicado à *Ética da Psicanálise*, a fim de situarmos aí o contexto em que leva Lacan se referir às reflexões éticas daqueles autores acima mencionados. Dessa maneira, Lacan afirma que é “no momento em que se descortina o efeito desorientador da física, que chegou a seu ponto de independência em relação a *das Ding*, *das Ding* humano, sob a forma da física newtoniana” (p. 97), que a ética kantiana vai surgir. Assim, para Lacan (1988, p. 98), Kant é forçado pela física de Newton “a uma revisão radical da função da razão enquanto pura”, e propõe, assim, uma moral “que se destaca expressamente de toda referência a um objeto”. Trata-se do que Kant denomina de *pathologisches Objekt*, “um objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela” (p. 98). Dessa maneira, qualquer *Wohl*, seja ele de quem for, nosso ou do próximo, “não deve entrar como tal na finalidade da

<sup>41</sup> Nas palavras de Lacan (1988, p. 97), “essa distância não é completamente uma distância, é uma distância íntima que se chama proximidade, que não é idêntica a ele mesmo, que lhe é literalmente próxima, no sentido em que se pode dizer que o *Nebenmensch* do qual Freud nos fala no fundamento da coisa é o seu próximo”.

<sup>42</sup> A fim de trabalharmos essa proposta de Lacan de revisitar a ética kantiana bem como mostrar o que há de comum com a proposta de Sade, vamos nos endereçar ao famoso texto *Kant com Sade*, que se encontra nos Escritos.

ação moral”. Aqui, Lacan (1988, p. 98) cita a máxima kantiana. Assim, “a única definição de ação moral possível é aquela cuja fórmula bem conhecida é dada por Kant – *Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal*<sup>43</sup>”. Lacan, após transcrever a fórmula kantiana afirma que ela é “central da ética de Kant”, na medida em que ele a leva ao extremo. Tal radicalismo, considera Lacan, tende a chegar ao paradoxo “que, no final das contas, a *gute Wille*, a boa vontade, se coloca como exclusiva de toda ação benéfica” (p. 98). Assim, para Lacan, embora seja evidente que ninguém, na prática, faz valer o que essa máxima kantiana pede, “contudo não é indiferente dar-se conta do ponto a que as coisas chegaram”. E até onde as coisas chegaram? Para Lacan, lançou-se “uma grande ponte a mais na relação com a realidade”. Lacan menciona aquilo que Kant, com a estética transcendental, colocou em causa esse jogo de estruturação que a teoria física vem despontar atualmente. Lacan (1988, p. 99) propõe uma formulação do imperativo kantiano, ao se considerar os avanços da ciência, numa linguagem eletrônica e da automação – “*Nunca ajas senão de modo que tua ação possa ser programada*”(grifos do autor). Com isso, se dá um passo a mais em relação ao um desprendimento que é mais acentuado, “em relação àquilo que se chama de um *Bem Supremo*”(p. 99, grifos nossos). É em nome de uma natureza que Kant nos convoca a observar a sua máxima, ou melhor, “quando consideramos a máxima que regula nossa ação, a considerá-la por um instante como a lei de uma natureza na qual seríamos convocados a viver<sup>44</sup>” (p. 99). É aqui, que Lacan vai se referir, pela primeira vez, nesse seminário VII, a Sade e a sua obra *A Filosofia na alcova*, que fora lançado seis anos depois da *Crítica da razão*

---

<sup>43</sup> Vemos que, para Kant, “a ação só é, portanto, moral na medida em que ela só é comandada pelo único motivo que a máxima articula” (LACAN, 1988, p. 98). Lacan (1988, p. 98) critica essa tradução enfatizando que é problemático traduzir *Allgemeine* por universal, que é mais próximo de comum. Pois, “Kant opõe *geral a universal*, que ele retoma sob a forma latina – o que bem prova que algo é aqui deixado numa certa indeterminação. Lacan aqui transcreve em alemão o preceito kantiano e o traduz da seguinte maneira: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos*” (grifos do autor).

<sup>44</sup> Lacan pontua que se trata de lei da natureza e não da sociedade. Pois, no tocante à sociedade, como vimos, é da transgressão dessas máximas que se trata. Contudo, segundo Lacan (1988, p. 99), é “da referência mental a uma natureza na medida em que esta é ordenada por leis de um objeto construído por ocasião da questão que nos colocamos sobre a matéria de nossa regra de conduta”, que se trata.

*prática*, cujo lançamento se deu em 1788. Tal obra é “célebre por diversas razões”. A celebridade de escândalo, para Lacan, pautou-se em cima de infortúnios, abusos, pois, no final das contas, Sade “não cometeu nenhum crime essencial”, diríamos, tratou-se de excessos. Lacan (1988, p. 100) faz uma interessante observação dessa obra do marquês de Sade, mencionando o que se pode relacionar com os critérios kantianos:

“Ainda que possa passar, aos olhos de alguns, como que comportando a abertura para certos divertimentos, a obra do marquês de Sade não é, propriamente falando, das mais regozijantes, e as partes mais apreciadas podem parecer também as mais chatas. Mas não se pode pretender que lhe falte coerência e, em suma, são exatamente os critérios kantianos os que ela destaca para justificar as posições do que se pode chamar de uma espécie de antimoral”.

Embora faça todo esse elogio, se assim podemos expressar, Lacan (1988, p. 100) convida todos a ler apenas o capítulo intitulado *Franceses, mais um esforço para serem republicanos*. E, aí, ver o que propõe o marquês de Sade “como máxima universal de nossa conduta, visto que, nas premissas desse livro, consiste a ruína das autoridades, o advento de uma verdadeira república, o contrário do que pôde ser até então considerado como o mínimo vital de uma vida moral viável e coerente<sup>45</sup>”.

Lacan (1988, p. 100) sintetiza o imperativo do marquês de Sade: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer”. Para Lacan (1988, p. 100-101), há muita coerência na demonstração de Sade no que se refere à universalização dessa lei, pois, “se ela confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres indistintamente, consentindo elas ou não, libera-as inversamente de todos os deveres que uma sociedade civilizada lhes impõe em suas relações conjugais, matrimoniais e outras”. As comportas ficam, assim, abertas para realizar

---

<sup>45</sup> Segundo Lacan (1988, p. 100), tudo isso é sustentado de maneira bastante competente pelo marquês. Assim, “não é absolutamente por acaso que encontramos inicialmente na *Filosofia da alcova* um elogio da calúnia”. Esta, para Sade, não é, em caso algum nociva, pois “se ela imputa a nosso próximo algo muito pior do que se pode com razão atribuir-lhe, ela tem por mérito alertar-nos contra suas empreitadas” (LACAN, 1988, p. 100).

todas as cobiças do desejo. Aqui, Lacan começa a juntar Kant com Sade, propriamente dito.

Sua hipótese gira em torno do seguinte:

“Se a mesma abertura é dada a todos, ver-se-á o que será uma sociedade natural. Nossa repugnância pode ser legitimamente assimilada ao que Kant, ele mesmo, pretende eliminar dos critérios da ação moral, ou seja, a um elemento sentimental<sup>46</sup>” (p. 101).

Lacan retoma a questão da relação de tudo isso com a realidade, bem como com *das Ding*<sup>47</sup>. Lacan (1988, p. 102), então, passa a tratar da relação com *das Ding*. É da dor que ele vai tratar:

“Essa relação parece-me, também, suficientemente ressaltada no terceiro capítulo que concerne aos móveis da razão pura prática. Com efeito, Kant admite, contudo, *um* correlato sentimental da lei moral em sua pureza, e, mui singularmente, rogo-lhes que anotem isto, segundo parágrafo dessa terceira parte -, não é outra coisa senão a própria dor” (grifo do autor).

Lacan, em seguida, lê a passagem em que Kant menciona a problemática da dor na escalada de fazer valer o imperativo categórico:

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

---

Lacan (1988) afirma que Sade vai desmontando cada um dos preceitos morais e, em contrapartida, substituindo-os pelo incesto, o roubo, o adultério, etc.

<sup>46</sup> Assim também, “se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se insere em 1788” (LACAN, 1988, p. 101).

<sup>47</sup> Isto é, “tocamos aqui naquilo pelo qual, em sua busca de justificação, de assentimento, de apoio, no sentido da referência ao princípio de realidade, a ética encontra seu próprio impedimento, seu fracasso - quero dizer, onde explode uma aporia da articulação mental que se chama ética” (LACAN, p. 101). Fica, assim, justificada a impossibilidade de tais reflexões éticas darem conta do real, da realidade, da experiência psicanalítica. Assim, é do fracasso dessas éticas que se vai tratar: “Da mesma forma que a ética kantiana não tem outra continuação senão esse exercício ginástico, cuja função formadora para todo aquele que pensa já fiz vocês notar, da mesma forma a ética sadista não teve espécie alguma de continuação social” (LACAN, 1988, p. 101).

Lacan afirma, a respeito dessa passagem kantiana, que “Kant tem a mesma opinião de Sade”. E ele faz uma interrogação no sentido de que Sade nos mostra no horizonte para atingir de maneira absoluta *das Ding*, para que se abram todas as comportas do desejo. Lacan (1988, p. 102) não hesita em dizer que é essencialmente a dor:

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

Assim, Lacan finaliza a penúltima parte desse capítulo VI, dedicado à lei moral, do seminário VII, da *Ética da psicanálise*. Mas, antes de finalizá-la, propriamente dito, Lacan (1988, p. 102) afirma que “as fantasias, com efeito, num certo grau, num certo limite, não suportam a revelação da fala”. Assim, resta ao sujeito fazer sintoma. Está presente, dessa maneira, o Real, o Simbólico e o Imaginário.

Na última parte desse capítulo, que é também a última parte da sessão dedicada à introdução da Coisa, Lacan (1988) vai debruçar-se sobre os dez mandamentos, enfatizando, assim, a idéia que “a Lei não é a Coisa”, parafraseando São Paulo, que lhe é tão caro. Lacan passa a analisar os dez mandamentos. Ele se detém, primeiramente, e com mais cuidado, no *Não mentirás*. A esse respeito, ele afirma que “quero chegar à interdição da *mentira*, uma vez que ela torna a encontrar o que se apresentou a nós como *a relação essencial do homem com a Coisa*, uma vez que é comandada pelo princípio do prazer, ou seja, essa mentira com a qual lidamos todos os dias no inconsciente” (p. 104, grifos nossos). Mas, antes de se ater a esse mandamento, após ter comentado brevemente o primeiro, Lacan (1988, p. 103) faz um importante comentário sobre o segundo, em que ele vai articular o Simbólico com o Imaginário. Esse segundo mandamento “é aquele que exclui formalmente não apenas todo

culto, mas toda imagem, toda representação do que está no céu, na terra, no abismo, parece-me mostrar que o que está em questão encontra-se numa relação totalmente particular com a feição humana em seu conjunto<sup>48</sup>”. Voltando ao mandamento *Não mentiras*, Lacan afirma que esse é o mandamento “em que para nós, faz-se sentir, da maneira mais tangível, o íntimo laço do desejo, em sua função estruturante, com a lei” (p. 104), pois, “na verdade, esse mandamento está aí para nos fazer sentir a verdadeira função da lei” (p. 104). Lacan vai, então, remeter ao paradoxo de Epimênides que sustenta que todos os homens são mentirosos: “Que digo, indo adiante com a articulação que lhes dei do inconsciente, que digo? – responde o sofisma – senão que eu mesmo minto, e que deste modo nada posso sustentar de válido no que diz respeito não apenas à função da verdade mas à própria significação da mentira”(p. 104). Lacan (1988, p. 104) relaciona, ainda, esse mandamento com a dialética sujeito do enunciado/ sujeito da enunciação. Assim, nas suas palavras:

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

Lacan dá, aqui, alguns exemplos que provam o que ele acabou de dizer. Um exemplo citado por ele é a fórmula de Proudhon – *A propriedade é o roubo*. A partir daí, Lacan (1988, p. 105) faz uma indagação no sentido de que se deve “concluir que o respeito da pessoa humana é o direito de mentir?”. Lacan responde que dizer simplesmente sim, não se satisfaz como resposta. Então, ele propõe outra questão: “De onde vem essa insurreição diante do fato de que algo possa reduzir a questão da fala do sujeito a uma aplicação universalmente objetivante?”. Tal indagação é justificada pela argumentação de que “a fala, ela própria, não sabe o que diz quando mente, e que, por outro lado, mentindo há alguma

---

<sup>48</sup> Então, Lacan (1988, p. 104) faz o seguinte comentário: “a eliminação da função do imaginário se oferece a meus olhos, e acho que aos de vocês também, como o princípio da relação com o simbólico, no sentido em que



verdade que ela promove<sup>50</sup>” (LACAN, 1988, p. 105). Assim, é da realidade do inconsciente estruturado como uma linguagem de que se trata aqui.

Lacan passa, agora, a analisar o mandamento que melhor exprime a relação entre o desejo e a lei. Trata-se do seguinte: “*Não cobiçarás a mulher do próximo. Não cobiçarás sua casa, nem seu campo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu boi, nem seu jumento, nem nada do que lhe pertence*”(p. 105). A respeito desse mandamento, Lacan afirma, pelo menos no tocante ao cobiçar a mulher do próximo, que tal lei se encontra viva no coração do homem, na medida em que todos os dias ele a viola. E que, nesse sentido, essa lei deve ter certamente alguma relação com *das Ding*. E em que sentido se dá esse relacionamento com *das Ding*? Para Lacan, salta aos olhos o fato de que não se trata de “um bem qualquer”. Não se trata também de simplesmente daquilo que constitui a lei da troca. Mas, nas palavras de Lacan (1988, p. 105):

“Trata-se de algo que adquire seu valor pelo fato de que nenhum desses objetos não deixa de ter a mais estreita relação com aquilo no qual o ser humano pode repousar-se como sendo *das Trude, das Ding*, não na medida em que *ele é seu bem, mas o bem em que ele se repousa*”(grifos nossos).

Lacan relaciona, em seguida, *das Ding* com a lei da fala, ou seja:

“Acrescento *das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular, que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo”(p. 105-106).

Assim, para Lacan, o valor desse mandamento está em preservar “essa distância da Coisa enquanto fundada pela fala” (p. 106). Aqui, Lacan (1988) indaga até onde

---

aqui compreendemos, isto é, em suma, com a fala. Ele encontra aí sua condição principal”.

<sup>50</sup> Para Lacan (1988, p. 105), “é nessa função antinômica, que a fala condiciona, entre o desejo e a lei, que reside o móvel primordial que faz desse mandamento...uma *das Ding* angulares do que podemos chamar de a condição humana, na medida em que ela merece ser respeitada”.

se vai, concebendo as coisas dessa maneira. A fim de responder tal interrogativa, ele parafraseia São Paulo, trocando a palavra pecado pela palavra Coisa:

“É a lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheço a Coisa senão pela Lei. Porque não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, exaltou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevindo o mandamento que me devia dar vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte”(p. 106).

Para Lacan, tal passagem elucida de maneira muito clara a relação entre a Coisa e o desejo. E Lacan a retoma nos termos que veremos, propondo para uma transgressão da lei no sentido em que o desejo também vencesse a barreira da interdição, uma erótica:

“A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte. É somente pelo fato da Lei que o pecado, *harmatia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não-participação à Coisa, adquire um caráter desmesurado, hiperbólico. A descoberta freudiana, a ética psicanalítica deixam-nos suspensos a essa dialética? Temos de explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral, uma erótica” (p. 106).

Sabemos que Lacan caminhará nesse seminário no sentido de buscar em Antígona, o grande exemplo de quem fez valer o desejo, embora morresse para não ceder dele. Com este trabalho não chegaremos até aí, mas pelo menos pincelaremos, no tocante à sublimação, forma, por excelência, de lidar com o desejo que escapa da interdição da Lei. Nas palavras de Lacan, tal como veremos mais à frente, eleva o objeto à dignidade da coisa, que será metaforizado pelo exemplo do oleiro que fabrica o vaso.

Mas, voltemos ao capítulo da lei moral, na sua derradeira página. Lacan, a respeito daquela afirmativa acima, comenta que não se deve se espantar com o que havia dito, proposto, “pois, foi o que fizeram todas as religiões, todos os misticismos, tudo o que Kant

chama, com um certo desdém, de *Religionsschwärmereien*, devaneios religiosos – é bem difícil traduzir” (p. 107). Em outras palavras, Lacan (1988, p. 107) indaga e afirma:

“O que é, senão uma maneira de reencontrar, a certa altura para além da lei, a relação com *das Ding*? Certamente, há outras. Certamente, falando de erótica, teremos nós de falar do que fomentou, ao longo dos tempos, de regras do amor. Freud diz que num dado momento que poderia ter falado de sua doutrina como uma erótica, mas, diz ele, não o fiz porque teria sido ceder nas palavras, e quem cede nas palavras cede nas coisas – eu falei da sexualidade”.

