UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

ARIANA LUCERO

RELAÇÃO DE OBJETO E CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA:

considerações sobre o objeto *a* em Jacques Lacan

Belo Horizonte

2015

ARIANA LUCERO

RELAÇÃO DE OBJETO E CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA:

considerações sobre o objeto *a* em Jacques Lacan

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração:
Estudos Psicanalíticos

Linha de pesquisa:
Conceitos fundamentais em psicanálise; Investigações no campo clínico e cultural

Orientadora:
Prof[a]. Dr[a]. Angela Maria Resende Vorcaro

Belo Horizonte
2015

150
L935r
2015

Lucero, Ariana
Relação de objeto e constituição subjetiva [manuscrito] : considerações sobre o objeto a em Jacques Lacan / Ariana Lucero. - 2015.
232 f.
Orientadora: Angela Vorcaro.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses.2. Autismo – Teses. I. Vorcaro, Angela M. R. (Angela Maria Resende) . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PPG PSI UFMG

FOLHA DE APROVAÇÃO

Relação de objeto e constituição subjetiva: considerações sobre o objeto a em Jacques Lacan.

ARIANA LUCERO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 24 de abril de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Angela Maria Resende Vorcaro - Orientador
UFMG

Prof(a). Cristina Moreira Marcos
PUC-MG

Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini
UFOP

Prof(a). Antonio Marcio Ribeiro Teixeira
ufmg

Prof(a). Guilherme Massara Rocha
UFMG

Belo Horizonte, 24 de abril de 2015.

Para o Lucas.

Do querer que há e do que não há em mim.

AGRADECIMENTOS

À Prof[a]. Angela Vorcaro, orientadora de iniciação científica, mestrado e doutorado, com quem aprendi, dentre muitas coisas, que “é preciso ler Lacan”. Obrigada por tudo.

Ao Prof. Jean-Michel Vivès, orientador durante o período de doutorado-sanduíche, por ter me acolhido tão bem na *Université de Nice* e pelas contribuições à minha pesquisa.

Ao CNPq, pela bolsa de doutorado; à CAPES, pela bolsa de doutorado-sanduíche.

Ao PPG-Psicologia; em especial, aos coordenadores durante meu período de doutorado – Prof. Adriano Nascimento, Prof. Maycoln Teodoro e Prof[a]. Ingrid Gianordoli-Nascimento.

Aos demais professores do PPG-Psicologia. Principalmente, Prof. Antonio Teixeira, que fez parte da qualificação desta tese.

À Prof[a]. Cristina Marcos (PUC-MG), também membro da banca de qualificação, por seus comentários valiosos e por sua disponibilidade.

Ao Prof. Gilson Iannini, por ter fomentado a ideia desta tese quando da defesa de mestrado.

Ao Lucas, pelo carinho de sempre e pelas incansáveis revisões.

Ao meu pai, por estar sempre presente.

À minha mãe, pelo cuidado e incentivo.

À Bianca e à Isadora, pela alegria nos momentos de convivência.

À Maria Teresa, ao Paulo César e à Júlia, que fazem com que a simples convivência seja fonte de grande aprendizado. O interesse comum pela psicanálise contribuiu para que esta tese pudesse avançar.

Aos companheiros de doutorado-sanduíche, Frederico Costa e Roberta Vasconcelos.

Aos amigos queridos: Fernanda Almada, Júlia Sena, Monica Campos, Izabel Massara, Loren Costa, Felippe Lattanzio, María José Guzmán, Cláudia Salum, Juliana Borges, Ana Paula Leite, Leonardo Poggiali, Flávia Torquetti, Saulo Geber, Otacílio de Oliveira Jr., Gustavo Gonçalves, Isabela Teixeira, Vitor Sommavilla, Vanessa Di Lego.

À amiga de sempre, Júlia Perim de Faria.

“*esse objeto* a*, em certo sentido, eu o inventei”*.

(Lacan, 1968-69)

RESUMO

LUCERO, A. (2015). *Relação de objeto e constituição subjetiva: considerações sobre o objeto* a *em Jacques Lacan*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

Esta pesquisa tem por objetivo investigar o processo de elaboração do conceito de objeto *a* na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, desde seus textos iniciais até seu *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Partimos da hipótese de que, apesar de o objeto *a* ser uma formulação original, Lacan serve-se dos esforços de outros psicanalistas – com destaque para Karl Abraham, Melanie Klein e D. W. Winnicott – que também lidaram com o problema do objeto. Analisamos o período de 1932 a 1955 com vistas a explicitar um objeto concebido na dimensão imaginária, a partir dos desenvolvimentos teóricos sobre o narcisismo e o estágio do espelho. A seguir, debruçamo-nos sobre o seminário das relações de objeto (1956-57), do qual podemos extrair um conceito de objeto puramente simbólico: a *falta de objeto*. Tecemos algumas considerações sobre o objeto *a* da fantasia, que contempla imaginário e simbólico. Percebemos, no entanto, que a formulação do objeto *a* não poderia prescindir do registro do real. E é a noção de *das Ding* que propicia-nos uma primeira abordagem do real, retomado na dimensão do corpo no seminário da angústia. É, portanto, uma nova concepção de corpo enquanto carne que permite a emergência do objeto *a* causa de desejo. Este objeto assume quatro formas: seio, fezes, olhar e voz. Privilegiamos os dois últimos como essenciais à constituição subjetiva. Ao mostrarmos, ainda, que algumas características do autismo podem ser explicadas a partir da não extração do objeto *a*, propomos que os objetos, de um modo geral, podem ser utilizados no tratamento desta psicopatologia. Defendemos, por fim, que as relações objetais são inerentes à constituição subjetiva, desde que formulado um objeto diferente de tudo o que já havia sido pensado sobre a relação de objeto na psicanálise. É o que faz Lacan com seu conceito de objeto *a*.

Palavras-chave: objeto *a*; relação de objeto; constituição subjetiva; Lacan; autismo.

ABSTRACT

LUCERO, A. (2015). *Object relation and subjective constitution: considerations on Jacques Lacan's object a*. Thesis of doctorate. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

This research aims to investigate Jacques Lacan's concept of object *a*, from his early writings to his *Seminar, book 11: the four fundamental concepts of psychoanalysis* (1964). We depart from the hypothesis according to which, despite being an original elaboration, Lacan's object *a* is conceived against the background of an extensive dialogue with different authors from the psychoanalytic tradition – in particular Karl Abraham, Melanie Klein, and D. W. Winnicott –, who also dealt with the problem of the object. Firstly, we analyze the period from 1932 to 1955 with the purpose of clarifying a conception of object linked to the imaginary dimension, as well as its relations with narcissism and the mirror stage. Then, we examine the seminar on object relations, from which we can extract a purely symbolic concept of object: the *lack of object*. We also bring forth some considerations on fantasy's object *a*, which contemplates both imaginary and symbolic. We perceive, nevertheless, that the concept of object *a* could not cast aside the register of the real. And it is the notion of *das Ding* that allows us to approach the real, which will be revisited in the seminar on anxiety through its incidences on a new conception of the body. It is precisely this reappraisal of the body – from then on referred to as flesh – that enables the emergence of the object *a* as object-cause of desire. The latter takes on four different forms: breast, feces, gaze, and voice. We privilege, in the last chapter of the thesis, the scopic and vocal objects as essential to subjective constitution. Furthermore, after showing that some features of autism can be explained by the non-extraction of the object *a*, we suggest that objects, generally speaking, might be used in the treatment of this psychopathology. Lastly, we sustain that object relations are inherent to mental constitution, as long as an original formulation of object – such as the Lacanian object *a* – is taken into consideration.

Keywords: object *a*; object relation; subjective constitution; Lacan; autism.

RÉSUMÉ

LUCERO, A. (2015). Relation d'objet et constitution subjective : considérations sur l'objet *a* chez Jacques Lacan. Thèse de doctorat. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

Cette recherche vise à étudier le processus d'élaboration du concept de l'objet *a* dans la théorie psychanalytique de Jacques Lacan, depuis ses premiers textes jusqu'à *Le Séminaire, livre 11 : les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Nous partons de l'hypothèse selon laquelle, bien que l'objet *a* soit une formulation originale, Lacan s'en sert des efforts d'autres psychanalystes – surtout Karl Abraham, Melanie Klein et D. W. Winnicott – qui traitaient également le problème de l'objet. Nous analysons la période de 1932 à 1955 en vue d'expliciter un objet conçu dans la dimension imaginaire, à partir des développements théoriques sur le narcissisme et le stade du miroir. Ensuite, nous penchons sur le séminaire des relations d'objet (1956-57), dont nous pouvons extraire un concept purement symbolique de l'objet : le manque d'objet. Nous élaborons quelques considérations sur l'objet *a* du fantasme, qui comprend l'imaginaire et le symbolique. Nous réalisons, cependant, que la formulation de l'objet *a* ne pouvait pas se passer du registre du réel. Et c'est la notion de *das Ding* qui nous permet une première approche du réel, qui est repris dans la dimension du corps dans le séminaire de l'angoisse. C'est donc une nouvelle conception du corps comme chair qui entraîne l'émergence de l'objet *a* cause du désir. Cet objet prend quatre formes : sein, fèces, regard et voix. Nous privilégions les deux derniers comme essentiels à la constitution subjective. En montrant que certaines caractéristiques de l'autisme peuvent être expliquées à travers la non extraction de l'objet *a*, nous proposons que les objets, en général, peuvent être utilisés dans le traitement de cette psychopathologie. Enfin, nous soutenons que les relations d'objet sont inehérentes à la constitution subjective, dès qu'on formule un objet différent de tout ce qu'on avait déjà pensé sur la relation d'objet en psychanalyse. C'est ce que Lacan fait avec son concept de l'objet *a*.

Mots clés: objet *a*; relation d'objet; constitution subjective; Lacan; autisme.

SUMÁRIO

Introdução.....p. 11

Capítulo 1 – O objeto imaginário.....p. 14

1.1 – Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade.....p. 15
1.2 – Os Complexos Familiares.....p. 25
1.3 – O estágio do espelho e o Fort! Da!.....p. 38
1.4 – A Negação.....p. 47
1.4.1 – O caso Dick por Melanie Klein.....p. 56
1.4.2 – O caso Dick por Lacan.....p. 61

Capítulo 2 – O objeto simbólico.....p. 70

2.1 – Lacan e a relação de objeto.....p. 72
2.2 – A noção de objeto em Freud.....p. 75
2.3 – Karl Abraham e o objeto parcial.....p. 80
2.4 – A teoria do objeto combinado de Melanie Klein.....p. 82
2.5 – O objeto transicional de D. W. Winnicott.....p. 87
2.6 – Lacan e a falta de objeto.....p. 92
2.7 – O significante fálico e o objeto *a* da fantasia.....p. 103

Capítulo 3 – O objeto real.....p. 114

3.1 – *Das Ding* e o objeto perdido.....p. 117
3.2 – O gozo e os objetos.....p. 132
3.3 – O objeto da demanda, o objeto do desejo e o objeto da fantasia.....p. 136
3.4 – O objeto *a*, o traço unário e o falo.....p. 140
3.5 – Os objetos *a* oral, anal e fálico.....p. 150

Capítulo 4 – Olhar, voz e constituição subjetiva.....p. 163

4.1 – A pulsão e os objetos *a*.....p. 165
4.2 – O objeto *a* escópico.....p. 175
4.3 – O objeto *a* invocante.....p. 187
4.4 – Autismo e relação de objeto.....p. 201
4.4.1 – O autista e o objeto.....p. 204

Conclusão.....p. 216

Referências bibliográficas.....p. 221

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo investigar o processo de elaboração do conceito de objeto *a* na teoria psicanalítica lacaniana, desde os textos iniciais de Jacques Lacan até seu *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1979). Partimos da hipótese de que, apesar de o objeto *a* ser uma formulação original, Lacan serve-se dos esforços de outros teóricos da psicanálise que também lidaram com o problema do objeto.

O tema das relações de objeto suscitou grandes debates na tradição psicanalítica, ainda que Freud nunca o tenha abordado de maneira sistemática (cf. Laplanche & Pontalis, 2004, p. 443). No que concerne ao pensamento de Lacan, vê-se o problema do objeto adquirir uma importância crescente até culminar no conceito de objeto *a*. Para apreender essa *démarche*, optamos por adotar uma perspectiva historiográfica, "já que o pensamento lacaniano é marcado por mudanças sucessivas de cartografia conceitual que devem ser levadas em conta se quisermos compreender suas escolhas teóricas" (Safatle, 2006, p. 143). Contudo, atentos à advertência de Guy le Gauffey (2012, p. 38) quanto à temporalidade complexa das elaborações conceituais de Lacan – que, muitas vezes, antecipa seus próprios desenvolvimentos em muitos anos, lançando fórmulas que ele só consagra bem mais tarde –, indicamos os momentos em que o psicanalista aponta para a necessidade de novas referências conceituais ou alude a soluções que só serão retomadas posteriormente. Assim, abordamos a questão do objeto em Lacan a partir dos três registros do funcionamento psíquico – imaginário, simbólico e real –, mostrando como a prevalência de cada um deles em certo período do ensino lacaniano determina formas diferentes de conceber o objeto.

No *Capítulo 1 – O objeto imaginário*, partimos dos primeiros textos de Lacan, nos quais o posicionamento do sujeito frente à realidade depende da forma como se estabelecem suas relações objetais. Essa hipótese baseia-se no quadro das fases de desenvolvimento da libido, feito por Karl Abraham, culminando na influência da família sobre as psicopatologias. Nesse percurso, as noções de *Innenwelt* e *Umwelt* são mobilizadas e participam, anos depois, da teorização sobre o estágio do espelho. Com efeito, desde a tese de doutorado, Lacan (1932/2011) está atento à importância que o meio social tem para a constituição subjetiva, mas os problemas colocados pelo conceito de narcisismo acabam recebendo uma atenção especial. Disso resulta uma concepção de objeto unicamente imaginário, "formado a partir das projeções do eu sobre o mundo dos objetos" (Safatle, 2006, p. 33). Ainda nas palavras de Vladimir Safatle (2006): "Lacan chega a falar do *caráter egomórfico* dos objetos do *mundo*

empírico. Daí se segue um *narcisismo fundamental* guiando todas as relações de objeto" (p. 71). Cabe notar que é a clínica psicanalítica, interrogada a partir do caso Dick, de Melanie Klein, juntamente com a discussão em torno do texto freudiano sobre a negação, que fazem com que o registro do simbólico seja levado para o primeiro plano no que no que diz respeito à constituição subjetiva.

Entretanto, o objeto propriamente simbólico só é abordado no *Capítulo 2 – O objeto simbólico*, que tem em *O Seminário, livro 4: as relações de objeto* (1956-57/1995) sua principal referência. Nesse contexto, expomos as críticas de Lacan a *Escola das Relações de Objeto* e recuperamos seu diálogo com Freud, Abraham, Melanie Klein e Winnicott, buscando em suas teorias elementos que pudessem contribuir para uma concepção lacaniana do objeto. Primeiramente, o resultado deste debate é a ideia de *falta de objeto*, derivada da impossibilidade de encontrar um objeto que corresponda a qualquer necessidade ou desejo. O objeto é pensado de acordo com determinado tipo de falta (privação, frustração, castração) e o que realmente está em jogo são as relações do sujeito com o significante fálico. É o mundo da linguagem que determina as relações objetais, de tal maneira que o objeto de dom surge como exemplar do objeto simbólico. Ao dom que o sujeito recebe e àquele que ele oferece acrescenta-se uma dimensão imaginária, essencial ao objeto *a* da fantasia (último tópico de nosso segundo capítulo). Alguns autores (cf. Roudinesco & Plon, 1998, p. 554) afirmam que este objeto já contempla a originalidade do objeto *a* em Lacan. De nossa parte, defendemos que, para a formulação deste conceito ser efetivada, é imprescindível incluir o registro do real.

Dessa maneira, no *Capítulo 3 – O objeto real*, o real lacaniano é delimitado pela noção de *das Ding*, até ser incluído em uma nova concepção de corpo. Ao constatar que o gozo mítico experimentado com o objeto perdido da primeira experiência de satisfação é procurado além do princípio de prazer, nas sensações corporais advindas da relação com qualquer objeto que contemple o vazio de *das Ding*, abre-se espaço para que uma multiplicidade de objetos seja oferecida para responder à suposta demanda do sujeito, todos passíveis de serem objetos da pulsão. Estes, simultaneamente convocados pela demanda do Outro, ao sofrerem a injunção do significante fálico, tornam-se objetos da fantasia. O objeto *a* da fantasia, colocado à frente do desejo será interrogado por algo que permite que se instaure o próprio desejo, isto é, o objeto *causa* de desejo. Trata-se de um objeto que é separado do sujeito antes mesmo que ele tenha qualquer possibilidade de significar tal acontecimento. O objeto extraído do corpo-carne faz um furo a ser circunscrito por significantes, que marcarão os lugares de gozo, as zonas erógenas. A essas bordas corporais correspondem quatro formas de objeto *a*: seio,

fezes, olhar e voz. Os dois primeiros, já apreendidos como objetos da demanda, são brevemente recapitulados, para, em seguida, dedicarmo-nos ao olhar e à voz.

No *Capítulo 4 – O objeto e a constituição subjetiva*, portanto, aprofundamos a análise dos objetos escópico e invocante tendo em vista a constituição subjetiva. Isso exige a retomada do conceito de pulsão e a descrição dos três tempos do circuito pulsional – passivo, ativo e reflexivo –, conforme as proposições lacanianas. Nesse ponto, devemos esclarecer como compreendemos a noção de tempo em um autor que passou boa parte de seu ensino – como explicitado no *Capítulo 2* – questionando as teorias desenvolvimentistas da constituição psíquica. Para tanto, façamos nossas as palavras de Julieta Jerusalinky (2011):

> Conceber o tempo como uma importante variável a ser considerada no que diz respeito às inscrições psíquicas não é a mesma coisa que achatar a diferença entre adulto e criança a uma concepção desenvolvimentista. A constituição do sujeito exige a inscrição de diferentes momentos lógicos que não estão garantidos pela passagem do tempo, por uma simples cronologia. No entanto, continua sendo necessária uma diacronia para que se precipitem os efeitos de inscrição que constituirão o sujeito psíquico. É preciso o transcurso de um tempo para que as inscrições que nele se precipitam possam ser por ele postas à prova por meio de uma experiência que o implique subjetivamente (p. 25).

Trazemos argumentos que sustentam essa ideia no decorrer deste trabalho, principalmente no último capítulo. Ao mostrarmos que algumas características do autismo podem ser explicadas a partir da não extração do objeto *a*, vemos como isso afeta as relações do sujeito com a realidade e propomos uma direção de tratamento para esta psicopatologia. Nesse âmbito, não se trata de restabelecer um curso “normal” para o “desenvolvimento” da criança autista, mas, analisando a forma como ela se relaciona com o objeto, de alargar o horizonte desta interação.

Defendemos, assim, que as relações objetais são inerentes à constituição subjetiva, desde que formulado um conceito de objeto distinto de tudo o que já havia sido pensado pela tradição psicanalítica. É o que faz Lacan com seu objeto *a*.

CAPÍTULO 1 – O OBJETO IMAGINÁRIO

A presente pesquisa, que visa abordar o conceito de objeto *a* na obra de Jacques Lacan, se inicia pela retomada de um texto que poderíamos caracterizar, tal qual foi feito com o *Projeto* freudiano, como pré-psicanalítico[1]. Referimo-nos à tese de doutorado de Lacan, na qual a questão do objeto é trabalhada em relação às fases da libido, descritas por Freud e esmiuçadas por Karl Abraham.

O questionamento das teorias desenvolvimentistas da libido vem alguns anos depois, em *Os Complexos Familiares,* na medida em que a família assume a função de reguladora da sexualidade. A importância do meio social, presente desde a tese, é um fio condutor dos trabalhos lacanianos, que também guiará esta pesquisa. Outro tema recorrente nestes primeiros escritos, que nos ocupará neste capítulo, é o do narcisismo, que aparece sob a noção de imago, ainda no texto sobre os complexos familiares, e é retomado sob a égide do estágio do espelho. No que concerne a este último, interessar-nos-emos pela formulação de uma teoria do eu e da realidade, ambos, segundo Lacan, constituídos a partir das imagos.

Isso nos leva a pensar que o próprio mundo objetal depende de uma certa forma de apreensão da realidade por parte do eu, sendo este o problema em jogo na leitura de Lacan do texto freudiano "A Negação", de 1925. Veremos, então, como a linguagem adquire espaço e primazia na teoria lacaniana, ilustrando tal percurso com uma análise do caso Dick, de Melanie Klein, comentado por Lacan em seu *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953-54).

[1] O vocabulário e a estrutura dos textos do *Projeto*, de Freud, e da tese, de Lacan, são os elementos normalmente mobilizados para defender essa posição. No primeiro caso, o uso dos termos neurológicos alia-se à forte influência dos fisicalistas. Quanto à *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, há a presença da terminologia médica e, especialmente, da psiquiatria. Soma-se a isso a data em que estes trabalhos foram escritos, anterior à redação dos textos que se dedicaram conspicuamente à psicanálise. Para nós, este é o principal critério de demarcação, uma vez que, mesmo sem se servirem unicamente do referencial psicanalítico, ambos os textos são de enorme relevância para esta disciplina, influenciaram no seu desdobramento e podem ser retomados como embriões de algumas ideias mais bem desenvolvidas ulteriormente.

1.1 – Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade (1932)

Pode-se dizer que a tese de doutorado de Lacan, *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade* (1932/2011), possui um "caráter estritamente médico" (Simanke, 2002, p. 17) e se desenvolve nos moldes da ciência psiquiátrica de sua época. Nas palavras de Simanke (2002):

> a incorporação de elementos freudianos [na tese] está subordinada a um projeto teórico bastante preciso, cujas linhas de força, contudo, emanam de outro lugar. A escolha ou a recusa destes elementos está determinada por este projeto, que é tão psiquiátrico quanto deve ser uma tese acadêmica nessa área (p. 18).

É ainda Simanke (2002) quem afirma que a psicanálise não é uma referência essencial neste trabalho de Lacan, pois em seu livro *Metapsicologia Lacaniana*, foi possível "descrever o movimento geral da obra [...] praticamente sem mencionar conceitos psicanalíticos" (p. 133). Como são precisamente tais conceitos que nos interessam, não faremos um estudo aprofundado da tese lacaniana como um todo; contentar-nos-emos, antes, em mostrar como a teoria psicanalítica aparece nesse texto e como ela é incorporada ao referencial teórico de Lacan.

Na segunda parte da tese, que trata do caso "Aimée", há um tópico consagrado aos mecanismos autopunitivos da paranoia, tal qual pensados por Freud[2]. Nesse momento, para Simanke (2002), "Lacan se detém em referências freudianas, pela primeira vez, de modo mais sistemático" (p. 135), sendo este ponto que realmente se destaca para nossa pesquisa. Debruçar-nos-emos também sobre a *Parte III*, uma vez que esta nos fornece uma visão geral dos aspectos da teoria psicanalítica que mais atraíram a atenção de Lacan à época.

Pois bem, vê-se que um dos principais objetivos de Lacan é o de interpretar os mecanismos autopunitivos da paranoia como uma certa fixação da libido em determinada fase evolutiva do desenvolvimento. Com efeito, o conceito de fixação é uma das pedras angulares das nosografias derivadas de Freud (cf. Simanke, 2002, p. 135), principalmente depois da sistematização empreendida pelo psicanalista alemão Karl Abraham, que buscou vincular os quadros clínicos a fases determinadas do desenvolvimento da libido. Esse aspecto é importante para esta pesquisa já que pretendemos mostrar como o problema da relação de

[2] Cf. Lacan (1932/2011): "II. De como ao conceber esses mecanismos autopunitivos, segundo a teoria freudiana, como uma certa fixação evolutiva da energia psíquica chamada libido, dá-se conta das correlações clínicas mais evidentes da personalidade do sujeito" (p. 251-261).

objeto passa necessariamente por uma revisão do quadro esquemático proposto por Abraham, cujos trabalhos são mencionados diversas vezes por Lacan ao longo de seu ensino[3]. Ademais, talvez seja o caso de mostrar como o Lacan da tese de doutorado se aproxima das teorias de alguns pós-freudianos, como Abraham, a ponto de adotar uma interpretação da psicanálise que privilegia a segunda tópica – com as noções de *isso*, *eu* e *supereu* –, tal como fazia a Escola Inglesa, posteriormente alvo de suas críticas. Sigamos, portanto, o percurso de Lacan pela psicanálise em *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*.

Inicialmente, o jovem psiquiatra precisava encontrar uma justificativa científica para a inserção da psicanálise em sua tese. É, pois, na noção de *libido*, concebida como uma energia psíquica, que Lacan (1932/2011, p. 251) vai ancorar o alcance científico da doutrina freudiana. Para ele, a concepção energética, tão utilizada na física, deveria ser associada à libido para servir de medida comum a fenômenos muito diversos. Em suas palavras: "[o conceito de *libido*] tem, com efeito, o mesmo alcance geral que os conceitos de *energia* ou de *matéria* em física, e nessa qualidade representa a primeira noção que permite entrever a introdução em psicanálise de leis de constância energética, bases de toda ciência" (Lacan, 1932/2011, p. 253).

Sem poder se desvencilhar completamente de um organicismo que sustentava a medicina psiquiátrica de sua época, Lacan (1932/2011, p. 251-252) afirma que a libido encontra seu fundamento orgânico no desejo sexual. Ele nos alerta para o fato de que esse desejo tem uma acepção bem vasta, não se reduzindo ao desejo sexual/genital específico do adulto, referindo-se, antes, ao conjunto dos apetites do ser humano que ultrapassam suas estritas necessidades de conservação e procriação, e dizem respeito à cultura: "A enorme preponderância desses instintos *eróticos* no determinismo de uma ordem importante de perturbações e reações psíquicas é um dos fatos globais mais bem demonstrados pela experiência psicanalítica" (Lacan, 1932/2011, p. 253 – itálicos do autor).

Nesse sentido, Lacan (1932/2011) nos lembra que as primeiras considerações psicanalíticas se basearam nos investimentos anormais da libido sobre órgãos não sexuais, o que caracterizaria os sintomas histéricos. A seguir, foi destacada a capacidade da libido de investir em objetos externos, como ocorre, por exemplo, no complexo de Édipo e na transferência. Essa labilidade da libido, típica da sexualidade infantil, logo encontraria sua limitação na noção de *fixação*. Com efeito, a criança não pode dispor de todos os objetos para a sua satisfação (alguns são proibidos), e, na medida em que determinadas zonas erógenas são

[3] Teremos ocasião de rever alguns comentários de Lacan sobre o psicanalista alemão no item "*2.3 – Karl Abraham e o objeto parcial*" desta tese.

privilegiadas nas relações com o outro, vão se estabelecendo certas modalidades de relação com os objetos que tendem a se repetir e se tornar constantes. As fixações libidinais em determinadas fases do desenvolvimento sexual infantil seriam essenciais na elaboração do *mundo dos objetos* (mundo externo). É neste ponto de sua argumentação que Lacan (1932/2011) lança mão dos trabalhos de Karl Abraham. Uma das principais referências mobilizadas pelo psicanalista francês, *Versuch einer Entwicklungsgeschicht der Libido* [*Pesquisa sobre a história do desenvolvimento da libido*] (1924), só se encontra traduzida para o português a partir da versão inglesa, tendo por título: "Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais"[4]. É deste trabalho de Abraham que Lacan (1932/2011) retira o quadro que reproduz em sua tese (cf. p. 255), acrescentando, porém, os pontos de fixação prevalentes nos distúrbios psicopáticos. Vejamos[5]:

Estádios de organização da libido	**Estádios evolutivos das ligações objetais**	**Pontos de fixação prevalentes nos distúrbios psicopáticos**	***Inibições da libido***
VI. Estádio de acabamento genital.	Ligação ao objeto (pós-ambivalente).	Normalidade.	*Sentimentos sociais de um tipo elevado*
V. Estádio genital primário (fálico).	Ligação ao objeto com exclusão genital. Ambivalente.	Histeria.	*Vergonha*
IV. Estádio sádico-anal secundário.	Ligação objetal parcial. Ambivalente.	Neurose obsessiva.	*Piedade e desgosto.*
III. Estádio sádico-anal primário.	Ligação objetal parcial com incorporação. Ambivalente.	Paranoia e paranoidia.	*Sentimento de culpa.*
II. Estádio oral tardio (canibalismo).	Narcisismo. Incorporação total do objeto. Ambivalente.	Grupo maníaco-depressivo.	*Ansiedade mórbida.*
I. Estádio oral primário (estádio de amamentação).	Autoerotismo (a-objetal, pré-ambivalente).	Esquizofrenias (estupor).	*Sem inibições (sem relações objetais).*

Lacan (1932/2011) tentará enquadrar o caso Aimée neste modelo abrahaminiano, buscando explicar algumas características de sua paciente a partir do ponto de fixação em que se estabeleceu sua paranoia. De nossa parte, acreditamos ser necessário destrinchar um pouco

[4] Cf. Abraham, K. (1970) *Teoria psicanalítica da libido*. (Jayme Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago, p. 81-160.

[5] As três primeiras colunas foram extraídas da tese de Lacan (1932/2011, p. 255). As duas primeiras se encontram tais quais no trabalho de Abraham (1924); a terceira pode ser deduzida de seu texto, tal como fez Lacan. A quarta coluna (em itálico) foi por nós formulada, a partir de Abraham e seguindo o modelo de Lacan.

melhor essa referência, já que ela é também uma importante chave de leitura para a compreensão das relações de objeto.

*

Para chegar a essa sistematização, Abraham parte da teoria freudiana da sexualidade, presente nos *Três Ensaios* (1905), e da sua própria experiência com a psicose maníaco-depressiva (cf. Abraham, 1924/1970, p. 84). Em relação à primeira, afirma que "assim como até o momento costumávamos distinguir três fases no desenvolvimento da libido [fase oral, fase anal e fase fálica], assim também identificamos três fases na relação do indivíduo com seu objeto" (Abraham, 1924/1970, p. 141). Estas fases seriam: 1) fase autoerótica, pertencente à mais tenra infância, na qual não há objeto externo; 2) fase narcísica, em que o indivíduo é o seu próprio objeto de amor; e 3) fase do objeto de amor "no verdadeiro sentido da palavra" (p. 141); ou seja, quando um ser humano consegue se relacionar com o outro como uma pessoa inteira, considerada em sua totalidade e individualidade. Mesmo em Freud (1905/1996), esta última fase de relação com o objeto por inteiro só teria lugar na adolescência, quando haveria uma integração da sexualidade a serviço da procriação.

É, pois, a impossibilidade de corresponder cada fase da libido a um desses tipos de relação objetal na infância, juntamente com a constatação de que "só se consegue uma completa capacidade de amar quando a libido atinge sua fase genital" (Abraham, 1924/1970, p. 88), que conduzem o psicanalista berlinense a rever a divisão de fases proposta inicialmente por Freud.

Primeiramente, Abraham (1924/1970, p. 94) é levado a presumir que a fase sádico-anal da libido contém dois níveis: um nível superior, em que predominam as atividades de reter e controlar, no qual poderíamos enquadrar o neurótico obsessivo, tal como Freud já havia indicado; e um nível inferior, em que predominam as atividades de destruir e perder, típicas das psicoses maníaco-depressivas que ele havia pesquisado. No primeiro caso, o obsessivo mantém o contato com o objeto e com o mundo externo; já no segundo, temos o abandono do objeto e o desligamento do mundo externo. Abraham (1924/1970, p. 95) supõe que na linha divisória entre essas duas etapas começa o *objeto de amor*, na medida em que ele não pode ser totalmente destruído para ser dominado na realidade. Como podemos verificar no quadro precedente, a libido do neurótico obsessivo não regridiria tanto quanto a do melancólico (grupo maníaco-depressivo), que pode romper com as relações de objeto. Isso

porque o processo de regressão na melancolia não se deteria no nível primário da fase sádico-anal, mas retrocederia em direção a organizações ainda mais primitivas da libido. Em suma:

> Se as tendências conservadoras – as de reter e controlar o objeto – são as mais poderosas, esse conflito em torno do objeto de amor suscitará fenômenos de compulsão psicológica. Mas se as tendências sádico-anais opostas – ou seja, aquelas que visam a destruir e expelir o objeto – forem as vitoriosas, então o paciente cairá em estado de depressão melancólica (ABRAHAM, 1924/1970, p. 93).

Após dividir a fase sádico-anal, Abraham (1924/1970, p. 111) estabelece uma partição equivalente na fase oral da libido. No nível primário, a libido estaria ligada ao ato de sugar. Esse ato de incorporação não daria fim à existência do objeto, pois a criança não seria capaz de distinguir entre o seu próprio eu e o objeto externo (não existiria uma diferenciação entre a criança que mama e o seio que amamenta). Por conseguinte, não haveria sentimentos ambivalentes (amor e ódio). No nível secundário, a criança troca a atividade de sugar pela de morder. Esta seria a forma original dos impulsos sádicos. Nesse estágio, o indivíduo incorporaria o objeto em si mesmo e, assim, o destruiria. Isso daria início à atitude ambivalente.

Para finalizar a divisão das fases, Abraham (1924/1970, p. 153) sublinha que o próprio Freud já havia distinguido uma fase fálica do desenvolvimento da libido – na qual o falo é o único órgão sexual existente – de uma fase genital. Na fase fálica, já haveria o amor objetal, mas com a exclusão dos órgãos genitais. O último grande passo no desenvolvimento seria o nível genital, em que teríamos a relação com o objeto total, a pessoa inteira.

Até este momento, Abraham (1924/1970, p. 113) postula a existência de seis fases do desenvolvimento da libido e reconhece que essa classificação não é definitiva ou completa. Para ele, a diferenciação das fases não só serve para fornecer um quadro do desenvolvimento psicossexual da criança, mas ajuda a ter uma compreensão mais profunda do movimento regressivo da libido nas psiconeuroses. Nesse sentido, poderia ser estabelecido um critério de diferenciação entre a neurose e a psicose: toda regressão além da linha que divide o estágio sádico-anal caracterizaria uma progressiva diminuição da relação objetal e a consequente perda de contato com a realidade, típicas das psicoses. Qualquer indivíduo poderia transpor essa linha, de forma que, em sua concepção, mesmo havendo uma diferença significativa nas relações de objeto, não haveria em psicanálise uma separação rígida entre neurose e psicose (cf. Abraham, 1924/1970, p. 95).

Já na segunda parte de seu trabalho, Abraham (1924/1970, p. 140) confessa não ter ainda conseguido encontrar a conexão entre a paranoia e determinado nível de

desenvolvimento da libido, tarefa a que se dedicará Lacan em 1932. Ele apenas estabelece que, diferentemente do melancólico, o paranoico introjeta apenas parte do objeto amado – o objeto perseguidor é internalizado e comparado às fezes –, de modo que teríamos uma introjeção parcial anal correspondente ao estágio sádico-anal primário.

Pois bem, findo essa breve imersão à obra de Abraham, vejamos como ela se faz presente na tese de Lacan.

*

Lacan (1932/2011) declara "ser possível encontrar a regressão libidinal típica na estrutura mesma do delírio de Aimée" (p. 258). Ele classifica o caso de Aimée como uma *paranoia de autopunição* (p. 265) e afirma que o aspecto da teoria psicanalítica particularmente importante para seu estudo está na "concepção que ela fornece da gênese das funções de *autopunição* ou, segundo a terminologia freudiana, do *Supereu*"[6] (p. 324).

O período de formação do supereu corresponderia a um estágio da evolução libidinal já tardio, separado do narcisismo autoerótico primitivo da fase oral por toda uma primeira diferenciação do *mundo dos objetos*, que passa pelos complexos de Édipo e de Castração. Lembremos que, de acordo com o quadro reproduzido à página 17, o primeiro estágio de organização erógena – o estágio oral primário – é totalmente autoerótico e a-objetal, isto é, a libido encontra-se inteiramente fixada no corpo próprio do lactente. É só gradativamente, através dos sucessivos investimentos da libido sobre os objetos, que se cria o mundo objetal. Isso explicaria alguns comportamentos observáveis na esquizofrenia, como o isolamento e, por conseguinte, a perda de contato com os objetos.

Ao período em que se forma o supereu, Lacan (1932/2011) dá o nome de *narcisismo secundário*, uma vez que a análise dos casos de fixação mórbida nesse estágio evolutivo teria demonstrado que ele equivale a uma *reincorporação ao eu* de uma parte da libido já projetada sobre os objetos cujo valor pessoal é maior (objetos de parentesco principalmente): "Podemos observar que o sujeito é aliviado da tirania dos objetos externos na medida dessa introjeção narcísica, mas na medida também em que, em razão dessa introjeção mesma, *ele reproduz esses objetos e lhes obedece*" (Lacan, 1932/2011, p. 326 – itálicos do autor).

[6] Nesse momento de seu ensino, Lacan (1932/2011, p. 325) não apenas assimila o supereu a uma função de autopunição como o equivale ao *ideal do eu*, distinção que se fará essencial alguns anos depois. Ver nota de rodapé 12, p. 33.

Esse estágio em que há uma incorporação parcial do objeto corresponde à fase sádico-anal primária do quadro de Abraham, no qual verificamos os esboços de um cuidado com o objeto de amor e o início do sentimento de culpa. O indivíduo, mesmo incapaz de amar o outro em sua totalidade e tendo seu desejo dirigido para a incorporação de uma parte de seu corpo, não quer que o outro deixe de existir na realidade, pois também há um prazer extraído do controle deste outro (cf. Abraham, 1924/1970, p. 146-147).

É interessante recordar que no estágio seguinte, o sádico-anal secundário, já situar-se-ia o início do grupo das neuroses, e, a partir da fase sádico-anal primária, em direção aos estágios mais primitivos, o grupo das psicoses. Nas neuroses, teríamos as fixações objetais e, nas psicoses, as fixações narcísicas (cf. Lacan 1932/2011, p. 255). Ao retomar essa divisão, Lacan (1932/2011) manifesta o desejo de que a sua tese contribua para o esclarecimento dos "estágios de estrutura do obscuro período do narcisismo" (p. 256), ou seja, para o estudo das psicoses.

De fato, a questão do narcisismo começa a ocupar o psicanalista francês desde a sua tese de doutorado[7] e encontra-se no centro de suas teorizações nos primeiros anos de seu ensino. Ele menciona o problema da distinção entre o narcisismo e o autoerotismo primordial, além de questionar se os sintomas de despersonalização e as ideias hipocondríacas, bastante comuns nos casos de psicoses, seriam motivados por um superinvestimento ou por um desinvestimento libidinal (cf. Lacan, 1932/2011, p. 322). Fica claro que, ao atribuir um papel preponderante ao supereu na etiologia da paranoia – cuja gênese, vimos, está vinculada a uma situação social e familiar, isto é, dependente das identificações do sujeito com os objetos mais representativos –, Lacan se depara com a insuficiência da elaboração freudiana sobre a *fixação narcísica* como módulo de compreensão da psicose (cf. Simanke, 2002, p. 146). Em Freud, por vezes, o supereu é o elemento ausente na psicose, devido à sua origem tardia no complexo de Édipo. Com efeito, é Melanie Klein quem possui uma concepção de um supereu precoce sádico e hipertrofiado e, aqui, Simanke (2002) alude a uma "preferência [de Lacan] pela fórmula kleiniana e congêneres" (p. 140). Este autor destaca que o tema da autopunição e dos sentimentos de culpa parece estabelecer os primeiros laços mais explícitos entre as teses lacanianas e a psicanálise: "É verdade que não com Freud diretamente e sempre com as ressalvas de costume" (p. 92); ressalta, ainda, que "a noção de uma *fixação de*

[7] Segundo Simanke (2002), é na tese de doutorado de Lacan que se encontrariam "os primeiros germes de uma reformulação da teoria freudiana do narcisismo, que se prolonga nos anos seguintes e constitui o eixo da elaboração das primeiras figuras de uma metapsicologia propriamente lacaniana" (p. 134).

desenvolvimento aponta a direção em que Lacan irá buscar recursos a uma certa informação psicanalítica" (p. 133).

Não é por acaso que Lacan (1932/2011) finaliza os empréstimos que poderiam ser feitos à psicanálise com estes dois postulados:

> 1 – Que existe uma certa *tipicidade do desenvolvimento* da personalidade, quer dizer, uma certa coerência típica entre sua *gênese* e sua *estrutura*.
> 2 – Que existe uma certa *equivalência* ou *medida comum* entre os diversos fenômenos da personalidade, equivalência que se exprime no uso comum do termo, impreciso porém imposto pela necessidade do pensamento, de "energia psíquica" (p. 321 – itálicos do autor).

Podemos dizer do primeiro que, para além de qualquer referência freudiana, está de acordo com os dados presentes no quadro proposto por Abraham. Quanto ao segundo, além de retomar a importância já conferida ao conceito de *libido*, Lacan (1932/2011) acrescenta que a descrição geral da estrutura da libido nos diferentes estágios do desenvolvimento da personalidade fixa certos traços que podem ser facilmente identificados de acordo com as psicopatologias:

> graças a essa descrição, podemos, no exemplo de nosso caso [Aimée], referir *imediatamente* a anomalia genética da intenção autopunitiva a um estágio de organização da *libido*, que a doutrina descreve como uma erotização correlativa do órgão anal, da tendência sádica e do objeto fraterno segundo uma escolha homossexual (LACAN, 1932/2011, p. 321-322 – itálicos nossos).

Após essa incursão pela psicanálise, Lacan (1932/2011, p. 256) tenta retornar ao campo de conhecimento de sua tese. Porém, mesmo quando afirma que a reincorporação do objeto na formação do supereu tem todo o caráter de um fenômeno orgânico, podendo ser perturbada por causas endógenas, são as causas exógenas ("anomalias familiares") que mais lhe ocuparão a partir de então.

A família, com efeito, ocupará um papel relevante no trabalho seguinte de Lacan, "Os complexos familiares" (1938). Teremos ocasião de verificá-lo no item a seguir. Deve-se ressaltar, por ora, que boa parte da terminologia empregada por Lacan em sua tese já assinala uma preocupação com a relação entre psicopatologia e ambiente social/familiar. As expressões: "objetos cujo valor pessoal é maior – objetos de parentesco"; "anomalias familiares"; e "objeto fraterno" podem ser tomadas como exemplos. Antes de examinarmos em maiores detalhes esse assunto, vejamos, ainda na tese de 1932, a importância que ele dá à "pessoa" e ao "meio".

*

Faz-se imperativo retornar ao tema do objeto em psicanálise a partir da seguinte pergunta de Lacan (1932/2011): “a questão que se coloca é a de saber se todo conhecimento não é de início *conhecimento de uma pessoa* antes de ser *conhecimento de um objeto*, e se a própria noção de *objeto* não é, para a humanidade, uma aquisição secundária” (p. 327). A introdução do “ponto de vista da pessoa” (Simanke, 2002, p. 149) no âmago da apreensão cognitiva dos objetos reforça a hipótese segundo a qual seria a partir das posições subjetivas engendradas pelas identificações (com pessoas, e não com objetos) que se daria o acesso ao conhecimento do objeto. Estas pessoas estariam inseridas em um meio social que também será investigado por Lacan, o que começa a se esboçar a partir de uma nota de rodapé:

> Uma escola de biologia de importância capital elaborou em seu pleno valor essa noção de *meio* próprio a um ser vivo dado; o meio, definido por essa doutrina, parece de tal modo ligado à organização específica do indivíduo que, de certa forma, faz parte dele. Cf. os trabalhos fundamentais de J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlim, 1909.
> Vê-se que, em nossa concepção, aqui concordante com Aristóteles, o *meio* humano, no sentido que lhe dá Uexküll, seria por excelência o meio social humano (LACAN, 1932/2011, p. 338).

É sabido que, para Aristóteles, o homem isolado não basta-se a si mesmo e a associação com outros homens é obra da necessidade: o homem é, por natureza, um ser sociável, um animal político. Só na cidade ele pode realizar a finalidade que lhe é própria e alcançar seu bem supremo (a excelência, a vida virtuosa). A natureza força instintivamente os homens à associação política, de modo que o *meio* humano só poderia ser o meio social humano[8].

Para além da filosofia, a noção de *meio*, explicitada por Lacan na citação acima, remete à Etologia. Esta disciplina surge da observação do animal em sua ecologia habitual, buscando verificar e descrever o comportamento animal na natureza (cf. Cosnier, 1972, p. 34-35). Lacan se refere com insistência aos trabalhos de Jakob von Uexküll no decorrer de sua obra, o que exige que verifiquemos o que, das ideias do etólogo, pode ter atraído a atenção do jovem psiquiatra.

Na teoria de von Uexküll o organismo é uma parte essencial do meio no qual habita, na medida em que este depende de sua atividade para se constituir e não se limita a uma fonte neutra de estímulos físicos; o organismo participa ativamente da construção de seu mundo próprio, a partir das características de sua organização interna: “o ser vivo e seu meio chegam a compor uma totalidade orgânica indissociável” (Simanke, 2002, p. 122; ver também p. 117). Nesta concepção:

[8] Cf. Aristóteles. *Política*, livro 1, 1253a e ss.

> descrever a anatomia de um organismo [...] não é descrever uma coisa entre coisas. Pelo contrário, é descrever também a maneira pela qual filtra o mundo que lhe é externo, [...], constituindo seu mundo próprio. *Umwelt* é a palavra utilizada por von Uexküll para designar – recorrendo a uma metáfora cara ao autor – a "bolha" que cada animal carrega consigo (PRADO JR., 2003, p. 246).

O *Umwelt* do ser humano só pode ser, como já postulava Aristóteles, o meio social. Na interpretação de Simanke (2002), essa teoria coloca a existência social do homem em continuidade com sua existência biológica e permite ao jovem Lacan trazer os fatores sociais envolvidos na produção dos quadros clínicos para dentro da esfera epistemológica da medicina, sem que esta se reduza a uma sociologia da doença mental. Ele observa que "Lacan, convocando desde Uexküll até Aristóteles, quis deixar bem estabelecido que o homem é, por natureza, um animal social e que, portanto, este caráter constitui, sob qualquer ponto de vista, a essência do fenômeno humano. O corpo, são ou doente, é sempre um corpo socializado" (Simanke, 2002, p. 121). Por conseguinte, o primeiro e mais óbvio benefício da teoria de J. von Uexküll para Lacan é que ela lhe permite dar um lastro biológico para sua pretensa restauração dos direitos do sujeito na explicação médica das psicoses[9]. A partir daí, vê-se que aquilo que faz a interpretação delirante é construir para o psicótico um *Umwelt* que não coincide com a representação social da realidade vigente no grupo a que pertence (cf. Simanke, 2002, p. 125-126). Isso não quer dizer que a simples discordância com a opinião vigente pode fazer de um indivíduo um louco, pois, além das causas biológicas e sociais, Lacan faz questão de incluir a causalidade psíquica. Dessa maneira, a fixação da libido poderia ter uma influência direta sobre a constituição da realidade, na medida em que "cristaliza formas primitivas do pensamento, as quais, aceitáveis pelo grupo para um certo estágio da evolução individual, tornam-se desarmônicas com estas expectativas ao se perpetuarem além de um dado período" (Simanke, 2002, p. 130).

Pois bem, fica claro que Lacan reúne argumentos biológicos, sociológicos e psicanalíticos na busca de uma explicação para a psicose. Veremos, ao caminharmos pela sua obra, que os aspectos biológicos – aqueles envolvidos na teoria do desenvolvimento da libido, por exemplo – vão dando lugar a explicações cada vez mais sociais. Contudo, no âmbito da teorização sobre a formação do imaginário, von Uexküll e sua concepção de *Umwelt* são

[9] Outro benefício mencionado por Simanke (2002) é a constatação de que as posições do biólogo se prestam muito bem para alimentar as críticas posteriores que Lacan vai endereçar a toda epistemologia de feitio realista: se para Uexküll, o mundo exterior supostamente "dado" não passa, na verdade, do *Umwelt* do homem, a ciência, no seu afã de objetividade, acaba por erigi-lo na realidade absoluta, ferindo todo compromisso com a verdade factual. Para o autor: "Talvez esta seja uma das razões da notável persistência das menções ao heterodoxo biólogo, que se prolongam até a obra mais tardia de Lacan" (p. 119).

referências constantes. É por isso que retomaremos essa discussão algumas páginas à frente, quando abordarmos o narcisismo e o estágio do espelho.

Na tese de doutorado, se a realidade humana é uma realidade social e se o meio a que podemos ter acesso, "conhecer", é estruturado a partir da atividade do organismo, a atividade cognitiva e representativa em geral adquire, através de um argumento biológico, um caráter construtivo, deixando de ser apenas um espelho mais ou menos infiel de uma realidade dada: "daí Lacan ter afirmado, a certa altura, que a própria percepção é uma interpretação" (Simanke, 2002, p. 125). Ademais:

> no futuro, ele [Lacan] será capaz de operar uma curiosa assimilação dos objetos da libido aos objetos do conhecimento, mobilizando sua hipótese construtivista contra todos os evolucionismos que parecem, dogmaticamente, supor um mundo dado ao qual os sujeitos tem um acesso gradual e progressivo (aí incluídos Lévy-Brühl e Abraham, citados elogiosamente na Tese, com a companhia de Brunschvicg, Piaget, Ferenczi...) (SIMANKE, 2002, p. 139).

Com sua teoria do imaginário e a constatação de que o sujeito participa da construção do mundo objetal, Lacan irá rever a importância primariamente atribuída ao quadro abrahaminiano do desenvolvimento da libido, interrogando seu caráter evolucionista. Antes de chegarmos nesse ponto, porém, cabe vermos um pouco mais de perto a influência das relações pessoais/familiares no estabelecimento das relações de objeto.

1.2 – Os Complexos Familiares (1938)

> *"a sexualidade humana não é essencialmente problemática, mas a família sim"* (Simanke, 2002, p. 143).

No texto *Os Complexos familiares*, de 1938, a temática do objeto é recorrente, pois a noção mesma de complexo, segundo Lacan (1938/2002), "se compreende por sua referência ao objeto" (p. 20). De imediato, devemos recordar que o acesso ao objeto se dá a partir das posições subjetivas engendradas pelas identificações com as outras pessoas, de modo que "os membros do grupo familiar revestem-se das características que farão deles, com relação a um sujeito dado, *objetos* em todos os sentidos da palavra (isto é, no de escolha afetiva e no de alvo do conhecimento)" (Lacan, 1938/2002, p. 253-254 – itálicos do autor).

É preciso deixar claro que, já nessa época, Lacan defende uma noção eminentemente cultural da família humana, o que se refletirá em tudo o que ele irá descrever sob o nome de

complexo. O complexo aparece como “o conceito mais concreto e mais fecundo introduzido no estudo do comportamento humano, em contraste com o conceito de instinto, que, até então, se revelara, nesse domínio, tão inadequado quanto estéril” (Lacan, 1936/1998, p. 93). Dessa maneira, os objetos dos complexos são muito mais ricos e diversificados do que aqueles dos instintos, uma vez que a conaturalidade entre organismo e meio ambiente, operante no campo instintual, está totalmente ausente no complexo (cf. Lacan, 1938/2002, p. 20). No mundo animal, o instinto regula a conduta em relação aos objetos: ele determina o alimento, a presa, o inimigo, o parceiro sexual etc. Já no mundo humano, é uma certa estrutura de relações, construída ao longo da história de uma cultura e transmitida de geração em geração, que governa as diversas escolhas, independentemente de qualquer determinação biológica (cf. Simanke, 2002, p. 254). Nesse sentido, a distinção entre sujeito e objeto do conhecimento não é pertinente no que diz respeito ao comportamento instintivo, já que o animal é, ele mesmo, um elemento do mundo natural: “fica claro que, para Lacan, a substituição do instinto pelo complexo é condição para que se possa falar do surgimento de um sujeito no pleno sentido da palavra” (Simanke, 2002, p. 254).

Em um texto escrito dois anos antes de *Os complexos familiares*, “Para além do princípio de realidade”, Lacan (1936/1998) já constatava ser “por intermédio do *complexo* que se instauram no psiquismo as imagens que dão forma às mais vastas unidades do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente para encenar, como ator único, o drama de seus conflitos” (p. 93). A mediação da imagem na relação do sujeito com a realidade seria uma maneira de questionar o acesso imediato à realidade empírica e de apontar para a importância das relações humanas na constituição da subjetividade. Ao recusar a polaridade sujeito-objeto em sua dimensão factual, Lacan poderá interrogar a gênese mesma desta relação (cf. Marcos, 2003, p. 353) a partir das noções de imagem e de complexo: “através das imagens, objetos do 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, onde é que ele se reconhece?” (Lacan, 1936/1998, p. 95 – itálicos do autor). Para Paulo Arantes (2003, p. 46), no artigo de 1936 a constituição se bifurca em duas vertentes: a constituição da realidade – através das imagens em que se condensam os objetos do interesse do indivíduo – e a constituição do eu – através das identificações típicas do sujeito, nas quais ele se reconhece. Assim, a imagem entra em jogo não apenas na construção da realidade como na própria constituição do eu. Ocupar-nos-emos, por ora, apenas da primeira parte desta problemática, a saber, a constituição da realidade; deixaremos a questão da constituição do eu para o próximo item.

*

Primeiramente, Lacan descreve o *complexo de desmame*. Esse estágio corresponderia aos primeiros meses de vida e seria anterior, portanto, ao advento da forma do objeto. O psicanalista trabalha com a ideia de que, até o décimo segundo mês de vida, não há reconhecimento do corpo próprio nem a noção do que lhe é exterior (cf. Lacan, 1938/2002, p. 24-25), ou seja, ainda não há um *eu* constituído, tampouco uma imagem do eu. As sensações oriundas das relações com objetos externos só podem se dar por unidades de percepção, os *elementos de objeto*, que correspondem aos primeiros interesses afetivos da criança (pessoas que cuidam dela e cujo rosto pode ser reconhecido antes mesmo que a coordenação motora dos olhos esteja concluída). Esses *elementos de objeto* não são representados na consciência, mas "aí se reproduzem [...] nas estruturas mentais que modelam, como dissemos, as experiências psíquicas ulteriores. Eles serão reevocados por associação na ocorrência destas, mas inseparáveis dos conteúdos objetivos que terão informado" (Lacan, 1938/2002, p. 24).

Pode-se começar a ver alguma semelhança entre essa concepção e as teorizações freudianas do *Projeto de uma psicologia* (1895), da *Carta 52* (1896) e, posteriormente, de *O Inconsciente* (1915). Em cada um desses trabalhos, encontramos uma hipótese sobre a gênese da percepção que alude a elementos sem representação na consciência, embora guardem certa relação com as experiências afetivas e com as impressões corporais. Isso é importante para a formulação de uma concepção de objeto, pois toda relação de objeto que se segue a essas primeiras experiências as tomarão como modelo. Além disso, a percepção do mundo real externo é diretamente influenciada pela vivência do organismo, tal como vimos com a noção de *Umwelt*.

Tanto no *Projeto* quanto na *Carta 52*, o primeiro registro das percepções (Wz – *Warnehmungszeichen* [indícios de percepção]) será organizado de acordo com as associações por simultaneidade: na medida em que certas experiências e sensações ocorrem ao mesmo tempo em uma vivência do sujeito, fica inscrita uma marca no psiquismo que tenderá a ser evocada sempre que tal vivência (ou uma semelhante) vier a se repetir. O que reativa essa marca pode ser apenas um dos elementos outrora experimentado e o prazer assume função importante na apreensão da realidade[10].

Esta hipótese de uma associação entre "elementos de objeto" reparecerá anos mais tarde no texto sobre o inconsciente, na separação que Freud (1915/2006, p. 49) sugere para a

[10] Voltaremos a esta temática do *Projeto* e do princípio de prazer no Capítulo 3 desta tese.

representação-de-objeto. Para ele, a ideia consciente que temos do objeto deve ser remetida à divisão entre a representação-de-palavra e a representação-de-coisa. Esta, primeira em emergência, é um complexo associativo composto pelas mais variadas representações visuais, acústicas, táteis, cinestésicas etc. Não se trata de uma representação fechada ou passível de fechamento, do que infere-se que ela consiste em um agrupamento organizado conforme as "associações por simultaneidade". Uma representação-de-coisa só pode se tornar consciente ao se ligar a uma representação-de-palavra, o que remete Freud ao problema das representações inconscientes que não tem acesso à consciência.

Jean-Pierre Marcos (2003, p. 346) aponta para a concepção associacionista do psiquismo em Freud, que, por vezes, tendia a deixar de lado o valor da noção de imago que ele mesmo havia identificado. É uma certa prevalência de algumas imagens, sua fixação, que Lacan (1938/2002), neste momento, se esforça por resgatar, ao denominar de *imago* as representações inconscientes na base dos complexos:

> Definimos o complexo num sentido muito amplo que não exclui que o sujeito tenha consciência do que ele representa. Mas foi como fator essencialmente inconsciente que Freud o definiu a princípio. Sua unidade é, com efeito, surpreendente sob essa forma, na qual ela se revela como a causa de efeitos psíquicos não dirigidos pela consciência, atos falhos, sonhos, sintomas. Esses efeitos têm caracteres tão distintos e contingentes que forçam a admitir como elemento do complexo esta entidade paradoxal: uma representação inconsciente designada pelo nome de imago (p. 21).

Podemos compreender as imagos como o resultado da subjetivação das relações vividas nos complexos através de um intrincado jogo identificatório com os *objetos* nelas envolvidos (cf. Simanke, 2002, p. 219 – itálico nosso). Objetos que ainda não possuem uma representação "fechada" na consciência, mas que podem ser reconhecidos sob a já aludida forma dos elementos de objeto. O objeto da identificação não é, assim, uma figura específica – a mãe ou o seio – e o processo identificatório não se resume à mera reprodução de um traço extraído de uma pessoa: "não se extrai impunemente um traço do outro. É impossível tornar-se outro sem repetir as relações que ele entretém com os demais" (Marcos, 2003, p. 356). Nos termos de Lacan (1936/1998):

> o que a conduta do homem reflete então não são apenas esses traços, embora eles frequentemente estejam entre os mais ocultos, porém a situação efetiva em que se encontrava aquele dos pais que foi objeto da identificação quando ela se produziu – uma situação de conflito ou de inferioridade no grupo conjugal, por exemplo (p. 92).

É ainda Jean-Pierre Marcos (2003) que ressalta que o objeto da identificação seria, antes, a "estrutura social" (p. 356). Nesse sentido, a imago materna, por exemplo, terá seu

conteúdo fornecido pelas sensações próprias aos primeiros meses de vida (pelos "elementos de objeto"), mas sua forma só se delimitará *a posteriori*, na medida em que outras imagos se organizarem mentalmente (cf. Lacan, 1938/2002, p. 24). É o desmame que inicia esse processo, e Lacan (1938/2002) sublinha o fato de que é uma regulação cultural que o condiciona: "no complexo mais primitivo do desenvolvimento psíquico, aquele que se compõe com todos os objetos ulteriores, é mais surpreendente ainda vê-lo inteiramente dominado por fatores culturais e assim, desde este estágio primitivo, radicalmente diferente do instinto" (p. 22-23).