Lacan, a partir daí, afirma que “Freud colocou em primeiro plano da interrogação ética a relação simples entre o homem e a mulher”(p. 107). Assim, para Lacan, as coisas ficaram no mesmo ponto e que cabe fazer desse dano uma dama, jogando com as palavras. Pois, “a questão de *das Ding* permanece hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo” (p. 107). Lacan encerra, assim, esse capítulo bem como toda a primeira parte do seminário sobre *a Ética da Psicanálise*, dedicado à *Introdução da Coisa*<sup>51</sup>.

Segundo Clastres (1990, p. 73), o texto *Kant com Sade* “está destinado a ilustrar como pensar a Ética da Psicanálise a partir do paradoxo do gozo”. Diferentemente de outros textos como *A significação do falo*, *Subversão do sujeito*, *Direção do tratamento*, enfatiza Clastres, *Kant com Sade* não foi escrito para os psicanalistas, pois foi encomendado para Lacan na ocasião da publicação naqueles anos 1960, de uma obra de Sade. Sabe-se que o editor negou publicar tal prefácio, por não ter entendido nada. Clastres acrescenta que até Foucault tentou lê-lo, mas desistiu logo dessa tarefa. Tudo isso é considerado, pois se trata de um difícil texto de Lacan. Assim, segundo Clastres (1990, p. 75), “o mais importante e escandaloso do artigo de Lacan é que ele aproxima, sem nenhum equívoco, àquele que é considerado como o maior moralista moderno, a saber, Kant, aquele que é considerado o maior imoralista, Sade”. E Clastres (1990) observa, ainda, que “é essa tomada de relação, essa

conexão desses dois personagens, aparentemente tão distantes um do outro, que faz, ao mesmo tempo, o caráter enigmático do artigo e sua dificuldade<sup>72</sup>” (p. 75). Safatle (2003, p. 191) propõe, por sua vez, que se leia *Kant com Sade* como “sintoma maior do impasse da racionalidade intersubjetiva no interior da clínica analítica” Pois, o *locus* de ruptura e esgotamento do paradigma lacaniano da intersubjetividade, raramente reconhecido como tal, “não é outro senão a crítica lacaniana à filosofia prática de Kant através da articulação entre Kant e Sade” (p. 191). Nesse sentido, para Safatle (2003, p. 201), Kant se apresenta aos olhos de Lacan, como o seu “duplo especular”, isto é, “a dimensão prática da filosofia kantiana é, no fundo, uma teoria da intersubjetividade<sup>73</sup>” (p. 201).

Vamos, então, ao texto de Lacan. Logo no início do texto, Lacan (1998p, p. 776) faz uma afirmativa que situa a proposta freudiana em relação à temática do problema da ética que gira em torno da relação do sujeito com o bem e conseqüentemente com o mal:

“Se Freud pôde anunciar *seu* princípio do prazer sem sequer ter tido que se preocupar em marcar o que distingue de sua função na ética tradicional, e sem correr maior risco de que ele fosse ouvido, num eco ao preconceito incontestado de dois milênios, como lembrando a atração que preordena a criatura a seu bem, com a psicologia que se inscreve em diversos mitos de benevolência, só podemos render homenagem à ascensão insinuante, ao longo do século XIX, do tema da ‘felicidade no mal’”.

<sup>51</sup> Abriremos aqui, um parêntese, a fim de elucidarmos melhor o importante texto que se encontra nos Escritos – *Kant com Sade*.

<sup>72</sup> Para Clastres (1990, p. 75), “o cerne da interrogação de Lacan que atravessa o artigo é uma questão: que ética podemos pensar a partir da descoberta freudiana? Da descoberta freudiana que situa o desejo e sua causa no inconsciente? Quais podem ser as conseqüências sobre a lei moral da descoberta do inconsciente?”. Já vimos um pouco respondida tais questões, mas é nesse texto específico que Lacan procura melhor elucidá-las. Nas palavras de Clastres (1990, p. 75), não vai ser de maneira absoluta, filosófica que Lacan tentará resolver essas questões, ou seja, “ele não faz um artigo moralista”. Mas, trata-se de um encaminhamento lógico, de sua lógica. E “é por isso que o texto de *Kant com Sade* é, sem cessar, submetido a uma dialética do sujeito e do objeto” (p. 75).

<sup>73</sup> De acordo ainda com Safatle (2003, p. 201-202), Lacan percebeu isso, embora não tenha tematizado explicitamente. Assim, “não é por acaso que, entre o Seminário VI, *O desejo e sua interpretação*, onde a intersubjetividade ainda é vista como o paradigma da racionalidade analítica, e o Seminário VIII, *A transferência*, onde Lacan afirma que a experiência freudiana se petrifica desde que a intersubjetividade aparece, há o Seminário VII, espaço privilegiado da operação de articulação entre Kant e Sade”. Em outros termos, afirma Safatle (2003, p. 202) que “*Kant com Sade* é, no interior da trajetória lacaniana, um momento de ruptura e de reordenação do problema da racionalidade analítica que colocará novos problemas à clínica e à questão do fim da análise”.

Aqui, Lacan (1998p, p. 776) menciona, sem ainda aproximá-los muito bem, Sade e Kant: Sade, como sendo “o passo inaugural de uma subversão da qual, por mais picante que pareça, considera a frieza desse homem, Kant é o ponto decisivo, e jamais identificado”. E a aproximação entre as obras desses dois autores então começa a se fazer: a *Filosofia na alcova* surge oito anos depois da *Crítica da razão prática*, afirma Lacan. Embora no seminário VII, ele tenha dito que teria surgido seis anos depois, o importante é ressaltar as considerações que faz Lacan no sentido de que essa obra de Sade, além de ser compatível com a *Crítica* (de Kant), a completa, fornecendo-lhe a verdade da *Crítica*. Assim, na *Crítica da razão prática* há um *diamante de subversão*, segundo Lacan (1988p, p. 777), que consiste no

“álibi da imortalidade em que ela recalca o progresso, a santidade e até o amor, tudo o que possa vir de satisfatório da lei, e a garantia que lhe é necessária de uma vontade, para a qual o objeto a que a lei se refere seja inteligível, perdendo até mesmo o apoio raso da função de utilidade em que Kant os confinava”.

Assim, não se trata de ficar bem no bem, o que não permite dizer em alemão, mas ficar bem no mal, “ou, se preferirmos, que o eterno feminino não eleve às alturas”, acentua Lacan. Lacan (1998p, p. 777) passa a se debruçar sobre a questão do bem e de sua relação com o Bem Supremo<sup>74</sup>. Como ele [o bem], então, nos é apontado? “Pela experiência que temos de ouvir dentro de nós ordens cujo imperativo se apresenta como categórico, ou seja, incondicional”. E, aqui, a relação desse bem com o Bem é exposta:

“Note-se que esse bem só é suposto como o Bem por se propor, como acabamos de dizer, a despeito de qualquer objeto que lhe imponha sua condição, por se opor a seja qual for dos bens incertos que esses objetos possam trazer, numa equivalência de princípio, para se impor como superior por seu valor universal” (LACAN, 1998p, p. 777).

<sup>74</sup> Nesse sentido, afirma Lacan (1998p, p. 777) que “o princípio do prazer é a lei do bem que é o *wohl*, digamos, o bem-estar”. Pois, “na prática, ele submetteria o sujeito ao mesmo encadeamento fenomênico que determina seus objetivos” (p. 777). Lacan afirma aqui que Kant faz uma objeção rigorosa, intrínseca a isso nos seguintes termos: “Nenhum fenômeno pode prevalecer-se de uma relação constante com o prazer. Não se pode enunciar nenhuma lei de tal bem, portanto, que defina como vontade o sujeito que a introduz em sua prática” (p. 777). Dessa maneira, por renascer de *das Gute*, “o bem que é objeto da lei moral”, se tornaria um impasse (Cf. SAFATLE, p. 207).

Há um peso desse bem e “só se aparece por excluir, pulsão ou sentimento, tudo aquilo de que o sujeito pode padecer em seu interesse por um objeto, o que por isso Kant designa como ‘patológico’<sup>75</sup>” (p. 777-778). É nesse contexto, que Lacan enuncia a máxima kantiana: “Para que essa máxima sirva de lei, é necessário e suficiente que, na experiência da razão, ela possa ser aceita como universal por direito de lógica” (p. 778). Ou seja, “que ela valha para todos os casos, o melhor dizendo, que não valha em nenhum caso, se não valer em todos”<sup>77</sup>(p. 778).

Avançando um pouco no texto, Lacan (1998p) apreende que na *Crítica* o objeto se furta e que ainda ingênuo, inocente se extrai também daí certo erotismo. Nas palavras de Clastres (1990, p. 77), “todas as construções racionais de Kant se fazem a partir de sua lógica que não implica nenhum objeto”. Em seguida, Lacan passa a considerar a máxima sadiana. Entretanto, ele discorre um pouco sobre do que se trata o texto de Sade, *Filosofia na alcova*<sup>78</sup>. Trata-se, assim, de uma mistificação, segundo Lacan. E Lacan (1998p, p. 779) observa que

---

<sup>75</sup> Mas, Lacan (1998p, p. 778) adverte que este Bem, para Kant, “não age como contrapeso, mas por assim dizer, como antipeso, isto é, pela subtração de peso que ele produz no efeito de amor-próprio (*Selbstsucht*) que o sujeito sente como satisfação (*arrogantia*) de seus prazeres, porquanto um olhar para esse Bem torna esses prazeres menos respeitáveis”. Segundo Clastres (1990, p. 76), “há no enunciado kantiano da máxima – que se exprime numa espécie de poder totalitário da razão – um paradoxo”. E Lacan (1998p, p. 778) menciona o paradoxo “de que é no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significativa, que é obtida de uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe ali a ordem de uma razão puramente prática, ou vontade”.

<sup>77</sup> A fim de exemplificar o paradoxo que há no enunciado de Kant, Clastres (1990, p. 76-77) toma o seguinte exemplo: “Quando se encontra um pobre, e aqui se encontram muitos pobres, como também em Paris – nem todos os pobres estão na Bahia – quando se encontra um pobre, experimenta-se um sentimento de piedade o qual se pode traduzir por um ato de dar – dar dinheiro, dar o que se pode”. E Clastres (1990, p. 77) faz uma importante observação após ter dado esse exemplo, ao acaso: “Mas, é o encontro com o objeto, no que estou evocando, que determina a atitude moral. (...) Ora, é justamente o que Kant exclui para garantir a universalidade de sua máxima, valendo para todos, a saber o encontro com um objeto que possa suscitar um sentimento, uma paixão. Em suma, há um sujeito sem objeto, colocada à parte a voz da consciência que lhe anuncia a máxima”.

<sup>78</sup> Trata-se de um panfleto que se revela, “porém dramático, onde numa iluminação cênica permite ao diálogo e aos gestos prosseguirem até os limites do imaginável: essa iluminação apaga-se por um momento para dar lugar, panfleto dentro do panfleto, a um libelo intitulado: “Franceses, mais um esforço, se quereis ser republicanos...”” (LACAN, 1998p, p. 779).

“não é preciso ser alertado pela reconhecida importância do sonho dentro do sonho, por apontar uma relação mais próxima do real, para ver no desprezo, no caso, pela atualidade histórica, uma indicação do mesmo tipo. Ela é patente, e melhor faremos em examiná-la duas vezes”.

A eficácia do libelo “ é dada na máxima que propõe ao gozo sua regra, insólita ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal”(p. 780). Eis a máxima de Sade: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar<sup>79</sup>”(LACAN, 1998p, p. 780). Veremos, logo abaixo, Lacan destacando o aspecto do “qualquer um”, de que menciona Sade em sua máxima. Assim também vai se destacar o caráter da obrigação, presente nesse imperativo sadiano. Lacan (1998p, p. 780) observa sobre a máxima sadiana que “essa é a regra à qual se pretende submeter a vontade de todos, por menos que uma sociedade a implemente através da sua coerção”. Trata-se, então, de um “humor negro”. Assim, expressa Lacan (1998p, p. 780), dando à máxima de Kant o sal que lhe faltava trazido pela máxima de Sade:

“Mas, afora o fato de que, se há uma coisa a que nos habituou a dedução da *Crítica*, foi a distinguir o racional do tipo de sensatez que não passa de um recurso que o humor é o trânsfuga na comicidade da própria função do ‘Supereu’ – e que, para animar com uma metamorfose essa instância psicanalítica e arrancá-la do retorno do obscurantismo em que empregam nossos contemporâneos, pode igualmente apurar o sabor de prova kantiana da regra universal com a pitada de sal que lhe falta”.

Um pouco mais à frente, Lacan continua discorrendo sobre a “nossa máxima” e, aqui, ele é bastante claro:

“É preciso, evidentemente, reconhecer-lhe esse caráter, pela simples razão de que seu mero anúncio (seu querigma) tem a virtude de instaurar, ao mesmo tempo, que a rejeição radical do patológico, de qualquer consideração por um bem, uma paixão, ou mesmo uma compaixão, ou seja, a rejeição pela qual Kant liberta o campo da moral, quer a forma dessa lei, que é também sua única substância, sua medida em

---

<sup>79</sup> A respeito dessa máxima de Sade, Clastres (1990, p. 78) comenta que ela “não é construída exatamente sob o mesmo tipo que a kantiana”. Assim, “o que Sade propõe é uma regra que regeria as relações de gozo na sociedade que ele fantasia” (p. 78).

que a vontade só se obriga a ela ao rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima” (LACAN, 1998p, p. 781).

Aqui, Lacan (1998p, p. 781) postula que “esses dois imperativos, entre os quais pode ser esticada até o estilhaçamento da vida a experiência moral, são-nos impostos, no paradoxo sadiano, como o Outro<sup>80</sup>, e não como a nós mesmos”. Entre a máxima de Sade e a de Kant, Clastres (1990, p. 78) acentua que há diferença: “No caso de Kant, eu observo o que Lacan diz – a divisão do sujeito é mascarada pelo fato de que a sua máxima se enuncia a partir de uma voz interior, do que se pode chamar de nossa linguagem interior<sup>81</sup>”. Nas palavras de Lacan (1998, p. 782): “Nesse aspecto, a máxima sadiana é, por se pronunciar pela boca *do* Outro, mais honesta do que o recurso à voz interior, já que desmascara a fenda, comumente escamoteada, do sujeito<sup>82</sup>”. Lacan (1998p, p. 782) reporta à doutrina em que está fundamentado o império do princípio sadiano: “Trata-se dos direitos do homem<sup>83</sup>”.

Assim, “é realmente o Outro como lugar da liberdade do Outro que o discurso do direito do gozo instaura como sujeito de sua enunciação” (p. 782). A esse respeito, considera Clastres (1990, p. 80) que “a máxima sadiana funda, pelo menos supõe, um Outro não barrado, não marcado pelo limite. Correlaciona a liberdade do Outro à vontade de gozo”.

---

<sup>80</sup> Mas, aí não há quase distância alguma, adverte Lacan (1998p, p. 781), “pois, de maneira latente, o imperativo moral não faz menos que isso, já que é a partir do Outro que sua ordem nos solicita”. Clastres (1990, p. 78) afirma que o importante no enunciado da máxima, é o que existe no ‘pode me dizer um’: não é o sujeito que fala, fala-se ao sujeito, isto é, o sujeito na máxima sadiana recebe do Outro a expressão de sua vontade de gozo formulada em direito, isto é, em termos jurídicos do direito”. Mas, aí não há quase distância alguma, adverte Lacan, “pois, de maneira latente, o imperativo moral não faz menos que isso, já que é a partir do Outro que sua ordem nos solicita” (p. 781). Clastres (1990, p. 78) afirma que o importante no enunciado da máxima, é o que existe no ‘pode me dizer um’: não é o sujeito que fala, fala-se ao sujeito, isto é, o sujeito na máxima sadiana recebe do Outro a expressão de sua vontade de gozo formulada em direito, isto é, em termos jurídicos do direito”.

<sup>81</sup> Assim, há aí, “algo como uma certa máscara sobre essa divisão do sujeito enquanto que, em Sade, a forma da máxima - ‘tenho o direito de gozar do teu corpo, pode me dizer qualquer um’- manifesta claramente, a divisão do sujeito, já que, a partir desta enunciação, que vem do Outro, há algo do sujeito que se divide” (CLASTERS, 1990,p. 79).