O uso da noção de *a posteriori* permite a Lacan repensar a constituição psíquica, afastando-se de um modelo desenvolvimentista, tal como descrito por Abraham. Ademais, a importância da cultura e das relações com as pessoas[11] nos primeiros meses de vida aumentam a desconfiança do psicanalista francês relativamente a qualquer teoria que formulasse o eu como inato, endógeno, independente dos fatores sociais. Desse modo, Lacan (1938/2002) afirma, definitivamente, que não há autoerotismo possível em um estágio do desenvolvimento em que ainda não temos um *eu*. Diferentemente do que havia dito em 1932, quando retoma o quadro de Abraham, também não podemos falar de narcisismo ou de erotismo oral, uma vez que a nostalgia do seio não depende do complexo de desmame senão através de seu remanejamento, *a posteriori*, pelo complexo de Édipo (cf. Lacan, 1938/2002, p. 26). A capacidade de armazenamento de *elementos de objeto*, mesmo na ausência de um *eu*, assim como a possibilidade de que tais elementos venham a formar imagos, merecem uma análise mais pormenorizada. Antes disso, contudo, é preciso tratar do segundo complexo descrito neste artigo.

*

O *complexo de intrusão* ocorre entre seis meses e dois anos de idade, quando há o reconhecimento de um "outro" como objeto (cf. Lacan, 1938/2002, p. 31). Lacan (1938/2002) parte da observação de que, na presença de semelhantes – algum irmão, por exemplo –, as crianças nessa faixa etária tendem a se adaptar às posturas e aos gestos do outro, manifestando, assim, uma comunicação. Esse reconhecimento do outro estaria ligado ao fato de que a estrutura do corpo próprio responderia à sua presença por uma certa similitude

[11] Nesse ponto, Lacan (1938/2002, p. 26) faz uma breve alusão aos problemas que podem ser ocasionados pela substituição de quem exerce a função materna.

objetiva. Nesse sentido, Lacan (1938/2002, p. 32) destaca que a identificação em jogo nesse estágio, fundar-se-ia em um sentimento do outro de valor inteiramente *imaginário*.

O psicanalista retoma a cena de ciúme infantil descrita por Santo Agostinho, em suas *Confissões*, para ilustrar essa identificação fundada na similitude: "Vi e observei uma [criança], cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozinho de leite" (Agostinho, 2008, p. 30). Lacan (1938/2002, p. 31) pretende elucidar que a inveja, o ciúme ou a cólera não são sentimentos que surgem de uma rivalidade imediata que um irmão teria pelo outro. Não haveria, com efeito, no meio cultural humano, nenhuma rivalidade instintiva relativa a um determinado objeto, tal como poderíamos encontrar nos animais em relação à comida. Pelo contrário, o fato de sermos alimentados por outro ser humano leva a considerar que, se um irmão agride o outro ou se torna seu rival, é porque, antes, ele foi objeto de identificação e de amor. A figura do irmão fornece, de início, os elementos e o impulso necessários ao espelhamento constitutivo do eu narcísico. Apenas *a posteriori* é que essa presença será vivida como intrusão.

O ciúme é anterior e se distingue da rivalidade imediata, "já que ele forma seu objeto mais do que o determina; ele se revela como o arquétipo dos sentimentos sociais" (Lacan, 1938/2002, p. 39). O sentimento de ciúme evidencia que o *eu* se constitui concomitantemente ao *outro* (irmão), na medida em que há a introdução de um terceiro objeto (a mãe, ou o seio). O sujeito, comprometido no ciúme por identificação com o semelhante, ou reencontra o objeto perdido e vai se agarrar à recusa do real e à destruição do rival, ou é levado a algum outro objeto. A agressividade é secundária à identificação. E, junto com a formação do eu, emerge o masoquismo primário nas situações em que o sujeito ativamente se submete ao sofrimento, antes de dirigir seu sadismo para o outro. O jogo do *Fort-Da* seria uma reprodução do mal estar do desmame, no qual o sujeito inflige sofrimento a si próprio ao afastar de si um objeto (carretel) para depois recuperá-lo (cf. Lacan, 1938/2002, p. 34). O *complexo de intrusão*, a identificação, o ciúme e a agressividade dependem, de certa forma, do *complexo de desmame* e da perda do objeto para se instaurarem.

A explicação lacaniana do *Fort-Da* como a encenação ativa da situação de perda experimentada passivamente no desmame é, neste momento, semelhante à do próprio Freud (1920/2006), quando relaciona o jogo à reprodução das cenas de ausência da mãe e, portanto, de perda do objeto amado. Para Simanke (2002), esta é a "interpretação 'imaginária' que Lacan dá ao famoso jogo do *Fort-Da*, que depois significará para ele a entrada do sujeito na linguagem, com a formação da primeira oposição significante" (p. 268).

Como masoquismo e sadismo sempre caminharam de mãos dadas na psicanálise, Lacan (1938/2002, p. 34) lembra que, nessa fase em que predomina a libido sadomasoquista, o sujeito não apenas exerce a violência, mas sofre seus efeitos, na própria medida em que se identifica com o outro. A identificação ao outro implica certo grau de reconhecimento de sua alteridade. Tem-se aí o encontro com o objeto socializado (p. 39). Pois bem, nesse estágio de constituição do eu pela imagem do outro, cabe ressaltar que o interesse psíquico se acha deslocado para tendências que visam à unificação do corpo próprio, ao mesmo tempo em que a realidade, submetida inicialmente a um despedaçamento perceptivo se ordena, "refletindo as formas do corpo que fornecem de alguma forma o modelo de todos os objetos" (Lacan, 1938/2002, p. 37).

Nesse momento do ensino de Lacan, a estreita vinculação entre corpo e objeto nos leva a dizer que a percepção dos objetos depende da maneira como se deu a formação da imagem corporal na relação com o outro. Ainda não lidamos com um objeto que resiste à apreensão subjetiva. Se a imagem do semelhante desencadeia no sujeito emoções e posturas similares, enquanto sofre essa sugestão o sujeito não se distingue da própria imagem: "antes que o eu afirme sua identidade, ela se confunde com essa imagem que o forma, mas que o aliena primordialmente" (Lacan, 1938/2002, p. 38). De acordo com Simanke (2002, p. 306), a tese de que o eu é um outro pode ser interpretada aqui com referência à impotência da consciência para organizar o caos orgânico original e dar forma a qualquer coisa semelhante a um sujeito. O próprio eu é estranho ao sujeito, e a imagem do outro contribui para a intrusão temporária de uma outra tendência estrangeira neste eu ainda em constituição.

Lacan (1938/2002, p. 38) fala de uma "intrusão narcísica", aludindo ao nome deste complexo. O psicanalista utiliza também a expressão "mundo narcísico" para designar esse estágio, não apenas para evocar o investimento da libido no corpo próprio, como assinalaram Freud e Abraham, mas para fazer plena referência ao mito de Narciso, que, ao apaixonar-se por sua própria imagem, torna-se surdo à voz de Eco e acaba por encontrar a morte. Lacan (1938/2002) alerta para os perigos em jogo neste estágio da constituição psíquica, pois o não reconhecimento do outro ou sua identificação massiva ao próprio eu podem resultar numa confusão entre o eu e o outro que impedirá o sujeito de estabelecer relações objetais. O já referido delírio de Aimée é retomado pelo psicanalista nesse ponto do artigo, na medida em que seu "complexo fraterno" é equivalente a este "complexo de intrusão", ambos tendo lugar no estágio sádico-anal da libido, ponto de fixação da paranoia no esquema de Abraham.

Para encerrar este tema, interessa destacar que, segundo Lacan (1938/2002, p. 39), o eu não encontra sua constituição essencial antes dos três anos. Mesmo situando certo período

de desenvolvimento do eu no complexo de intrusão, isso não é suficiente para que ele adquira uma forma definitiva. Assim, o surgimento de novas imagos – que, reiteramos, dependem do ambiente social – entrará em jogo nas próximas etapas da formação subjetiva.

*

O *complexo de Édipo*, nesse texto de Lacan (1938/2002, p. 42), seria propiciado pelo apogeu das pulsões genitais, aproximadamente no quarto ano de vida. Ele está estritamente relacionado ao *complexo de intrusão* e ambos podem ocorrer concomitantemente. Cumpre notar que, apesar de estabelecer uma forte ligação entre os dois complexos, Lacan (1938/2002) questiona a doutrina psicanalítica quando esta faz do complexo de Édipo a obra de um narcisismo secundário, que não se distinguiria da identificação narcísica do complexo de intrusão: "há igualmente assimilação do sujeito ao objeto; ela não vê aí outra diferença senão a constituição, com o desejo edipiano, de um objeto de mais realidade, opondo-se a um eu melhor formado" (p. 52). Para o psicanalista, se na identificação narcísica o objeto da identificação se confunde com o objeto do desejo – uma vez que o sujeito deseja incorporar e apreender sua própria imagem –; na identificação edípica, o objeto da identificação é justamente aquele que, no triângulo edipiano, se opõe ao objeto do desejo.

A identificação edipiana se dá em um momento em que a relação com o objeto já pode ser situada na realidade, na medida em que o sujeito consegue minimamente diferenciar-se do outro. Na rivalidade fraterna, se o sujeito aniquila o outro e reencontra o objeto (seio), ou, tal como Narciso, só pode ver seu reflexo, isso culmina em uma recusa da realidade e na própria morte do sujeito. Dessa forma, Lacan (1938/2002) coloca como móbil da identificação a "defesa narcísica" (p. 52), tanto no complexo de intrusão quanto no complexo de Édipo. Em sua concepção, a angústia do dilaceramento vital – devido ao fato de o ser humano nascer prematuro, incapaz de prover seus meios de sobrevivência, dependendo da ajuda de um outro –, faz com que a fantasia de castração surja antes de qualquer referência ao corpo próprio, antes de qualquer ameaça por parte de um adulto e independentemente do sexo (p. 51). Assim, toda identificação visa preservar e fornecer um contorno para o corpo e uma forma para o eu. No caso da identificação edipiana, Lacan (1938/2002) deixa claro que não é o desejo que erige o objeto da identificação, mas a defesa narcísica do sujeito, já que o objeto escolhido é um obstáculo ao objeto desejado.

Nesse sentido, Lacan (1938/2002) se afasta completamente do critério freudiano de demarcação do complexo de Édipo, fundamentado na diferença anatômica entre os sexos,

uma vez que a identificação edípica deixa de ter como referência o pênis (e sua ausência) e como objeto o progenitor do mesmo sexo, para ser calcada sob a imago daquele que se opõe ao objeto de desejo. A imago do pai é eleita como a figura privilegiada de tal identificação, pois, na nossa cultura, o pai reúne na mesma pessoa a repressão e a sublimação, isto é, o pai não apenas protege a criança de seu desejo (a mãe) e, por conseguinte, de sua aniquilação e despedaçamento, como aponta para os objetos que podem satisfazê-la. O objeto da identificação edípica é tanto o agente da interdição quanto o exemplo de sua transgressão (Lacan, 1938/2002, p. 42). A imago da mãe, pelo contrário, traz consigo os resquícios de todas as experiências primordiais e apresenta uma possibilidade de satisfação libidinal que distancia o sujeito da realidade. A mãe, como detentora do seio, outrora objeto da satisfação na amamentação, apresenta traços de um comportamento instintivo, observável até nos animais (cf. Simanke, 2002, p. 250); já a função paterna estaria mais ligada ao determinismo cultural.

Essa "análise mais estrutural da identificação edipiana" (Lacan, 1938/2002, p. 52) mostra que, se por um lado, o complexo de Édipo inibe a função sexual, função atribuída por Freud ao *supereu*, por outro, ele prepara as vias de seu retorno futuro através do *ideal do eu*[12]. Neste momento, Lacan (1938/2002, p. 52) sublinha que o supereu ultrapassa sua forma narcísica, pois o sujeito é capaz de reconhecer a instância repressiva na autoridade do adulto. Ou seja, o supereu não é originário do complexo de Édipo, mas funciona de forma latente desde os estágios mais precoces da constituição subjetiva. Ao complexo de Édipo cabe a conformação da sexualidade humana a uma organização genital, escolhendo objetos que estão além das fronteiras do eu. A sexualidade humana irrompe prematuramente, em um período no qual o corpo da criança ainda é incapaz de dirigi-la para fins reprodutivos, tornando-se impossível concebê-la em termos instintivos ou naturais. O papel da família na interdição e na regulação da sexualidade mostra o quanto Lacan (1938/2002) se afasta de um quadro de desenvolvimento natural da libido, como propunha Abraham. Pelo contrário, o psicanalista parece indicar uma condução cultural da libido, que, veremos, resultará em um caminho não linear e sem voltas, ou, em termos psicanalíticos, sem regressões.

O complexo de Édipo aparece, assim, como o complexo que permitiria o acabamento estrutural do eu, além de uma animação afetiva da realidade (Lacan, 1938/2002, p. 79). Acreditamos que tal "acabamento estrutural" do eu é uma forma de se referir ao eu na neurose, sem retomar o velho problema do eu na psicose. A família seria responsável por

[12] É válido ressaltar que temos, aqui, uma primeira diferenciação entre o *supereu* e o *ideal do eu*. Na p. 36 voltaremos a esse tema.

garantir a ocorrência do complexo de Édipo, não cabendo a responsabilidade de uma psicopatologia à mãe ou ao pai separadamente: “o destino psicológico da criança depende antes de mais nada da relação que as imagens parentais mostram ter entre si” (Lacan, 1938/2002, p. 89). Essas imagens, formadas pelas identificações, como vimos, resultam de cada um dos complexos, de sorte que fica claro como os complexos desempenham o papel de “organizadores” no desenvolvimento psíquico (Lacan, 1938/2002, p. 22). Nas palavras de Simanke (2002):

> Se os complexos familiares interessam à psicopatologia, é porque eles desempenham uma função crucial para a gênese do eu, ao fornecerem o meio ambiente em que se efetuam as múltiplas identificações que o constituem e que se dão frente a um objeto construído na e pela relação familiar (p. 217).

A criança é submetida a um processo contínuo de identificação: “o que se transmite por essa via psíquica são os traços que, no indivíduo, dão a forma particular de suas relações humanas, ou, dito de outra maneira, sua *personalidade*” (Lacan, 1936/1998, p. 92 – itálico do autor).

*

Na segunda parte de *Os Complexos Familiares*, Lacan (1938/2002) se dedica a refletir sobre o papel desempenhado por estes três complexos – desmame, intrusão e Édipo – na determinação dos quadros psicopatológicos. Primeiramente, ele discorrerá sobre as “psicoses de tema familiar”, para, posteriormente, falar das “neuroses familiares”.

O exame dedicado às psicoses evidencia a facilidade com que se pode remeter os objetos do delírio às pessoas familiares (Lacan, 1938/2002, p. 69), devido a uma estagnação na constituição do eu. Dessa maneira, o psicanalista reconhece nas psicoses a reconstituição de estágios do eu anteriores à personalidade (Lacan, 1938/2002, p. 66-67). Ora, Lacan faz referência não apenas a “estágios do eu”, como alude a uma organização do eu anterior à formação da personalidade. Vimos que o eu começa a se constituir no *complexo de intrusão* e tem seu “acabamento estrutural” no *complexo de Édipo*. Assim, podemos concluir que estes estágios do eu devem ser compreendidos entre estes dois complexos, tendo em vista os estágios do desenvolvimento da libido. De acordo com o quadro abrahaminiano das fases da libido, cada estágio do eu se ativaria por uma fixação de desenvolvimento e “nada mais natural que a constituição concomitante dos objetos seja trazida também para o primeiro

plano" (Simanke, 2002, p. 217). Se caracterizarmos cada um dos estágios do eu pelo objeto que lhe é correlativo, é possível reencontrar a gênese normal dos objetos nos objetos do delírio. Talvez a diferença resida no fato de que, enquanto nos neuróticos o objeto se dissolve em direção a uma constituição da realidade, nos psicóticos o objeto pode ser reconhecido tal como se cristalizou nas relações familiares. Vejamos como Lacan (1938/2002) exemplifica a variabilidade dos objetos das psicoses: no delírio de reivindicação teríamos um objeto irredutível a qualquer equivalência; no delírio sensitivo de relações, teríamos a predominância dos objetos de exemplo, sempre vigilantes; nas síndromes de perseguição interpretativa, o supereu seria apreendido como objeto pelo eu e preservaria seu sentido homossexual latente; e, para finalizar, na psicose alucinatória, o eu se confundiria com seu duplo. Em todos esses casos, os objetos se referem a pessoas, e o que se verifica não é uma constituição do eu que corresponde aos investimentos libidinais (e seus objetos oral, anal e fálico), tal como poderíamos encontrar em Abraham, mas um eu que se forma na medida em que os objetos familiares se apresentam e interferem no curso da sexualidade. A diferença entre o normal e o patológico residiria, portanto, no ponto de fixação em que se deu a estabilização do eu (cf. Simanke, 2002, p. 218).

Na psicose, o objeto está muito próximo ao eu; eles podem se confundir, ao ponto de uma agressão ao objeto ser sentida como uma agressão ao sujeito. Os objetos se constituem juntamente com o eu. O negativismo dos psicóticos nada mais seria que uma defesa narcísica do sujeito contra as relações com os objetos que podem abalar as fronteiras egoicas. Lacan (1938/2002, p. 72) chega a dizer que, nas psicoses, um dos problemas estaria na formação de um *ideal do eu* muito próximo ao objeto do *complexo de intrusão* (semelhante), que seria por demais narcísico para suportar as sublimações. O psicótico é incapaz de dissolver as equivalências entre o eu e o objeto, o que ocasionaria um problema em sua capacidade de sublimação.

Lacan (1938/2002) se refere à sublimação como a forma com que o sujeito reveste o objeto: "é essa luz do espanto que transfigura um objeto dissolvendo suas equivalências no sujeito e o propõe não mais como meio para a satisfação do desejo, mas como pólo para as criações da paixão" (p 53). O objeto da sublimação não é aquele com o qual o sujeito se identifica como semelhante, mas um objeto que resiste à apreensão subjetiva. É a sublimação que possibilitaria o mundo das fantasias na neurose: "No plano da psicopatologia, tudo se passa como se as neuroses se expressassem em *fantasias*, e as psicoses, na constituição de *objetos*" (Simanke, 2002, p. 271 – itálicos do autor). Ou seja, é preciso se afastar da fixação

nos objetos e buscar diferentes modelos identificatórios para o eu, dissolvendo a prevalência de um único objeto.

No tópico sobre as “neuroses familiares”, temos novamente a explicitação da diferença entre o *ideal do eu* e o *supereu*. Lacan (1938/2002, p. 79) explica que o supereu atuaria no recalcamento do objeto *biologicamente* inadequado que a primeira maturação propõe ao desejo, enquanto o ideal do eu se formaria a partir da identificação imaginária que orienta a escolha para o objeto *biologicamente* adequado à maturação. Ora, tal emprego do termo biológico merece considerações.

Simanke (2002, p. 147) defende que o acento dado ao supereu por Lacan em sua tese de doutorado se justificaria pelo fato de este conceito, desde Freud, estar vinculado a uma situação social e familiar, já que sua gênese pode ser remontada à identificação com objetos socialmente representativos. Lembremos que, também na tese, Lacan (1932/2011) não deixa de associar o supereu ao narcisismo secundário, enfatizando que não tratar-se-ia de um eu autoerótico primitivo, mas de um eu que já sofreu uma diferenciação do mundo dos objetos. Ou seja, o supereu depende da formação de um eu que não está presente desde o início, mas que precisa ser constituído. Já no artigo sobre a família, Lacan (1938/2002) ressalta o ultrapassamento da forma narcísica do supereu, na medida em que o sujeito é capaz de reconhecer a instância repressiva na autoridade do adulto. Todas essas referências ao outro, à cultura, interrogam o papel do objeto biologicamente adequado a determinado tipo de relação objetal. Qual seria este objeto? O objeto *biologicamente inadequado* que aparece com a primeira maturação seria o adulto do sexo oposto? O que seria, então, o *objeto biologicamente* adequado à maturação?

Retomando a discussão sobre o ideal do eu, Lacan (1938/2002, p. 88) dirá que, na neurose, o ideal do eu substitui o duplo (a imagem do semelhante, do irmão), ao fornecer uma imagem antecipadora do eu; contudo, esse primeiro ideal do eu do complexo de intrusão é diferente do ideal do eu que se forma no complexo de Édipo, tal como vimos no caso das psicoses. Em breve, o psicanalista terá que distinguir entre *eu ideal* e *ideal do eu*.

Ao sugerir que não há apenas um eu, mas um eu ideal, um ideal do eu, um supereu, Lacan evidencia que o eu é cada vez mais difícil de ser apreendido como uma unidade fechada e completa. Mesmo assim, persiste em suas especulações sobre o narcisismo, de modo que devemos esclarecer o que está em jogo quando o psicanalista afirma que “todas as integrações do desejo humano se fazem em formas derivadas do narcisismo primordial” (Lacan, 1938/2002, p. 88). Acreditamos que essa concepção de narcisismo primordial só pode

ser compreendida em sua relação com o meio social no qual o indivíduo encontra-se inserido, tal como vimos com a noção de *Umwelt*.

Na interpretação de Simanke (2002), neste texto sobre a família, Lacan transforma os estágios da libido em uma "antropologia do grupo familiar"[13]: "*grosso modo*, o *complexo de desmame* vai corresponder à fase oral, o *complexo de intrusão* à fase anal, e o *complexo de Édipo* à fase fálica" (p. 145). Para este comentador, o objetivo genérico do artigo é substituir um ponto de vista biológico-hereditário por uma consideração estrita das relações sociais, do papel da família na determinação e na propagação das doenças mentais (Simanke, 2002, p. 215-216). No nosso entendimento, a tentativa de manter certa homologia entre seus complexos familiares (desmame, intrusão, Édipo) e as fases da libido de Abraham (oral, anal, fálica/genital) visa elucidar como o eu se constitui a partir das relações com os objetos que trazem algum tipo de satisfação, para além das irrupções da libido que deveriam determinar certas formas de se relacionar com o objeto. Isto é, para Lacan, o *Umwelt*, o meio social humano, estabelece modos de se relacionar com o objeto que acabam sendo assimilados na formação do eu, não havendo, portanto, um desenvolvimento natural da libido que faz com que o sujeito aja de certa maneira frente a um objeto qualquer. Aliás, tal objeto, apesar de ser um objeto qualquer, é um objeto que traz satisfação ao eu, que reencontra traços de percepção ligados às sensações de prazer em determinada zona erógena ao ser presentificado, dando origem a várias imagos diferentes. Cabe interrogar se tal objeto deve ser, de fato, plenamente assimilado ao eu para garantir uma boa relação com a realidade ou se ele guarda um traço de fixação que se verifica, inclusive, nas neuroses.

O mundo dos objetos, o mundo externo real, é gradativamente construído através da relação mesma com esses objetos. Não há um mundo externo pré-formado ao qual o sujeito tem acesso natural e espontaneamente, mas esse mundo tem que ser construído de acordo com determinadas regras estabelecidas pela cultura e depende da constituição do eu. No próximo item deste capítulo, veremos de forma mais aprofundada como se dá essa constituição do eu a partir do estágio do espelho, tendo em vista a noção de *Umwelt*.

[13] A expressão "antropologia do grupo familiar" é utilizada pelo próprio Lacan (1938/2002, p. 44).

1.3 – O estágio do espelho e o Fort! Da!

"Os espelhos deveriam refletir um pouco mais antes de devolver as imagens"
(Jean Cocteau, 1932).

No artigo sobre a família, Lacan (1938/2002, p. 35) afirma que, se a identificação foi estabelecida na psicanálise pelo complexo de Édipo, a sua formulação do *estágio do espelho* visa a suprir uma teoria da identificação que ainda não foi plenamente definida. Contudo, nesse texto, o psicanalista não se aprofunda nesta teoria do estágio do espelho, e, quando fala da identificação narcísica (com o duplo), isso ocorre no âmbito do complexo de intrusão. Simanke (2002, p. 263) sublinha a coincidência cronológica e estrutural entre o complexo de intrusão e o estágio do espelho, bem como a grande semelhança entre ambos. Cabe-nos destacar, assim, os avanços na teorização lacaniana acerca da constituição do eu, a partir de seu trabalho sobre "O estádio do espelho como formador da função do eu".

A vivência do espelho é abordada por Lacan (1949/1998) na medida em que ela permite dar uma forma "ortopédica" da totalidade do corpo do sujeito. O bebê humano, prematuro, é incapaz de sobreviver de forma autônoma, o que reforça a ideia da inexistência de um meio previamente formado para responder às "necessidades" do homem (cf. Lacan, 1948/1998, p. 118). Ele sente seu corpo como fragmentado, em pedaços, ao contrário da imagem de completude que o meio social em que ele se encontra lhe devolve. Há uma discordância fundamental entre o organismo, *Innenwelt*, e o meio, *Umwelt*, que se evidencia e se resolve no encontro com a imagem no espelho, pois o júbilo da criança com esta experiência sugere uma integração de sua desordem orgânica original:

> A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [*eu*] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1949/1998, p. 97).

Lacan sugere (1949/1998) que designemos essa primeira forma do eu por eu-ideal, "origem das identificações secundárias, cujas funções reconhecemos pela expressão funções de normalização libidinal" (p. 97). Dessa maneira, se introduz a diferenciação entre *eu-ideal* e *ideal do eu*, apoiada, é claro, nas próprias considerações freudianas do texto de 1914, "À guisa de introdução ao narcisismo".

Freud (1914/2004, p. 112) coloca o *eu-ideal* do lado da perfeição e completude narcísicas experimentadas na infância por conta da criança ocupar o lugar de quem vai satisfazer os sonhos e os desejos nunca realizados dos pais. Entretanto, logo intervêm as admoestações da educação e a criança tentará recuperar seu narcisismo perdido através de um ideal que atenda às novas exigências dos pais, o *ideal do eu*.

De imediato, Lacan (1954-55/1985) ressalta que, em ambas as formações, a referência ao outro é essencial. No estágio do espelho, o outro antecipa a imagem unitária do corpo despedaçado do bebê. Porém, o fato de o sujeito não coincidir totalmente com essa imagem – pois seu desconforto e inadequação reais continuam a lhe atormentar – faz com que o outro seja alçado a uma posição de *ideal do eu*. O *ideal do eu* lacaniano incide muito precocemente, mas também se refere a um modelo ao qual o sujeito procura conformar-se. No homem, a reflexão no espelho introduz um segundo narcisismo: "O seu *pattern* fundamental é imediatamente a relação ao outro" (p. 148). O sujeito vê seu ser numa reflexão em relação ao outro, isto é, em relação ao *ideal do eu*. Esta identificação do segundo narcisismo é que permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 148).

Já o primeiro narcisismo, em Lacan (1953-54/1979), pode ser remetido ao encontro do sujeito com sua própria imagem, como se apenas essa experiência fosse suficiente para uma apreensão da realidade. Poderíamos ver aí o predomínio do *eu ideal* freudiano em toda a sua onipotência. Neste ponto, podemos também retomar as considerações de Bento Prado Jr. (2003, p. 248) sobre o "narcisismo animal" na formação do *Umwelt*, na medida em que ele é o primeiro narcisismo, que precede e funda a ordem do simbólico. Bento Prado Jr. (2003, p. 250) defende que o recurso de Lacan à noção de *Umwelt* foi essencial para a concepção de uma teoria do imaginário que se colocasse como uma subestrutura necessária do sujeito humano. Isso tinha o propósito evidente de questionar a possibilidade de se ter acesso imediato à realidade ou, em outras palavras, uma relação positiva com o objeto definido como ser real ou em si (p. 241). Para o autor, é preciso conceber uma teoria da constituição do objeto a partir da psicanálise e é também aí que ele identifica a vocação filosófica da obra lacaniana (p. 235-236).

Voltando às considerações sobre etologia, Lacan (1953-54/1979) lança mão do comportamento sexual de uma espécie de peixe, o esgana-gato, para destacar a importância da imagem no funcionamento instintivo. O macho do esgana-gato, atingindo a maturidade sexual, abandona o cardume e procura um lugar adequado para seu ninho. Seu corpo passa por uma transformação: ele perde a coloração cinza claro e adquire reflexos esverdeados no

dorso, o ventre fica vermelho e os olhos azuis brilhantes. Com o aparecimento de uma fêmea, é desencadeada a parada nupcial. O macho agita-se freneticamente, nada em zigue-zague para a fêmea e, se ela for receptiva, nada na direção do ninho, onde ela põe os ovos. A seguir, o macho penetra no ninho, fecunda os ovos e os protege durante a incubação (cf. Cosnier, 1972, p. 41). Nesse caso, nota-se que se articulam duas séries de atividades específicas nos parceiros e a reação de cada um dispara no outro uma reação complementar que servirá de indutora para o primeiro; se um elemento da cadeia faltar ou for alterado, o "diálogo" se interrompe. Assim, a troca de sinais específicos desempenha um papel fundamental: "o macho e a fêmea devem escolher-se sem erro e sem aprendizagem, e é imprescindível que sincronizem progressivamente suas respectivas motricidades e excitações para dar, no momento crítico, o máximo de probabilidades estatísticas aos gametas masculinos e femininos de se reunirem" (Cosnier, 1972, p. 40-41).

Lacan (1953-54/1979) afirma que é uma *Gestalt* que desencadeia o comportamento complementar do esgana-gato masculino e feminino:

> O sujeito animal macho ou fêmea é como que captado por uma *Gestalt*. O sujeito identifica-se literalmente ao estímulo desencadeador. O macho é preso na dança em zigue-zague, a partir da relação que se estabelece entre ele mesmo e a imagem que comanda o desencadeamento do ciclo do seu comportamento sexual. A fêmea é presa igualmente nessa dança recíproca [...] Nesse momento, o sujeito encontra-se inteiramente idêntico à imagem que comanda o desencadeamento total de certo comportamento motor, o qual produz e reenvia, num certo estilo, ao parceiro, o comando que o faz continuar a outra parte da dança (p. 161).

Essa relação de emparelhamento, a manifestação natural desse mundo fechado a dois ilustra, para Lacan (1953-54/1979), a conjunção da libido objetal e da libido narcísica, na medida em que a ligação de cada objeto ao outro é feita da fixação narcísica a uma imagem. Isso explicaria o fato de que só o parceiro da mesma espécie pode desencadear o comportamento sexual.

No artigo sobre o estágio do espelho, Lacan (1949/1998, p. 99) também mobiliza o experimento com as pombas para mostrar como a maturação da gônoda tem como condição necessária a visão de um congênere, ou, mesmo, a colocação da pomba ao alcance do campo de reflexão de um espelho. Menciona, ainda, que a transição da forma solitária do gafanhoto para a forma gregária pode ser obtida ao se expor o gafanhoto, numa certa etapa, à ação exclusivamente visual de uma imagem similar, desde que ela seja animada por movimentos próximos dos que são próprios à sua espécie.

Esses exemplos mostram que, no mundo animal, todo o ciclo do comportamento é dominado pelo imaginário. O animal faz coincidir um objeto real com a imagem que já se

encontraria nele pré-formada, e tal coincidência dá corpo à imagem (encarnação). Nesse encontro com o outro, desencadeiam-se comportamentos que guiarão o sujeito para o seu objeto por intermédio da imagem. De acordo com Prado Jr. (2003, p. 248), o instinto sexual funciona a partir de um esquema especular, e a ideia do "narcisismo animal" serve para introduzir, nas bordas do real, um elemento que já o transcende, a saber, "a esfera da pura imagem ou do irreal". É como se Lacan encontrasse no *Umwelt* a base biológica da teoria da imaginação, de tal maneira que o imaginário não seria uma instância secundária, que se desdobraria a partir da percepção. O imaginário é, antes de tudo, uma instância primitiva e constitutiva da experiência perceptiva, presente no universo pré-humano do comportamento instintivo (cf. Prado Jr., 2003, p. 253).

O imaginário é a subestrutura necessária do sujeito humano e é anterior às pulsões que precisam nele se apoiar para instituir a ordem do desejo ou da sexualidade humana. Na passagem do narcisismo primário ao narcisismo secundário, Lacan (1953-54/1979) se pergunta se no homem "essa imagem poderia ser o *Ideal-Ich* [*eu ideal*] de que falamos há pouco?" (p. 162). No segundo narcisismo, a sexualidade se afastaria da coisa natural que era preenchida pela mediação da imagem e se dirigiria a um *ideal do eu*.

A grande questão que se coloca a partir dessa discussão entre *eu ideal* e *ideal do eu* é que a instância do eu está sempre assumindo formas fictícias, "da insuficiência à antecipação", que não correspondem à realidade orgânica do sujeito, mas visam a dar uma resposta ao seu meio social. A forma do corpo situa a instância do eu alienada em uma imagem da qual o sujeito se tornará dependente até que possa resolver "sua discordância de sua própria realidade" (Lacan, 1949/1998, p. 98). Ora, essa realidade discordante é a própria realidade corporal do sujeito (cf. Simanke, 2002, p. 319). De fato, a tarefa de contornar as afecções corporais (a força da libido, da pulsão) mostrar-se-á impossível. Fica explícito, com isso, que apenas uma teoria do narcisismo não permite conceber a constituição do eu: "o eu lacaniano é e será, inapelavelmente, um *objeto*, não chegando jamais a constituir-se plenamente em *sujeito*" (p. 307).

Ao aprofundarmo-nos no problema do eu como objeto e de sua relação com a constituição dos objetos, destaca-se cada vez mais a relevância de uma teoria da libido. Lacan (1953-54/1979, p. 242 – itálicos nossos) ressalta que, desde muito cedo, é possível observar na criança que *há* relação de objeto e que ela *tem* interesse pelos objetos. O psicanalista afirma que o comportamento perverso polimorfo da criança está ligado às suas primeiras relações libidinais com o mundo (Lacan, 1953-54/1979, p. 245). Portanto, quando falamos de uma realidade oral, anal ou genital, estamos nos referindo a uma percepção do mundo em

função das imagens ligadas ao corpo, a uma "hominização do mundo" (Lacan, 1953-54/1979, p. 164). No texto "A agressividade em psicanálise" (1948), Lacan insiste na explicação de que a formação do eu [Je] é feita a partir da relação *erótica* em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo. Dessa maneira, a relação imaginária primordial parece fornecer o quadro de todo erotismo possível. Contudo, quando se trata da relação com os objetos, Lacan (1953-54/1979, p. 202) afirma que ela também deve se submeter sempre ao quadro narcísico: "para que haja relação ao objeto, é preciso que já haja relação narcísica do eu ao outro" (Lacan, 1954-55/1985, p. 125). Isso faz com que a relação com o outro, que comporta a "hominização do mundo", seja igualmente erótica e libidinal: "chama-se investimento libidinal aquilo através de que um objeto se torna desejável, quer dizer, aquilo através de que se confunde com essa imagem que levamos em nós, diversamente, e mais ou menos estruturada" (Lacan, 1953-54/1979, p. 165).

Pois bem, se no âmbito do narcisismo primário, temos o eu ideal; nas relações de objeto, tem lugar o ideal do eu:

> A distinção é feita nessa representação entre o *Ideal-Ich* e o *Ich-Ideal*, entre o eu ideal e ideal do eu. O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária (LACAN, 1953-54/1979, p. 165).

Apesar de se referir a uma estruturação imaginária primordial, eu ideal e ideal do eu parecem articular-se concomitantemente. Veremos que a regulação do imaginário depende efetivamente da palavra, da função simbólica. Assim, Lacan (1953-54/1979) define o *ideal do eu* como outro enquanto falante, o outro enquanto estabelece com o sujeito uma relação simbólica, mediada pela palavra. Essa mediação pela palavra é o que permitirá a diferenciação entre o eu e os objetos, o eu e a realidade. E, como a palavra tem que ser dita por um outro, vemos a função do outro humano, do simbólico, na adequação do imaginário e do real (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 163). Aqui, talvez, poderíamos acrescentar uma outra distinção entre o *eu ideal* e o *ideal do eu*: ao primeiro corresponderia o outro com "o" minúsculo, e, ao segundo, o grande Outro com "O" maiúsculo.

O ponto de vista estrutural, a ser adotado por Lacan, concebe a linguagem como o pano de fundo sob o qual se estabelecem as relações do sujeito com o outro. O psicanalista chega a dizer que a inclinação do espelho é comandada pela voz do outro (Lacan, 1953-54/1979, p. 164). Tal inclinação terá consequências tanto na forma como o sujeito se vê quanto no modo como ele vê o mundo. Dessa maneira, se se inclina o espelho, a imagem

muda, sem que a imagem real se mexa. São as intervenções das relações de linguagem que produzem as viradas no espelho, as quais apresentarão ao sujeito figuras diferentes do seu desejo: se o espelho muda, a imagem que o sujeito vê passará de uma forma de boca a uma de falo (Lacan, 1953-54/1979, p. 176). Há conexão entre o imaginário e o simbólico na medida em que aí se inscreve a história do sujeito, e não o seu desenvolvimento:

> É em função dos símbolos, da constituição simbólica da sua história que se produzem essas variações em que o sujeito é suscetível de tomar imagens variáveis, quebradas, despedaçadas, e mesmo, no caso, inconstituídas, regressivas dele mesmo. É o que vemos nos *Vorbilden* [modelos] normais da vida cotidiana do sujeito, bem como na análise, de uma maneira mais dirigida (LACAN, 1953-54/1979, p. 184).

Ora, essas imagens despedaçadas correspondem ao próprio desejo despedaçado do sujeito, pois, cabe ressaltar, o desejo do sujeito também está em constituição. O sujeito é "originariamente uma coleção incoerente de desejos" e Lacan (1955-56/2008, p. 52) vê nisso o verdadeiro sentido da expressão *corpo espedaçado*. O sujeito encontra no outro uma série de planos ambivalentes, de alienações do seu desejo. Ele localiza e reconhece originalmente o desejo por intermédio da sua própria imagem e do corpo do seu semelhante:

> É na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo que a troca se faz. É na medida em que o seu desejo passou para o outro lado, que ele assimila o corpo do outro e se reconhece como corpo [...] nos reconhecemos como corpo na medida em que esses outros, indispensáveis para reconhecer o nosso desejo, tem também um corpo, ou, mais exatamente, que o temos como eles (LACAN, 1953-54/1979, p. 172-173).

O desejo se encontra intimamente ligado ao corpo e este corpo, para se constituir, depende fundamentalmente da relação ao outro: o desejo é o desejo do outro porque "o sujeito toma consciência do seu desejo no outro, por intermédio da imagem do outro que lhe dá a fantasia do seu próprio domínio" (Lacan, 1953-54/1979, p. 182). O ser humano não vê sua forma total a não ser fora de si. "A imagem de seu corpo é o princípio de toda unidade que o sujeito percebe nos objetos", de sorte que "é sempre ao redor da sombra errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos de seu mundo. Terão todos um caráter fundamentalmente antropomórfico, podemos até dizer egomórfico" (p. 211). Os objetos são afetados e modelados pelas formas do eu: "a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível" (Lacan, 1949/1998, p. 98).

Contudo, o objeto, num instante constituído como uma aparência do sujeito humano, um duplo dele mesmo, apresenta uma certa permanência de aspecto através do tempo. Esta aparência é reconhecível pelo *nome*. A nominação constitui um pacto, pelo qual dois sujeitos

ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto. É pela nominação que o homem faz subsistir os objetos numa certa consistência, pois, se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito, os objetos só seriam percebidos de maneira instantânea. Lacan (1954-55/1985, p. 215) afirma que a percepção do homem só pode manter-se dentro de uma zona de nominação. O simbólico intervém através desse poder de nomear os objetos. É isso que estrutura a percepção.

Por conseguinte, antes que o desejo aprenda a se reconhecer pelo símbolo, ele só é visto no outro, ele só existe no plano da relação imaginária do estado especular, projetado, alienado no outro (Lacan, 1953-54/1979, p. 197). Nesse sentido, Lacan (1953-54/1979, p. 198) acredita que o fato de habitarmos um mundo simbólico, um mundo de outros que falam, torna possível que o desejo seja reconhecido pela palavra, que traz consigo o pacto, o acordo. A rivalidade presente no fundamento do objeto seria superada através da fala (cf. Lacan, 1955-56/2008, p. 52).

É pelo outro que o desejo é nomeado e entra na relação simbólica do ‘eu’ e do ‘tu’, numa relação de reconhecimento recíproco e de transcendência, na ordem de uma lei já inteiramente pronta para incluir a história de cada indivíduo (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 206). Ao passarem pelo outro especular, os desejos da criança são aprovados ou reprovados, aceitos ou recusados, e, ao longo desse ciclo, são reintegrados e reassumidos pelo sujeito.

O desejo do homem “tem por objeto um desejo, o do outro, no sentido de que o homem não tem objeto que se constitua para seu desejo sem alguma mediação” (Lacan, 1946/1998, p. 183). O objeto do desejo é, assim, alienado ao desejo do outro. A estrutura própria do mundo humano comporta a existência de objetos que não se referem unicamente ao campo das necessidades, mas que podem ter um uso simbólico (brinquedo) ou instrumental (mamadeira) desde as primeiras fases do desenvolvimento do homem: “uma certa discordância entre o organismo do homem e seu *Umwelt* é a própria condição que amplia indefinidamente seu mundo e sua potência, dando a seus objetos sua polivalência instrumental e sua polifonia simbólica, bem como seu potencial de armamento” (Lacan, 1948/1998, p. 114).

Essas relações que o sujeito estabelece com seu meio vão sendo gradativamente assimiladas em seu funcionamento, passando a aparentar uma naturalidade que, sabemos, foi construída. Com efeito, Lacan (1946/1998) sugere que “o hábito e o esquecimento são os sinais da integração no organismo de uma relação psíquica: toda uma situação, por se haver tornado no sujeito simultaneamente desconhecida e tão essencial quanto seu corpo, manifesta-se normalmente em efeitos homogêneos ao sentimento que ele tem de seu corpo” (p. 183).

O objeto percebido de fora (apesar de possuir uma estrutura semelhante à do eu), ao ser nomeado, nunca pode ser apreendido como o derradeiro objeto que preencheria a sensação de satisfação plena proporcionada pelo objeto perdido do complexo de desmame: “Se o quadro da relação com o mundo não se acha desrealizado pelo sujeito, é por comportar elementos que representam imagens diversificadas do seu eu, e que são, igualmente, pontos de arrimo, de estabilização, de inércia” (Lacan, 1954-55/1985, p. 212).

A questão da nomeação e do simbólico começa a adquirir extrema importância no contexto dessa primeira concepção do objeto em Lacan, que, já pudemos antever com a noção de imago, não possui muita importância no que diz respeito à sua consistência material. Além disso, o que conta no símbolo é a permanência do conceito, do nome, mesmo na ausência do objeto (Lacan, 1953/1998, p. 277).

O *Fort-Da* é retomado, então, para explicar essa relação entre presença e ausência na linguagem, a partir da qual “nasce o universo de sentido de uma língua, na qual o universo das coisas vem se dispor” (Lacan, 1953/1998, p. 277). Quando a criança lança o carretel e pronuncia o som *Fort!*, bem como quando o puxa de volta emitindo um *Da!*, ela já anuncia que partilha do discurso do ambiente e que pode reproduzir os vocábulos que dele recebe. O objeto em si – o carretel, por exemplo – deixa de ter importância material e passa a ser apenas um instrumento de veiculação da linguagem: quando o objeto/carretel está lá, a criança o manda embora, e, quando não está, ela o chama. O *Fort-Da*, esse simples par de símbolos, permite que a ausência seja evocada na presença e vice-versa.

O símbolo torna-se mais importante do que o objeto e se manifesta como o “assassinato da coisa”. Por esses primeiros jogos, o objeto passa como que naturalmente para o plano da linguagem e torna-se apenas um objeto de função simbólica, um objeto desvitalizado (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 206).

A linguagem ganha cada vez mais destaque na articulação lacaniana, restando de suas teorizações anteriores o fato de que as palavras são tiradas das imagens corporais que cativam o sujeito: “a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo” (Lacan, 1953/1998, p. 302). Tal materialidade da linguagem[14], apesar de encontrar certa ancoragem no corpo, não tem um cunho naturalista, pois se fundamenta no simbólico como modo de garantir a permanência da história dos sujeitos.

[14] É válido ressaltar que este tema da materialidade da linguagem ainda receberá a atenção de Lacan quase vinte anos depois dessas formulações, quando o psicanalista esboçará sua teoria de *lalíngua* no contexto de seu *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-73/1985).

Lacan (1955[1953]/1998, p. 148) escreve que “não é apenas por uma assunção simbólica que a fala constitui o ser do sujeito, mas que, pela lei da aliança, na qual a ordem humana distingue-se da natureza, a fala determina, desde antes do nascimento, não apenas o status do sujeito, mas a vinda ao mundo de seu ser biológico” (p. 356). O grande conflito do ser humano estaria, assim, entre os símbolos que o antecederam e o determinaram e o desejo que ele quer que seja reconhecido:

> 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 harmonização destes, e nossa via é a experiência intersubjetiva em que esse desejo se faz reconhecer.
>
> Por conseguinte, vê-se que o problema é o das relações, no sujeito, entre a fala e a linguagem[15] (LACAN, 1953/1998, p. 281).

Para Lacan (1953/1998), o que importa e “o que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história”, são os fatos que marcaram sua educação e que dependem de um outro para serem assimilados: “o inconsciente do sujeito é o discurso do outro” (p. 266).

Nesse momento de seu ensino, mesmo a *função paterna*, anteriormente privilegiada, concentra relações imaginárias e reais inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente. Lacan (1953/1998, p. 279), então, lança mão do termo *Nome do pai* para designar esse suporte da função simbólica que, desde tempos históricos, identifica sua pessoa com a imagem da lei. Ademais, ele aponta para o caráter *fundamentalmente* imaginário das interpretações que reduzem as manifestações corporais infantis – ditas pré-genitais – a determinadas formas de relação de objeto:

> os estágios instintuais já estão, ao serem vividos, organizados como subjetividade. E, falando claramente, a subjetividade da criança que grava como vitórias e derrotas a epopeia da educação de seus esfíncteres, gozando nela com a sexualização imaginária de seus orifícios cloacais, fazendo de suas expulsões excrementícias agressão, de suas retenções sedução, e de seus relaxamentos símbolos, essa subjetividade *não é fundamentalmente diferente* da subjetividade do psicanalista que se empenha em restabelecer, para compreendê-las, as formas do amor que ele denomina pré-genital (LACAN, 1953/1998, p. 263 – itálicos do autor).

[15] Vale lembrar que a distinção entre fala, língua e linguagem foi proposta inicialmente por Ferdinand de Saussure em seu *Curso de Linguística Geral*. Para o linguista, “a linguagem repousa numa faculdade que nos é dada pela Natureza, ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencional” (p. 17). Assim, a linguística deveria ocupar-se da língua, que é o produto da linguagem que o indivíduo registra passivamente e depende da coletividade. A fala, por sua vez, é um “ato individual de vontade e inteligência” (p. 22) e se refere ao modo como o indivíduo se manifesta na língua.

A crítica a uma certa concepção de imaginário presente na psicanálise é algo que nos ocupará no capítulo seguinte e não é contraditória com o uso do imaginário que Lacan faz em seu estágio do espelho. Deve ficar claro que a relação de engodo constitutiva do eu e do corpo não é uma relação harmônica do sujeito com sua imagem, mas uma relação discordante com a própria realidade. Além disso, o psicanalista não descarta, em momento nenhum, a importância do meio social humano para que a experiência do espelho tenha lugar. Meio social este que, cabe lembrar, desde Aristóteles, é caracterizado pela presença da palavra, da linguagem. Até aqui, portanto, temos uma explicação da constituição subjetiva que passa por um narcisismo primário (imaginário) até chegar a uma relação com o mundo dos objetos, a realidade, permeada pelo simbólico. Contudo, tal primazia do imaginário, com a palavra intervindo sobre uma relação já estabelecida com o outro, será mais profundamente interrogada por Lacan, culminando na análise de um caso clínico que se apresenta, para nós, como exemplar não apenas de uma mudança de perspectiva, como para a elucidação de alguns pontos teóricos de suas primeiras incursões psicanalíticas.

1.4 – A Negação (1953-54)

Durante a época em que proferia o seu *Seminário 1* (1953-54), Lacan solicita ao filósofo hegeliano Jean Hyppolite uma apresentação do texto freudiano "A Negação" [*"Die Verneinung"*].

Seguindo os passos de Freud, Hyppolite (1954/1998) recorda que o psicanalista visava a explicitar, com os poucos exemplos que ilustram seu artigo, um "modo de se apresentar o que se é à maneira do não ser" (p. 895). Ao dizer ao analista: "O senhor me pergunta quem poderia ser essa pessoa no meu sonho. Não é a minha mãe" (Freud, 1925/2007, p. 147), o sujeito se serve da negação para falar de seu próprio desejo por sua mãe, que, de outra forma, não poderia aparecer. Tal possibilidade de se manifestar, de ser, é, então, facultada pelo uso da "negação", que é uma forma de o sujeito ter acesso ao conteúdo recalcado através de uma *Aufhebung der Verdrängung*. Hyppolite (1954/1998) destaca que na dialética hegeliana, o termo *Aufhebung* quer dizer, ao mesmo tempo, negar, suprimir e conservar; tratar-se-ia de uma forma de suspensão ou supra-assunção em que o conteúdo a ser ultrapassado seria, de alguma forma, conservado. Estaria em jogo na *Verneinung*, portanto, uma *suspensão do*

recalque, sem, efetivamente, uma aceitação ou uma negação completa do mesmo (cf. Freud, 1925/2007, p. 148).

Freud (1925/2007, p. 147-148), com efeito, afirma que a negação é uma maneira de se tomar conhecimento do recalcado em um plano apenas intelectual. Dessa forma, o conteúdo outrora reprimido pode chegar à consciência sem que o essencial do recalque, o processo afetivo, seja mobilizado. Hyppolite (1954/1998) vê nessa "suspensão do conteúdo" algo que poderíamos chamar, "numa linguagem meio bárbara", de sublimação[16] (p. 895). O pensamento, que seria um dos resultados desse processo, nasce, dessa maneira, com o conteúdo afetado por uma negação (p. 896), e essa negação abre uma gama de possibilidades para o sujeito ser.

Essa suposta separação entre o afetivo e o intelectual será questionada por Hyppolite e pelo próprio Lacan, na medida em que a investigação de Freud se dirige para os tempos mais remotos da constituição do psiquismo e evidencia a imbricação destes dois campos. É neste ponto que devemos estar atentos à advertência de Hyppolite (1954/1998) quanto à necessidade de distinguir entre a negação interna ao juízo e a atitude de negação – ilustrada pelos exemplos que iniciam o artigo freudiano –, "pois, de outro modo, o texto de Freud não é compreensível" (p. 894). Faz-se imperativo, por ora, retornar ao escrito freudiano para estabelecermos a diferença entre essas formas de negação e entendermos porque o filósofo considera uma ousadia o pai da psicanálise situar a negação na origem do pensamento (p. 894).

Freud (1925/2007, p. 148) coloca sob a função do juízo duas decisões: 1) atribuir ou negar uma qualidade a uma coisa; e 2) confirmar ou refutar a existência real da representação psíquica dessa coisa (teste de realidade). O primeiro destes juízos, conhecido como juízo de atribuição, pode ser traduzido na linguagem das pulsões orais como: a) eu quero comer e introduzir isto em mim; ou b) eu quero cuspir e expulsar isto de mim. Tal funcionamento é regido pelo princípio de prazer, que busca introjetar no eu tudo que é bom e expelir tudo que é mau. Em relação aos dois grupos de pulsões que Freud supõe existir nessa época de seu ensino – pulsões de vida e pulsões de morte –, a introjeção, ou afirmação [*Bejahung*], seria um substituto [*Ersatz*] da unificação e pertenceria a Eros; enquanto que a negação seria a

[16] Entendemos a sublimação aqui como o desvio das pulsões para fins culturais e socialmente valorizados, isto é, a retirada dos investimentos do âmbito sexual (afetivo) e seu direcionamento para as questões intelectuais (mais sublimes). Em uma nota de rodapé, Lacan (1954/1998) afirma que, nessa época, ainda estava por forjar uma definição estrita da sublimação na psicanálise. Acrescenta, depois, que tal tarefa se realizou em 1966 (p. 895-896).

sucessora [*Nachfolge*] da expulsão [*Ausstossung*], pertencendo ao domínio da pulsão de destruição (cf. Freud, 1925/2007, p. 150).

Para explicar o juízo de atribuição, Hyppolite (1954/1998) lança mão de uma pequena fábula, que, como toda história, tem um caráter mítico: "era uma vez um eu (entenda-se, aqui, um sujeito) para quem ainda não havia nada de estranho [*Fremd*]" (p. 899). A distinção entre o eu e o estranho é uma operação de expulsão, aparecendo como abruptamente contraditória a afirmação de que: "*Das Schlechte*, o ruim, *das dem Ich Fremde*, o que é estranho ao eu, *das Aussenbefindliche*, o encontrado do lado de fora, *ist ihm zunächst identisch*, é-lhe inicialmente idêntico" (p. 899).

Ora, se tudo o que está fora é ruim e, ao mesmo tempo idêntico ao eu, o que este eu poderia introjetar de bom? O que, afinal, é bom para o eu? E o que é mau? Hyppolite (1954/1998) aponta para o fato de que a introjeção só tem sentido com a expulsão, o que explicaria porque a afirmação é equivalente, um substituto [*Ersatz*] da unificação, mas a negação é a sucessora [*Nachfolge*] da expulsão. A ação de expulsar, *Ausstossung*, é primária e regida pelo princípio de prazer, no sentido de que qualquer excitação vinda do interior ou do exterior deve ser descarregada, expulsa para fora, já que rompe com o funcionamento homeostático do aparelho psíquico. Este é um ponto polêmico para a manutenção do dualismo pulsional freudiano, pois coloca a pulsão de morte, aqui tratada como pulsão de destruição, a serviço do princípio de prazer, trabalhando a favor do equilíbrio do aparelho psíquico. O próprio Hyppolite (1954/1998) mobiliza essa questão ao se perguntar se o instinto de destruição não depende, ele também, do princípio de prazer (p. 900). Tal observação rende uma nota de rodapé, escrita por Lacan (1954/1998), elogiando a leitura do filósofo, que antecipa uma questão que ele desenvolverá no ano seguinte, no comentário sobre "Além do princípio de prazer", sobre a pulsão de morte (p. 900-901). Para os nossos propósitos, cabe destacar que a pulsão de vida é que era responsável por dirigir as excitações para fora do psiquismo e tinha a função de unir e vincular tal tendência aos objetos e pessoas do mundo externo; enquanto a pulsão de morte, descoberta a partir da compulsão à repetição, possuiria um caráter conservador, de manutenção de um estado anterior no organismo, antes mesmo de ele ser exposto aos estímulos externos, vinculando as excitações a um exercício interno e solitário de repetição, como nas neuroses traumáticas e nos sonhos de angústia. Acreditamos que Hyppolite permite antever como a pulsão é, com efeito, pulsão de morte, uma vez que, ao ligar-se a um símbolo – sem conteúdo sexual –, efetua uma descarga que obedece ao princípio de prazer, mas que não vincula libidinalmente o sujeito a nenhum objeto. A simbolização, a palavra, é a morte da coisa, do afetivo, da experiência, mas garante a sobrevivência do sujeito.

Talvez isso estivesse em jogo no *Fort-Da*, no qual Freud (1920/2006) nota a compulsão à repetição como uma tentativa de domínio de uma situação desagradável, sem que o sofrimento estivesse em primeiro plano como um "além do princípio de prazer".

Dessa forma, podemos inferir que aquilo que torna este opúsculo freudiano tão relevante para Lacan é o fato de ele colocar a pulsão de morte/destruição na origem do ato de expulsão, que terá como consequência a descarga do afeto/excitação e a *criação do símbolo da negação* (cf. Freud, 1925/2007, p. 150). O símbolo da negação, além de permitir certo grau de independência com relação ao recalque, permite que o aparelho psíquico consiga se desvencilhar das imposições do princípio de prazer. Nas palavras de Freud (1925/2007):

> o estudo da função psíquica de emitir juízos nos enseja, talvez pela primeira vez, uma visão aprofundada de como uma função intelectual surge a partir do jogo de forças dos impulsos pulsionais primários. Emitir juízos é um desenvolvimento posterior que não se pauta mais pelo princípio do prazer (p. 150).

De acordo com Hyppolite (1954/1998): "o que desaparece nesse prazer de negar (desaparecido = recalcado) são os componentes libidinais" (p. 900). Assim, o que pode ser introjetado, no final das contas, é o conteúdo intelectual, o simbólico, já apartado de toda afetividade. Freud (1925/2007) mesmo ressalta que "o trabalho de emitir juízos *só se torna possível* graças [...] a criação do símbolo da negação" (p. 150 – itálicos nossos). É também pela negação que se torna possível, para Hyppolite (1954/1998, p. 901), uma "atitude fundamental de simbolicidade explícita". Podemos concluir, nesse momento, que o que é bom e eu quero comer é o simbólico; ao passo que aquilo que é mau, que eu quero cuspir e expulsar, é a pulsão. Após esse julgamento de atribuição entre o bom e o mau objeto, o juízo de existência seria possível pelo símbolo da negação, que operaria não apenas a separação dos componentes afetivos e intelectuais, mas também a diferenciação entre o eu e o objeto externo, a partir da nomeação possibilitada pela *Bejahung* [afirmação]. Dessa maneira, mesmo que a princípio o eu se confunda com os objetos que lhe trazem satisfação, o simbólico (através da *Bejahung*) não permitirá que essa equivalência imaginária ultrapasse certos limites que poderiam, inclusive, abalar as fronteiras do próprio eu.

Na teorização de Freud, o afetivo, o pulsional é absolutamente primaz, ao ponto de ele afirmar que o sujeito é capaz de viver sob o princípio de prazer apenas valendo-se das recordações alucinatórias do objeto que outrora trouxe satisfação. Por isso, entra em cena o juízo de existência, uma vez que a experiência ensinou à psique que não é somente importante saber se uma coisa (objeto de satisfação) é "boa" e merece ser introjetada, mas também se ela

está presente no mundo externo e pode ser apreendida (Freud, 1925/2007, p. 149). Dessa forma, a outra função do juízo refere-se à existência da coisa que está sendo representada. No *juízo de realidade* trata-se de saber se algo que está disponível na forma de uma representação psíquica no Eu pode ser reencontrado também na esfera da realidade. O psicanalista lembra que todas as representações mentais se originaram de percepções e, no princípio, a própria existência de uma representação seria uma garantia de sua realidade. A oposição entre o subjetivo e o objetivo só se estabelece porque o aparelho psíquico presentifica a percepção do objeto (alucina) sem que ele esteja efetivamente presente no mundo externo, o que, como vimos, resulta em desprazer. O objetivo deste juízo – chamado *teste de realidade* – não é encontrar na percepção um objeto correspondente à recordação, mas reencontrá-lo, certificar-se de que ele ainda permanece presente, fazendo uma comparação entre a representação atual e a lembrança deixada pela realidade. Por fim, Freud (1925/2007) acrescenta que "o teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos" (p. 149).