<sup>82</sup> Clastres (1990, p. 79) comenta que “escamoteada, habitualmente no sujeito – nós sabemos pela clínica o que é o sintoma, que manifesta - é a sua divisão”. E ainda acrescenta Clastres que “de ordinário, na verdade, o sujeito dividido não se dá conta, salvo na máxima sadiana, tal como é formulada, é por isso que, quando se lê a máxima, procura-se o sujeito” (p. 79).

<sup>83</sup> Ou seja, é pelo fato de que nenhum homem pode ser de outro homem propriedade, nem de algum modo seu apanágio, que não se pode disso fazer um pretexto para suspender o direito de todos de usufruírem dele, cada qual a seu gosto” (p.782). E acrescenta Lacan (1998p, p. 782): “o que ele sofrerá de coerção não é tanto por



Lacan (1998p, p. 782) começa a descrever sobre a dor que advém de ter que responder a tal imperativo. Tal como em Kant, a dor “vale para a experiência sadiana abordando-a pelo que haveria de desconcertante no artifício dos estóicos a seu respeito: o desprezo”. Assim, Lacan afirma que a experiência sadiana é modificada pelo gozo, na medida em que “ele só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la atravessado para se instalar no mais além, ao atingir seu pudor” (p. 783). Há aqui uma dialética em que “o pudor é ambiceptivo das conjunturas do ser: entre dois, o despudor de um constitui por si só a violação do pudor do outro” (p. 783). Lacan (1998p, p. 783), então, interroga o gozo, “precário por estar preso, no Outro, a um erro que ele só sustenta ao aboli-lo pouco a pouco, por lhe juntar o intolerável”. E aí, vem a questão: “Não nos parece, afinal, que ele só se exalta por si mesmo, à maneira de uma outra e horrível liberdade<sup>84</sup>?” (783).

Um pouco mais à frente, Lacan (1998p) postula que “o desejo, que é fator dessa fenda do sujeito, sem dúvida se conformaria em se dizer vontade de gozo<sup>85</sup>”. Lacan insere aqui a fantasia, que, diga-se de passagem, é a que “torna o prazer apropriado ao desejo”. Nesse sentido, afirma Lacan (1998p, p. 785) que “daquela vontade rival estimulante, portanto, o prazer já não é aqui senão um cúmplice fora do jogo, se a fantasia não intervisse para sustentá-lo pela própria discórdia em que ele se sucumbe”. Lacan afirma que “a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo<sup>86</sup>”. Lacan (1998p, p. 785) repete aqui que “desejo não é

---

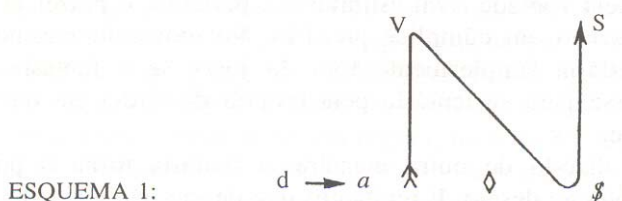
violência, mas por princípio, e a dificuldade para quem faz dela uma máxima está menos em fazê-lo consentir nisso do que em pronunciá-la em seu lugar”.

<sup>84</sup> Aqui, descobrirá o terceiro termo, tal como diz Kant, que faltaria na experiência moral. É do objeto que se trata, “o qual, a fim de garanti-lo para a vontade no cumprimento da Lei, ele é obrigado remeter ao impensável da Coisa-em-si”(p. 783). E indaga Lacan (1998, p. 783): “Esse objeto, acaso não o vemos decaído de sua inacessibilidade, na experiência sadiana, e revelado como o Ser-aí, *Dasein*, do agente do tormento?” (p. 783). Lacan responde que “não sem manter a opacidade do transcendente. Pois esse objeto é estranhamente separado do sujeito”.

<sup>85</sup> “Mas [adverte Lacan, 1998p, p. 784], essa denominação não o tornaria mais digno da vontade que ele invoca no Outro, provocando-a até o extremo de sua separação de seu *pathos*, pois, para fazê-lo, ele já começa derrotado, fadado à impotência”. O desejo “começa submetido ao prazer, cuja lei é fazê-lo girar em sua meta cada vez mais repentinamente”(p. 784). Trata-se de uma homeostase que o vivente encontra depressa demais, “no limiar mais baixo da tensão em que ele vegeta”(p. 784), pois, “é sempre precoce a queda da asa pela qual lhe é dado poder assinar a reprodução de sua forma” (p. 784).

<sup>86</sup> A respeito dessa importante afirmativa de Lacan, Clastres (1990, p. 81) comenta que “a estrutura particular da fantasia para um sujeito, se elabora segundo uma lógica inconsciente, sobre o qual o inconsciente está

sujeito, por não ser indicável em parte alguma num significante da demanda, seja ela qual for, por não ser articulável nele, ainda que nele se articule”. Comentando essa afirmativa de Lacan, Clastres (1990, p. 82) considera que “o único significante que representa o desejo é o Falo, que funciona sempre velado, logo não se o tem e não podemos detê-lo; sempre se está em relação com ele, mas, como tal, não é diretamente acessível<sup>87</sup>”. Voltando ao texto de Lacan, este explica a fórmula da fantasia -  $\$ \diamond a$ . A punção, símbolo matemático que Lacan toma emprestado da teoria dos conjuntos, ( $\diamond$ ) se lê “desejo de”, “a ser lido da mesma forma no sentido inverso, introduzindo uma identidade de que se fundamenta numa não-reciprocidade absoluta” (p. 785).



interessado e que ajusta seu desejo ao prazer. Através da fantasia, o sujeito fica na dimensão do princípio do prazer. Ele não ultrapassa um certo limite do gozo”. Clastres sintetiza, afirmando que “a fantasia é o quadro atrás do qual o sujeito se coloca para seu prazer”(p. 81). Mas, há, aqui, um problema no sentido de que “a Ética da psicanálise deve levar em conta que o gozo está além do prazer, incluso no sintoma. Gozo que Freud acreditou identificar sob o termo de masoquismo primordial, que tinha como consequência, para o sujeito o que ele chamou ‘reação terapêutica negativa’”(p. 81). Dessa forma, “o alvo do psicanalista, segundo Lacan, está além do plano da fantasia, ou seja, que o psicanalista, se ele é capaz, deveria ter atravessado sua própria fantasia, não para gozar, não sob o modo de perversão, mas sob o modo da sua elaboração lógica, única de ir atrás do gozo do sintoma, que está além do plano da fantasia”(p. 81).

<sup>87</sup> Clastres (1990, p. 82) considera ainda que “esta parte do desejo está sempre sob a demanda, isto é, a demanda é o que se diz (por exemplo, agora, eu estou falando, eu demando que paremos um pouco... demando que vocês compreendam o que digo ...)”. Assim, continua Clastres, “pode-se articular a demanda; não se pode dizer o mesmo do desejo, ainda que seja articulável. Isto quer dizer que seu lugar é logicamente fundado, como Lacan expressa nesta pequena passagem” (p. 82). Voltando à fantasia, Clastres afirma que “em Lacan, a fantasia supõe um imaginário acessível a cada um de nós” (p. 82). Assim, “temos momentos particulares de imaginações que vão em todos os sentidos, que são simples. Isto depende da imaginação própria. Isto é a parte imaginária da fantasia, que tem ligação com o que Lacan chamou de axiomático, isto é, a fantasia pode resumir-se a uma só frase, como mostra a clínica”(p. 82). Assim, no neurótico, a fantasia é colocada à distância, diferentemente do que se dá com o perverso. Este, por sua vez, “coloca a fantasia em ato”. Dessa maneira, “se se trata, para um sujeito, de uma fantasia masoquista, é certo que esta, no caso do sujeito neurótico, ficará no plano do imaginário, a partir desta seqüência significativa, e nunca será colocada em ato” (CLASTRES, 1990, p. 83). Já o perverso, o que ele faz com a fantasia “é do registro do real, quero dizer, não é uma elaboração imaginária. Ou seja, ele transpõe a barreira do imaginário para colocar em ato o gozo” (p. 84). A distância do neurótico em relação ao gozo pode ser medida aqui; “sua relação, pode-se dizer covarde, com relação à fantasia e de uma certa forma, a coragem mais assegurada do neurótico” (CLASTRES, 1990, p. 84). Clastres comenta que Lacan empregou um dia uma expressão para designar o que seja a fantasia, a saber, que ela “estava para o neurótico como as perneiras para os coelhos, isto é, não tem nada a ver, não funciona”(p. 84). Ou seja, “que isto absolutamente não lhe cabe. Ele está embaraçado com ela e não sabe o que fazer, como colocar-se frente à fantasia” (p. 84).

Há, então, aqui, uma “relação de dois elementos heterogêneos, a saber; de um lado o sujeito dividido,  $\$ e$ , do outro, o objeto representado pela letra  $a$ ” (Clastres, p. 84). Há também uma mudança na fórmula da fantasia escrita nesse texto *Kant com Sade*. Assim, Clastres nos convida a observar que “tanto neste esquema como no grafo da subversão do sujeito, a fórmula  $\$ \diamond a$ , está em conexão com  $d$  (desejo), há um vetor que implica uma relação entre desejo e fantasia. Existe uma pequena diferença, uma vez que no esquema acima do texto *Kant com Sade* há uma inversão no lugar do sujeito e do objeto”(p. 85). Observa-se também um grande V e um grande S, que não é barrado. Assim, “este V representa a vontade do gozo, vontade tal como se expressa na máxima sadiana e também como se expressa na máxima kantiana”(p. 85). Esse grande S, salienta Clastres, “representa uma escritura que só aparece uma vez em Lacan: ‘sujeito bruto do prazer’”(p. 85). Esse “sujeito bruto do prazer” é o sujeito *patológico*<sup>88</sup>, segundo Lacan. Clastres (1990, p. 85) comenta que “há nessa passagem que está sob este grafo uma dificuldade, pois Lacan identifica este grande V não só à vontade em causa na máxima sadiana, como também ao que ele chamou de VEL<sup>89</sup>, que ele utilizou para falar da alienação”. Nas suas palavras:

“É realmente com a vontade de Kant, portanto, que se encontra no lugar dessa vontade, que só se pode dizer de gozo explicando que se trata do sujeito

<sup>88</sup> A esse respeito, Clastres (1990, p. 91-92) esclarece que “este S representa o sujeito patológico. É o que exclui de sua máxima. O sujeito patológico é a metáfora que Lacan emprega para condensar sobre o que Kant funda sua lei, a saber, para que, no sujeito, a máxima venha a expressar-se, deve ser desembaraçada de toda paixão, de todo sentimento, de todo encontro com o objeto. Essa exclusão representa o sujeito patológico, no sentido de um espécie de metáfora e isto não implica forçosamente, uma patologia particular. É articulada à necessidade de elaboração da máxima kantiana, que diz respeito ao sujeito, o sujeito barrado, dividido pela voz que lhe diz: ‘Age segundo a regra que diz que tua ação deve valer universalmente...’”.

<sup>89</sup> Clastres (1990, p. 85-86) sintetiza, em poucas palavras, como Lacan estruturou o VEL da alienação no seminário bem posterior a esse, o Seminário XI. Assim, afirma Clastres: “o Vel é o que se pode expressar assim: ‘ou bien ou bien’, ‘ou isso ou aquilo’. Ele toma o exemplo clássico, ‘a bolsa ou a vida’. ‘Se vocês escolhem a bolsa, vocês perdem as duas’. ‘Se vocês escolhem a vida, terão a vida sem a bolsa’. Este assunto de VEL é algo extremamente difundido no sistema econômico do ocidente, daqui ou de qualquer lugar: toda relação de alienação do trabalhador com a mais valia do capital supõe uma escolha, uma escolha de alienação que repousa sobre a vida ou a bolsa. Como Lacan é ‘muito esperto’, ele complica sempre esta questão. Ele propõe um outro VEL: a liberdade ou a morte. Isto era o *slogan* que se anunciava no momento da revolução francesa. Quando vocês escolhem a liberdade, escolhem a liberdade de morrer. Esta é a elaboração do VEL alienante. O que Lacan representou, o que existe na língua, isto é, como escolha alternativa do sujeito foi a partir de um uso pessoal que ele fez da teoria dos conjuntos, para mostrar que o VEL implica, como tal, uma reunião entre dois termos: ‘a bolsa ou a vida’, ‘a liberdade ou a morte’”.

reconstituído da alienação, ao preço de ser apenas o instrumento do gozo. Assim, Kant, por ser questionado ‘com Sade’, ou seja, com Sade fazendo as vezes, tanto para nosso pensamento quanto em seu sadismo, de instrumento, confessa o que está incluído no sentido do ‘Que queres ele?’ que doravante não falta a ninguém”(LACAN, 1998, p. 786).

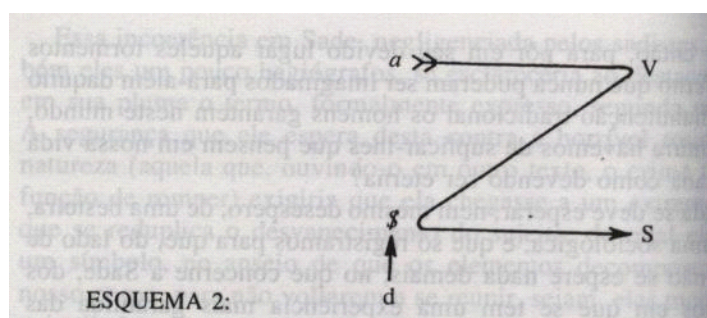
Lacan (1998p, p. 786) passa, a partir desse momento, a se servir do grafo a fim de evidenciar a fantasia em Sade que é desenvolvida no plano de sistema. Assim, Lacan convida todos a ver que “há uma estática da fantasia pela qual o ponto de afãise, suposto em \$, deve ser, na imaginação, infinitamente adiado”. E, acrescenta, Lacan (1998p, p. 786), “daí a sobrevivência pouco crível de que Sade dota as vítimas das sevícias e tribulações que lhes inflige em sua fábula<sup>90</sup>”. Há uma exigência de que as vítimas se aparentam de uma beleza dita incomparável. A esse respeito, Lacan (1998p, p.787) afirma que isso é outra história que não se pode livrar “com alguns postulados banais, forjados às pessoas, sobre a atração sexual”. Nestes, se verá antes de tudo “a caricatura daquilo que demonstramos, na tragédia, sobre a função da beleza: barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental”. Lacan convida todos a pensar aqui na Antígona de Sófocles e no momento em que ela eclode o *Eros amikate mákan*”(p. 787). Ele, então, afirma que somente é possível essa digressão feita aqui por ser possível introduzir “o que se pode chamar de discordância das duas mortes, introduzida pela existência da condenação”(p. 787). Assim, “o entre-duas- mortes do para-aquém é essencial para nos mostrar que não é outra coisa senão em que se sustenta o para-além”. Em seguida, acentua Lacan que ele é visto claramente no paradoxo constituído em Sade por sua visão de inferno<sup>91</sup>. Para Lacan, “essa incoerência em Sade, ... se esclareceria ao

<sup>90</sup> Nesta fábula, “o momento da morte delas só aparece motivado pela necessidade de substituí-las numa combinatória, a única em que exige sua multiplicidade” (p. 787). E acrescenta Lacan – “única (*Justine*) ou múltipla a vítima tem a monotonia da relação do sujeito com o significante, na qual, a confiarmos em nosso grafo, ela consiste. Por ser objeto *a* da fantasia, situando-se no real, a tropa dos atormentadores (vide *Juliette*) pode ter mais variedade” (LACAN, 1998p, p. 787).

<sup>91</sup> Assim, para Lacan (1998p, p. 787): “A idéia de inferno, cem vezes refutada por ele e amaldiçoada como meio de sujeição da tirania religiosa, volta curiosamente a motivar os gestos de um de seus heróis, ainda que dos mais apaixonados pela subversão libertina em sua forma racional, a saber, o hediondo *Sain-Fond*. As práticas com que ele impõe a suas vítimas o suplício derradeiro baseiam-se na crença de que ele pode convertê-lo para elas, no para-além do tormento eterno. Conduta da qual, por seu relativo encobrimento no tocante a seus cúmplices, e crença da qual, por seu embaraço em se justificar por ela, o personagem sublinha a autenticidade. Aliás, ouvimo-

destacarmos de sua pluma o termo formalmente expresso, segunda morte”(p.788). Sade espera uma segurança desta segunda morte “contra a horrível rotina da natureza<sup>92</sup>”.