Diana Rabinovich (2009) coloca a constituição do símbolo da negação como uma condição para a construção do juízo de existência, lembrando que o símbolo por si só introduz a ausência da coisa, operação própria da linguagem enquanto tal:

> A perda dos objetos de satisfação instala essa possibilidade simbólica, mas essa perda é equivalente à negatividade que a linguagem introduz. Por esta via se abre o acesso à realidade humana e à multiplicidade de seus objetos, objetos que são múltiplos porque o objeto específico da necessidade é abolido pela ação do simbólico (p. 79).

No juízo de existência, está em jogo a relação entre a representação e a percepção. Tomando como modelo a construção mítica, Hyppolite (1954/1998) escreve que "'no começo', dá no mesmo, é indiferente saber se há ou se não há. Há. O sujeito reproduz sua representação das coisas a partir da percepção primitiva que teve delas" (p. 899). Essa percepção primitiva pode ser remontada à primeira experiência de satisfação, tal como descrita no *Projeto* freudiano, de 1895. Neste texto, Freud (1895/1995, p. 31-33) descreve a *vivência de satisfação*: primeiramente, o bebê sente fome e a resposta do organismo se dirige a um esforço de eliminação, que se verifica na forma do grito ou do choro. A intervenção capaz de apaziguar o ser humano requer uma alteração no mundo externo (como a provisão de alimento, no caso da fome), que, enquanto "ação específica", só pode ser realizada por um outro ser humano ("mais competente"). Resulta da vivência de satisfação uma facilitação entre o surgimento do estado de desejo/necessidade e a imagem recordativa do objeto que

proporcionou a satisfação. Assim, a imagem recordativa do objeto será a primeira a ser afetada pela ativação do desejo, o que ocasiona algo idêntico a uma percepção, equivalente a uma *alucinação*. Se, em consequência disso, uma ação reflexa for iniciada, o processo acabará em desilusão, uma vez que a satisfação não será possível. Segundo Freud (1895/1995, p. 40), a experiência biológica ensinará o organismo a não ocupar as imagens recordativas desejadas acima de certa medida e a não iniciar a eliminação antes do aparecimento de um signo de realidade. Ora, mas o signo de realidade é definido como a própria notícia de eliminação (cf. Freud, 1895/1995, p. 39), isto é, como a descarga da excitação. Resta saber, portanto, como a realidade externa se impõe para o sujeito: o que permitiria a diferenciação entre o mundo interno e o mundo externo? No texto de 1925, Freud busca delimitar o signo de realidade a partir do juízo de existência e vimos que isso seria possível pelo símbolo da negação. No *Projeto*, ele já deixa claro que, raramente, uma nova percepção da realidade coincide totalmente com a recordação, sendo a identidade exata entre elas uma situação hipotética, impossível na vida real, e mesmo disfuncional, já que dispensaria a função do *juízo*[17] (Freud, 1895/1995, p. 41).

A afirmação freudiana acima é interpretada por Hyppolite (1954/1998) da seguinte maneira: "No juízo de existência, trata-se de atribuir ao eu, ou melhor ao sujeito (mais abrangente), uma representação à qual seu objeto já não corresponde, mas correspondeu numa volta atrás. O que está em pauta aqui é a gênese 'do externo e do interno'" (p. 899-900). Resumidamente, a questão não é saber se a representação se conserva na realidade – pois vimos que isso é quase impossível –, mas se poderá ou não ser reencontrada. A prova da representação na realidade está na possibilidade de reencontrar novamente o objeto (p. 899).

Continuando na via proposta por Freud em "A Negação", podemos inferir que toda representação advém da própria negação do objeto como capaz de satisfazer plenamente o eu. Isso implica a introjeção de novos símbolos (palavras) para designar este objeto, ao mesmo tempo em que impede a satisfação alucinatória em busca do princípio de prazer. Esse grau de independência quanto ao princípio de prazer não deixa de ser uma forma de "controlar" as pulsões e estabelecer uma relação com a realidade a partir das palavras, do simbólico. Isso não quer dizer que os objetos não estão envolvidos nesse processo de simbolização, mas a relação com eles não pode ser tomada como primária. Os objetos são continuamente oferecidos pelo outro – agente da função específica – *como se* fossem o objeto do desejo. O

[17] Em uma leitura posterior do *Projeto*, Lacan (1954-55/1985) resume essa formulação da seguinte maneira: "ou bem o que se apresenta é o que é esperado, e não é nenhum pouco interessante – ou bem não dá muito certo e isso é interessante, pois qualquer espécie de constituição do mundo objetal é sempre um esforço para redescobrir o objeto" (p. 131).

outro atribui certas qualidades ao objeto que ele dá ao bebê – ele "libidiniza" o objeto –, porém a aquisição da linguagem não está vinculada à quantidade ou ao grau de satisfação que tais objetos podem proporcionar:

> Os primeiros aparecimentos [da linguagem], a clínica o manifesta, têm uma significação toda contingente. Todo o mundo sabe com que diversidade aparecem na locução da criança os primeiros fragmentos da linguagem. E sabe-se também como é surpreendente ouvir a criança exprimir advérbios, partículas de palavras, alguns *talvez* ou *ainda não*, antes de ter exprimido uma palavra substantiva, o menor nome de objeto (LACAN, 1953-54/1979, p. 69).

O psicanalista francês quer ressaltar a "*autonomia da função simbólica* na realização humana" (Lacan, 1953-54/1979, p. 69 – itálicos nossos), sem a consideração da qual poderíamos cometer "os mais grosseiros erros de compreensão" (p. 69). É por isso que ele menciona o exemplo da criança que, desde muito cedo (aproximadamente entre oito e doze meses), já consegue diferenciar um esbarrão, um tapa acidental, de uma queda, ou de um tapa com intenção punitiva. Ou seja, desde antes do aparecimento exteriorizado da linguagem, a criança já tem uma primeira apreensão do simbolismo da linguagem e de sua função de pacto[18].

Em relação à afetividade, mesmo se a concebermos em um primeiro momento como aquilo que é expulso, Lacan (1998) afirma que ela é "aquilo que, de uma simbolização primordial, conserva seus efeitos até mesmo na estruturação discursiva" (p. 385). No *Seminário 1*, encontramos a seguinte formulação: "o afetivo não é como uma densidade especial que faltaria à elaboração intelectual. Não se situa num para-além mítico da produção do símbolo que seria anterior à formulação discursiva" (Lacan, 1953-54/1979, p. 72). E Hyppolite (1954/1998) resume essa ideia ao dizer que, no campo da condição humana, o afetivo já comporta uma *historicidade* fundamental (p. 897 – itálico nosso), mantendo sua força constante a despeito dos esforços de simbolização do sujeito, mas sofrendo os efeitos de tal processo.

*

Nesse momento de seu ensino, o interesse de Lacan pelo juízo de existência está na questão da alucinação. O psicanalista ressalta que, na teoria freudiana, "toda representação vale apenas pelo que reproduz da percepção primária" (Lacan, 1954/1998, p. 393-394), e é

[18] Este exemplo aparece em quase todos os seminários do início do ensino de Lacan. Cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 207-208; Lacan, 1954-55/1985, p. 323-324; Lacan, 1956-57/1995, p. 191.

sob esse prisma que ele fará uma retomada do caso do Homem dos Lobos. Para tanto, ele lembra que as explicações sobre o texto "A Negação" indicam que a "a condição para que alguma coisa exista para o sujeito é que haja *Bejahung* [afirmação], essa *Bejahung* que não é negação da negação" (Lacan, 1953-54/1979, p. 73), porque situar-se-ia em um tempo anterior à atitude de negação. Lembremos que "a negação do juízo atributivo e a negação do juízo de existência estão para-aquém da negação no momento em que ela aparece em sua função simbólica" (Hyppolite, 1954/1998, p. 898). De qualquer forma, é a negação que permitirá a simbolização. E é desta *Bejahung* que Lacan trata neste ponto.

Os preceitos acima são ilustrados pela alucinação do Homem dos Lobos. O dedo cortado evidencia que a *Bejahung* do plano genital não se produziu, visto que não há traço desse plano no registro simbólico, mas apenas no registro de uma pequena alucinação: "a castração, que é precisamente o que para ele não existiu, manifesta-se sob a forma do que ele imagina – ter-se cortado o dedinho, tão profundamente que só se segura por um pedacinho de pele" (p. 73). Neste momento, o sujeito não consegue falar sobre isso com ninguém: "é como se essa pessoa à qual ele imediatamente refere todas as suas emoções estivesse anulada. O outro não existe mais" (p. 74). Neste momento também:

> O sujeito não é de modo algum psicótico. Só tem uma alucinação. Poderá ser psicótico mais tarde, não o é no momento em que tem essa vivência absolutamente limitada, nodal, estranha à vivência de sua infância, inteiramente desintegrada. Nesse momento da sua infância, nada permite classificá-lo como um esquizofrênico, mas trata-se de um fenômeno de psicose (LACAN, 1953-54/1979, p. 74).

Lacan (1953-54/1979) nomeia essa não-*Bejahung* de *Verwerfung*, pois "não podemos colocá-la, absolutamente, no mesmo nível do que uma [de]negação" (p. 73). A *Verwerfung* se opõe à *Bejahung* primária e constitui aquilo que é expulso: "A *Verwerfung*, portanto, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud enuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza" (Lacan, 1954/1998, p. 389). A *Bejahung* é a condição para que o ser/organismo venha a se tornar sujeito. Assim, não podemos confundir a *Verwerfung* com a *Ausstossung* ou a *Verneinung*. A *Ausstossung aus dem Ich*, a expulsão para fora do eu, constitui o real na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização. Trata-se de um processo fundante do psiquismo, comum a todos os seres humanos. A negação [*Verneinung*], que sucede a expulsão [*Ausstossung*], é condição para a *Bejahung*, porém tal afirmação [do símbolo] pode ser impedida pela forclusão [*Verwerfung*].

A negação é igualmente um processo fundante do psiquismo, que pode ser encontrada em todas as estruturas clínicas. O negativismo dos psicóticos pode ser entendido, aqui, como a incapacidade de aceder a um símbolo que diferencie o objeto, de modo que, negando o objeto em si mesmo, há uma tentativa de escapar das imposições do princípio de prazer, que impulsionam para além do prazer e ameaçam o eu. Nesse momento da constituição psíquica, podemos identificar uma "espécie de interseção do simbólico e do real, que podemos dizer imediata, na medida em que ela opera sem intermediário do imaginário, mas que se mediatiza, ainda que precisamente sob uma forma que se renega, pelo que foi excluído no primeiro tempo da simbolização" (Lacan, 1954/1998, p. 385). Vimos que o que foi excluído é o afeto, a pulsão. Lembrando do ensinamento de Freud (1915/2004) de que ela é uma força constante, podemos prever que isso que constitui o real insistirá em se apresentar para o sujeito.

Lacan (1954/1998) faz uso das categorias do simbólico, do imaginário e do real e, contrariamente ao que aparecia em seus primeiros escritos, o imaginário não está por trás dessa relação primária do sujeito com o ser. A alucinação mesma não tem nada a ver com o imaginário, mas, sim, com o real. O imaginário não é necessariamente o ilusório, mas tudo aquilo que fornece material para as ideias, o pensamento, na medida em que está subordinado ao simbólico (cf. Lacan, 1956/1998, p. 466). Mas será que é impossível conceber uma autonomia do imaginário? E, desde que assujeitado ao simbólico, ele estará em jogo em toda relação do sujeito com o objeto? Já em relação ao real, ele é aquilo "que resiste a simbolização" (Lacan, 1953-54, p. 82). O simbólico, por conseguinte, é o que permite que a percepção adquira seu caráter de realidade. De acordo com Freud, "toda espécie de percebido comporta necessariamente uma referência a um percebido anterior" (Lacan, 1953-54/1979, p. 74), com o qual se encadeia, adquirindo sentido. O sentimento de realidade está contido no interior do texto simbólico, e o que produz o sentimento de irrealidade é a interrupção deste texto. O que não é reconhecido faz irrupção na consciência sob a forma de visto (e também de ouvido) e isso pode ser verificado nos fenômenos de *dèjá-vu*.

No caso do Homem dos Lobos, o conteúdo da alucinação, tão maciçamente simbólico, deve seu aparecimento no real justamente ao fato de nunca ter existido para o sujeito (Lacan, 1954/1998, p. 394). Aquilo que não pôde ser simbolizado através da *Bejahung*, o que foi forcluído, não será reencontrado na história do sujeito, se a consideramos como o lugar onde o recalcado vem a reaparecer. Se o recalque se caracteriza pelo retorno do recalcado, na *Verwerfung* – utilizando uma fórmula do próprio Freud – *o sujeito não quererá "saber nada disso no sentido do recalque"*. No recalque, sabe-se daquilo que não se quer saber; se há coisas de que o paciente não quer nada saber, isso supõe outro mecanismo (cf. Lacan, 1955-

56/2008, p. 177). O recalque depende de uma simbolização primordial; já na forclusão, *o que não veio à luz do simbólico reaparece no real* (p. 390).

Na leitura de Lacan, vemos o esboço da diferenciação das estruturas clínicas já pelo processo da negação. Hyppolite (1954/1998) afirma que "é preciso ver na [de]negação uma atitude concreta na origem do símbolo explícito da negação, símbolo explícito este que é o único a possibilitar o que quer que seja como utilização do inconsciente, enquanto mantém o recalque" (p. 901). Pois bem, se o neurótico pode se servir de seu inconsciente para o pensamento e para as sublimações, o psicótico se depara com ele na realidade. A atitude de negação que Freud aborda em seu texto como a suspensão [*Aufhebung*] do recalque seria possível apenas nos casos em que o recalque pode se efetivar, isto é, no âmbito das neuroses.

Lacan (1953-54/1979) quer que retenhamos do comentário de Hyppolite "a diferença de nível entre o simbólico como tal, a possibilidade simbólica, a abertura do homem aos símbolos, e, por outro lado, a sua cristalização no discurso organizado enquanto contém, fundamentalmente, a contradição" (p. 76).

Para entendermos melhor esses diferentes níveis em que o simbólico pode se apresentar, visando também uma melhor apreensão dos mecanismos de *Ausstossung*, *Verneinung* e *Bejahung* na constituição psíquica, iremos passar à análise de um caso clínico de Melanie Klein, comentado por Lacan no contexto de seu *Seminário 1* logo após a discussão com Hyppolite.

1.4.1 – O caso Dick por Melanie Klein

O caso Dick, descrito no artigo "A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego", publicado em 1930, relata o atendimento de um menino de quatro anos de idade, que, segundo Klein (1930/1996, p. 253), tinha o nível mental de uma criança de quinze ou dezoito meses. Lacan (1953-54/1979) afirma que tal informação não acrescenta muita coisa: "Está aí uma questão de definição, e não se sabe nunca o que se quer dizer. Qual é o instrumento de medida? Frequentemente se deixa de precisá-lo" (p. 98). Porém, como a descrição de Melanie Klein não se limita a esse dado, isso torna possível que retomemos os principais elementos para uma releitura do caso.

Dick era uma criança indiferente à presença das pessoas, mesmo daquelas mais próximas. Não demonstrava nenhum afeto ou interesse, quase não brincava. Além disso,

Klein (1930/1996, p. 253-254) nota que sua ansiedade era pequena quando comparada a de outras crianças. Nas palavras da psicanalista:

> [Dick] limitava-se a juntar alguns sons de forma desconcatenada e repetia constantemente determinados ruídos. Quando falava, geralmente empregava seu paupérrimo vocabulário de forma incorreta. Não se tratava apenas de uma incapacidade de se fazer entender: na verdade, não tinha a menor vontade de fazer isso. Mais ainda, a mãe de Dick às vezes conseguia sentir no menino uma forte atitude negativa que se expressava no fato de frequentemente fazer o *oposto* daquilo que se esperava dele (KLEIN, 1930/1996, p. 253 – itálico da autora).

Ainda com relação à linguagem, era possível observar que Dick alterava palavras que, em outras ocasiões, pronunciava corretamente, além de repetir mecanicamente algumas palavras até que todos à sua volta não aguentassem mais. O menino era insensível à dor, não manifestando o desejo de ser reconfortado nestas situações. Sua inabilidade física era explícita, apesar de manejar bem a colher que usava para comer. Para Klein (1930/1996, p. 254), não havia dúvidas de que os comportamentos de Dick diferiam sobremaneira daqueles de crianças neuróticas.

Dessa forma, Melanie Klein (1930/1996) mobiliza como explicação teórica para o quadro clínico de Dick o fracasso nas etapas iniciais de seu desenvolvimento. Etapas dominadas pelo sadismo, que se tornaria ativo em todas as fontes do prazer libidinal. Logo no início, teríamos o desejo sádico-oral de devorar o seio da mãe (ou a própria mãe), sendo o principal objetivo do indivíduo se apossar do conteúdo do corpo da mãe e *destruí-la* com todas as armas ao alcance do sadismo (cf. Klein, 1930/1996, p. 251). É válido ressaltar que, na perspectiva kleiniana, o corpo da mãe abriga vários conteúdos: o pênis do pai (incorporado à mãe durante o ato sexual), os excrementos, outras crianças etc. – todos eles comestíveis. Klein (1930/1996) não questiona a origem dessas fantasias infantis. Para ela, trata-se de um dado quase biológico. De nossa parte, podemos entender essa mãe como a personificação de tudo aquilo que existe no mundo externo. A mãe é esse primeiro outro mais próximo com quem o sujeito tem que lidar. Assim, todos os ataques sádicos dirigidos à mãe são, em nossa interpretação, expulsões de afeto para o exterior. De acordo com Klein (1930/1996, p. 252), tal sadismo – para nós, descarga das excitações, dos afetos, enfim, a pulsão – mobiliza uma defesa do ego *anterior* ao recalque (que seria um mecanismo mais elaborado). Tal defesa implica, portanto, a *expulsão* [*Ausstossung*] do sadismo e a *destruição* do objeto:

> O sadismo se torna uma fonte de perigo, não só porque oferece uma oportunidade para a liberação de ansiedade, mas também porque o sujeito acredita que as armas empregadas para destruir o objeto também se voltam contra si mesmo. O objeto do ataque se torna uma fonte de perigo porque o sujeito teme sofrer dele ataques semelhantes como retaliação (KLEIN, 1930/1996, p. 252).

Nesse ponto de sua argumentação, Melanie Klein (1930/1996) mobiliza duas referências: 1) Ferenczi, que acredita que a identificação, precursora do simbolismo, surge da tentativa do bebê de reencontrar em todo objeto os seus próprios órgãos e seu funcionamento; e 2) Jones, que mostra que o princípio de prazer torna possível que duas coisas bem diferentes sejam igualadas, por causa de uma similaridade calcada no prazer ou no interesse. A partir daí, Klein (1930/1996) conclui que é através da *igualdade simbólica* que as coisas, as atividades e os interesses se tornam o conteúdo de fantasias libidinais. Ora, de nossa parte, devemos atentar para o caráter imaginário dessa igualdade simbólica, haja vista que todo o processo de constituição do objeto perigoso ocorre como um reflexo das tendências do próprio sujeito, como se isso se desse "em espelho".

Vimos que, desde o *Projeto*, Freud (1895/1995) já aponta para essa possibilidade de associação entre dois objetos a partir das sensações de prazer. Cabe agora mostrar como tal associação será possibilitada pelo simbolismo, advindo da negação e da consequente destruição do objeto. Interessa-nos investigar como o sujeito estabelece uma relação com o objeto, seja pela via corporal, seja pelo viés do significante, e se ambos os caminhos são excludentes ou convergem em algum ponto. Antes disso, porém, vejamos mais algumas considerações kleinianas.

A psicanalista inglesa nota que o desejo de conhecimento, a curiosidade infantil, surge na mesma época que o sadismo e se concentra no corpo da mãe. As fantasias sádicas dirigidas contra o interior desse corpo constituem a primeira e mais básica relação com o mundo externo e a realidade. O grau de sucesso com que o indivíduo consegue passar por essa fase vai determinar até que ponto ele poderá ter acesso a um mundo externo que corresponda à realidade (cf. Klein, 1930/1996, p. 252-253). Na teorização kleiniana, a realidade existe independentemente da apreensão subjetiva. Não se trata de um *Umwelt* construído junto com os indivíduos, mas de um mundo real já formado e ao qual é preciso estabelecer um acesso. Continuando com a ideia de que a mãe está no lugar de tudo aquilo que se refere à realidade, a dimensão fantasística não nos interessa tanto quanto o desejo de conhecimento, que podemos remeter à origem do pensamento. O pensamento, por sua vez, deve nos levar à questão do simbolismo, tal como no texto sobre a negação, ajudando-nos a refletir sobre o que estaria na base da relação do indivíduo com o mundo externo e com a realidade em geral.

Nesse sentido, o problema de Dick está na falta de relação com a realidade devido a uma imobilidade na formação de símbolos, que teria relação com o desenvolvimento do eu. Aliás, é Klein (1930/1996) quem ressalta que o único interesse de Dick por objetos se restringia aos trens e estações, assim como às maçanetas e portas, e na maneira como estas se

abriam e fechavam (p. 256). Para ela, tais objetos e ações estavam ligados à penetração do pênis no corpo da mãe, de modo que, na sua interpretação, o que imobilizava a formação de símbolos em Dick era o medo do que lhe seria feito (principalmente pelo pênis do pai) caso penetrasse no corpo da mãe. Vemos que Klein supõe um alto grau de interpretação da realidade por parte do garoto, apesar de reconhecer o seu desligamento em relação à mesma.

Dessa imobilidade decorre a falta de agressividade em Dick. Por conseguinte, seus impulsos sádicos não podiam ser dirigidos contra o corpo da mãe, o que resultou na suspensão das fantasias e na interrupção da formação de símbolos, comprometendo todo o desenvolvimento posterior da criança (cf. Klein, 1930/1996, p. 256).

Pode-se verificar que Melanie Klein coloca, de um lado, um excesso de fantasia ligado ao conteúdo do corpo da mãe e ao que este pode oferecer de perigo; de outro, uma falta de fantasia na relação com os objetos. Tendemos a pensar que não havia fantasia *tout court* e que a falta de agressividade ou sadismo se devia a um problema na defesa do eu (uma inibição no mecanismo da expulsão?) – e não era decorrente de nenhuma fantasia –, mas deixemos essas discussões para o final desse tópico. Por ora, gostaríamos de enfatizar a astúcia clínica da psicanalista que, ao notar a pobreza de representações na criança – não havia relação afetiva ou simbólica de Dick com os objetos, suas ações diante deles não eram tingidas pela fantasia e, por isso, não era possível atribuir-lhes o caráter de representações simbólicas – realiza uma mudança em sua técnica, fazendo interpretações bastante precoces (cf. Klein, 1930/1996, p. 260). Vejamos.

Na primeira sessão, Klein pega um trem grande, coloca-o ao lado de outro menor e diz: “Trem-Papai” e “Trem-Dick”. O menino pega o “Trem-Dick”, empurra-o até a janela e diz: “Estação”. Klein lhe explica: “A estação é a mamãe; o Dick está entrando na mamãe”. Dick larga o trem, corre para o espaço entre as portas, diz “escuro” e sai correndo. Ele repete esse movimento diversas vezes até que Klein lhe explica: “É escuro dentro da mamãe. O Dick está dentro da mamãe escura”. A partir daí, Dick diz duas vezes, num tom questionador: “Babá?”. E Klein responde: “A babá já vem” – frase que ele repetiu desde então, empregando as palavras de forma correta (cf. Klein, 1930/1996, p. 257).

Antecipemos, neste ponto, uma pequena observação de Lacan (1953-54/1979, p. 102 e p. 105) concernente ao fato de a criança verbalizar um primeiro apelo – Dick pergunta pela babá. O apelo, até então inexistente no menino, é também a *possibilidade* da recusa, pois o outro pode não responder:

> A possibilidade que esse Outro tem de responder ou não ao apelo o vincula com o par presença-ausência. É, precisamente, a presença-ausência o que constitui o agente da frustração enquanto tal[19]. O problema não é, pois, a presença-ausência do objeto real, mas a presença-ausência deste Outro simbólico (RABINOVICH, 2009, p. 127).

É no momento em que se produz o apelo que se estabelecem no sujeito as relações de dependência – como Klein não deixará de notar. Quanto a nós, não podemos deixar de destacar da citação acima a importância que o apelo ao Outro adquire em detrimento do objeto real. Lacan (1953-54/1979, p. 102) vê, ainda no apelo, uma primeira comunicação, no sentido próprio, técnico, do termo.

Fechado esse pequeno parênteses, retornando ao caso Dick, salienta-se que, nas demais consultas, ele não parava de repetir: "A babá vem?". Ele tem uma crise de ansiedade, chama por Klein e pela babá e, ao final daquela sessão, recebe a última com uma alegria fora do comum. A partir de então, começa a chorar sempre que a babá vai embora. Klein (1930/1996, p. 257) faz uma correlação entre o surgimento da ansiedade e a dependência do outro, de modo que, quando ela diz: "A babá já vem", Dick se sente reconfortado. A psicanalista nota um princípio de curiosidade da criança pelos brinquedos.

À medida que seus interesses iam aumentando, o menino expandia seu vocabulário, pois sua curiosidade abrangia também o nome das coisas. As palavras que antes ouvia e ignorava, Dick agora lembrava e empregava corretamente. Pois bem, juntamente com o desenvolvimento de seus interesses vêm à tona as *relações de objeto*, que, até então, estavam ausentes. Isso é visível em sua vontade de se comunicar e quando sente falta da presença das outras pessoas. Klein (1930/1996, p. 260) afirma que haveria indícios de que Dick estivesse começando a estabelecer certa relação com a realidade.

Seis meses depois do início do tratamento, o prognóstico de Dick é favorável. Melanie Klein (1930/1996, p. 261) não atribui os avanços no desenvolvimento da criança a nenhuma influência educacional, mas, sim, às suas interpretações. Estas, mesmo que baseadas no próprio conhecimento da analista – uma vez que as representações de Dick eram relativamente vagas –, permitiram o acesso ao inconsciente da criança e conseguiram ativar a ansiedade e outros afetos (cf. Klein, 1930/1996, p. 260). Veremos o que Lacan tem a dizer sobre isso, porém, antes de iniciarmos uma nova discussão, cabe destacar um último ponto que nos interessa nas concepções de Melanie Klein.

A psicanalista demarca incessantemente as diferenças do quadro psicopatológico de Dick com relação às manifestações neuróticas que ela já pôde observar em inúmeras crianças.

---

[19] Voltaremos a esse assunto no item *2.6 – Lacan e a falta de objeto* do Capítulo 2 desta tese, quando abordarmos a concepção de frustração.

Ela conta que o Dr. Forsyth, diagnosticou no menino uma demência precoce (esquizofrenia), semelhante a que verificar-se-ia em adultos. O psiquiatra não encontrou qualquer alteração orgânica relacionada ao quadro de Dick e a ausência deste fator pôde ser comprovada pela influência do tratamento psicológico sobre o caso. Assim, de um lado, Klein (1930/1996, p. 262) tinha a certeza de que não se tratava de uma psiconeurose; e, de outro, questionava o diagnóstico de psicose, na medida em que ela não verificava uma regressão no desenvolvimento libidinal de Dick, mas, sim, uma inibição. Ela não se aprofunda nessa discussão e opta por defender que a esquizofrenia é mais comum na infância do que supõe-se normalmente. Seu diagnóstico é incomum, pois os pais raramente procuram os psiquiatras, uma vez que seus sintomas se confundem com aspectos naturais do desenvolvimento infantil: afastamento da realidade, incapacidade de se concentrar, fala sem sentido, fantasmas, medos, dentre outros.

De acordo com Klein (1930/1999, p. 264), a esquizofrenia se situaria na fase do sadismo oral em que, vimos, predomina a defesa contra os impulsos *destrutivos*: expulsão do sadismo e destruição do objeto. E, seguindo Abraham, ela situa a paranoia no estágio sádico-anal, em que teríamos a defesa contra os impulsos libidinais – não explicitada neste artigo. Ou seja, a psicanalista parece concordar com a ideia de que, a princípio, não há relações objetais (domínio do autoerotismo). Os impulsos libidinais viriam depois dos impulsos destrutivos e o sadismo dominaria inclusive esta etapa do desenvolvimento.

1.4.2 – O caso Dick por Lacan

Em seus comentários sobre o caso Dick, Lacan (1953-54/1979) exclama: “Melanie Klein enfia o simbolismo, com a maior brutalidade, no pequeno Dick!” (p. 83). Ela joga em cima dele uma interpretação “brutal do mito edípico, quase tão revoltante para nós quanto para qualquer leitor – *Você é o trenzinho, você quer foder a sua mãe*” (p. 84). O psicanalista reconhece que esse modo de trabalhar na clínica não pode ser dissociado do diagnóstico do caso – e vimos que é nessa via que a própria Melanie Klein justifica seu método de “interpretação precoce” – e faz a seguinte observação: “mas é certo que depois dessa intervenção, alguma coisa se produz” (p. 84).

Além do tema do apelo, abordado no tópico anterior, Lacan (1953-54/1979, p. 102-103) nota que, após Klein situar o “Trem-Papai” e o “Trem-Dick”, a criança se põe a brincar

com o seu trenzinho e diz a palavra *estação.* Para ele, esse é um momento crucial, em que se esboça a junção da linguagem e do imaginário do sujeito. Klein continua: – *A estação é Mamãe. Dick entrar na mamãe* –, o que faz com que, a partir daí, tudo se desencadeie, pois a criança progride muito depressa.

De acordo com a leitura lacaniana, Klein introduziu a verbalização em Dick, simbolizando, através do mito edipiano, uma relação efetiva de um ser, nomeado, com um outro. Quando ela lhe entrega o esquema do Édipo, a relação imaginária em que vive o sujeito, embora extremamente pobre, já é suficientemente complexa para que se possa dizer que ele tem o seu próprio mundo. Mas este mundo, constituído do real primitivo, é inefável, não pode nos dizer nada, não temos nenhum meio de penetrar nele, senão por extrapolações simbólicas, como as que vemos no sistema kleiniano, quando ela nos diz, por exemplo, que no interior do império do corpo materno estão outras crianças, o pênis do pai etc. (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 104).

O que importa para Lacan (1953-54/1979, p. 105) é apreender como esse mundo infantil se põe em movimento, como imaginário e real começam a se estruturar, como se desenvolvem os investimentos sucessivos que delimitam a variedade dos objetos humanos, que são nomeáveis. *Grosso modo*, todo esse processo parte de uma palavra significativa, que humaniza, e é isso que Melanie Klein pôde fornecer a Dick. Vejamos.

Lacan (1953-54/1979, p. 98) relembra a ênfase kleiniana no vocabulário limitado e, muitas vezes, incorreto de Dick. Ele deforma as palavras, as emprega mal, enquanto em outros momentos parece conhecer seus sentidos. Melanie Klein insiste no fato de que essa criança não tem o desejo de se fazer compreender, não procura se comunicar e suas únicas atividades mais ou menos lúdicas são emitir sons sem significação e comprazer-se com eles. Dick possui, mesmo assim, alguma coisa da linguagem, dispõe de certos elementos do aparelho simbólico. Em relação a esse sistema de linguagem, Lacan (1953-54/1979) assevera:

> A prova é que brinca com ele. Serve-se dela para fazer um jogo de oposição contra as tentativas de intrusão dos adultos. Por exemplo, comporta-se de uma forma que é dita no texto negativista. Quando sua mãe lhe propõe um nome, que é capaz de produzir de maneira correta, o reproduz de maneira ininteligível, deformada, que não pode servir para nada. Reencontramos aqui a distinção entre negativismo e denegação [atitude de negação] – como nos lembrou o Sr. Hyppolite, provando por aí não somente sua cultura, mas que já viu doentes. Dick serve-se da linguagem de uma forma propriamente negativista (p. 101).

O sistema pelo qual Dick se situa na linguagem revela-se em sua fala. Lacan (1953-54/1979, p. 102) lembra que a linguagem não é a mesma coisa que a fala. Dick é, até certo nível, "mestre da linguagem", mas ele não fala. É um sujeito que está aí e que, literalmente,

não responde. A palavra não chegou a ele, pois a linguagem não envolveu o seu sistema imaginário, cujo registro é excessivamente curto – trens, portas, lugar negro. Suas faculdades, não de comunicação, mas de expressão, estão limitadas a isso. Para ele, o real e o imaginário são equivalentes. Isso porque, como podemos depreender da citação precedente, Dick não fez a *Bejahung*, ele não fez a assunção da palavra, do significante que permitiria a simbolização da realidade: "[Dick] tem uma certa apreensão dos vocábulos, mas desses vocábulos não fez a *Bejahung* – não os assume" (Lacan, 1953-54/1979, p. 86). Em seu *Seminário 3*, Lacan (1955-56/2008, p. 21) afirma ser preciso admitir, atrás do processo de verbalização, uma *Bejahung* primordial, uma admissão no sentido do simbólico. No caso de Dick, no plano da negação (*Verneinung*), ele permanece no nível do negativismo, sem atingir a atitude de negação.

Lacan (1953-54/1979) nota que Dick está por inteiro na realidade, no estado puro, inconstituído: "Ele está inteirinho no indiferenciado" (p. 84). A realidade assume um caráter uniforme para Dick: "tudo lhe é igualmente real, igualmente indiferente" (p. 98), porque ele é incapaz de simbolizá-la. "Todo o problema a partir de então é o da junção do simbólico e do imaginário na constituição do real" (p. 90).

O caso Dick, para Lacan (1953-54/1979, p. 89), evidencia o *jogo recíproco* dos três grandes sistemas de referência – real, simbólico e imaginário –, sem os quais não seria possível compreender a técnica e a experiência freudianas:

> Supomos na origem todos os issos, objetos, instintos, desejos, tendências etc. É, pois, a pura e simples realidade que não se delimita em nada, que não pode ser ainda objeto de nenhuma definição, que não é nem boa, nem má, mas ao mesmo tempo caótica e absoluta, original. É o nível ao qual Freud se refere em *Die Verneinung*, quando fala, dos julgamentos de existência – ou bem é, ou bem não é. E é aí que a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu (LACAN, 1953-54/1979, p. 96).

Pois bem, tudo aquilo que supomos na origem são tentativas de se aproximar e tentar compreender a realidade, este real inefável, muitas vezes, pela via do imaginário. Lacan (1953-54/1979, p. 99) não descarta a ideia de que ao longo do processo das suas relações instintivas com esse objeto privilegiado que é a mãe, a criança também proceda a uma série de relações de incorporações imaginárias: morder, absorver o corpo de sua mãe e, dessa forma, destruí-lo. Nesse corpo materno, a criança espera encontrar certo número de objetos, mas estes podem ser perigosos para ela pela mesma razão que ela é perigosa para eles: "Em espelho, é o caso de dizê-lo, ela os reveste das mesmas capacidades de destruição das quais ela própria se sente portadora" (Lacan, 1953-54/1979, p. 99). Essa relação especular está na base da formação da imagem corporal. Como vimos, trata-se de algo que depende

fundamentalmente do registro imaginário. Imaginário este que, por sua vez, depende do simbólico.

Lacan (1953-54/1979) afirma que esses objetos perigosos serão certamente exteriorizados, "isolados desse primeiro continente universal, desse primeiro grande todo que é a imagem fantasiada do corpo da mãe, império total da primeira realidade infantil" (p. 99). Porém, aparecerão sempre providos do mesmo acento maléfico que terá marcado suas primeiras relações com eles. É evidente que o psicanalista está seguindo o raciocínio kleiniano. Contudo, de acordo com a sua própria teoria, o caráter maléfico destes objetos externos está ligado ao seu conteúdo afetivo e pulsional, expulso através do mecanismo da *Ausstossung*. A seguir, com a negação e a afirmação do símbolo será possível que a criança reintrojete esse objeto e dirija seus interesses para outros objetos menos perigosos.

Neste ponto de sua argumentação, Lacan (1953-54/1979) explica que a introjeção não é simplesmente o contrário da projeção, mas uma introjeção simbólica: "A introjeção é sempre introjeção da palavra do outro, o que introduz uma dimensão muito diferente da de projeção" (p. 100). Ou seja, se aquilo que pode ser expulso, exteriorizado, encontra uma referência no campo afetivo e pulsional, o que será introjetado ou afirmado é da ordem do simbólico. E, entre esses dois registros, temos o imaginário e o estabelecimento das equivalências, calcadas sob o princípio de prazer (já que a regulação instintual deixa de ser atuante no ser humano). Por conseguinte, diferentes objetos do mundo exterior, mais neutralizados, serão colocados como os equivalentes dos primeiros, ligando-se a eles por uma equação *imaginária* (por exemplo, *fezes – urina*). "Assim, a equação *simbólica* que redescobrimos entre esses objetos surge de um mecanismo alternativo de expulsão e de introjeção, de projeção e de absorção, quer dizer, de um jogo imaginário" (Lacan, 1953-54/1979, p. 99 – itálico nosso). Enfim:

> Normalmente é pelas possibilidades de jogo da transposição imaginária que se pode fazer a valorização progressiva dos objetos, no plano que se chama comumente afetivo, por uma multiplicação, um desdobramento em leque de todas as equações imaginárias que permitem ao ser humano ser o único entre os animais a ter um número quase infinito de objetos à sua disposição – de objetos marcados por um valor de *Gestalt* no seu *Umwelt*, de objetos isolados nas suas formas. Melanie Klein sublinha a pobreza do mundo imaginário, e, no mesmo lance, a impossibilidade para essa criança [Dick] de entrar numa relação afetiva com os objetos enquanto estruturas. Correlação que é importante apreender (LACAN, 1953-54/1979, p. 100-101).

Podemos ver em Dick um esboço de "imaginificação" do mundo exterior, pronta a aflorar, quando ele consegue, por exemplo, entificar no trem ele e seu pai (Lacan, 1953-

54/1979, p. 99). Mesmo assim, o número de objetos que são significativos para ele é extremamente reduzido.

Lacan (1953-54/1979, p. 84) defende que aquilo que constitui um mundo humano é o interesse pelos objetos. O mundo humano, como vimos na citação anterior, é um mundo infinito quanto aos objetos. Poder-se-ia perguntar, a esse respeito, se "Dick vive num mundo não humano" (p. 84)?

Desde a perspectiva lacaniana, Klein sustenta a ideia de que, no mundo humano, os objetos se multiplicam e se desenvolvem graças a um processo de expulsão ligado ao *instinto de destruição primitivo*. Essa seria uma relação primitiva, e mesmo instintiva, do ser. À medida que se produzem as expulsões do mundo primitivo do sujeito, que não está ainda organizado no registro da realidade humana comunicável surge cada vez um novo tipo de identificação, acompanhada de ansiedade: a cada uma das relações objetais corresponde, dessa forma, um modo de identificação cujo sinal é a ansiedade. Ansiedade esta, lembremos, ligada à projeção das próprias intenções sádicas no objeto. Normalmente, o sujeito atribui a esses objetos da sua identificação primitiva uma série de equivalências imaginárias que multiplicam o seu mundo – esboça identificação com certos objetos, retira-os, os refaz com outros. Mas Dick conta com um número muito limitado de objetos, que não pode nem mesmo nomear. Lacan (1953-54/1979) aventa a hipótese de que em Dick há a simbolização antecipada de uma única identificação primária com o vazio, o preto – o intervalo entre as portas.

Pois bem, Dick não pode realizar as identificações com os objetos que seriam um esboço de simbolismo. Lacan (1953-54/1979) não aborda o caso Dick a partir do narcisismo primário e chega a mencionar uma identificação primária com o vazio: essa identificação com o nada é o que é humano na estrutura do sujeito. Respondendo à questão que ele mesmo havia colocado, Lacan (1953-54/1979) afirma que não se trata, de forma alguma, de uma realidade absolutamente desumanizada: "Ela significa, ao seu nível. Ela já está simbolizada porque se lhe pode dar um sentido" (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 84-85).

É o que Melanie Klein faz. A psicanalista *fala* com Dick, mesmo que ele ignore sua presença. Apesar de todas as controvérsias que podem ser suscitadas por seu método, alguma coisa se produz na análise de Dick a partir unicamente da fala. Ao chamar o trem de Dick e interpretar a "brincadeira" do menino de acordo com o mito edipiano, Klein supõe que ali está um sujeito que tem seus próprios desejos – e que, pelos efeitos de sua interpretação, não se restringem a "foder" sua mãe (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 85). Ela nomeia o que participa do simbólico, mas que, para esse sujeito, só era realidade pura e simples. Klein atribui uma certa

historicidade ao mundo de Dick e a criança se interessa por esse novo mundo povoado de fantasias. Desde então, os objetos ganham outro colorido e se tornam mais atrativos. Dick é capaz de simbolizar a realidade à sua volta a partir desse núcleo, "dessa pequena célula palpitante de simbolismo que lhe deu Melanie Klein. É o que se chama em seguida – *ter aberto as portas do seu inconsciente*" (Lacan, 1953-54/1979, p. 103).

Desse modo, se Melanie Klein acredita ter conseguido o acesso ao inconsciente de Dick com suas interpretações, Lacan (1953-54/1979) vai além ao afirmar que o que ela fez foi fundar o inconsciente de Dick: "*o inconsciente é o discurso do outro*" (p. 103). Até este momento, não havia nenhuma espécie de inconsciente no sujeito. É o discurso de Klein que enxerta sobre a inércia egóica inicial da criança as primeiras simbolizações da situação edipiana. No caso de Dick, as simbolizações determinam uma posição inicial a partir da qual o sujeito pode fazer agir o imaginário e o real e conquistar seu desenvolvimento. É a partir daí que surge o seu interesse pelos objetos e pelo mundo. Nas palavras de Lacan (1953-54/1979):

> na relação do imaginário e do real, e na constituição do mundo tal como ela resulta disso, tudo depende da situação do sujeito. E a situação do sujeito – vocês devem sabê-lo desde que lhes repito – é essencialmente caracterizada pelo seu lugar no mundo simbólico ou, em outros termos, no mundo da palavra. É desse lugar que depende o fato de que tenha direito ou defesa de se chamar *Pedro* (LACAN, 1953-54/1979, p. 97).

O desenvolvimento só ocorre na medida em que o sujeito se integra ao sistema simbólico, se afirmando pelo exercício de uma *palavra verdadeira*. E essa palavra pode vir de qualquer pessoa. No caso de Dick, ela veio de Melanie Klein[20]. O que importa ressaltar é que o mundo exterior – o mundo real, humanizado, simbolizado – só pode se constituir quando são produzidos, no bom lugar, uma série de encontros (cf. Lacan, 1953-54/1979, p. 105). Leiamos mais um comentário de Lacan (1953-54/1979) sobre este caso:

> A partir do caso Dick e utilizando as categorias do real, do simbólico e do imaginário, mostrei-lhes que pode acontecer que um sujeito que dispõe de todos os elementos da linguagem, e que tem a possibilidade de fazer certo número de deslocamentos imaginários que lhe permitem estruturar o seu mundo, não esteja no real. Por que não está? – unicamente porque as coisas não vieram numa certa ordem (p. 105).

O caso Dick questiona a sobreposição de um registro sobre o outro e, em especial, uma primazia do imaginário a partir do estágio do espelho. Em seu seminário sobre as psicoses, Lacan (1955-56/2008) afirma que, na relação do sujeito com o símbolo, há a

[20] Na verdade, essas falas fundadoras que envolvem o sujeito podem vir dos pais, dos vizinhos, da comunidade... Enfim, basta que elas descrevam o sujeito não apenas como símbolo, já que estão ligadas às leis de nomenclatura (sobrenome, p. ex.), mas atribuindo-lhe intenções e desejos (cf. Lacan, 1954-55/1985, p. 31).

possibilidade de uma *Verwerfung* primitiva, ou seja, a *Bejahung* pode realizar-se ou não, de modo que algo que não foi simbolizado pode vir a se manifestar no real. O que é submetido à *Bejahung*, à simbolização primitiva, tem destinos diversos do que aquilo que é alvo da forclusão: "há, portanto, na origem, *Bejahung*, isto é, afirmação do que é, ou *Verwerfung*" (Lacan, 1955-56/2008, p. 101). Se Dick não era capaz de fazer a *Bejahung* é porque alguma coisa se passou no nível da negação – o que pode ser comprovado por suas atitudes negativistas. Lacan (1955-56/2008, p. 102) destaca que no interior da *Bejahung* acontecem todas as espécies de acidentes, sendo que nada indica que a supressão primitiva, a *Ausstossung*, tenha sido produzida de maneira apropriada.

Ora, é precisamente no nível da expulsão do sadismo que Melanie Klein situa a inibição de Dick. O menino, incapaz de operar a destruição do objeto, se encontra paralisado na sua atividade de formação de símbolos. Aliás, somente as palavras poderiam destruir o objeto ("morte da coisa"). No sistema kleiniano, a "destruição do objeto" implica que tal objeto possa resistir às projeções imaginárias da criança, de forma que ele subsista em um universo simbólico e compartilhado.

Aceitando a hipótese de que, a princípio, no mundo caótico e irrepresentável do recém-nascido (real inefável) opera o mecanismo de *Ausstossung* [expulsão], seguido da *Verneinung* [negação] – que faria a separação do afetivo e do intelectual, já sob a influência do mundo simbólico que circunda a criança – ter-se-ia, por fim, a *Bejahung* [afirmação] como assentimento a essa ordem simbólica que organizaria o mundo das pulsões. Essa sequência está em constante atividade na criança e o problema aparece quando as coisas não se passam numa "certa ordem". Há sempre falhas, pedaços de real não simbolizados, excessos de descargas pulsionais que serão absorvidas pelo corpo. Veremos que o imaginário opera para além do que é dito, também pela via corporal, singularizando as vivências de cada sujeito.

Assim, voltando ao caso Dick e às suas dificuldades de simbolização e à inibição da expulsão, perguntamo-nos se já poderíamos falar aqui de forclusão? E, se supormos que sim, essa forclusão já determinaria uma estrutura clínica psicótica? Ou, tal como nos alerta Lacan quando aborda a alucinação do dedo cortado no Homem dos Lobos, não podemos ainda falar de psicose na criança, mas apenas de alguma coisa que não pode ser simbolizada nesse momento? No seminário do ano seguinte, Lacan (1954-55/1985) assevera, a propósito, que "o diagnóstico de psicose na criança é discutido e discutível" (p. 134), e questiona se seria adequado empregar a mesma palavra para as psicoses na criança e no adulto, uma vez que "a psicose não é estrutural, de jeito nenhum, da mesma maneira na criança e no adulto" (p. 135).

O problema do diagnóstico infantil é debatido atualmente por inúmeros pesquisadores[21]. Para os nossos propósitos, interessa abordar os mecanismos em jogo na constituição subjetiva no intuito de verificar como se estabelecem as relações com os objetos.

***

Nesta pesquisa, queremos destacar como a relação de objeto está vinculada à apreensão da realidade. A realidade simbólica, construída socialmente, se caracteriza por prescindir da referência material aos objetos para existir. O modo como ela se apresenta para cada sujeito depende de experiências singulares e verifica-se sempre pontos de ruptura (real) na vivência que cada um tem da realidade.

O caso Dick é uma ilustração de como a constituição psíquica e a relação objetal são interligadas. Além disso, fornece-nos elementos para pensar o papel que o objeto material pode ter na clínica psicanalítica com crianças. Melanie Klein se serve de um dos únicos objetos de interesse do menino para fazer com que sua fala pudesse ter algum efeito sobre ele. Mesmo no *Fort-Da* podemos questionar se o objeto material seria dispensável (ainda que indiferente), na medida em que ele serve ao exercício da linguagem.

Neste capítulo, abordamos os primeiros textos de Lacan, no intuito de mostrar como sua teoria foi sendo construída. Destacamos a importância do meio, da família e vimos que, nesse percurso, a importância da imago cede lugar ao simbólico, ao significante, e o objeto aparece como parte dessa discussão sem assumir um caráter central.

Jacques-Alain Miller (1997) afirma que Lacan identifica o início propriamente psicanalítico de seu ensino no relatório feito em Roma, que originou o texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953). Neste momento, ainda segundo Miller (1997), Lacan, “de fato, falou em seu próprio nome, deixando de ser um pós-freudiano, para abrir uma nova dimensão” (p. 23). Vimos que essa nova dimensão é a do simbólico, o que não anula os desenvolvimentos anteriores efetuados sobre a teoria psicanalítica: “Há uma teoria de Lacan, na psicanálise, que precedeu a colocação em primeiro plano do significante e da linguagem, a que faz do imaginário a dimensão essencial do psiquismo” (Miller, 1997, p. 25).

[21] Cf. Bernardino, L. M. F. (2010). Mais além do autismo: a psicose infantil e seu não lugar na atual nosografia psiquiátrica. *Psicologia Argumento, 28*(61), 111-119; Kupfer, M. C. (2000). Notas sobre o diagnóstico diferencial da psicose e do autismo na infância. *Psicologia USP, 11*(1); Kupker, M. C. (1999). Autismo na infância: problemas diagnósticos. *Estilos da clínica, 4*(7), 96-107.

Alguns autores estendem a predominância do imaginário no que diz respeito ao conceito de objeto até os textos de 1955, considerando, é claro, a crescente importância da ordem simbólica nestas referências (cf., por exemplo, Rabinovich, 2009, p. 105). Para eles, neste período, o objeto simbólico ainda não assumiu seu devido lugar na teoria psicanalítica. Nossa abordagem acabou seguindo essa vertente, uma vez que, também em nossa leitura, o simbólico só aparece como pano de fundo das relações narcísicas imaginárias ou, até mesmo, como meio de solução para o conflito *eu* x *outro* (objeto), através da nomeação, sem se apresentar sob a forma de um objeto.

A análise do caso Dick, a partir dos mecanismos descritos no texto sobre a *Verneinung*, enfatiza a importância da palavra na constituição subjetiva, mostrando como o simbólico é essencial na regulação do imaginário, inclusive interferindo na capacidade de fantasiar. É válido ressaltar que já na diferenciação entre eu ideal e ideal do eu a imbricação entre simbólico e imaginário começava a aparecer. De qualquer forma, a relação com o objeto continua a ser compreendida no nível imaginário, da imagem do corpo e das identificações. Segundo Miller (1995), até *O Seminário, livro 4: as relações de objeto* (1956-57), "a questão do objeto estava situada, para Lacan, no eixo imaginário, ou seja, na relação *a* – *a*' [eu – outro]. Até esse momento, o pivô da questão do objeto é sua correlação recíproca com o eu" (p. 87). Nessa concepção, como pudemos mostrar, o objeto é, essencialmente, um outro ser, ou, mais precisamente, a imagem desse outro ser.

No capítulo seguinte, veremos inúmeras críticas de Lacan às relações de objeto tal como abordadas pela Escola Inglesa, que privilegia o eixo imaginário. Sem abrir mão de suas teorizações sobre o estágio do espelho, mas deixando um pouco de lado a questão do narcisismo fundamental, Lacan explicita um novo modo de relação com o objeto, que se fundamenta na falta do objeto. Verificaremos, assim, a emergência do objeto simbólico – o falo, por exemplo – que nem por isso deixa de assumir uma forma imaginária. O objeto de dom será igualmente tomado como referência para se pensar o que seria o objeto simbólico na constituição subjetiva. No nosso entendimento, o conceito de objeto *a* não pode prescindir de uma análise de sua inserção em cada um dos três registros da realidade psíquica – real, simbólico e imaginário –, de modo que seguiremos nesta via no decorrer deste trabalho.

CAPÍTULO 2 – O OBJETO SIMBÓLICO

Neste capítulo abordaremos, a partir das críticas lacanianas às teorias das relações objetais, o problema do objeto, considerando o registro simbólico em primeiro plano. Veremos como tal debate leva o psicanalista a recusar qualquer referência biológica ou material ao objeto, chegando a conceber a relação com o objeto em termos de falta de objeto. Isso se deve à grande importância que o registro do simbólico ganha em sua teoria, o que faz com que as relações do sujeito sejam sempre referidas ao significante. Contudo, a percepção da insuficiência dessa elaboração para tratar da questão do desejo faz com que o papel do imaginário na constituição subjetiva seja retomado e lança novas interrogações. Percorreremos a trajetória que vai de 1956 a 1959, compreendendo os *Seminários 4, 5 e 6*, no intuito de mostrar um período do ensino de Lacan em que o objeto simbólico e o objeto imaginário se unem em uma primeira concepção lacaniana de objeto *a*: o objeto *a* da fantasia. Antes de iniciarmos esse percurso, no entanto, faremos um esforço para circunscrever o que seria o conceito de relação de objeto na psicanálise pós-freudiana.

*

A expressão *relação de objeto* [*Objektbeziehung*; *object-relation*] foi empregada pelos sucessores de Freud para designar as modalidades fantasísticas da interação entre o sujeito e o mundo externo (cf. Roudinesco & Plon, 1998, p. 552). No *Dicionário da Psicanálise*, de Roudinesco e Plon (1998), consta que a Escola das Relações de Objeto (*Object-Relations School*) tem suas origens nos trabalhos de Melanie Klein e Anna Freud. Pouco a pouco, ela ultrapassa essas tendências teóricas iniciais, ganhando novos representantes: Michael Balint, Wilfred Bion, Ronald Fairbairn, Donald Woods Winnicott, dentre outros. A relação de objeto se estende, ademais, ao estudo de todas as formas de ambiente (familiar, social, etc.) e funda novas escolas (*Ego Psychology*, *Self Psychology* etc.).

A ampliação do âmbito da expressão "relação de objeto" exige, pois, que delimitemos aquilo que, no interior dessa temática, impõe-se como mais relevante para nossa pesquisa. Com efeito, na esteira do que desenvolvemos até aqui, iremos privilegiar as implicações mútuas entre relações objetais e constituição subjetiva, em detrimento de toda a discussão sobre a técnica analítica levada adiante por Lacan em seu *O Seminário, livro 4: a relação de objeto* (1956-57).

Aliás, é nesse *Seminário 4* que Lacan (1956-57/1995, p. 9), de fato, aborda a questão da relação de objeto de forma aprofundada, uma vez que "a evolução histórica da psicanálise, ou o que se chama assim" deu a este tema uma "posição central quanto à teoria e à prática" psicanalíticas. Ele afirma que não se dedicou a esta temática quando ela era corrente, preponderante e crítica, pois "este tema, com efeito, só poderia ser tratado depois de se tomar uma certa distância da questão".

Como lembra Jacques-Alain Miller (1995), "o *Seminário IV* está animado por uma luta teórica e ideológica sobre a questão do objeto em psicanálise" (p. 87). O ponto de partida dessa discussão é a publicação – por antigos colegas de Lacan, membros franceses da IPA –, da obra coletiva *La psychanalyse d'aujourd'hui*[22], livro ao qual o psicanalista irá se referir

> unicamente pela simplicidade ingênua com que nele se apresenta a tendência a degradar, na psicanálise, a direção da análise e os princípios de seu poder. Obra de difusão para o exterior, sem dúvida, mas também, no interior, de obstrução. Assim, não citaremos seus autores, que não intervêm aqui por nenhuma contribuição propriamente científica (LACAN, 1958a/1998, p. 649).

Lacan (1956-57/1995) relata que nesses escritos vê-se, "do começo ao fim, a relação de objeto valorizada e promovida de uma maneira que, sem dúvida, nem sempre é muito satisfatória no sentido do articulado, mas cuja monotonia, uniformidade, é de certo surpreendente" (p. 11). Ele se diz espantado com o fato de alguns psicanalistas centrarem sua experiência clínica inteiramente em torno da relação de objeto, sem que haja uma teoria consistente por trás dessa prática e destaca, como citado, a monotonia e uniformidade dos esquemas pré-concebidos de desenvolvimento do sujeito e da libido usados na explicação de quase todos os casos clínicos.

De acordo com Roudinesco e Plon (1998, p. 553-554), as veementes críticas de Lacan se dirigiam aos clínicos da escola francesa, em especial a Maurice Bouvet, e poupavam os autores ingleses, a quem admirava e em quem se inspirava. Nesse contexto, Lacan elabora uma concepção própria da relação de objeto, "a meio caminho entre o freudismo clássico, o kleinismo e as teses de Winnicott" (Roudinesco & Plon, 1998, p. 554). Partindo dessa indicação, propomos aqui elucidar as considerações lacanianas acerca dos posicionamentos de Freud, Melanie Klein e Winnicott relativamente à relação de objeto. Karl Abraham, dada a importância de sua teorização para a temática ora em apreço (o que já destacamos no capítulo

[22] O livro organizado por Sacha Nacht foi publicado pela PUF (Paris) em 1956. Ele conta com um prefácio escrito por Ernest Jones e artigos dos seguintes autores: Sacha Nacht, Maurice Bouvet, Serge Lebovici, Pierre Mâle, J. A. Favreau, F. Pasche, Jean Mallet e René-Raphaël Held. Informações disponíveis no site: http://bsf.spp.asso.fr/index.php?lvl=notice_display&id=70613&seule=1

anterior), também merecerá nossa atenção. Afinal, é o próprio Lacan (1958a/1998) quem afirma que:

> Essa teoria [da relação de objeto], não importa a que ponto de aviltamento tenha chegado nestes últimos tempos na França, tem, como o geneticismo, sua origem nobre. Foi Abraham quem inaugurou seu registro, e a noção de objeto parcial foi uma contribuição original sua (p. 611).

Renato Mezan (2002) defende, inclusive, a atualidade da teoria abrahaminiana das relações de objeto, que, ademais, estaria "na origem tanto do pensamento kleiniano quanto, de modo mais distante, na da escola dita das *object relations* – Winnicott, Balint – cujo outro padrinho é sem dúvida Ferenczi" (p. 150). Faz-se mister, por ora, explicitarmos os motivos que levam Lacan a voltar-se para as teorias das relações de objeto. Isso feito, teremos condições de debruçarmo-nos sobre a exegese lacaniana de suas várias vertentes.

2.1 – Lacan e a relação de objeto

Quando se propõe a discutir a relação de objeto, Lacan (1957-58/1999) identificava no pensamento analítico uma ênfase cada vez maior nas "gratificações ou satisfações primordiais, bem como nas frustrações que se produzem nos primórdios da vida do sujeito, isto é, nas relações do sujeito com sua mãe" (p. 223). Miller (1995) explica que a ideia clássica que estava sendo desenvolvida pela teoria analítica pós-freudiana consistia em conceber a frustração no nível da demanda e da sua satisfação. Assim, o sujeito "pede porque tem fome, pede o objeto que o alimenta, porque tem sede, pede líquidos, pede objetos da necessidade" (Miller, 1995, p. 53). O fato de a demanda não poder ser plenamente satisfeita causaria as frustrações, de fundamental importância para o desenvolvimento do sujeito. Nas palavras de Lacan (1956-57/1995): "a psicanálise ingressou cada vez mais numa dialética da necessidade e de sua satisfação, à medida que se interessou mais e mais pelos estágios primitivos do desenvolvimento do sujeito" (p. 223). Desse modo, um dos grandes problemas identificados nessa concepção de relação de objeto seria o de tratar a relação mãe-criança a partir daquilo que se desenrola na realidade cotidiana: "toda a ambiguidade da questão levantada em torno do objeto se resume na seguinte: o objeto é ou não o real?" (p. 29).