Lacan (1998p, p. 789) afirma, mais à frente, que “a delegação que Sade faz a todos, em sua República, do direito ao gozo, não se traduz em nosso grafo por nenhuma reversão de simetria num eixo ou centro qualquer, mas apenas por uma rotação de um quarto de círculo”. Ou seja:



Assim, vemos nesse grafo que “V, a vontade de gozo, já não permite contestar sua natureza por passar para a coerção moral implacavelmente exercida pela presidenta de *Montreuil* sobre o sujeito cuja divisão, como se vê, não exige ser reunida num só corpo” (p. 790). E acrescenta Lacan que “essa divisão, aqui, reúne com S, o sujeito bruto que encarna o heroísmo próprio do patológico, sob a forma de fidelidade a Sade que atestarão aqueles que a princípio foram complacentes com seus excessos, como sua mulher, sua cunhada – seu laico, por que não? -, outros devotamentos apagados de sua história” (p.790). Pois, “para Sade, o \$

---

lo, a algumas páginas dali, tentar torná-las plausíveis em seu discurso, através do mito de uma atração que tende a reunir as ‘partículas do mal’”.

<sup>92</sup> Ou seja, “aquela que, ouvindo-o em outro texto, o crime tem a função de romper, exigiria que ela chegasse a um extremo em que se reduplica o desvanecimento do sujeito: do qual ele faz um símbolo, no anseio de que os elementos decompostos de nosso corpo, para não voltarem a se reunir, sejam, eles mesmos, aniquilados” (p. 788). Que o dinamismo desse anseio é assim reconhecido por Freud “em alguns casos de sua prática, e que lhe reduza a função muito claramente, talvez com clareza demais, a uma analogia com o princípio do prazer, relacionando-a com uma ‘pulsão’(demanda) ‘de morte’, eis aquilo a que se recusaria o consentimento, especialmente o de alguém que nem sequer pôde aprender, na técnica que deve a Freud, bem como em suas lições, que a linguagem tem outro efeito que não o utilitário, ou o de exibição, quando muito. Freud lhe é de serventia nos congressos” (LACAN, 1998p, p. 788).

(S barrado), vemos enfim que, como sujeito, é em seu desaparecimento que ele assina, havendo as coisas chegado a seu termo” (p. 790). Assim, “Sade desaparece sem que, incrivelmente, menos ainda do que Shakespeare, nada nos resiste de sua imagem, depois de haver ordenado em seu testamento que um matagal pagasse até mesmo o vestígio na pedra de um nome que selasse seu destino” (LACAN, 1998p, p. 790).

Um pouco mais à frente, acentua Lacan (1998p, p. 791) que “uma fantasia, com efeito, é bastante perturbadora, pois não se sabe onde situá-la, por ela estar ali, inteira, em sua natureza de fantasia que só tem realidade de discurso e que nada espera de seus poderes, mas que lhes pede, isto sim, que se ponham em dia com seus desejos<sup>93</sup>”. Aqui, Lacan define o objeto que se evidencia na experiência freudiana, “o objeto do desejo, ali onde se propõe desnudo, é apenas a escória de uma fantasia em que o sujeito não se refaz de sua própria síncope” (p. 792). Lacan interliga esse objeto ao objeto inapreensível da Lei em Kant. Entretanto, aqui “desponta a suspeita que essa aproximação impõe. Não representa a lei moral o desejo, na situação em que já não é o sujeito e, sim, o objeto que falta?<sup>94</sup>” (p. 792). Mais à frente, afirma Lacan (1998p, p. 794):

“O desejo , isso a que se chama desejo, basta para fazer com que a vida não tenha sentido quando se produz um covarde. E, quando a lei está realmente nisso, o desejo não se

---

<sup>93</sup> Lacan (1998p, p. 792) acrescenta: “desejos... os únicos a ligá-las aqui, e exaltados por tornarem patente que o desejo é o desejo do Outro”. Assim, aqueles que leram Lacan até aqui “sabem que o desejo, mais exatamente, apóia-se numa fantasia da qual pelo menos um pé está no Outro, e justamente o pé que importa, mesmo e sobretudo se vier a claudicar”(p. 792).

<sup>94</sup> E dessa interrogação advém outra, em que o sujeito está implicado: “não parece o sujeito, o único que está ali como presença, sob a forma da voz do lado de dentro, quase sempre sem pé nem cabeça no que diz, não parece ele significar-se suficientemente pela barra com que o abastarda o significante \$, solto da fantasia ( $\$ \diamond a$ ) da qual deriva, nos dois sentidos desse termo?”(p. 792). Dessa maneira, para Lacan, “se esse símbolo cede o lugar ao imperativo interior com que se deslumbra Kant, ele nos abre os olhos para o acaso que, da Lei ao desejo, faz mais do que lhes mascarar o objeto, tanto para uma quanto para o outro”(p. 792). Do que se trata, então? É do ‘acaso em que entra em jogo o equívoco da palavra liberdade; da qual, ao se apoderar, o moralista sempre nos parece ainda mais impudente do que imprudente” (p. 792)

sustenta, mas pelo fato de que a lei e o desejo recalçado são uma única e mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu<sup>95</sup>.

A *Crítica* define de forma clássica que “a felicidade é a satisfação ininterrupta do sujeito com sua vida”. Ao se postular isso, “é claro que ela recusa a quem não renuncia à via do desejo” (p. 797). Paga-se um preço muito alto, o da verdade do homem, se se pretende tal renúncia, adverte Lacan. Foi o que sucedeu com os epicuristas e os estóicos. Assim, o fator novo, para Lacan, não está no fato de vincular felicidade com política, o que é muito velho, mas a novidade consiste na liberdade de desejar, “não para inspirar uma revolução - é sempre por um desejo que se luta e se morre -, mas pelo fato de essa revolução querer que sua luta seja em prol da liberdade do desejo” (p. 797). É aqui que Lacan (1998p, p. 798) insere o direito ao gozo de Sade e vincula-o ao egoísmo da felicidade. Em suas palavras:

“O direito ao gozo, se fosse reconhecido, relegaria a uma era desde então caduca a dominação do princípio do prazer. Ao enunciá-lo, Sade faz com que se insinue para todos, por uma fresta imperceptível, o antigo eixo da ética: que não é outro senão o egoísmo da felicidade”.

Lacan acrescenta que Kant não está isento de tal visão. Lacan (1998p, p. 798) faz aqui, caminhando para o final do texto, uma indagação fundamental: “Até onde nos leva Sade na experiência desse gozo, ou simplesmente de sua verdade?”. Tal indagação se justifica “pois essas pirâmides humanas, fabulosas para demonstrar o gozo em sua natureza de cascata, essas grandes fontes de desejo, edificadas para que o gozo matize os jardins d’Este com uma volúpia barroca, quanto mais alto elas o fizerem jorrar do céu, mais de perto nos atrairia a questão do que flui nele” (p.798). Lacan opõe, dessa maneira, desejo e gozo.

---

<sup>95</sup> Em outras palavras, um pouco mais à frente, considera Lacan (1998p, p. 796-797) que “uma prática como a psicanálise, que reconhecemos no desejo a verdade do sujeito, não se pode desconhecer o que virá depois, sem demonstrar aquilo que recalca”. Assim, “o desprazer é aí reconhecido por experiência como dando pretexto ao recalque do desejo, ao produzir no caminho de uma satisfação – mas também como dando a forma assumida por essa mesma satisfação no retorno do recalçado”(p. 797). De forma similar, “o prazer redobra sua aversão ao reconhecer a lei, por dar suporte ao desejo de satisfazê-la que é a defesa” (p. 797).

Lacan (1998p, p. 798) insere, pela primeira vez nesse texto, a Coisa, cuja experiência não nos permite ultrapassar os limites tanto assim. Em outras palavras:

“Desde os imprevisíveis quanta com que se faz cintilar o átomo amor-ódio até a vizinhança da Coisa, de onde o homem emerge com um grito, o que se experimenta, ultrapassados certos limites, nada tem a ver com aquilo pelo qual o desejo se apoia na fantasia, que justamente se constitui a partir desses limites”.

Aqui, Lacan afirma (1998p, p. 799) que não há também tanta maldade assim na obra – *Filosofia da Alcova*. Embora ela se pretenda má, não se trata de uma má obra<sup>96</sup>. Assim, “com que se demonstra, por outra visão, que o desejo é o avesso da lei. Na fantasia sadiana, vemos como eles se sustentam. Para Sade, sempre se está do mesmo lado, o bom ou o mau; nenhuma afronta mudará nada”. Trata-se do triunfo da virtude. Nesse sentido, Lacan chega a afirmar “que a fantasia sadiana consiga situar-se melhor nos suportes da ética cristã que em outros lugares, eis o que nossas balizas de estrutura tornam fácil de apreender”(p. 801). Adverte, porém, Lacan que “Sade, por sua vez, se recusa a ser seu semelhante, eis o que deve ser lembrado, não para lhe pagar na mesma moeda, mas para reconhecer o sentido dessa recusa<sup>97</sup>” (p. 801). Lacan termina esse importante texto, afirmando que há muito pouco ou quase nada de um tratado sobre o desejo no texto de Sade. Assim, “o que se anuncia nesse revés extraído de um acaso não passa, quanto muito, de um tom de razão” (p. 803).

Voltamos ao seminário VII, na sua segunda parte, intitulada *O problema da sublimação*, cujos primeiros capítulos serão por nós privilegiados. Lacan, nesses capítulos,

<sup>96</sup> Trata-se de um trabalho de educação, embora se figure impotente quanto a essa empresa. Entre suas carências, há uma em que consiste no livro de não apresentar o sucesso da sedução, “com a qual, no entanto, se coroaria a fantasia: aquela em que a vítima, nem que fosse em seu derradeiro espasmo, viesse para o lado dele, pelo ardor desse consentimento” (LACAN, 1998p, p. 799).

<sup>97</sup> E Lacan (1998p, p. 801) ainda esclarece que “Sade não é tão vizinho de sua própria maldade que nela possa encontrar seu próximo. Traço que compartilha com muitos, e em especial com Freud. Pois esse é realmente o único motivo do recuo de alguns seres, talvez advertidos, diante do mandamento cristão”. Lacan (1998p, p. 802) afirma que se viu a prova disso em Sade, ao recusar a pena de morte, sendo pela história aprovada como um dos correlatos da Caridade. É no ponto que se ata o desejo à Lei, que para Lacan, Sade se deteve. Sade não foi mais longe do que um pecador. Assim, “não é apenas que nele, como em todo mundo, a carne é fraca; é que o espírito é impetuoso demais para não ser tapeado. A apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da Lei. O Ser supremo é restaurado no Malefício”.



começa a desenvolver a idéia do atravessamento do desejo em que se privilegia a sublimação, pois, nela, a relação com a Coisa, bem como com o Real vai se dar de uma forma que os presentifique em quanto tais ao invés de procurar anulá-los, ou melhor, cria-se a partir do Real, elevando o objeto à categoria de *das Ding*.

### 4.3 A SUBLIMAÇÃO, O VAZIO E O REAL

A premissa básica de Lacan, a fim de dar o pontapé inicial na discussão da problemática da sublimação, é, a saber, que é no campo dos *Triebes* que se coloca para nós o problema da sublimação. Mas, antes de chegar a tal postulação, ele retoma o conceito de sublimação desenvolvido por Freud. Assim, Lacan (1988) afirma que “a sublimação é, com efeito, a outra face da exploração que Freud efetua como pioneiro das raízes do sentimento ético, na medida em que este se impõe sob a forma de interdições, de consciência moral”. Dessa maneira, alheio à análise, impropriamente, segundo Lacan, sua face se apresenta sob o campo denominado de filosofia dos valores. Lacan argumenta, então, que mesmo na Psicanálise há quem defenda a bandeira de que a ética de que se trata nesse campo é a da “busca de uma moral natural” (p. 112), bem como a idéia de que o sujeito volta a um equilíbrio normativo com o mundo conduzida pela maturação dos instintos. É da pregação do evangelho, que de tempos em tempos se faz, sob a forma dessa relação genital. Lacan, então, propõe como um ponto de basta a tais perspectivas, retomando aquilo que Freud descobre e que está longe de ser um retorno à natureza. Em suas palavras: “é algo que se apresenta imediatamente com um caráter totalmente particular de maldade, de incidência má – é o sentido da palavra *malvado*” (p. 113, grifo do autor). Para Lacan (1988, p. 113-114), essa palavra é depreendida “cada vez mais do decorrer de sua obra [de Freud], até o ponto em que

o leva a seu máximo de articulação no *Mal-estar na civilização*, ou ainda, quando estuda os mecanismos de um fenômeno como a melancolia”. O paradoxo consiste, de acordo com Lacan, na medida em que “a consciência moral, diz-nos ele [Freud], se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto mais é afinada – tanto mais cruel quanto menos, de fato, a ofendemos – tanto mais pontilhosa por ser na própria intimidade de nossos elãs e de nossos desejos que a forçamos, por nossa abstenção nos atos, a ir buscar-nos”(p. 114). Assim, “o caráter inextinguível dessa consciência moral, sua crueldade paradoxal, faz dela, no indivíduo, como que um parasita nutrido pelas satisfações que se lhe concedem” (p. 114). Proporcionalmente a isso, “a ética persegue o indivíduo muito menos em função de suas faltas do que de suas desgraças” (p. 114).

A partir daí, Lacan convoca todos a olharem a outra face da consciência moral, não a face natural, mas sua dimensão patológica, que é com que se lida na análise. Ou seja, a análise traz à tona o ódio de si, no fundo do homem (cf. p. 114). É nesse contexto que Lacan vai relacionar *das Ding* com a pulsão, *Trieb*. Lacan (1988, p. 115) procura afastar aqui qualquer aspecto do natural do campo da *Trieb*, que é pulsão e não instinto (*Instinkt*). Pois,

“os *Triebe* foram descobertos e explorados por Freud no interior de uma experiência fundada na confiança no jogo dos significantes, em seu jogo de substituição, de tal maneira que não podemos absolutamente confundir o domínio dos *Triebe* como uma reclassificação, por mais nova que se suponha, das familiaridades do ser humano com seu meio natural”.

Lacan passa a visitar alguns textos de Freud, a fim de busca neles um melhor esclarecimento do que seja o campo dos *Triebe*, uma vez que é nesse campo que se coloca o problema da sublimação. Após ter feito uma pequena digressão, visitando alguns textos de Freud que tratam da temática da pulsão, Lacan (1988, p. 121) comenta uma passagem do *Zur Einführung des Narzissmus*, que ele diz ter sido traduzido por Laplanche para o uso da Sociedade Francesa de Psicanálise. Trata-se do seguinte: “*Somos naturalmente levados a*

*examinar a relação entre essa formação de um ideal e a sublimação. A sublimação é um processo que diz respeito à libido objetal*". A respeito dessa passagem, Lacan (1988, p. 121) nos convida a observar que "a posição *Ichlibido-Objektilibido* só começa a ser articulada como tal, isto é, no plano analítico, com a *Einführung*". Lacan, ainda se referindo a esse texto, diz que ele vem complementar o que Freud anteriormente havia articulado a respeito da "posição profundamente conflituosa do homem quanto à sua satisfação como tal" (p. 121). Eis a razão, de acordo com Lacan (1988, p. 121), de fazer com que *das Ding* intervenha logo de saída. Assim,

*“Das Ding, uma vez que o homem, para seguir o caminho de seu prazer, deve literalmente contorná-lo. O tempo que se leva para se reconhecer, para se orientar, o tempo mesmo para se dar conta de que Freud nos diz a mesma coisa que São Paulo, é para saber que o que nos governa no caminho de nosso prazer não é nenhum Bem Supremo, e que para além de um certo limite de nosso prazer, estamos, no que diz respeito ao que *das Ding* recepta, numa posição inteiramente enigmática, pois não há regra ética que faça mediação entre nosso prazer e sua regra real”.*

Lacan abre margem, assim, para se pensar que não se vai, de maneira alguma, construir, uma ética própria para a Psicanálise, elegendo um outro bem, mas trata-se de uma maneira, que a própria análise desvela de lidar com essa questão ética. Lacan sintetiza isso que dissemos da seguinte maneira: "... o bem como tal, que foi o eterno objeto da pesquisa filosófica no que diz respeito à ética, a pedra filosofal de todos os moralistas, o bem é negado por Freud. Ele é recusado na origem de seu pensamento na própria noção do princípio do prazer como regra da mais profunda tendência, da ordem das pulsões" (p. 122).

Avançando mais ainda nesse seminário da *Ética da Psicanálise*, nesse capítulo sobre *As pulsões e os engodos*, Lacan começa a dedicar-se ao problema da relação de objeto. Nesse momento, ele relaciona o objeto com *das Ding* que, aliás, vai ser a temática do próximo capítulo do início dessa segunda parte dedicada à sublimação. Então, afirma Lacan (1988) que, "entre o objeto, tal como é estruturado pela relação narcísica, e *das Ding* há uma

diferença, e é justamente na vertente dessa diferença que se situa, para nós, o problema da sublimação”. Adentramos, assim, no capítulo VIII, que se denomina *O objeto e a coisa*. Aqui, logo no início, Lacan (1988, p. 128) afirma que *das Ding* não deixa de constituir um problema, pois, *das Ding* “é totalmente essencial no que tange ao pensamento freudiano”. Assim, do que se trata, então? Lacan não hesita em afirmar:

“Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente nesse momento, com o *Real-Ich* que quer dizer, então, o real verdadeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich*. É neste último que se manifestam os primeiros esboços de organização psíquica, isto é, desse organismo  $\psi$ , que a continuação vai-nos mostrar ser dominado pela função das *Vorstellungsrepräsentanzen*. Não são apenas representações, porém, os representantes da representação, o que corresponde mui precisamente ao rumo que, antes de Freud, tomou todo o conhecimento dito psicológico, dado que, primeiramente, ele tomou a forma de um atomismo. Essa elementaridade ideacional é, em suma, a verdade do tal atomismo” (p. 128).

Lacan vai, aqui, mostrar como a Psicologia se esforçou em desprender-se dessa *elementaridade ideacional* do atomismo. Mas, foi em vão a empresa psicológica. Ele passa a falar dos afetos e, nesse aspecto, adverte que “trata-se de não confundi-los com a substância do que buscamos no *Real-Ich*, para além da articulação significativa tal como podemos, nós, artistas da fala analítica, manipulá-la”(p. 129). Lacan (1988, p. 130) afirma, então, que “a direção na qual se envereda o pensamento freudiano é sempre a de colocar o afeto na rubrica do sinal”. Pois, é bastante significativo para nós Freud ter colocado a angústia na cota do sinal, mas, o que lhe interessa, afirma Lacan, é desvendar o campo de *das Ding*. Isto é, buscar o que “está para além da organização do *Lust-Ich*, uma vez que está ligado, num caráter fenomenal, ao maior ou menor investimento do sistema das *Vorstellungsrepräsentanzen*, ou seja, dos elementos significantes no psiquismo” (p. 130). É isso que está aí que permitirá a Lacan definir o campo de *das Ding*. Nesse campo, somos projetados a algo mais movediço, pouco organizado e que vai além da representação elaborada por Shopenhauer. Trata-se,

então, de “um registro em que existe ao mesmo tempo, a boa vontade e a má vontade, esse *volens nolens* que é o verdadeiro sentido dessa ambivalência que se apreende mal quando é abordada no nível do amor e do ódio” (p. 130). Assim, é nesse “nível da boa e da má vontade, e até mesmo da preferência pela má no nível da reação terapêutica reativa, que Freud, no termo de seu pensamento, reencontra o campo de *das Ding*, e designa-nos o plano do para além do princípio do prazer” (p. 131). Lacan, aqui, afirma que “é como um paradoxo ético que o campo de *das Ding* é reencontrado no final, e que Freud aí nos designa o que na vida pode preferir a morte<sup>98</sup>”(p 131).

Lacan (1988, p. 132), então, procura apurar mais a dimensão ética de *das Ding*. Ou seja, “trata-se para nós não apenas de aproximar *das Ding*, mas seus efeitos, sua própria presença no âmago da tramóia humana, ou seja, de se ir vivendo no meio da floresta dos desejos, e dos compromissos que os tais desejos estabelecem com uma certa realidade, seguramente não tão confusa quanto se pode imaginar”. Assim, Lacan (1988), mais uma vez, confronta as exigências da realidade humana com as da sociedade. Freud, de acordo com Lacan, aborda de uma outra forma a realidade humana ainda que facilmente se apresente sob a forma das exigências da sociedade, o que vai lhe permitir “ultrapassar a pura e simples antinomia sociedade-indivíduo, em que o indivíduo é desde então estabelecido como o eventual lugar da desordem<sup>99</sup>”(p. 132). Lacan é aqui bastante enfático: “Freud lida com o indivíduo doente como tal, com o neurótico, com o psicótico, ele lida diretamente com as potências da vida na medida em que desembocam na da morte, ele lida diretamente com as potências que emanam do conhecimento do bem e do mal” (p. 133). Tudo isso faz da

---

<sup>98</sup> E acrescenta Lacan (1988, p. 131): “Freud se aproxima por meio disso, mais do que qualquer outro, do problema do mal, mais especificamente do projeto do mal como tal”. Aí, podemos também entender porque não é possível qualquer ética do bem, se assim podemos nos expressar. Aqui, Lacan nos remete ao início desse seminário ao retomar a idéia de que, para Freud, “o campo do princípio do prazer está para além do princípio do prazer” (p 131). Dessa maneira, “nem o prazer, nem as tendências organizadoras, unificadoras, eróticas da vida de modo algum bastam para fazer do organismo vivo, das necessidades e precisões da vida, o centro do desenvolvimento psíquico” (p. 131).

Psicanálise, da práxis de Freud, uma experiência não-idealista. Para Lacan, com esse fazer de Freud, estamos com *das Ding*, “tendo de nos virar com ele”. Aqui, Lacan critica aqueles analistas, os kleinianos, especificamente, que, ao seu ver, “colocam no lugar de *das Ding* o corpo mítico da mãe”. Lacan critica a concepção dos kleinianos da *aterapia*, no seu dizer, em que se procura trabalhar em torno do conjunto das Belas-Artes, dança, exercícios de ginástica, etc. que visam a um equilíbrio. Lacan contrapõe tudo isso à sublimação e diz que esta é de outra natureza. A sublimação, “uma vez que é criadora de um certo número de formas, da qual a arte não é a única – e para nós tratar-se-á de uma arte em particular, a arte literária, tão próxima para nós do domínio ético<sup>100</sup>” (p.135). E Lacan, por mais paradoxal que seja, - e é ele mesmo quem faz essa observação, - vai recorrer a um termo pivô de Kant, para justificar essa reviravolta na ética que traz a proposta psicanalítica. Assim, “na presença de *das Ding*, uma vez que esperamos que ele pese do lado certo da balança, oposto a ele temos a fórmula kantiana do dever” (p.135). Pois, para Lacan, o peso se encontra aí, de outra maneira, ou seja, “Kant faz intervir a regra da conduta universalmente aplicável, em outros termos – o peso da razão” (p.135-136). Lacan passa a se preocupar com a maneira que a razão pode pesar na balança. Na *Crítica da razão prática*, Lacan (1988, p. 136) retira um exemplo que Kant inventa, segundo ele, para nos mostrar o quanto a razão pesa – “trata-se de um apólogo duplo, com a intenção de fazer-nos perceber o peso do princípio ético puro e simples, a prevalência possível do dever como tal para com e contra tudo, isto é, para com e contra todo concebido justamente como vitalmente desejável”. Lacan (1988, p. 136) descreve-os da seguinte maneira:

---

<sup>99</sup> Aqui, Lacan (1988, p. 133) afirma que a ética da Psicanálise difere da ética hegeliana. Pois, “o indivíduo doente, tal como Freud o aborda, depende de uma outra dimensão que não aquela das desordens do Estado e dos distúrbios da hierarquia”.

<sup>100</sup> E acrescenta Lacan (1988, p. 135), o que faz toda a diferença, “é em função do problema ético que devemos julgar essa sublimação enquanto criadora de tais valores, socialmente reconhecidos”.

“O móvel da prova reside na comparação de duas situações. Suponham, diz Kant, que para conter os desregramentos de um luxurioso realiza-se a seguinte situação. Lá no quarto está a dama em direção à qual momentaneamente seus desejos o conduzem. É-lhe deixada a possibilidade de entrar nesse quarto para satisfazer seu desejo, ou sua necessidade, mas na porta de saída há o cadafalso onde ele será enforcado. Isso não é nada, e não é aí que está o fundamento da moralidade de Kant. Verão em que reside o móvel da prova. Kant nem pisca ao afirmar que o cadafalso será uma inibição suficiente – não há possibilidade de um cara ir trepar pensando que vai para o cadafalso na saída. Em seguida, mesma situação no que diz respeito ao término trágico, trata-se, porém, de um tirano que oferece a alguém a escolha entre o cadafalso e sua graça, com a condição de que ele preste falso testemunho contra seu amigo. Kant põe em evidência, e com razão, que se pode conceber que alguém coloque na balança a sua vida contra o fato de prestar um falso testemunho, sobretudo se, nesse caso, o falso testemunho não deixa de ter conseqüências fatais para a pessoa contra a qual é dirigido”.

Lacan se espanta com o fato de que “o poder da prova é aqui restituído à realidade, quero dizer, ao comportamento real do sujeito” (p. 136). Ele, então, expressa mais claramente que “*é no real que Kant nos roga olhar qual é a incidência do peso da razão*, que ele identifica aqui com o peso do dever” (p. 136, grifos nossos). Há, assim, de acordo com Lacan, e que se trata de uma terminologia freudiana, uma supervalorização do objeto.

Lacan passa a descrever sobre o amor cortês, - que ele mesmo considerará mais à frente nesse mesmo Seminário, - o que na história foi o momento em que mais se valorizou, de uma maneira muito particular, o objeto feminino, ou melhor, como expressa Lacan, da sublimação desse objeto. Avancemos mais nesse seminário e vemos Lacan retomando a fórmula de Freud a respeito da sublimação. Assim, afirma Lacan (1988, p. 138), “a sublimação é, para ele, vinculada aos *Triebe* como tais e é o que constitui, para os analistas, toda a dificuldade de sua teorização”. Prossegue Lacan, afirmando que Freud nos diz que na sublimação há, de certa forma, satisfação dos *Triebe*. Traduz-se mal este termo, “é preciso traduzir severamente por pulsões – ou por derivas, para marcar que o *Trieb* é desviado do que ele chama de *Ziel*, seu alvo” (p. 139). Mas, Lacan (1988, p. 140) afirma:

“A sublimação, que se confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo – sempre definido como seu alvo natural – é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa dado que ela é distinta do objeto”.

Assim, no anunciado que se segue, Lacan presta-se a fazer essa distinção entre *das Ding* e objeto, bem como define, de uma maneira bem particular, a sublimação. Em suas palavras:

“Para guiar-nos temos a teoria freudiana dos fundamentos do objeto, de sua inserção no registro imaginário. O objeto – uma vez que especifica as direções, os pontos do atrativo do homem em sua embocadura, em seu mundo, uma vez que o objeto lhe interessa por ser mais ou menos sua imagem, seu reflexo – esse objeto, precisamente, não é a Coisa, na medida em que ela está no âmago da economia libidinal. E a fórmula mais geral que lhes dou da *sublimação* é esta – *ela eleva um objeto* - e aqui não fugirei às ressonâncias de trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – *à dignidade da Coisa*” (p. 140-141, grifos nossos).

Lacan dá exemplo do amor cortês de que ele voltará a tratar num capítulo específico, mas adianta que “o amor cortês deixa contudo rastros num inconsciente, para o qual o termo de coletivo não precisa absolutamente ser empregado, num inconsciente tradicional, veiculado por toda uma literatura, por todo um conjunto de imagens, que é aquele no qual vivemos nossas relações com a mulher”(p. 141). Mas Lacan ainda detém a um exemplo de coleção. Antes, porém, de elucidá-lo, ele afirma que há uma diferença de sentido do objeto na coleção em relação ao objeto na análise<sup>101</sup>. Lacan vai dar exemplo de uma coleção de fósforo, que ele viu quando da visita a um amigo numa cidade do interior da França. Tratava-se de um momento de recessão pela qual passava aquele país, por isso se podia nessa época fazer facilmente uma coleção dessa. Entretanto, Lacan (1988, p. 143) acentua que as caixas de fósforos se apresentavam de uma maneira bem singular:

“todas eram as mesmas e dispostas de uma maneira extremamente graciosa que consistia no fato de que, cada uma tendo sido aproximada da outra por um ligeiro deslocamento da gaveta interior, se encaixavam umas nas outras, formando uma fita coerente que corria sobre o rebordo da lareira, subia na murada, passava de ponta a

<sup>101</sup> Ou seja, “na análise o objeto é um ponto de fixação imaginário dando, em qualquer registro que seja, satisfação a uma pulsão. O objeto de coleção é totalmente outra coisa”(LACAN, 1988, p. 143).



ponta pelas cimalthas e descia de novo ao longo de uma porta. Não digo que ia desse modo ao infinito, mas era excessivamente satisfatório do ponto de vista ornamental”.

Lacan faz o seguinte comentário, em que vai demonstrar o quanto aí, nessa singela coleção, objeto e Coisa vão se relacionar. Isto é, para Lacan o choque, a novidade não está na ornamentação em si, no ajuntamento de caixas de fósforos vazias, “mas era de fazer aparecer isto, no qual talvez nos detenhamos demasiadamente pouco, é que uma caixa de fósforos não é de modo algum simplesmente um objeto, mas pode, sob a forma, *Erscheinung*, em que estava proposta em sua multiplicidade verdadeiramente imponente, ser uma Coisa<sup>102</sup>” (p. 143).

Lacan, nesse Seminário, da *Ética da Psicanálise*, dedica um capítulo para explorar a dimensão da criação no processo da sublimação, criação *ex nihilo*. Assim, vai ser do velamento da Coisa que Lacan tratará. Como veremos, ele descreverá sobre a metáfora do oleiro que faz o vaso, contornando, delimitando o vazio, que nada mais é do que a Coisa. Lacan parte da premissa de que se a Coisa está velada, “não estaríamos nesse modo de relação com ela que nos obriga – como todo psiquismo é obrigado – a cingi-la, ou até mesmo a contorná-la, para concebê-la. Lá onde ela se afirma, ela se afirma em campos domesticados”(p. 148). É devido a isso que “os campos são definidos – ela se apresenta sempre como uma unidade velada” (p. 148). E, um pouco à frente, Lacan (1988, p. 149) vai definir a Coisa como o que do *real padece do significante*. Em suas palavras:

“Digamos, hoje, que se ela ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base da temática do princípio do prazer, é que *ela, é, essa Coisa, o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito, quanto o real com o qual ele lida como*

<sup>102</sup> Assim, ainda a respeito dessa coleção, ele afirma que “o caráter completamente gratuito, proliferante e supérfluo, quase absurdo, dessa coleção visava, com efeito, sua coisidade de caixa de fósforos”(p. 144). Ou seja, “o colecionador encontrava assim sua razão nesse modo de apreensão que incidia menos na caixa de fósforos do que nessa Coisa que subsiste na caixa de fósforos”(p. 144). Além desse exemplo de sublimação, que como afirma Lacan há satisfação e ela não pede nada a ninguém, vamos nos deter a alguns capítulos posteriores a esse a fim de elucidar a dimensão da criação presente na sublimação, bem como o lugar do vazio em sua relação com a Coisa e, conseqüentemente com o real, finalizando assim nosso trabalho.

*lhe sendo exterior – o que, do real primordial, diremos, padece do significante”*  
(grifos nossos).

Vemos, assim, uma definição de Real, que nos é muito cara, pois, ela sintetiza toda uma maneira de pensar de Lacan, nessa época de transição, na elaboração de seu pensamento. Há, primeiramente, do ponto de vista lógico, um real que padece do significante. Assim, parece-nos que o significante viria depois, pois, ainda que miticamente, há a Coisa, há o Real. Mais, ao homem a vinda do significante é fundamental, essencial, na medida em que é por seu intermédio que a Coisa pode se apresentar. As seguintes palavras de Lacan (1988, p. 149), a nosso ver, vêm expressar bem essa relação entre significante, real e Coisa:

“Com efeito, a primeira relação que se constitui no sujeito no sistema psíquico, o qual é, ele mesmo, submetido à homeostase, lei do princípio do prazer, flocula, cristaliza em elementos significantes. A organização significante domina o aparelho psíquico tal como nos é fornecido pelo exame do doente. Daí podermos dizer de uma forma negativa que não há nada entre a organização na rede significante, na rede das *Vorstellungsrepräsentanzen*, e a constituição no real desse espaço, desse lugar central sob o qual o campo da Coisa como tal, se apresenta para nós”.