Para Bento Prado Jr. (2003), a concepção de relação de objeto tende a descaracterizar a descoberta freudiana do inconsciente e da fantasia, ao "permanecer prisioneira da oposição

clássica entre imaginação e percepção, fantasia e realidade" (p. 252-253), dado que essa perspectiva tende a privilegiar a delimitação de uma suposta realidade factual, no meio da visão fantasística ou neurótica que o sujeito (a criança, por exemplo) constrói do mundo externo.

Lacan (1956-57/1995), por sua vez, nota que o fato de termos dois princípios de funcionamento psíquico em Freud – o de prazer e o de realidade – indica que o desenvolvimento infantil não se dá unicamente em torno da relação do sujeito ao objeto: "Se cada um desses dois termos encontra seu lugar em pontos diferentes da dialética freudiana, é pela simples razão de que em nenhum caso a relação sujeito-objeto é central" (p. 15). O psicanalista transpõe o problema da relação de objeto para a questão acerca da oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Afinal, o que caracteriza o princípio de prazer? Ele existiria apenas para ser "controlado" pela realidade? A psicanálise estaria enveredando para uma primazia do princípio de realidade sobre o princípio de prazer e, por conseguinte, para uma possível dominação das pulsões?

A tese de Lacan (1956-57/1995) parte do fato de que "o que é inicialmente natural ou biológico não cessa de referir-se ao plano simbólico, onde se trata de assunção subjetiva, já que o próprio sujeito é tomado na cadeia simbólica" (p. 96). Vejamos como ele esclarece sua retomada do problema da relação de objeto:

> A concepção analítica da relação de objeto já conhece uma certa realização histórica. O que tento lhes mostrar vai retomá-la num sentido que difere dela em parte, em parte permanece o mesmo – mas o simples fato de ela se inserir aqui num conjunto diferente lhe dá, sob todos os aspectos, uma significação diferente (LACAN, 1956-57/1995, p. 76).

Este conjunto diferente que Lacan menciona na citação acima alude precisamente à ordem simbólica, ao âmbito da cultura. Neste ponto, o psicanalista tenta explicar como devemos compreender o uso do termo realidade em psicanálise. A realidade não deve ser reportada a nenhuma existência material ou orgânica que subsista a despeito do sujeito:

> Faz-se na análise um outro uso da noção de realidade [...] A realidade é, com efeito, posta em jogo igualmente no duplo princípio, princípio de prazer e princípio de realidade. 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 (LACAN, 1956-57/1995, p. 33).

Lacan (1956-57/1995) tenta definir a realidade pela "*Wirklichkeit*, pela eficácia do sistema, no caso, o sistema psíquico" (p. 43). No alemão, tanto *Realität* – vocábulo de origem latina – quanto *Wirklichkeit* – propriamente germânico – designam, no uso corriqueiro da

língua, “realidade”, no sentido comum de um mundo externo perceptível por todo sujeito cognoscente. Contudo, há uma nuance de significação considerável presente na distinção conceitual entre esses dois termos. Além do significado referido, *Wirklichkeit* – derivada do verbo *wirken* (fazer efeito; produzir, operar) – comporta igualmente o sentido de “efetividade”, de algo que, ainda que não goze de materialidade empírica, produz efeitos tangíveis (sobre o sujeito). Pode-se falar, assim, da *Wirklichkeit* dos sonhos, ou, de modo mais abrangente – como o fez Lacan na esteira de Lévi-Strauss –, de uma *Wirklichkeit* simbólica, quer dizer, de uma efetividade, de uma eficácia da linguagem. Com o uso do termo realidade enquanto *Wirklichkeit*, Lacan quer enfatizar a importância de valorizarmos a realidade tal como ela aparece para o sujeito, sem precisarmos remeter a uma realidade última que estaria por trás dele. Vejamos se o exemplo da hidrelétrica nos ajuda a esclarecer essa diferenciação.

Para Lacan (1956-57/1995), a energia produzida por uma hidrelétrica só nos interessa a partir do momento em que construímos uma máquina capaz de captá-la. Dizer que a energia já estava na corrente do rio antes da instalação da hidrelétrica é querer reencontrar em algo, que estaria ali desde a eternidade, a permanência daquilo que só possui valor dentro de determinadas circunstâncias: “a energia só começa a ser levada em conta a partir do momento em que vocês a medem. E vocês só pensam em medi-la a partir do momento em que as usinas funcionam” (p. 43). Ou seja, não existe energia absoluta no reservatório natural, mas um cálculo que permite encontrar na natureza certo potencial: “Só se instala uma usina ali onde certas coisas privilegiadas se apresentam na natureza como utilizáveis, como significantes e, no caso, como mensuráveis. É preciso que já se esteja no caminho de um sistema tomado como significante” (p. 44). Pois bem, no princípio da experiência psicanalítica já há significante instalado e estruturado: “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” (p. 49). O Outro já está presente desde antes da emergência do sujeito, e é unicamente a partir da entrada deste sujeito numa ordem que preexiste a tudo que lhe ocorre, que suas experiências se ordenam, assumem seu sentido e podem ser analisadas (cf. p. 102).

Lacan (1955-56/2008, p. 177) estabelece, pois, a “necessidade estrutural” de se conceber uma “etapa primitiva” em que aparecem no mundo os significantes:

> Antes que a criança aprenda a articular a linguagem, cumpre-nos supor que aparecem significantes que já são da ordem simbólica. Quando falo de uma aparição primitiva do significante, é alguma coisa que implica a linguagem. Isso não faz senão juntar-se com essa aparição de um ser que não está em parte alguma, o dia. O dia enquanto dia não é um fenômeno, o dia enquanto dia implica a conotação

> simbólica, a alternância fundamental do vocal conotando presença e ausência, sobre a qual Freud faz girar toda a sua noção do além do princípio do prazer (LACAN, 1955-56/2008, p. 177).

Para o psicanalista, dia e noite são códigos significantes (e não experiências), na medida em que o dia empírico só existe como o correlato imaginário do significante dia. O homem só conhece as coisas porque ele dispõe das palavras, de modo que o número de coisas que ele conhece corresponde ao número de coisas que ele pode nomear (cf. Lacan, 1955-56/2008, p. 208).

Enfim, opondo-se à tendência analítica que enxergava a relação mãe-criança como correspondente à realidade externa, Lacan (1956-57/1995) enfatiza que "trata-se sempre de apreender aquilo que, intervindo do exterior em cada etapa, remaneja retroativamente o que foi iniciado na etapa anterior [...]; são as particularidades da ordem simbólica que dão sua prevalência a este elemento imaginário que se chama o falo" (p. 204). Ainda nas palavras de Lacan (1956-57/1995): "a noção da relação de objeto só é compreensível se pusermos nela o falo como um elemento terceiro" (p. 28).

Tendo em mente o posicionamento de Lacan acerca da delimitação simbólica da realidade, podemos passar à sua apreciação das formulações de Freud, Abraham, Melanie Klein e Winnicott sobre o conceito de objeto.

2.2 – A noção de objeto em Freud

Lacan (1956-57/1995) lembra que não obstante a temática da relação de objeto não estar nos textos freudianos, ali há algo que gira em torno da noção de objeto: "em Freud, fala-se, é claro, de objeto [...] Fala-se implicitamente do objeto, a cada vez que entra em jogo a noção de realidade" (p. 12). De acordo com sua leitura, a noção de objeto, desde Freud, está colocada no quadro de uma relação profundamente conflitante do sujeito com seu mundo: "Como poderia ser diferente se, já desde aquela época, é essencialmente da oposição entre princípio de realidade e princípio de prazer que se trata?" (p. 14).

Vimos que, no *Projeto* (1895), a possibilidade da alucinação interroga o princípio de realidade, uma vez que, se o sujeito pode se satisfazer alucinatoriamente, nada garante que ele abandone o princípio de prazer. De certa forma, o texto "A Negação" (1925) retoma essa indagação que mobiliza hipóteses por parte de filósofos e psicanalistas. Aliás, é o fato de

buscar o prazer em qualquer objeto que faz com que o sujeito aceite as substituições para aquele primeiro objeto de satisfação mítico, sempre buscado, mas jamais reencontrado: "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 o ponto onde se o procura" (Lacan, 1956-57/1995, p. 13).

A busca contínua por satisfação[23] impõe-se como traço distintivo do funcionamento pulsional. Com efeito, em "Pulsões e destinos da pulsão", Freud (1915/2004, p. 140) acentua a independência da pulsão em relação ao objeto. Trata-se, na verdade, do elemento mais variável na pulsão. O objeto não é originariamente vinculado a ela, mas é-lhe acrescentado em virtude de sua capacidade de propiciar a satisfação (cf. Freud, 1915/2004, p. 149). Esse é mais um argumento a favor da tese de Lacan (1956-57/1995, p. 60) segundo a qual não há harmonia pré-estabelecida entre objeto e pulsão. Para ele, em Freud, "o objeto se apresenta, inicialmente, em uma busca do objeto perdido" (Lacan, 1956-57/1995, p. 25). Consideração que recebe o seguinte comentário de J.-A. Miller (1995):

> Não somente o objeto será sempre perdido, mas tal como disse Freud, em sua elaboração nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, o objeto fundamental é a mãe e esse objeto se perde. Essa é a elaboração específica de Freud que tem função, tanto no Complexo de Édipo quanto no período de latência, de impelir o sujeito a passar sua vida a buscar, a tratar de reencontrar o que perdeu, de tal maneira que a relação de objeto é sempre um reencontro, mas um reencontro falho. É o que, de imediato, Lacan opõe aos teóricos da relação de objeto. O objeto está perdido e, além do mais todo objeto de desejo é um objeto reencontrado e inadequado. Assim, o que podemos chamar o desejo, propriamente dito, é *décalage* (p. 59).

Ora, se retornamos aos *Três Ensaios* (1905), vemos que, para além da mãe, aparece a possibilidade de uma parte do corpo do próprio sujeito ser tomada como objeto de satisfação da pulsão, sem que isso corresponda a nenhuma necessidade. Freud (1905/1996) pensa a relação do sujeito com o objeto, a partir da bem conhecida ideia de fases do desenvolvimento marcadas por *fixações* em determinadas zonas erógenas. Primeiramente, teríamos a fase oral, marcada pela relação da criança com o seio materno e pelo prazer em sugar. A seguir, a fase anal, em que as fezes são usadas como objeto de troca e simbolizam a ambivalência de sentimentos nas ações de retenção e excreção. Por fim, a fase fálica e a descoberta da diferença anatômica dos sexos.

É nesta última fase que Lacan se detém, pois lhe interessa sobremaneira a observação freudiana do texto de 1923, "A organização genital infantil", de que apenas o órgão genital

[23] Veremos como Lacan desenvolve essa ideia de uma busca contínua de satisfação através de sua concepção de gozo, a ser trabalhada no próximo capítulo.

masculino teria importância para a criança. Afinal, a função genital não está plenamente estruturada e organizada na criança: "resta, com efeito, um elemento fantasístico, essencialmente imaginário, que é a prevalência do falo, mediante o que há para o sujeito dois tipos de seres no mundo: os seres que têm o falo e os que não o têm, isto é, que são castrados" (Lacan, 1956-57/1995, p. 124). A questão da alternância entre presença e ausência do falo e, em especial, de sua ausência, sua falta, reaparecerá com frequência no *Seminário 4*. Voltaremos a ela oportunamente. Por ora, é importante seguir mais de perto as considerações freudianas.

Após a fase fálica, sabe-se, é aventada a hipótese de um período de latência, em que a sexualidade infantil seria desviada para fins culturais e socialmente valorizados, até irromper novamente na puberdade. Lacan (1956-57/1995) destaca deste período a memória latente, à revelia do sujeito, de um objeto primeiro (a mãe), rememorado de maneira imutável, "de tal sorte que o objeto jamais será senão um objeto reencontrado, *wiedergefunden*, e ficará marcado pelo estilo primeiro do objeto" (p. 52). Uma vez mais, ele ressalta a discordância entre o objeto reencontrado e o procurado. Afirma, ainda, que a conservação do objeto na memória se dá pela transmissão significante, desempenhando um papel perturbador em toda relação de objeto ulterior do sujeito (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 52).

A vida sexual teria, por conseguinte, duas etapas (*difásica*). Apenas na adolescência o estágio genital operaria a integração da sexualidade a serviço da procriação. Nesta fase, o indivíduo estaria apto a se relacionar com o objeto por inteiro (e não apenas com suas partes), pois não busca somente sua satisfação. Aqui entraria em jogo a escolha de objeto amorosa, que, por estar fortemente vinculada ao narcisismo, depende desta unificação do corpo e das pulsões para se efetivar[24].

Lacan (1959-60/1997, p. 116) alerta para o fato de que, na "Conferência XXII" (1917), Freud, ele próprio, não está totalmente convicto de que, mesmo quando o conjunto das pulsões cai sob o primado genital, este seja tão fácil de ser concebido em sua estrutura como uma representação unitária, uma resolução das contradições. Leiamos a passagem freudiana:

[24] Diana Rabinovich (2009, p. II) distingue duas séries diferentes de objetos na teoria freudiana: a série pulsional, com seus estágios (que vimos aqui), e a série da eleição de objeto que se desenvolve a partir do autoerotismo inicial, passando pelo narcisismo, até chegar à escolha de objeto heterossexual. Estas séries aparecem reunidas em Abraham (ver item a seguir) e mesmo Lacan as une a partir de sua concepção do narcisismo. Por isso, não entraremos nos pormenores desta separação em Freud. Para maiores detalhes, remetemos o leitor ao livro desta autora: *O conceito de objeto na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2009.

> E depois, devemos ter em mente que os impulsos instintuais sexuais [moções pulsionais sexuais], em particular, são extraordinariamente *plásticos*, se é que posso expressar-me dessa maneira. Um deles pode assumir o lugar do outro, um pode assumir a intensidade do outro; no caso de a realidade frustrar a satisfação de um deles, a satisfação de outro pode proporcionar compensação completa. Relacionam-se uns com os outros à semelhança de uma rede de canais intercomunicantes cheios de líquido; e isto se processa assim, apesar de estarem eles sujeitos à primazia dos genitais — um estado de coisas que absolutamente não se combina com facilidade em um quadro único (FREUD, 1917/1969a, p. 403-404).

Posteriormente, Freud (1940/1996) alega que "seria um erro supor que essas três fases [oral, anal, fálica] se sucedem de forma clara. Uma pode aparecer antes da outra; podem sobrepor-se e podem estar presentes lado a lado" (p. 168). Podemos deduzir daí que, para Freud, mesmo que um sujeito atinja a fase genital, os prazeres parciais podem coexistir e nada garante seu abandono. Na leitura de Lacan (1956-57/1995):

> A ideia de um objeto harmônico, encerrando, por sua natureza, a relação sujeito-objeto, é perfeitamente contradita pela experiência – não diria nem mesmo a experiência analítica, mas a experiência comum das relações entre o homem e a mulher. Se a harmonia nesse registro não fosse coisa problemática, não haveria análise em absoluto (p. 25).

Ainda segundo Lacan (1956-57/1995, p. 51), tudo o que se refere ao desenvolvimento pré-genital da libido nos *Três Ensaios* só é concebível depois da aparição da teoria do narcisismo, com os acréscimos de 1915. Ele remete seus ouvintes ao capítulo III, "A teoria da libido", em que aparece a divisão entre a libido do eu e a libido do objeto: a libido do eu, descrita como libido narcísica, é o grande reservatório de onde são enviados os investimentos objetais e para onde novamente eles se recolhem; assim, o investimento libidinal do eu é o estado de coisas original, e é apenas quando investe nos objetos sexuais que a libido se torna objetal (cf. Freud, 1905/1996).

De acordo com o que abordamos no primeiro capítulo, na teoria lacaniana a relação do sujeito com o objeto é fundamentalmente imaginária e depende do modo como o eu se constitui (estágio do espelho). É, portanto, o eu, e não o indivíduo como um todo, que estabelece a relação com os objetos. Para isso, ele toma o próprio corpo como referência:

> Em suma, foi a noção da tensão narcísica, da relação do homem com a imagem, que introduziu a ideia da medida comum libidinal, e, ao mesmo tempo, a do centro de reserva a partir do que se estabelece toda relação objetal, na medida em que ela é fundamentalmente imaginária. Em outras palavras, uma das articulações essenciais é a fascinação do sujeito pela imagem, que não passa, afinal, de uma imagem que ele porta em si mesmo (LACAN, 1956-57/1995, p. 52).

No texto de 1923, *O Eu e o Isso*, é o *isso*, e não mais o eu, que passa a ser o grande reservatório da libido (Freud, 1923/2007, p. 40). Essa mudança faz do eu uma instância secundária (narcisismo secundário), formada a partir dos precipitados dos investimentos

recolhidos dos objetos abandonados pelo *isso*. *Grosso modo*, o eu se identifica com os objetos de satisfação proibidos para o *isso* e se oferece, ele mesmo, como objeto para o investimento libidinal. Isto é, se em um primeiro momento da obra freudiana o organismo busca reencontrar a satisfação através do objeto perdido, agora podemos nos perguntar se o que ele busca não é "controlar" o ímpeto pulsional do *isso*, dirigindo a pulsão para o eu, que já se encarregou de introjetar alguns traços do objeto proibido. O eu depende dos objetos para se constituir, ao mesmo tempo em que algo o orienta para essa escolha de objeto. Tal primazia do objeto levou alguns autores, como Ronald Fairbairn, a se perguntarem se a libido estaria à procura do prazer (*pleasure-seeking*) ou do objeto (*object-seeking*) (cf. Laplanche & Pontalis, 2001, p. 322), o que deu origem a vários mal-entendidos, já que muitos autores da Escola das Relações de Objeto se servem dessa elaboração para reinterpretar a obra freudiana.

Laplanche e Pontalis (2001) afirmam que, "para Freud, não há dúvida de que a libido, ainda que desde cedo sofra a marca deste ou daquele objeto, está, na origem, inteiramente orientada para a satisfação" (p. 322). O predomínio do princípio de prazer sobre o princípio de realidade é interrogado por Lacan (1956-57/1995), ao constatar que a oposição entre esses dois princípios do funcionamento psíquico era negligenciada por muitos autores da Escola das Relações de Objeto. É o caso de Melanie Klein, que se detém no mundo fantasístico da criança a partir desse reservatório da libido, o *isso*, sem considerar de onde viriam tais fantasias primordiais.

No que se refere à constituição do eu, se ele é primário ou secundário, temos várias hipóteses a serem examinadas nas teorias que se reúnem sob a denominação de *Ego Psychology*, e mesmo em Lacan. Tal como vimos no primeiro capítulo, nosso autor chega a conceber um narcisismo primário, partindo da etologia e do estágio do espelho, que sustentaria o imaginário por trás do mundo fantasístico. Porém, quando comenta o texto sobre a negação, ele concebe as origens do eu fora da relação imaginária, em uma interseção direta do simbólico com o real. Assim, a relação com o objeto não se dá de forma direta, a partir da imagem especular, mas a própria imagem especular depende de um aparato simbólico para se constituir.

Apesar de todas as controvérsias oriundas de sua segunda tópica, a nosso ver, Freud estava certo ao supor que alguma coisa intervém desde cedo na escolha do objeto. Há algo que se interpõe entre o sujeito e o objeto, fazendo com que uma parte do objeto seja rejeitada, expulsa, enquanto outra parte seja introjetada. A função da palavra ou do significante, que se evidenciou em uma primeira leitura de "A Negação", será novamente abordada neste capítulo. Convém reter que a relação de objeto, no sentido em que vinha sendo abordada na psicanálise,

dependerá, sim, da entrada em jogo do imaginário, mas Lacan incluirá aí o mundo simbólico das significações e o real do corpo. Essa tese começará a ser desenvolvida no *Seminário 4*, na observação de que, se tomarmos uma parte qualquer do corpo da criança, torna-se possível perceber que ela não se restringe a um órgão ou a uma função biológica, mas ganha significação pelo que representa para o outro e para o próprio sujeito. Dessa maneira, as teorias sexuais elaboradas pelas crianças servem para organizar essa dispersão de imagens, sensações e significações. Elas seriam mais um índice de que não há uma harmonia pré-estabelecida, uma conveniência natural do objeto ao sujeito:

> [essa organização imaginária] se opõe, muito mais que concorda, à ideia de um desenvolvimento harmônico regular. Trata-se, ao contrário, de um desenvolvimento crítico, em que desde a origem os objetos, como são chamados, dos diferentes períodos, oral e anal, já são considerados como outra coisa além do que são. São objetos que já estão trabalhados pelo significante, e que aparecem submetidos a operação cuja estrutura significante é impossível de se extrair (LACAN, 1956-57/1995, p. 53).

O objeto da pulsão não é o objeto natural que corresponderia ao "amadurecimento" de determinada zona erógena. Na verdade, tanto as zonas erógenas quanto os objetos alvo da pulsão são impostos por uma ordem simbólica, pela cultura, não encontrando na organização biológica uma explicação para seu aparecimento. É com essa chave de leitura que, com Lacan, iremos revisitar a teoria abrahaminiana.

2.3 – Karl Abraham e o objeto parcial

Segundo Lacan (1956-57/1995), Karl Abraham foi um dos primeiros psicanalistas a colocar em primeiro plano a relação sujeito-objeto (p. 16). Em determinado momento de seu seminário sobre a relação de objeto, o psicanalista francês chega a incitar ouvintes: "leiam os bons autores analíticos, dentre os quais situo o Sr. Abraham" (p. 196).

Vimos que Abraham foi uma das referências para a escrita da tese de doutorado de Lacan. Já no *Seminário 4*, o psicanalista francês retoma seu quadro do desenvolvimento da libido[25] para criticar a correspondência de cada estágio da libido a um determinado tipo de relação objetal, que caracterizaria o comportamento do indivíduo em determinada fase de sua evolução. Roudinesco e Plon (1998, p. 553) veem nessa abordagem uma inversão radical da

[25] Ver p. 17 desta tese.

perspectiva freudiana, pois, ao invés de conceber a evolução do sujeito de acordo com os sucessivos rearranjos da relação pulsional e sexual com o objeto, procura-se mostrar como se organiza estruturalmente a atividade fantasística precoce conforme os tipos de relações objetais. Diana Rabinovich (2009, p. 45), por sua vez, destaca que o caráter perverso polimorfo intrínseco às pulsões fica reduzido a uma maturação biológica. Apesar de ter fundamentado seu esquema nas teorizações dos *Três Ensaios*, Abraham vai além de Freud e até mesmo remete os distintos quadros psicopatológicos a fixação em diferentes fases do desenvolvimento libidinal.

Para Lacan (1956-57/1995), a formulação abrahaminiana de um "amor parcial pelo objeto" levou, não por acaso, ao chamado "objeto parcial", que constitui "o valor dessa relação de objeto, e que é seu pivô, o que introduziu na dialética analítica a noção de objeto" (p. 400). Ao notar que algumas de suas pacientes representavam as pessoas significativas imaginariamente apenas por uma parte do seu corpo, Abraham (1924/1970, p. 146) identifica, também nas crianças, um impulso de *incorporação parcial do objeto*, relacionado ao princípio de prazer. Neste nível de desenvolvimento: "o indivíduo se acha longe de reconhecer a existência de outro indivíduo como tal e de amá-lo em sua totalidade, seja de forma física, seja mental. Seu desejo acha-se ainda dirigido para a remoção de uma parte do corpo de seu objeto e a incorporação dela" (Abraham, 1924/1970, p. 147). Apenas quando o sujeito demonstra ter algum cuidado com o objeto, temos os primórdios do objeto de amor e o início do controle do narcisismo.

Laplanche & Pontalis (2004) ressaltam que, na verdade, partindo dos trabalhos de Abraham, "foram os psicanalistas kleinianos que introduziram o termo objeto parcial e lhe atribuíram um papel de primeiro plano na teoria psicanalítica da relação de objeto" (p. 325). Veremos, a seguir, como a própria Melanie Klein faz uso desta concepção dos objetos parciais (seio bom e seio mau) e da mãe como objeto total na posição depressiva. Interessa-nos ressaltar por ora que, independentemente de quem cunhou a expressão, o conceito de objeto parcial será importante para Lacan, sobretudo quando ele se refere ao falo como objeto. Ele conceberá o falo como pivô da constituição do sujeito, sem que isso necessite de qualquer unificação pulsional ou garanta qualquer "normalidade" no "desenvolvimento".

Para concluir nossos comentários sobre Abraham (1924/1970), não podemos deixar de mencionar que a evolução do amor objetal deveria ter seu fim na fase genital, com a síntese das pulsões parciais, doravante capazes de investir um único objeto como todo. Neste nível mais alto da organização da libido, que coincide com a "fase do amor objetal verdadeiro, encontramos sentimentos sociais de um tipo elevado, que regulam a vida instintiva do

indivíduo" (Abraham, 1924/1970, p. 155). Assim, o ideal da análise e, de modo geral, da vida de qualquer pessoa, seria atingir esse nível de maturação genital. Bento Prado Jr. (2003) observa que, em Abraham, as relações de objeto são organizadas teleologicamente a partir de uma origem essencialmente egocêntrica, em direção a uma etapa final de relação madura e genital com o objeto: "cumplicidade entre gênese e teleologia que terminaria, da perspectiva de Lacan, por se consagrar na 'psicologia do ego', em que se transforma boa parte da psicanálise e que converte – a contrapelo do espírito freudiano – o processo terapêutico num processo de adaptação ao real" (p. 240). É, com efeito, o próprio Lacan (1956-57/1995) quem assevera que pensar o fim de análise a partir de um objeto ideal, perfeito, adequado, que atestaria a normalização do sujeito, "já introduz, por si só, um mundo de categorias bem estranho ao ponto de partida da análise" (p. 16).

Sob a ótica lacaniana, "não basta falar do objeto em geral, nem de um objeto que teria [...] a propriedade de regularizar as relações com todos os outros objetos, como se o fato de ter chegado a ser um genital bastasse para resolver todas as questões" (Lacan, 1956-57/1995, p. 22-23). O objeto não é um puro e simples complemento do sujeito. Não há objeto que responda plena e adequadamente à demanda subjetiva: "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). Nesse sentido, Lacan (1956-57/1995, p. 23) se propõe a restituir o valor verdadeiro do termo relação de objeto.

2.4 – A teoria do objeto combinado de Melanie Klein

As referências a Melanie Klein aparecem em quase todos os seminários iniciais de Lacan e mesmo em etapas posteriores de seu ensino. Nas palavras de Diana Rabinovich (2009), "os erros de Klein, suas confusões, seus esquecimentos, suas parcializações de Freud foram um guia fundamental para a elaboração por parte de Lacan de seu próprio conceito de objeto" (p. 81). Verificaremos a pertinência desta afirmação, no intuito de identificar até que ponto Lacan se serve e acompanha os desenvolvimentos da teoria kleiniana, bem como em que momento surge uma concepção inteiramente nova e original do problema da relação de objeto nos primórdios da constituição psíquica.

Melanie Klein foi discípula de Karl Abraham, e, não por acaso, “a noção do objeto parcial está no centro da reconstrução que ela apresenta do universo fantasístico da criança” (Laplanche & Pontalis, 2004, p. 326). Segundo a psicanalista, “todos os aspectos da vida mental estão intimamente ligados a relações de objeto” (Klein, 1955/1991, p. 167). Estas teriam início com a primeira experiência de alimentação, de tal forma que, no psiquismo do bebê, a mãe aparece primariamente como um seio bom e um seio mau cindidos, uma vez que a sua relação com ela implica a internalização de um seio devorado – e, portanto, devorador – e de um seio que satisfaz. Esta situação decorre da ação dos mecanismos de introjeção e projeção, que operariam lado a lado desde o início da vida, fazendo com que situações externas e internas sejam sempre interdependentes.

Lacan (1956-57/1995) sustenta que essa simetria perfeita entre introjeção e projeção, o fato de que o “objeto está perpetuamente numa espécie de movimento que o faz passar de fora para dentro, para ser, em seguida, ejetado de dentro para fora” (p. 177), é um abuso contra o qual erguer-se-á sua própria teoria. Para ele, se a criança morde a mãe ou fantasia com a mordida, isso não é suficiente para deduzir que ela tenha medo da mordida da mãe, mas “é o eixo essencial daquilo que se trata de demonstrar” (cf. Lacan, 1957-58/1999, p. 262). Verificaremos, pois, se Lacan fornece uma explicação mais consistente para essas observações de Klein.

Como vimos no caso Dick, para Melanie Klein (1946/1991), o simples ato de sugar o seio já envolve um sadismo e um dano ao objeto que será introjetado, fazendo deste objeto um perseguidor interno e temido. Soma-se a isso o fato de ela supor um impulso destrutivo inato – a pulsão de morte – que é projetado como agressão e, por conseguinte, retorna como agressividade. Quanto ao seio que alimenta e satisfaz, ele também será introjetado e recebido como um objeto bom. Vejamos como a psicanalista sintetiza o que apresentamos até aqui:

> Tenho expressado com frequência minha concepção de que as relações de objeto existem desde o início da vida, sendo o primeiro objeto o seio da mãe, o qual, para a criança, fica cindido em um seio bom (gratificador) e um seio mau (frustrador); essa cisão resulta numa separação entre o amor e o ódio. Sugeri ainda que a relação com o primeiro objeto implica sua introjeção e projeção e, por isso, desde o início as relações de objeto são moldadas por uma interação entre introjeção e projeção, e entre objetos e situações internas e externas (KLEIN, 1946/1991, p. 21).