Afirmação também, a nosso ver, essencial, pois aqui fica bem claro que é no Real que o espaço da Coisa é constituído. Entretanto, mantém a polarização, - de um lado *a organização significante, os representantes da representação* e de outro, *a constituição do espaço do real em que o campo da Coisa se apresenta para nós* - e que não há nada, como bem disse Lacan, entre um e outro.

Em seguida, Lacan discorre melhor sobre o que constitui esse campo da Coisa. Assim, é nele “que deve situar-se o que Freud nos apresenta, por outro lado, como devendo responder ao achado como tal, como devendo ser o objeto *Wiedergefundene*, reencontrado, reachado”(p. 149). Pois, é essa “a definição fundamental do objeto, para Freud, sua função diretriz, da qual já mostrei o paradoxo, pois esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido

realmente perdido<sup>103</sup>”(p. 149). Assim, para Lacan, fica relegado ao segundo plano o fato de o objeto ter sido perdido, ou seja, trata-se de uma conseqüência e adverte Lacan, “mas só-depois”. Lacan completa a subversão, isto é, “e, portanto, ele [o objeto] é reencontrado sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados” (p. 149). Lacan passa, então, a descrever esses reachados. Aqui, ele vai relacionar a Coisa com o que dissera, tempos atrás, à Outra coisa:

“Reencontramos aí uma estrutura fundamental, que nos permite articular que a Coisa em questão é suscetível, em sua estrutura, de ser representada pelo que chamamos, há tempos, a respeito do discurso do tédio e da prece, de a Outra coisa. A Outra coisa é, essencialmente, a Coisa” (p. 149).

Para Lacan, essa figura como “a segunda característica da Coisa como velada – por sua natureza ela é, em seus reachados, do objeto, representada por outra coisa”. Lacan cita aqui a célebre frase de Picasso a fim de justificar o porquê de antecipar o achar pelo procurar, ou seja, “*Eu não procuro, acho*, que é o achar, o *trobar* dos trovadores e dos tropeiros, de todas as retóricas, que toma a dianteira do procurar” (p. 149). A partir daí, Lacan justifica o uso dessa fórmula de Picasso:

“É claro, o que é achado é procurado, mas procurado nas vias do significante. Ora, essa busca é, de alguma forma, uma busca antipsíquica que, por seu lugar e sua função, está para além do princípio do prazer. Pois, segundo as leis do princípio do prazer, o significante projeta nesse para além a equalização, a homeostase, a tendência ao investimento uniforme do sistema do eu como tal – fazendo-o falar. A função do princípio do prazer é, com efeito, conduzir o sujeito de significante a significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível da tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico” (p. 149-150).

Lacan passa a indagar sobre o que faz o homem, quando modela um significante. Ele começa a responder, dizendo que, “quanto ao significante, a dificuldade é de

---

<sup>103</sup> E, aqui, Lacan (1988, p. 149) é mais uma vez enfático ao afirmar que “o objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado”.

não se precipitar sobre o fato de que o homem é o artesão de seus suportes”(p. 150). Aqui, é recordada a definição de significante por ele elaborada:

“noção que deve permanecer primeira e prevalente, do que constitui o significante como tal, ou seja, as estruturas de oposição cuja emergência modifica profundamente o mundo humano. Só que esses significantes são, em sua individualidade, modelados pelo homem, e provavelmente ainda mais com suas mãos do que com sua alma”(p. 150).

É nesse contexto que Lacan vai interligar a sublimação da arte com a criação no terreno da ética, via linguagem. Assim, é no que comporta um saber da criatura e do criador que a criação vai ser tratada por Lacan. Então, ele estabelece que "um objeto pode preencher essa função que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado"(p. 151). É, aqui, que Lacan vai inserir a função do oleiro, como talvez, segundo ele, a mais primitiva função artística. É o vaso, então, que entra em cena<sup>104</sup>.

Aqui, Lacan refere-se a Heidegger, que, ao falar de *das Ding*, vai desenvolver sua dialética em torno de um vaso. Lacan, entretanto, adverte que não vai enveredar "na função de *das Ding* na perspectiva heideggeriana contemporânea", ou seja, vinculada à idéia de Ser. Diferentemente, Lacan quer apenas se ater "à distinção elementar, no vaso, entre seu emprego de utensílio e sua função significante<sup>105</sup>" (p. 151). Em seguida, Lacan afirma que "Heidegger o coloca no centro da essência do céu e da terra", pois "ele vincula primitivamente pela virtude do ato de libação, pelo fato de sua dupla orientação - para cima para receber, em relação à terra da qual ele eleva alguma coisa" (p. 151). A função do vaso reside justamente nisso aí. Ele vai, então, aprofundando mais na relação do vaso que presentifica o vazio e o

---

<sup>104</sup> O vaso, segundo Lacan (1988, p. 151), "está aí desde sempre". E prossegue: "É talvez o elemento mais primordial da indústria humana. É seguramente um instrumento, um utensílio que nos permite, sem ambigüidade, afirmar a presença humana lá onde o encontramos. Esse vaso, que está aí desde sempre e que foi empregado para fazer-nos conceber parabolicamente, analogicamente, metaforicamente os mistérios da criação, pode ainda nos servir".

significante. Assim, expressa: "Esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante é justamente, em sua forma encarnada, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo" (LACAN, p.152). Em seguida, Lacan demonstra como é introduzido no mundo o significante pelo vaso, na medida em que o mundo ainda não o conhece, ou seja, "o vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido" (p. 152). Assim, "se o vaso pode estar pleno é na medida em que, primeiro, em sua essência, ele é vazio"<sup>106</sup>(p. 152). Lacan quer assim, no fundo, é enfatizar a idéia de que "o vaso é feito a partir da matéria. Nada é feito a partir de nada" (p.152-153). Ele convoca todos a olharem na filosofia antiga e verificar que, desde Aristóteles, as coisas se articularam em torno disso.

Mas Lacan também convida todos a verificar a perspectiva que ele está trazendo com a metáfora do vaso, isto é, considerá-lo "como *um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa*, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um nihil, como nada"<sup>107</sup> (p. 153, grifos nossos). Vemos nessa afirmativa de Lacan, a Coisa sendo definida como vazio e que está no centro do real. Lacan comenta, nesse momento, piadas que se faziam do canhão, do macarrão, "que é o furo com algo em volta". Achando engraçado ou não, o que está em questão, não muda, isto é, "há uma *identidade entre a modelagem do significante e a introdução do real de uma hiância, de um furo*"(p. 153, grifos nossos). Assim, "a introdução

---

<sup>105</sup> Lacan (1988, p. 151), aqui, enfatiza que "se ele é de veras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, ele não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante - em outros termos, de nada particularmente significado".

<sup>106</sup> Lacan (1988, p. 152) transporta isso para o campo da fala e do discurso ao afirmar que "é, muito exatamente, no mesmo sentido, que a fala e o discurso podem ser plenos ou vazios". Essa descrição do vaso que presentifica o vazio permite com que Lacan introduza "aquilo que girou o problema central da Coisa na medida em que ele é problema central da ética, ou seja, - se foi uma potência razoável, se foi Deus quem criou o mundo, como é possível que, primeiro, façamos o que for, segundo, deixemos de fazê-lo, o mundo vá tão mal?" (p. 152).

desse significante modelado que é o vaso já constitui a noção inteira da criação *ex nihilo*.”(p. 154). E, aqui, Lacan relaciona a noção da criação *ex nihilo* com a Coisa, ou seja, a primeira é “coextensiva da exata situação” da segunda. Para Lacan, é desse modo que nos últimos tempos é situada a balança do problema moral. Lacan, a partir daí, começa introduzir o problema do mal. O oleiro, quando terminar o vaso, - tal como diz a Bíblia que Deus após ter criado o mundo viu que tudo estava muito bom, - vê que tudo está firme, bom, belo. Mas, adverte Lacan, nem tudo que entra ou sai do vaso é bom, é belo. Assim também, para Lacan (1988), “é em torno do malefício e do benefício da obra que se cristalizou essa crise de consciência, pelo menos no ocidente, oscilou durante vários séculos” (p. 154). É a questão, então, do mal a que Lacan está se referindo e vai demonstrar como o exemplo do vaso serve de análise dessa questão. Lacan (1988, p. 155) sintetiza essa contribuição do exemplo do vaso da seguinte forma:

“Em sua busca ansiosa da fonte do mal, o homem encontra-se diante da escolha dessas três, porque não há outras: Há a obra – (...) Toda obra é, por si mesma, nociva e só engendra as conseqüências que ela mesma comporta, ou seja, pelo menos, tanto de negativo quanto de positivo. Essa posição é formalmente expressa no taoísmo, por exemplo, a ponto de que quase não seja permitido utilizar o vaso sob a forma de colher – a introdução de uma colher no mundo já é fonte de todo fluxo de contradições dialéticas. Em seguida, há a matéria. Nisto, encontramos diante dessas teorias das quais, penso, vocês ouviram falar um pouco, que chamam de cátaras, não se sabe, aliás, muito bem porquê”.

Avançando um pouco neste capítulo, Lacan vai dizer que o mal

“pode estar na Coisa, dado que ela não é o significado que guia a obra, dado que tampouco é a matéria da obra, mas, dado que, no âmago do mito da criação ao qual está suspensa toda a questão – e o que quer que façam, e mesmo que vocês estejam se lixando para o Criador como para a morte do bezerro, o fato é que é em termos criacionistas que vocês pensam o termo do mal e o colocam em questão – ela mantém a presença do humano” (p. 157).

---

<sup>107</sup> Lacan (1988, p. 153) ainda acrescenta à essa afirmativa que “o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo”.

Vemos, assim, que, para Lacan, a Coisa não é a matéria nem tampouco o significado da obra. Lacan não hesita, logo em seguida, em afirmar que se trata da Coisa, embora ela defina o humano, este, por sua vez, nos escapa. E o humano é definido, aqui, levando-se em consideração a formulação “o que do real padece do significante” (p.157).

No próximo parágrafo, Lacan (1988, p. 157) retoma a idéia do modelar do significante pelo homem e a relação com a Coisa. Em suas palavras:

“Observem bem isto – aquilo para que o pensamento freudiano nos dirige consiste em nos colocar o problema do que há no âmago do funcionamento do princípio do prazer, ou seja, um *para além desse princípio do prazer, e muito provavelmente o que, outro dia, chamei de uma profunda boa e má vontade*. Evidentemente, todos os tipos de armadilhas e de fascinações se oferecem ao pensamento de vocês, como a *questão de saber o que faz modelando o significante à imagem da Coisa, enquanto esta se caracteriza pelo fato de que nos é impossível imaginarmos-la para nós. É aí que se situa o problema da sublimação*” (grifos nossos).

Dessa maneira, para além do princípio do prazer, há a Coisa, que está no âmago mesmo desse princípio. Um pouco mais à frente, Lacan (1988, p. 159) afirma que o termo da pesquisa daquele ano é “o modo pelo qual a questão do que se trata na Coisa se coloca para nós”. Pois, para Lacan a abordagem de Freud da pulsão trata eminentemente disso, na medida em que o *Trieb*, mais que uma noção psicológica, “é uma questão ontológica absolutamente fundamental, que responde a uma crise de consciência que não somos forçados a discernir plenamente, pois estamos vivendo-a” (p. 159). Lacan objetiva com esse Seminário, pelo menos, conscientizar, como ele mesmo afirma, os seus interlocutores dessa crise de consciência.

No capítulo X desse seminário VII, que vem logo depois do capítulo anterior, intitulado *Da criação ex nihilo*, Lacan faz alguns comentários a respeito do que havia trabalhado na lição anterior, daí a razão do título desse capítulo – *Pequenos comentários à margem*, e que vai nos servir como síntese e arremate final dessa temática da sublimação em sua relação com a Coisa, o real, e o exemplo do vaso. Começemos pelo vaso. Lacan (1988)

diz que o exemplo do vaso veio permitir “apreender onde se situa a Coisa na relação que coloca o homem em função do *medium* entre o real e o significante” (p 162). E o que é, mais uma vez, a Coisa? Como ela pode ser representada? Lacan (1988, p. 162) não hesita em dizer que

“essa Coisa, da qual todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, *será sempre representada por um vazio*, precisamente pelo fato de ela *não poder ser representada por outra coisa* – ou, mais exatamente, de *ela não poder ser representada senão por outra coisa*. Mas, em toda forma de sublimação o vazio será determinante”(grifos nossos).

Lacan (1988, p. 164), então, discorre sobre a relação da ciência, da religião com a Coisa. Na arte, afirma ele que “há uma *Verdrängung*, um recalque da Coisa”. Já na religião parece que há uma *Verschiebung* e no discurso da ciência, trata-se de *Verwerfung*. Privilegiaremos, tal como vai fazer agora Lacan, a relação com a ciência que vai nos permitir desembocar no Real, temática por nós perseguida ao longo deste trabalho. Assim, afirma Lacan (1988, p. 164) que “o discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que se estabelece, no entanto, a Coisa, não a levando em conta”. Lacan (1988, p. 164) arremata o parágrafo, dizendo que “todos sabem que essa perspectiva se revela na história, no final das contas, como que representando um fracasso”. Ele vai apurar melhor essa idéia de que na ciência o que se opera é a *Verwerfung* da Coisa<sup>108</sup>. E, diante de uma pergunta de Pontalis que girou em torno da relação da Coisa com a sublimação, se é possível realizar a Coisa, Lacan responde que “nem a ciência nem a religião estão aptas para salvar a Coisa, nem a nos dá-la, uma vez que o círculo encantado que dela nos separa é estabelecido por nossa relação com o significante” (p. 168). Pois, na palavras de Lacan (1988, p. 168):

---

<sup>108</sup> Em outras palavras, afirma Lacan (1988, p. 164): “o discurso da ciência é determinado por essa *Verwerfung*, e é provavelmente por isso - o que é rejeitado do simbólico reaparecendo, segundo minha fórmula, no real – que acontece de ele desembocar numa perspectiva em que é justamente algo de tão enigmático como a Coisa que se delinea ao termo da física”.



“A Coisa é o que do real padece dessa relação fundamental, inicial, que induz o homem nas vias do significante, pelo fato mesmo de ele ser submetido ao que Freud chama de princípio do prazer, o que está claro, espero, no espírito de vocês, que não é outra coisa senão a dominância do significante – digo, o verdadeiro princípio do prazer tal como ele funciona em Freud”.

Vemos, assim, articulado Real, Coisa e significante. O que está em causa aí? Segundo Lacan (1988, p. 168), “é o efeito da incidência do significante sobre o real psíquico que está em causa, e é por essa razão que a empresa sublimatória não é pura e simplesmente insensata sob todas as suas formas – responde-se como o que está em jogo”. Ainda respondendo a Pontalis, Lacan afirma que “quando falo da Coisa é certo que estou falando de alguma coisa”(p. 171). E Lacan é mais explícito, ao afirmar que “é claro, no entanto, que dela falo de maneira operacional, pelo lugar que ela ocupa numa certa época lógica de nosso pensamento e de nossa conceitualização por sua função naquilo com que lidamos”. Aqui, então, vemos Lacan relacionando a Coisa com o *Es*, que segundo ele, naquele momento, estava totalmente esquecida em detrimento da noção de *ego*. Lacan (1988, p. 171) diz que o *Es* precisaria ser mais “ressaltado” na segunda tópica e é aí que ele o relaciona com a Coisa – “é para lembrar o caráter primordial, primitivo, dessa intuição em nossa experiência, que este ano, no nível da ética, estou chamando uma certa zona referencial de a Coisa”. Diante da questão de Laplanche, que lhe interroga sobre a relação do princípio do prazer com o jogo do significante, Lacan argumenta:

“Essa relação repousa inteiramente nisto, que o princípio do prazer se exerce fundamentalmente na ordem do investimento, *Besetzung* em suas *Bahnungen*, e que é facilitado pelas *Vorstellungen*, e mais ainda – esse termo aparece muito precocemente, isto é, antes do artigo sobre o *Inconsciente* – no que ele chama de *Vorstellungsrepräsentanzen*. Cada vez que um estado de necessidade é suscitado, o princípio do prazer tende a provocar um reinvestimento em seu fundo – entre aspas, já que nesse nível metapsicológico não se trata de clínica - um investimento alucinatório do que anteriormente foi alucinação satisfatória”(p. 171-172).

O “nervo difuso” do princípio do prazer, afirma Lacan, consiste nisso. Aqui, ele vai inserir o princípio de realidade como totalmente radical, ou seja, “o princípio do prazer tende ao reinvestimento da representação. A intervenção do princípio de realidade não pode ser, portanto, senão totalmente radical – ela nunca é uma segunda etapa<sup>109</sup>”(p. 172). Tal perspectiva participa da novidade que traz Freud, embora provocador, paradoxal e jamais articulado em nível do funcionamento do aparelho psíquico por alguém, acentua Lacan. Assim, é o tom do não-idealismo<sup>110</sup> que está presente em todas essas elaborações.

Dessa forma, considera-se que “felizmente, ele faz, ao mesmo tempo, mais ou menos os gestos necessários para aferrar-se à zona onde essa alucinação coincide com um real aproximativo” (p. 172). Assim, “é desse início de miséria que se articula em termos freudianos toda a dialética da experiência, se quisermos respeitar os textos freudianos. É o que lhes disse falando do princípio do prazer e do significante”(p. 172).

A partir daí, Lacan vai descrever sobre o amor cortês como um grande exemplo de sublimação, bem como continuará desenvolvendo esse seminário VII, em três grandes partes, a saber, *O paradoxo do gozo*, *A essência da tragédia* e *A dimensão trágica da experiência psicanalítica*. Entretanto, paramos por aqui e acreditamos que elucidamos, no que foi possível, neste capítulo, a concepção de Real, bem como sua relação com *das Ding*, que demarca nosso objetivo.

---

<sup>109</sup> Assim, qualquer adaptação à realidade só é possível “por um fenômeno de gustação, de amostragem, pelo qual o sujeito chega a controlar, dir-se-ia quase com a língua, o que faz com que ele esteja bem seguro de não estar sonhando”(LACAN, 1988, p. 172).

<sup>110</sup> Pois Freud, de acordo com Lacan (1988, p. 172) “o descreve a partir da experiência do que viu surgir de irreduzível no fundo das substituições históricas – a primeira coisa que o homem desarmado pode fazer quando é atormentado pela precisão é começar alucinando sua satisfação, e em seguida ele nada pode fazer senão controlar”.

## CONCLUSÃO

Vimos, ao longo deste trabalho, que na medida em que Lacan privilegia um dos registros da tríade, Imaginário, Simbólico e Real, conseqüentemente a “essência”, o fundamental daquilo que ele entende por experiência psicanalítica se modifica também. Assim, ao privilegiar o Imaginário, já se fazia presente ali o Real, mas muito diferente daquele que mais tarde seria denominado como o impossível. Entretanto, no texto *Para-além do ‘princípio de realidade’*, de 1936, Lacan afirma que o sintoma tem significação real. Aqui, a experiência psicanalítica, sob a ótica de Lacan, enfatiza a imagem como o fundamental dessa experiência. Na medida, porém, em que o Simbólico passa ao primeiro plano, o Imaginário perde seu *status*, se assim podemos nos expressar, e, como corolário, a experiência psicanalítica passa a ser da ordem do Simbólico. Aqui, vimos o Real sendo dialogado com esse Simbólico.

Nos textos da primeira metade da década de 1950, mais especificamente, no texto intitulado *O Simbólico, o Imaginário e o Real*, de 1953, Lacan define o real como *o que nos escapa e o que se pode analisar é da ordem do simbólico*. Assim, o Real é diferente do Simbólico e do Imaginário. No Seminário II, *O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*, proferido nos anos 1954-55, de acordo com Lacan, *o real é sem fissura*. Aqui, só se apreende o real por intermédio do simbólico. Já no final da primeira metade dessa mesma década, Seminário III, *As psicoses (55-56)* e os textos dos *Escritos* relativos a ele, Lacan nomeia o Real como *o que volta sempre ao mesmo lugar, o que está ali*, como os astros, as estrelas. Aqui também, com as contribuições de Lacan ao conceito de *Verwerfung* de Freud, o Real vai ser por Lacan definido como o que escapa à simbolização, uma vez que o psicótico não tem acesso ao real humano, real simbolizado. Assim, o campo do Real é um campo

diferente do Simbólico. O Simbólico é o que ultrapassa o vivido e, dessa maneira, com o nome, o sujeito se imortaliza.

Verificamos, no decorrer deste trabalho, que Lacan, nos seminários posteriores àquele das *Psicoses*, especificamente, o V, o VI e o VII, retoma, de forma explícita, o conceito de Real, tal como havia elaborado naquele instante de seu pensamento. Mas, no Seminário IV, Lacan afirma que o Real é pleno, basta a si mesmo. É nesse seminário que se traz à tona a idéia central da falta de objeto, trabalhando, conseqüentemente, a dialética dos dois princípios o do prazer e o da realidade. Assim, Lacan acentua a noção de falta de objeto, desmitificando a idéia vigente na época entre alguns analistas e instituições psicanalistas de que há um objeto perfeito, para o qual converge toda relação humana, e a sexual, por excelência. No extenso seminário V, *As formações do inconsciente* e nos textos correspondentes a ele, Lacan se esforça em estruturar as conexões da linguagem como real. Privilegia-se também a dialética demanda/necessidade/desejo, bem como enfatiza-se o Complexo de Édipo e o Complexo de Castração. Lacan disserta sobre os tempos do Édipo, por meio da dialética do ser e do ter o falo e diferencia o lugar do pai real da função do pai, o Nome-do-Pai na resolução do Édipo e no complexo de castração.

No seminário VI, dedicado à temática do *desejo e sua interpretação*, Lacan afirma que *o Real é feito de cortes*. Esse autor retoma a idéia presente desde a época da introdução, em seu ensino, do registro do Simbólico, - perdurando pelos demais seminários ao longo deste ensino, - para que o homem fale, é preciso que ele entre na linguagem, no discurso preexistente. É retomada, aqui, a noção de desejo, advinda de Freud, como *lust*, cobiça, da ordem da perturbação, um tormento, que, enfim, perturba a percepção do objeto. Lacan disserta sobre a primeira experiência do desejo, e ratifica a idéia de que o desejo é desejo do Outro, mas que se situa primeiramente na fantasia. O Real, então, com que se preocupa Lacan, é com o do sujeito falante, ou seja, *o Real de sua fala*. Assim, trata-se do

Real que se inscreve no Simbólico. Tal real é o ser, que toma esse lugar (de articulado no simbólico) para além do sujeito do conhecimento. Há, então, um discurso inconsciente e que o sujeito só apreende num corte, num intervalo. O Real não é, dessa maneira, um contínuo opaco, ele *é feito de cortes e bem além dos cortes da linguagem*. Trata-se, então, da relação do sujeito como entrando no corte, e esse acontecimento é denominado de um Real, mas que *não é simbolizado por nada*. O desejo é, dessa maneira, definido no final desse seminário VI, como sendo “a chave mesma, ou a mola em nós, de toda uma série de ações e de comportamentos que são compreendidos como representando o mais profundo de nossa verdade”. É o falo, que entra em cena e que, enquanto significante, “é o desejo do desejo do Outro. O desejo é, assim, *o significante do desejo do desejo*. O corte é, por excelência, “a escanção em que se edifica a fala”, por isso, *Isso fala em nós*, mais do que falamos enquanto sujeitos dessa fala. Lacan explicita a fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). A indagação, aqui, gira em torno do que seria o agrupamento deste sujeito com um significante. Para Lacan (2002, p. 510): “nada mais é do que o significante do ser ao qual é confrontado o sujeito, enquanto ser é ele mesmo marcado pelo significante. Isto é, que o *a*, o objeto do desejo, na sua natureza é um resíduo, é um resto. Ele é o resíduo que deixa o ser ao qual o sujeito falante é confrontado como tal, a toda demanda possível”.

Lacan pincela, nesse Seminário, como já fizera no Seminário IV, a respeito da noção, que será mais bem elaborada mais à frente, de objeto *a*. Mas, aqui, ele afirma que “é por essa via que o objeto junta-se ao real”. Trata-se de um objeto inexorável, na medida em que ele se junta ao Real, “dele participa nisto de que o real ali se apresenta justamente como o que resiste à demanda”. Esclarece-se, assim, a dialética demanda/desejo. Finalmente, afirma Lacan (2002, p. 511) que este Real, inexorável, é o mesmo formulado no seminário III, *As Psicoses*:

“... é sob essa forma que ele melhor encarna, esse inexorável, essa forma de real que se apresenta nos astros, curiosamente. (...) O que se explica pelo fato de que de toda a realidade, é o mais puramente real que seja. A partir de uma só condição, é que o pastor na sua solidão, o que primeiro começa a observar aquilo que não tem outro interesse senão de ser situado como retornando sempre no mesmo lugar, ele o situa em relação aquilo com o que ele se institui radicalmente como objeto, em relação a uma forma, tão primitiva quanto vocês podem supô-la, de fenda que permite situá-lo quando ele retorna a este mesmo lugar”.

Torna-se imprescindível que Lacan continue essa reflexão ética, se podemos assim nos expressar, dedicando todo um seminário a discutir justamente a ética da Psicanálise, a ética do desejo, desse desejo, cujo objeto junta-se ao Real, tornando-se inexorável.

No Seminário VII, *A Ética da Psicanálise*, Lacan centraliza a ética no Real, no vazio. Trata-se da ética do desejo, da falta. Não se trata da esfera das obrigações, nem tampouco dos mandamentos. A experiência psicanalítica aponta-nos, de acordo com Lacan, para o sentimento de culpa, que está relacionado com o desejo. Mas, essa culpa não é a do social, que cria as leis e reprime aquele que não a cumpre, tornando-o culpado. Na análise, a experiência moral, não vai se reduzir ao supereu, à exploração de seus paradoxos. Vai se situar, então, no registro da relação do significante com a lei do discurso. O desejo, enquanto tal, é falta. É a sua função fecunda, por excelência, que se desponta na experiência da análise, que nada mais é senão, experiência do desejo. Dessa maneira, fundada no desejo que a prática analítica faz exercitar, já não é mais possível conceber a ética como um ideal, uma forma de universalização, pois o desejo em jogo é aquele que é suscitado na análise, por isso, singular, único. Lacan, propõe, então, articular a ética não com o ideal, mas com o real da experiência psicanalítica. Assim, ele articula a falta à noção de *das Ding*, “a Coisa”, trabalhada por Freud por meio do conceito *complexo do próximo*, no texto *Projeto para um psicologia científica* de 1895, que vai ser lido como um texto ético. A tese de Lacan (1988, p. 31) é a seguinte: “que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real - o real, enquanto tal, o peso do real”. O Real não é imediatamente acessível. Lacan vai referir à

oposição princípio do prazer e princípio de realidade, em que Freud propõe, mais tarde, um mais-além do princípio do prazer como limite, tropeço desse princípio que objetiva ficar na defensiva, mantendo-se aquém, na menor tensão possível. Nesse sentido, Lacan relaciona o Real ao conceito freudiano de pulsão de morte. Assim, para este autor, nossa relação com o mundo é governada por alguma coisa a mais. Trata-se de um desenvolvimento e Lacan o denomina de “reachado”. É a problemática da realidade que salta aos olhos. De que realidade se trata? Vimos que se trata da realidade psíquica. Lacan (1988, p. 32) adentra, dessa maneira, na noção de ação moral, em que a práxis da análise “não é senão prelúdio à ação moral como tal – a dita ação sendo aquela pela qual desemboca no real”. Assim, é da dicotomia entre o princípio do prazer e o princípio de realidade que vai se tratar, em que a realidade se apresenta como um mais-além do princípio do prazer.

A noção de realidade é retomada de Freud, na dimensão de *das Ding* ou o próximo (*Nebemensch*). Trata-se do Outro com que lidamos desde a infância. Esse Outro, próximo se apresenta em duas faces. A primeira, trata-se do semelhante, meu outro. A segunda, *als Ding*, está além do semelhante. É o próximo propriamente dito, o Outro inominável. É nessa segunda dimensão que Lacan, aqui, vai se concentrar, pois trata-se do Real da Coisa. Assim, é desse “Outro absoluto do sujeito”, objeto de que se trata de reencontrar. Trata-se, para Lacan, de reencontrá-lo, mas “nós o qualificamos igualmente de objeto perdido” (p. 76). Mas, Lacan (1988) pondera que esse objeto “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo”. Lacan, assim, retoma o conceito de Real como o “que se reencontra sempre no mesmo lugar”. Freud, segundo Lacan (1988, p. 90), dá um passo aqui, ao nos mostrar, que, no nível do princípio do prazer, “não há Bem Supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem”. Para Lacan (1988, p. 90), o fundamento da lei moral é invertido em Freud. Assim, o que Freud “buscou no lugar do objeto inencontrável é justamente o objeto

que se reencontra sempre na realidade”. Lacan interliga tudo isso à grande crise revolucionária da moral que questiona os “princípios lá onde eles são requisitados, isto é, no nível do imperativo”. É Kant (e Sade) que, aqui, é convocado, pois o ápice da Coisa, ao mesmo tempo kantiana e sadista, se encontram aí. Isso faz com que “a moral se torne, por um lado, pura e simples aplicação da máxima universal, por outro, puro e simples objeto”. Assim, segundo Lacan, em Kant, na *Crítica da razão prática* há um humor, o que lhe é de mais extraordinário. Trata-se do termo kantiano *Wohl*, que Lacan designa o bem em questão. E, para Lacan (1988, p. 93), *das Ding* é a “fonte de todo *wohl* a nível do princípio do prazer, e que fornece desde logo, mas em seu âmago, aquilo que, segundo a referência kantiana, e como aqueles que praticam a Psicanálise não deixaram de fazê-lo, nós qualificamos de *das Gute des objekts*, o bom objeto”. Lacan (1988, p. 93) faz uma importante consideração, demonstrando o caráter dialético, ou seja, as duas facetas da lei:

“No horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se o *Gute, das Ding*, introduzindo, no nível inconsciente o que deveria forçar-nos a colocar a questão propriamente kantiana da *causa noumenon*. *Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei (...) Trata-se de uma lei de capricho arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung*, para empregar ainda um termo kantiano. É por isso que esse *Gute*, no nível do inconsciente, é também, e no seu fundo, o mau objeto, do qual a articulação kleiniana também nos fala”.

Trata-se, assim, do gozo do Outro, que me é tão estranho, mas dialeticamente, muito próximo. E não se trata de recuar diante dele, mas de encará-lo, ainda que na sua faceta maldosa, como o que lhe é mais próximo. Mas Lacan (1988, p. 93-94) diz o quanto isso é problemático, ou seja, “o sujeito não tem o menor acesso ao mau objeto, pois, desde logo, em relação ao bom objeto ele se mantém à distância”. Assim, para Lacan, não podemos suportar “o extremo bem, que *das Ding* lhe pode trazer, quanto mais situar em relação ao mau objeto”. Assim, o sujeito “pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora. Ele faz sintomas, como se diz, e esses sintomas são,



originalmente, sintomas de defesa” (Lacan, 1988, p. 94). E a constituição dessa defesa se dá “por algo que tem um nome, e que é, propriamente falando, a mentira sobre o mal”. Assim, para Lacan, o sujeito mente no nível do inconsciente, pois, “a mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso”. Trata-se, já em Freud, no *Entwurf*, de *proton pseudos*, a primeira mentira, a propósito da histeria. Assim, “é por meio disso que temos a indicação do que, no sujeito, marca para sempre sua relação com *das Ding* como o mau – que ele não pode, no entanto, formular que seja mau de outra maneira que não seja pelo sintoma” (LACAN, 1988, p. 95). Para Lacan, é isso aí o que a experiência do inconsciente acrescenta à reflexão ética feita ao longo do tempo e, especialmente, o que revela a ética kantiana, “uma vez que permanece em nossa reflexão, senão em nossa experiência – o ponto até onde as coisas foram levadas”. Lacan afirma que há uma estreita relação entre “a via na qual esses princípios éticos se formulam, na medida em que se impõem à consciência ou que estão sempre prestes a emergir do pré-consciente como mandamentos” e o princípio de realidade. A respeito desse princípio, postula Lacan (1988, p. 95) que “a realidade se coloca para o homem, e é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre no mesmo lugar”. Assim, a exigência de *das Ding* constitui nisso, “encontrar o que se repete, o que retorna e nos garante retornar no mesmo lugar”. É disso que se trata a ética. A ciência não consegue atingir essa lei do inconsciente, ou melhor, pela ciência não se atinge esse Real, o que retorna ao mesmo lugar, à repetição.

Lacan (1988, p. 97) formula a tese em que Real e lei moral se interagem e, assim, justifica a razão que o levou a buscar, em Kant e, depois em Sade, os fundamentos desse estatuto ético:

“Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que pode ser a garantia da Coisa. É por isso que lhes convidei a se interessarem pelo que podemos chamar o acme da crise política, e que lhe designei, desde o início, como sendo vinculada ao momento em que aparece a *Crítica da razão prática*”.

Assim, a exigência de *das Ding*, é de reencontrar o Real. Lacan, então, vai relacionar essa exigência com o imperativo categórico, bem como com a exigência do gozo sádico. Segundo Lacan (1988, p. 98), Kant é forçado pela física de Newton “a uma revisão radical da função da razão enquanto pura”, e propõe uma moral “que se destaca expressamente de toda referência a um objeto”. Trata-se do que Kant denomina de *pathologisches objekt*, “um objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela”(p. 98). Dessa maneira, qualquer *Wohl*, seja ele de quem for, nosso ou do próximo, ‘não deve entrar como tal na finalidade da ação moral’. Lacan cita a máxima kantiana: ‘a única definição da ação moral possível é aquela cuja fórmula bem conhecida é dada por Kant – *Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal*’(LACAN, 1988, p. 98). Lacan reformula a máxima de Kant, e propõe a seguinte redação: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos*” (p. 98). Há, para Lacan, nessa máxima, central da ética de Kant, um radicalismo que tende a chegar ao paradoxo de “que, no final das contas, a *gute Wille*, a boa vontade, se coloca como exclusiva de toda ação benéfica”. Assim, com essa máxima, lançou-se uma grande ponte a mais na relação com a realidade. É em nome de uma natureza, segundo Lacan (1988, p. 99), que Kant nos convoca a observar a sua máxima, ou melhor, “quando consideramos a máxima que regula nossa ação, a considerá-la por um instante como a lei de uma natureza na qual seríamos convocados a viver”. Lacan faz referência a Sade, a sua obra *A Filosofia na alcova*, que fora lançada seis anos depois da *Crítica da razão prática*, cujo lançamento se deu em 1788. Para Lacan, trata-se de um obra célebre, e que Sade não comete nenhum crime essencial, mas excessos apenas. Nessa obra, Lacan vê uma coerência e que “são exatamente os critérios kantianos os que ela destaca para justificar as posições do que se pode chamar de um espécie de antimoral”

(p.100). Lacan (1988, p. 100) chama a atenção para o capítulo intitulado *Franceses, mais um esforço para serem republicanos*, ou que Sade propõe “como máxima universal de nossa conduta, visto que, nas premissas deste livro, consiste a ruína das autoridades, o advento de uma verdadeira república, o contrário do que pôde ser até então considerado como o mínimo vital de uma moral viável e coerente”. Assim, para Lacan (1988, p. 100-101), há muita coerência na demonstração de Sade no que se refere à universalização dessa lei pois, “se ela confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres indistintamente, consentindo elas ou não, libera-as inversamente de todos os deveres que uma sociedade civilizada lhes impõem em suas relações conjugais, matrimoniais e outras”. As comportas ficam abertas para realizar todas as cobiças do desejo.

Lacan começa a juntar Kant com Sade. Sua hipótese gira em torno do fato de que “se a mesma abertura é dada a todos, ver-se-á o que será uma sociedade natural. Nossa repugnância pode ser legitimamente assimilada ao que Kant, ele mesmo, pretende eliminar dos critérios da ação moral, ou seja, a um elemento sentimental” (p. 101). Lacan (1988, p. 101) retoma a questão da relação de tudo isso com *das Ding*, em que se toca “naquilo pelo qual, em sua busca de justificação, de assentimento, de apoio, o sentido da referência ao princípio de realidade, a ética encontra seu próprio impedimento, seu fracasso – quero dizer, onde explode uma aporia de articulação mental que chama ética”. Assim, para Lacan (1988, p. 101) tais reflexões éticas (kantiana e sadista) não dão conta do real, da realidade, da experiência psicanalítica. Dessa maneira, é do fracasso dessas éticas que se trata, isto é, “da mesma maneira que a ética kantiana não tem outra continuação senão esse exercício ginástico, cuja função formadora para todo aquele que pensa já fiz vocês notar, da mesma forma a ética sadista não teve espécie alguma de continuação social”.

Lacan passa a considerar a dor, como elemento comum entre ambas as éticas, que escapam às máximas. Kant, de acordo com Lacan (1988, p. 102), “admite um correlato

sentimental da lei moral em sua pureza”, que nada mais é do que a dor. Assim, em Kant, “a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a todas as nossas inclinações, deve reproduzir um sentimento que pode ser chamado de dor”. Dessa forma, para Lacan (1988), “Kant tem a mesma opinião de Sade”. Lacan (1988, p. 102) afirma o quanto é doloroso e, por isso, da ordem da impossibilidade, atingir de maneira absoluta *das Ding*:

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

Lacan passa a considerar a relação de *das Ding* com a pulsão, *Trieb*, “uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa dado que ela é distinta do objeto”. Isso desembocará na sublimação como forma, por excelência, de se deparar com essa *Coisa*, sem forçar o acesso a ela, que é a via da dor, tanto em Sade como em Kant.

Lacan distingue *das Ding* do objeto\*, bem como define, de uma maneira bem particular, a sublimação. O objeto está inserido no registro do imaginário e “uma vez que especifica as direções, os pontos do atrativo do homem em sua embocadura, em seu mundo, uma vez que o objeto lhe interessa por ser mais ou menos sua imagem, seu reflexo – esse

---

\* A esse respeito, formula Lacan (2005a, p. 45): “Essa Coisa, porém, não é de forma alguma objeto e não poderia sê-lo, na medida em que seu termo só surge como correlato de um sujeito hipotético na medida em que esse sujeito desaparece, esvanece – *fading* do sujeito, e não termo -, sob a estrutura significante. O que a intenção mostra efetivamente é que essa estrutura já está ali antes que o sujeito tome a palavra e com ela se faça portador de uma verdade qualquer, ou pretenda qualquer reconhecimento. A Coisa é portanto aquilo que, em qualquer vivente que venha habitar um discurso e que se profira em fala, marca o lugar onde ele padece de que a

objeto, precisamente, não é a Coisa, na medida em que ela está no âmago da economia libidinal”. Lacan (1988) define a sublimação da seguinte maneira: “A fórmula mais geral que lhes dou da *sublimação* é esta – *ela eleva um objeto* - e aqui não fugirei às ressonâncias de trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – *à dignidade da Coisa*”. Lacan esclarece tal afirmativa por meio da metáfora do vaso, feito de barro, criado pelo oleiro. O vaso presentifica o vazio, ou melhor, ele traz em si mesmo o próprio vazio. Lacan refere-se ao amor cortês como também um grande exemplo da elevação do objeto à dignidade da Coisa. Assim, a Ética da Psicanálise se desemboca na sublimação, como forma privilegiada de se deparar com a Coisa, com o Real. Lacan dará prosseguimento à elaboração do conceito de Real, bem como elaborará, com mais precisão, o conceito de objeto *a* relacionando-o com o conceito de Real, nos anos que virão de seu ensino. Assim, esse autor chegará à formular o Real como o Impossível, bem como se servirá da topologia do nó borromeano, entrelaçando, de uma vez por todas, os três registros Real, Simbólico e Imaginário.

Concluimos este trabalho, lançando mão de uma definição de real feita por Lacan (2005a, p. 76-79) no texto *Triunfo da religião*, título criado por Miller, mas que se trata de uma “entrevista coletiva” realizada em Roma em 29 de outubro de 1974, no Centro Cultural Francês, por ocasião de um Congresso:

“O sintoma não é ainda verdadeiramente o real. É a manifestação do real em nosso nível de seres humanos. Como seres vivos, somos ordenados, mordidos pelo sintoma. Somos doentes, é tudo. O ser falante é um animal doente. ‘No começo era o Verbo’, diz a mesma coisa. Mas, o real real, se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações. Este real é justamente aquele que nos falta por inteiro. Estamos completamente separados dele. Por quê? Em virtude de uma coisa a cujo termo nunca chegaremos ao cabo. Pelo menos é no que acredito, sem jamais ter conseguido demonstrá-lo absolutamente. Nunca chegaremos a cabo da relação entre esses falasseres que sexuamos como mulher. Ai, perdem-se totalmente as estribeiras. É inclusive o que especifica o que chamamos de ser humano. Neste ponto, não há nenhuma chance de que um dia isso dê certo, isto é,

---

linguagem se manifesta no mundo. É assim que vem a surgir o ser por toda a parte onde o Eros da vida encontra o limite de sua tendência unitiva”.

que tenhamos sua fórmula, uma coisa que se escreva cientificamente. Daí o pulular dos sintomas, porque tudo se prende a isso. É nisso que Freud tem razão ao falar do que chama de sexualidade. Digamos que, para o falasser, a sexualidade é sem esperança. (...) Não é absolutamente kantiana. Aliás, é no que insisto. Se há noção de real, ela é extremamente complexa, e, a esse título, é não apreensível, não apreensível de uma forma que faria um todo. Seria uma noção incrivelmente antecipatória pensar que haja um todo do real. Até onde verificamos, creio que é melhor evitar dizer que o real seja, no que for, um todo”.

Assim, para Lacan, no final de seu ensino, é somente pelo caminho científico, de pequenas equações, que se pode ter acesso ao Real. Entretanto, o Real é “o que nos falta por inteiro”. Trata-se, dessa maneira, do Real enquanto o impossível da relação sexual. Quanto a isso, Lacan não é nada otimista, uma vez que não há uma fórmula [dessa relação sexual] que consiga escrevê-la cientificamente. Assim, a noção de real é demasiadamente complexa, “é não apreensível, não apreensível de uma forma que faria um todo”. Lacan é mais preciso ainda ao afirmar que o real não é um todo, ou seja, em suas palavras, “é melhor evitar dizer que o real seja, no que for, um todo”. Mas, do percurso feito por ele, em relação ao real, especificamente, a partir do Seminário da Ética e dos textos posteriores até o final dos anos 1970, figura, para nós, como um desafio para pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

Obras de Lacan:

LACAN, Jacques. De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. Écrits. Paris: Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 a.

\_\_\_\_\_. Formulações sobre a causalidade psíquica. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 b.

\_\_\_\_\_. A agressividade em Psicanálise. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 c.

\_\_\_\_\_. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 d.

\_\_\_\_\_. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 e.

\_\_\_\_\_. Intervenção sobre a transferência. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 f.

\_\_\_\_\_. Do sujeito em fim em questão. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 g.

\_\_\_\_\_. Variantes do tratamento-padrão. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 h.

- \_\_\_\_\_. Para-além do Princípio de realidade. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 i.
- \_\_\_\_\_. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998j.
- \_\_\_\_\_. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998k.
- \_\_\_\_\_. A significação do falo (Die Bedeutung des Phallus). In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998l.
- \_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998m.
- \_\_\_\_\_. Do sujeito enfim em questão. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998n.
- \_\_\_\_\_. A ciência e a verdade. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998o.
- \_\_\_\_\_. Kant com Sade. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998p.
- \_\_\_\_\_. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998q.
- \_\_\_\_\_. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998r.
- \_\_\_\_\_. O seminário sobre “A carta roubada”. In: Escritos, tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998s.
- \_\_\_\_\_. Os complexos familiares na formação do indivíduo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- \_\_\_\_\_. O mito individual do neurótico. Lisboa: Assírio e Alvim, 1987a.



- \_\_\_\_\_. O simbólico, o imaginário e o real. In: Nomes-do-Pai. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro I: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. Les écrits techniques de Freud. Le Séminaire, livre 1. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1975. Essais.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro II: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992a.
- \_\_\_\_\_. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre 2. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1978. Essais.
- \_\_\_\_\_. Les psychoses. Le séminaire, livre 3. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro III: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992b.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro IV: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro V: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro VI: o desejo e sua interpretação. Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.
- \_\_\_\_\_. Le désir et ses interprétations. Texto datilografado. Seminário Inédito.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro VII: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro VIII: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992c.
- \_\_\_\_\_. O Seminário, Livro XX: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. Televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

\_\_\_\_\_. Las formaciones del inconsciente, seguido de El deseo y su interpretación.

Transcripción de J. B. Pontalis. Selección de Oscar Masotta. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

Outros autores:

ANDRÉS, M. Outro. In: KAUFMANN, Pierre. (Org.). Dicionário enciclopédico de psicanálise, o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

CARDOSO E CUNHA, Tito. Prefácio. In: LACAN, Jacques. O mito individual do neurótico. Lisboa: Assírio e Alvim, 1987

CESAROTTO, Oscar Angel. O discurso lacaniano. Viver Mente & Cérebro. Coleção Memória da Psicanálise. Lacan. Edioro. São Paulo, 4:23-29, 2005.

CHAVES, Wilson Camilo. A determinação do sujeito em Lacan: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito. São Carlos: EdUFSCar, 2005 (no prelo).

CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. O coração e a razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CLASTRES, Guy. A significação do falo e um comentário do “Kant com Sade”. Salvador: Fator, 1990.

CONTÉ, C. Grafo. In: KAUFMANN, Pierre. (Org.). Dicionário enciclopédico de psicanálise, o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DOR, Joël. Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FORBES, Jorge. Da palavra ao gesto do analista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FOUCAULT, Michel. The Birth of the Clinic. Pantheon, 1973. In: RAJCHMAN, John. Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GYOMARD, Patrick. O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

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

KAUFMANN, Pierre. (Org.). Dicionário enciclopédico de psicanálise, o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LEMAIRE, Anika. Jacques Lacan: uma introdução. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MARCOS, Jean-Pierre. Subversão da imagem: contribuição a uma leitura de “Para além do princípio de realidade”(1936). In: SAFATLE, Vladimir. (Org.). Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Indicações Bibliográficas. In: Lacan, Jacques. Nomes-do-Pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Perspectiva do Seminário 5 de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. Lacan elucidado: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.

MULLER, J. P.; RICHARDSON, N. J. Lacan and Language: a reader's guide to Écrits. New York: International Universities Press, 1996.

OGILVIE, Bertrand. Lacan: a formação do conceito de sujeito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PORGE, É. Sujeito. In: KAUFMANN, Pierre. (Org.). Dicionário enciclopédico de psicanálise, o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAJCHMAN, John. Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RINALDI, Doris. A ética da diferença: um debate entre Psicanálise e Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ROUSTANG, François. Lacan: do equívoco ao impasse. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

\_\_\_\_\_. Lacan: de l'équivoque à l'impasse. Paris: Minuit, 1990.

SAFATLE, Vladimir. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SANTANA, Sérgio. Seminário II. In: CLASTRES, Guy. A significação do falo e um comentário do “Kant com Sade”. Salvador: Fator, 1990.

VALLEJO, Américo e MAGALHÃES, Lígia C. Lacan: operadores da leitura. São Paulo: Perspectiva, 1979.

VANIER, Alain. Lacan. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ZIZEK, Slavoj. O mais sublime dos histéricos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

## **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR**

CESAROTTO, Oscar e Leite, Márcio Peter de Souza. Jacques Lacan: uma biografia intelectual. São Paulo: Iluminuras, 2001.

CHALES, Melman. O significante, a letra e o objeto. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

MELLO, Denise M. Nau do desejo: o percurso da ética de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Alfenas: UNIFENAS, 1995.

FRANÇA, Maria Inês. Psicanálise, estética e ética do desejo. São Paulo: Perspectiva, 1997.

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

JULIEN, Philippe. Pour lire Jacques Lacan. Paris: E.P.E.L., 1990.

MILNER, Jean-Claude. A obra clara. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

NANCY, Jean-Luc e LACOUE-LABARTHE, Philippe. O título da letra: uma leitura de Lacan. São Paulo: Escuta, 1991.

PRADO, JR., Bento. Lacan: biologia e narcisismo ou a costura entre o real e o imaginário. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Filosofia da Psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ROUDINESCO, Elizabeth. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um pensamento. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

SAFATLE, Vladimir. La passion du négatif: Modes de subjectivation et dialectique dans la psychanalyse lacanienne. Thèse de doctorat. Université Paris VIII, octobre 2002.

SIMANKE, Richard T. Metapsicologia lacaniana: os anos de formação. São Paulo: Discurso; Curitiba: Editora UFPR, 2002.

VIEIRA, Marcos André. A ética da paixão: uma teoria psicanalista do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ZIZEK, Slavoj. O real da ilusão cristã: notas sobre Lacan e a religião. In: SAFATLE, Vladimir. (Org.). Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2003.