Este primeiro momento da vida psíquica é descrito por Klein no escopo daquilo que ela denominou *posição esquizo-paranoide*, na qual este processo de cisão do objeto origina uma ansiedade persecutória por parte do objeto mau que deve ser compensada pelo objeto bom. Ademais, à cisão do objeto corresponde uma cisão do próprio ego – “o ego é incapaz de

cindir o objeto, interno e externo, sem que ocorra uma cisão correspondente dentro dele" (Klein, 1946/1991, p. 25) –, donde a necessidade de conter essa fragmentação. Para solucionar esse problema, Klein (1946/1991) coloca como principal objetivo da cisão a dispersão do impulso destrutivo, de modo que apenas o seio frustrador é sentido como fragmentado; o seio gratificador permanece inteiro e se torna responsável pela coesão e integração do ego. Lacan (1957-58/1999) assinala que, na perspectiva kleiniana, toda a apreensão da realidade é sustentada pela constituição essencialmente alucinatória e fantasística desses primeiros objetos bons e maus: "chegamos, assim, à ideia de que o mundo do sujeito é construído por uma relação fundamentalmente irreal entre ele e os objetos que não passam do reflexo de suas pulsões fundamentais" (p. 224).

Com efeito, Melanie Klein (1946/1991) afirma que "a integração e a adaptação à realidade dependem essencialmente da experiência que o bebê tem do amor e do carinho da mãe" (p. 25). Em nota de rodapé, aliás, ela remete a Winnicott como partilhando dessa concepção. No entendimento de Lacan (1957-58/1999), mesmo que a experiência permita uma demarcação razoável daquilo que nesses objetos pode ser definido como correspondente a certa realidade, mantém-se absolutamente fundamental na teoria kleiniana a trama de irrealidade e o referido problema da imposição do princípio de realidade sobre o princípio de prazer/desprazer.

De fato, sob a ótica kleiniana, a progressiva integração do ego e a consequente síntese dos aspectos contrastantes do objeto (bom e mau) não elimina os mecanismos fantasísticos anteriores – como os de projeção, introjeção e cisão. Descobrir que os objetos amado e odiado são, na verdade, um único e mesmo objeto (objeto total) não impede que o sujeito tema a internalização do objeto bom e sua destruição, mas acrescenta a isso o sentimento de culpa resultante dos impulsos agressivos que foram projetados contra o objeto amado. Temos aí a intensificação do medo da perda do objeto em todos os sentidos, o que caracteriza a *posição depressiva*. Klein (1946/1991) assevera que "não se pode traçar uma divisão clara entre dois estágios do desenvolvimento; além disso, a modificação é um processo gradual e os fenômenos das duas posições [*esquizo-paranoide* e *depressiva*] permanecem por algum tempo entrelaçados e interagindo em alguma medida" (p. 35). As posições coexistem e, em alguns casos, verifica-se a recorrência do processo de cisão e de manutenção das figuras boas e más separadas. Contudo, apenas a *posição depressiva* prepara o caminho para relações de objeto mais satisfatórias, aquelas que se dão com um objeto total, e não apenas parcial.

Podemos dizer que amar um objeto *como um todo* é um grande passo no desenvolvimento e serve de base para a situação de "perda do objeto amado" (cf. Klein,

1934/1996, p. 306). Klein (1934/1996) explica, efetivamente, que este processo é influenciado pelo "fracasso sentido pelo sujeito (durante o desmame, assim como nos períodos que o antecedem e o seguem imediatamente) em manter seu objeto *bom internalizado, i. e.*, apossar-se dele. Um dos motivos para esse fracasso é a incapacidade de vencer o medo paranoide dos perseguidores internalizados" (p. 309 – itálicos da autora). Assim, novamente surge a ideia de que, "sem dúvida, quanto mais a criança conseguir desenvolver uma boa relação com sua mãe real nesse estágio, maior será a facilidade com que superará a posição depressiva" (Klein, 1934/1996, p. 328) e, por conseguinte, a ameaça de "perda do objeto amado". Dito de outra forma, o sentimento de ter um seio bom e inteiro depende da quantidade de frustrações que a criança sofre, de modo que cabe à mãe tentar minimizá-las.

Lacan (1956-57/1995) enfatiza a nítida distinção entre o seio real e a mãe como objeto total que é feita por Klein: "ela distingue realmente os objetos parciais, por um lado, e, por outro, a mãe na medida em que se institui como objeto total, e pode criar na criança a famosa posição depressiva" (p. 127). Na sua interpretação, apesar de Klein não evidenciar que estes dois objetos são de natureza diferentes – um é real e serve para a satisfação da necessidade, enquanto o outro é aquele que pode ou não dar o seio – fica claro que a frustração está menos ligada ao seio do que à mãe. Quando a mãe não dá o seio, a criança se frustra. A frustração, para além do objeto, reporta-se à demanda de amor (não atendida). Nesse ponto, Lacan (1956-57/1995) assimila à teoria kleiniana sua tese a respeito do dom[26], mostrando que "existe uma diferença radical entre, por um lado, o dom como signo de amor, que visa radicalmente a alguma coisa outra, um mais-além, o amor da mãe e, por outro lado, o objeto, seja qual for, que venha para a satisfação das necessidades da criança" (p. 127). Antes de passarmos a uma análise dessa formulação de Lacan, atentemos para outro ponto de sua interlocução com Melanie Klein.

Se retomarmos o caso Dick, verifica-se a existência de outro objeto perseguidor internalizado no corpo da mãe: o pênis do pai. Na leitura lacaniana de Klein, o falo se introduz como o primeiro substituto do seio na vivência infantil, controlando os impulsos de incorporação e destruição dirigidos aos conteúdos do corpo da mãe (cf. Lacan, 1958-59/2013). Para o autor, Melanie Klein faz do falo, desde o início, o objeto primordial em torno do qual vão girar todos os eventos dos períodos paranoide e depressivo, o que é visível em suas análises. Ele destaca "o fato kleiniano de que a criança apreende desde a origem que a mãe 'contém' o falo" (Lacan, 1958b/1998, p. 700), isto é, ela apreende os objetos

[26] Voltaremos à temática do dom e da frustração de amor no item 2.6 deste capítulo. Ver, em especial, p. 94-98.

primordiais como contidos no corpo da mãe. Acontece que este “império do corpo materno”, ao contrário do que sustenta Klein, não pode ser dado *a priori*, mas deve ser construído a partir da projeção retroativa de todos os objetos imaginários no corpo da mãe. As fantasias não são inatas. Elas devem, antes, ser interpretadas retroativamente: “é na construção do sujeito que vamos vê-las se reprojetar no passado, a partir de pontos que podem ser muito precoces” (Lacan, 1956-57/1995, p. 66). Se uma criança de dois anos pode ter a impressão de encontrar no corpo da mãe os “objetos reprojetados retroativamente”, isso não quer dizer que as fantasias sejam primárias. Para o psicanalista francês, é o fato de haver uma ordem simbólica que permite a formação dessas fantasias. É também devido a ela que Melanie Klein consegue antever a estrutura edipiana em crianças tão novas: “Tudo se passa como se, quanto mais nos aproximássemos da origem, mais o complexo de Édipo estivesse ali, articulado e pronto para entrar em ação” (Lacan, 1956-57/1995, p. 114).

O mundo externo não é uma projeção do mundo interno. A passagem de dentro para fora e de fora para dentro não se dá apenas de forma especular. No próprio estágio do espelho intervém um terceiro elemento. Destarte: “É preciso introduzir a ideia de que o exterior, para o sujeito, é inicialmente dado não como alguma coisa que se projeta a partir de seu interior, de suas pulsões, mas como a sede, o lugar onde se situa o desejo do Outro, e onde o sujeito tem que ir encontrá-lo” (Lacan, 1957-58/1999, p. 283).

Nesse momento do ensino lacaniano, a intervenção do significante sob a forma do desejo do Outro na constituição subjetiva se sobrepõe definitivamente às suas considerações sobre o imaginário. A relação imaginária do sujeito com o mundo, fundada sobre as projeções dos conteúdos internos, tal como define Melanie Klein, também não pode ser garantia de nenhuma relação com a realidade externa. A imbricada relação entre sujeito e realidade permanecerá, pois, no horizonte investigativo de Lacan (e, portanto, desta tese).

2.5 – O objeto transicional de Donald Woods Winnicott

Lacan estava atento a tudo o que estava sendo produzido sobre psicanálise em sua época e, obviamente, os trabalhos de Winnicott não passaram despercebidos, o que é atestado, dentre outras coisas, pelo fato de ele ter traduzido para o francês o artigo "Objetos transicionais e fenômenos transicionais" (1951)[27]. Cabe, assim, fazermos um breve resumo das principais teses winnicottianas relativas à questão do objeto, para, em seguida, abordarmos especificamente o conceito de objeto transicional.

Donald W. Winnicott (1963/1983, p. 164) considera as relações com os objetos um fenômeno complexo, que depende de um processo de maturação. Este, por sua vez, depende da qualidade do ambiente no qual se encontra o bebê. Um ambiente favorável caracteriza-se pela presença de um adulto maduro e fisicamente capaz, que tenha tolerância e compreensão com a criança, uma vez que Winnicott (1945/1978, p. 279), tal como Melanie Klein, supõe que o bebê tem ímpetos pulsionais e ideias predatórias relativas ao seio da mãe. Ele apenas acrescenta que a possibilidade de ser atacada por um bebê faminto agrada a mãe, de modo que ela se adapta à fantasia do bebê, oferecendo o seio sempre que este é demandado: "Neste momento, o mamilo real aparece e ele [bebê] é capaz de sentir que se trata do mamilo que ele alucinou" (Winnicott, 1945/1978, p. 279). Assim como o Freud do *Projeto*, Winnicott considera a possibilidade de uma alucinação primordial. Para o psicanalista inglês, a mãe deve proporcionar a vivência de satisfação à criança de maneira uniforme. A princípio, o bebê deve acreditar que é ele quem controla o ritmo dessa experiência: "neste estágio inicial, o ambiente favorável está dando ao lactente a experiência da onipotência; com isso quero dizer mais do que controle mágico, e quero incluir no termo o aspecto criativo da experiência" (Winnicott, 1963/1983, p. 164).

A "criatividade primária", proposta por Winnicott (1963/1983), parte da constatação de que "o lactente cria o que de fato está ao seu redor esperando para ser encontrado. E também aí o objeto é criado, e não encontrado [...] Um objeto bom não é bom para o lactente a menos que seja criado por este" (p. 165). Acreditamos que tal "criatividade primária", na verdade, está relacionada à observação de que a criança busca a satisfação em qualquer objeto, independentemente de ele preencher uma necessidade ou apresentar alguma similaridade com o seio real. Assim, pode-se supor que a criança fantasie o objeto da

[27] Este dado foi extraído de uma correspondência em que Winnicott (1990, p. 112-113) agradece a Lacan pela tradução e publicação de seu artigo.

satisfação, ou mesmo que ela o alucine, prescindindo da realidade. A hipótese da fantasia aponta para uma capacidade de simbolização ou de imaginarização bastante primária, tal como concebia Melanie Klein. Tratar-se-á de investigar, por conseguinte, se a alucinação também compreende esses registros do simbólico e do imaginário ou se ela implica outra dimensão do funcionamento psíquico[28].

De acordo com a teoria winnicottiana, portanto, no começo do desenvolvimento o bebê é capaz de conceber a ideia de que existiria algo que atenderia à crescente necessidade que se origina da tensão pulsional. A mãe dá o seio, e sua adaptação às necessidades do bebê permite a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua própria capacidade de criar: "A mãe coloca o seio real exatamente onde o bebê está pronto para criá-lo, e no momento exato" (Winnicott, 1951/1975, p. 26). Ocorre uma sobreposição entre o que a mãe supre e o que a criança poderia conceber. O bebê percebe o seio apenas na medida em que um seio poderia ser criado ali e naquele momento. Na medida em que esta experiência se repete, as ideias do bebê são enriquecidas por detalhes reais da visão e do odor, de forma que estes elementos serão acrescidos à próxima alucinação. De maneira gradual, o bebê começa a construir uma capacidade de evocar o que está realmente disponível. Conforme Winnicott (1945/1978), "a fantasia é mais primária que a realidade e o enriquecimento da fantasia com as riquezas do mundo depende da experiência da ilusão" (p. 280). Importa enfatizar que o ambiente facilitador deve propiciar ao bebê a capacidade de criar e recriar o objeto, segundo o princípio de prazer, até que ele esteja pronto para aceitar o princípio de realidade (cf. Winnicott, 1963/1983, p. 164).

Lacan (1956-57/1995) sublinha que, em Winnicott, "o princípio de prazer identifica-se com uma certa relação de objeto, isto é, a relação com o seio materno, enquanto o princípio de realidade foi identificado por nós ao fato de que a criança deve aprender a dele se abster" (p. 33). Ele lamenta que "a oposição dialética e impessoal dos dois princípios" tenha sido substituída por atores e que a mãe seja a personagem decisiva na apreensão da realidade pela criança (p. 33). Eis como Winnicott (1951/1975) descreve esse cenário criticado por Lacan:

> Não há possibilidade alguma de um bebê progredir do princípio de prazer para o princípio de realidade [...] a menos que exista uma mãe suficientemente boa. A 'mãe' suficientemente boa (não necessariamente a própria mãe do bebê) é aquela que efetua uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma adaptação que diminui gradativamente, segundo a crescente capacidade deste em lidar com o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração (p. 25).

[28] No Capítulo 3 desta tese, a análise de *das Ding* revelará a importância do registro do real no funcionamento alucinatório do aparelho psíquico. Ver p. 117 e sqq.

Ora, mesmo que Winnicott (1951/1975) destaque que qualquer pessoa pode exercer o papel da mãe, "naturalmente, a própria mãe do bebê tem mais possibilidade de ser suficientemente boa do que alguma outra pessoa" (p. 25).

Lacan (1956-57/1995) observa que *tudo corre bem* (expressão de Winnicott) se a mãe está sempre presente no momento necessário, "isto é, precisamente vindo colocar, no momento da alucinação delirante da criança, o objeto real que a satisfaz" (p. 34). Nesta relação, torna-se impossível distinguir entre a alucinação do seio materno e o encontro com o objeto real. Além disso, o psicanalista francês demarca o paradoxo presente na hipótese de que a realidade deve ser satisfatória, ao mesmo tempo em que "quanto mais satisfatória é a realidade, menos ela constitui uma experiência de realidade" (p. 225-226). Contudo, é o próprio Winnicott quem percebe que não é na ausência de satisfação, entendida por Lacan (1956-57) como a frustração do gozo (ver citação abaixo), que deve-se articular a realidade:

> não podemos fundar a mínima gênese da realidade no fato de que a criança tenha ou não o seio. Se ela não tiver o seio, tem fome e continua a chorar. Em outras palavras, o que é produzido pela frustração do gozo? Ela produz, no máximo, o relançamento do desejo, mas nenhuma espécie de constituição de objeto, qualquer que seja este. É mesmo por essa razão que o Sr. Winnicott é levado a nos fazer observar qual é a coisa verdadeiramente apreensível no comportamento da criança (p. 127).

O que se torna verdadeiramente apreensível na observação da relação mãe-bebê é que é a falta da mãe que pode fornecer um signo de realidade. Lacan (1956-57/1995) enxerga na afirmação winnicottiana de que a tarefa final da mãe consistiria em desiludir gradativamente o bebê, após ter propiciado oportunidades suficientes para a ilusão, uma frustração de amor (e não de gozo). É por um ato deliberado, influenciado por regras sociais, de não oferecer mais o seio que a mãe decepciona o bebê, e não porque ele não pode se satisfazer com os demais objetos, como aqueles de sua "criatividade primária", por exemplo. Este é um ponto importante da argumentação de Winnicott (1951/1975), pois implica que, em determinado momento, a mãe não pode mais se adaptar completamente à necessidade do bebê:

> *se tudo corre bem*, o bebê pode ser perturbado por uma adaptação estrita à necessidade que é continuada durante muito tempo, sem que lhe seja permitida sua diminuição natural, de uma vez que a adaptação exata se assemelha à magia, e o objeto que se comporta perfeitamente não se torna melhor do que uma alucinação. Não obstante, *de saída*, a adaptação precisa ser quase exata e, a menos que assim seja, não é possível ao bebê começar a desenvolver a capacidade de experimentar uma relação com a realidade externa ou mesmo formar uma concepção dessa realidade (p. 25-26 – itálicos do autor).

Winnicott (1963/1983) ressalta que são as frustrações, mais do que as satisfações, que permitem a passagem de um objeto que era totalmente "subjetivo" para um objeto "percebido

objetivamente" (p. 165). Por um lado, a satisfação completa pode ter como resultado a aniquilação do objeto, posto que, nesse caso, ele não precisa ser desejado, nem criado, para satisfazer uma necessidade (cf. Winnicott, 1945/1978, p. 281). Por outro lado, a frustração, desde que se dê no momento adequado e por um período de tempo suportável para a criança, abre espaço para a imaginação. A esse respeito, Lacan (1958a/1998) diz que a noção de objeto transicional, introduzida por Winnicott, "se nutre da mais precisa reformulação da função dos cuidados maternos na gênese do objeto" (p. 618).

Para o psicanalista inglês, desde o nascimento o ser humano está envolvido com o problema da relação entre aquilo que é objetivamente percebido e aquilo que é subjetivamente concebido, de tal forma que é preciso supor uma área intermediária entre a percepção objetiva e a imaginação ("criatividade primária"), em que teríamos os objetos ou fenômenos transicionais. O objeto transicional representa a passagem do bebê de um estado em que está fundido com a mãe para um estado em que está em relação com ela como algo externo e separado. Winnicott (1951/1975, p. 15) afirma que não se trata especificamente do primeiro objeto das relações de objeto, mas da "primeira possessão não-eu" e da área intermediária entre o subjetivo e aquilo que é objetivamente percebido. Mesmo que o objeto transicional represente o seio ou o objeto da primeira relação (a mãe), o que importa é que ele é uma possessão que permite ao bebê passar do controle onipotente (mágico) sobre os objetos que cria e que o satisfazem para o controle pela manipulação (envolvendo o erotismo muscular e o prazer de coordenação, por exemplo). Os objetos ou fenômenos transicionais caracterizam este estado intermediário entre a inabilidade de um bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade, ou seja, eles descrevem a jornada do bebê desde o puramente subjetivo até a objetividade. O objeto transicional não deve ser confundido com o objeto interno kleiniano, pois não é um conceito mental. Tampouco ele é uma alucinação ou um objeto externo para o bebê, ainda que os adultos o reconheçam como vindo do exterior. Trata-se, enfim, de "designar a área intermediária de experiência, entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto, entre a atividade criativa primária e a projeção do que já foi introjetado, entre o desconhecimento primário de dívida e o reconhecimento desta" (Winnicott, 1951/1975, p. 14).

Lacan irá interrogar a hipótese do objeto transicional sob várias perspectivas, visto que, para ele, Winnicott deixa de esclarecer determinados aspectos de seu conceito. Afinal, dizer que o objeto transicional não é real nem irreal, externo ou interno, imaginário ou simbólico, faz as obras de Winnicott aparecerem, aos olhos de Lacan (1956-57/1995),

“certamente muito hesitantes, cheias de rodeios e de confusões” (p. 35). No entanto, longe de simplesmente descartar o que ali se encontra, Lacan (1956-57/1995) aquiesce à ideia de que

> a tarefa de aceitação da realidade nunca é completada, que nenhum ser humano está livre da tensão de relacionar a realidade interna e externa, e que o alívio dessa tensão é proporcionado por uma área intermediária de experiência que não é contestada (artes, religião, etc.). Essa área intermediária está em continuidade direta com a área do brincar da criança pequena que se “perde” no brincar (WINNICOTT, 1951/ 1975, p. 29).

De acordo com Lacan (1956-57/1995), o “período que, por ser chamado aqui transicional, nem por isso constitui um período intermediário, e sim um período permanente do desenvolvimento da criança” (p. 35). O psicanalista francês parece partilhar da dificuldade de delimitar o que faz parte da fantasia e o que se impõe como realidade, tanto que o veremos às voltas com esse problema ao longo de todo o seu ensino. Não podemos deixar de destacar, ademais, que tal questão não deixa de evocar o problema da oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade. Por fim, Lacan (1956-57/1995) conclui que:

> Todos os objetos dos jogos da criança são objetos transicionais. Os brinquedos, falando propriamente, a criança não precisa que lhe sejam dados, já que os cria a partir de tudo o que lhe cai nas mãos. São objetos transicionais. A propósito destes, não é preciso perguntar se são mais subjetivos ou mais objetivos – eles são de outra natureza. Mesmo que o Sr. Winnicott não ultrapasse os limites chamando-os assim, nós vamos chamá-los, simplesmente, de imaginários (p. 34).

Se os objetos transicionais são imaginários, a sua conformação depende da articulação do imaginário com o simbólico e o real. Cabe verificar, assim, se os três registros propostos por Lacan conseguirão oferecer uma boa solução para a questão da constituição do mundo objetal e, por conseguinte, da realidade:

> A questão do objeto, para nós, analistas, é fundamental. Temos constantemente a experiência dela, é só com isso que lidamos, com que nos ocupamos. Essa questão é, essencialmente, a seguinte: qual é a fonte e a gênese do objeto ilusório? Trata-se de saber se podemos ter uma concepção suficiente desse objeto como ilusório, referindo-nos simplesmente às categorias do imaginário.
> Eu lhes respondo: não, isso é impossível (LACAN, 1957-58/1999, p. 237).

A seguir, iremos contemplar, ainda, o papel assumido pelo significante na teorização lacaniana sobre o objeto.

2.6 – Lacan e a falta de objeto

De início, é preciso destacar que a abordagem propriamente lacaniana do problema das relações de objeto parte de uma premissa fundamental, qual seja, a da *falta de objeto*[29]. É o próprio Lacan (1956-57/1995, p. 55) quem assevera que "só se pode expor corretamente o problema das relações de objeto" a partir da *falta de objeto*, de modo que caberá esclarecer o que está em jogo com essa noção.

A expressão *categorias da falta do objeto* é usada por Lacan (1956-57/1995, p. 37) para delimitar o que é o objeto que falta nos três casos a seguir: privação, frustração e castração. Buscaremos apresentar essas modalidades da falta conforme sua emergência em diferentes momentos da constituição psíquica. Contudo, tal ordenação se mostrará problemática, pois há uma logicidade (lógica da castração) que perpassa as três categorias e torna-as interdependentes. Ainda assim, nosso método encontra apoio na afirmação de Lacan (1957-58/1999, p. 205), segundo a qual os tempos lógicos só podem desenrolar-se numa certa sucessão (o que não quer dizer que um tempo não possa ter efeito retroativo sobre o outro ou que eles não possam se relacionar sincronicamente). A privação, por exemplo, é localizada antes e depois da frustração. Tal questão é, inclusive, retomada tanto no *Seminário 9: a identificação* quanto quase dez anos depois, no *Seminário 12: problemas cruciais para a psicanálise* (cf. Rabinovich, 2009, p. 123). Já a noção de frustração é reelaborada constantemente na primeira parte do *Seminário 4* e está no cerne da discussão com as teorias das relações de objeto (cf. Miller, 1995, p. 108), como vimos em Melanie Klein e Winnicott. A castração, por sua vez, aparece, neste contexto, como o "nome da falta fundamental que nenhum objeto pode tampar" (Miller, 1995, p. 60). Isso seria uma constante da articulação simbólica, de tal maneira que Lacan

> faz girar toda a teoria do objeto ao redor do (-phi) [falta do falo], escritura que elege para o complexo de castração. A operação de Lacan é aceitar o interesse pela relação de objeto, mas reintroduzindo a falta na teoria de relação de objeto, isto é, a castração. Não há teoria de objeto em psicanálise senão em referência à castração (MILLER, 1995, p. 60).

Miller (1995, p. 60) atenta, ainda, para o fato de que a noção de castração, essencial em Freud, não tinha uma presença marcante na literatura sobre a relação de objeto dos pós-freudianos franceses. Na sua opinião, será precisamente ao conectar o objeto com a castração,

[29] Ponto já destacado por Miller (1995, p. 59), ao observar que, no *Seminário 4*, Lacan faz girar a questão da relação de objeto à teoria da falta de objeto.

que Lacan inventará o objeto *a*, isto é, um objeto capaz de entrar em relação com o –φ da castração. Cabe agora, portanto, refazer o percurso pelas categorias da falta de objeto, no intuito de verificarmos se já teríamos aí uma primeira concepção do objeto *a*.

*

Primeiramente, Lacan (1956-57/1995) localiza a *privação* como a ausência de alguma coisa no real, que, por conseguinte, só pode ser simbólica, já que o real é pleno. No real puro nada falta: "é necessário uma simbolização do real para poder ter um buraco real, senão não há buraco no real" (Miller, 1995, p. 98). Lacan (1956-57/1995) explica que é apenas quando definimos pela lei o que deveria estar em algum lugar que um objeto pode ali faltar[30]. A experiência só é concebida na ordem simbólica e é tão somente com o estabelecimento desta ordem que certas privações passam a existir para o sujeito:

> É unicamente a partir da entrada do sujeito numa ordem que preexiste a tudo o que lhe ocorre, acontecimentos, satisfações, decepções, que tudo a partir do que ele aborda sua experiência – a saber, aquilo a que chama o seu vivido, essa coisa confusa que está ali antes – se ordena, se articula, assume seu sentido e pode ser analisado (LACAN, 1955-56/1995, p. 102).

A mãe, por exemplo, pode estar tão presente quanto ausente. Ela é tomada como um objeto simbólico que pode vir a faltar, introduzindo uma ruptura na alternância entre presença e ausência. O *Fort-Da* seria justamente a encenação dessa experiência da criança de que a mãe a deixa, volta, não está sempre com ela, há um vaivém da mãe. A criança toma um objeto, um carretel, e, com ele, repete os movimentos da mãe, porém, assumindo o domínio da situação: "O *Fort-Da* é o *semblant* dos movimentos da mãe, de tal maneira que se pode dizer que isso é uma simbolização da mãe" (Miller, 1995, p. 80). Daí conclui-se que a privação depende da simbolização do real. A privação seria, portanto, a falta real de um objeto simbólico. O *Fort-Da* ilustra também que qualquer objeto pode ser usado na vivência dessa experiência, independentemente de seu valor biológico ou vital. Para Lacan (1956-57/1995, p. 186), essa "dolorosa dialética do objeto" (ali e nunca ali) faz com que a criança busque na captura oral do objeto real de satisfação – o seio – uma compensação para o que há de decepcionante no jogo simbólico: "Este acoplamento de presença-ausência, articulado de

[30] Miller (1995) ilustra essa ideia com o exemplo da biblioteca, inúmeras vezes mobilizado por Lacan: "Há uma biblioteca, e os livros são enumerados. Se alguém pega um livro pode-se dizer que esse livro falta em seu lugar porque é uma ordem simbólica. Somente na ordem simbólica é que algo que não está pode existir e ser notado – falta esse livro. O mais importante para o bibliotecário não são tanto os livros que se tem ali, mas os livros que faltam" (p. 91).

modo extremamente precoce pela criança, conota a primeira constituição do agente da frustração, que é originariamente a mãe" (Lacan, 1956-57/1995, p. 67).

Desse modo, quando a mãe falha, se ausenta, deixa de responder no lugar onde é esperada (privação), ela torna-se uma potência capaz de dar ou não o objeto de satisfação. A *frustração*, portanto, "incide sobre algo de que vocês são privados por alguém de quem poderiam, justamente, esperar o que lhe pediam" (Lacan, 1956-57/1995, p. 101). Assim, todos os objetos que supomos ser da ordem da pura e simples satisfação tornam-se objetos de dom. Nas palavras de Lacan (1956-57/1995):

> Em suma, os objetos, no sentido em que os entendemos aqui, que não é metafórico, os objetos apreensíveis, possuíveis [...], os objetos que a criança quer reter consigo não são mais tanto objetos de satisfação, e sim a marca do valor dessa potência que pode não responder, e que é a potência da mãe (p. 69).

A criança depende da mãe para ter acesso aos objetos. Recebê-los é uma prova de amor, um testemunho do dom[31] oriundo da potência materna. Nesse sentido, Lacan (1956-57/1995) introduzirá a *frustração* como recusa do dom, visto que o dom é símbolo do amor: "O que está assim em jogo é menos o objeto que o amor de quem lhes pode fazer este dom. O objeto da frustração é menos o objeto que o dom" (p. 101). Na medida em que a mãe também carece do objeto da satisfação, para ela igualmente perdido, ela só pode oferecer substitutos

[31] O tema do dom/dádiva foi tratado pelo sociólogo Marcel Mauss, em seu "Ensaio sobre a dádiva" (1923-24/1974). A partir de observações etnográficas, Mauss verifica o caráter voluntário, aparentemente livre e gratuito envolvido na doação de um presente, ao mesmo tempo em que há a obrigatoriedade da retribuição. Como tais presentes não se restringiam às riquezas, às coisas úteis ou necessárias à sobrevivência, mas incluíam os vasos feitos para ficarem vazios, escudos pesados demais para se carregar, formas de gentileza, festas, mulheres, crianças, dentre outros, o sociólogo se pergunta: "*Que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua*?" (Mauss, 1923-24/1974, p. 42 – itálicos do autor). Ele conclui que "é preciso retribuir a outrem aquilo que, na verdade, é parcela de sua natureza e substância, pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma: a conservação desta coisa seria perigosa e mortal, e isso não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque esta coisa que vem da pessoa [...] dá uma ascendência mágica e religiosa sobre o indivíduo. Enfim, esta coisa dada não é coisa inerte. Animada, amiúde individualizada, tende a regressar àquilo que Hertz chamava de seu 'lar de origem'" (Mauss, 1923-24/1974, p. 56). Mauss concentra-se sobremaneira no poder e no valor do objeto doado, não reconhecendo, "como quer Lévi-Strauss, que a própria *troca* constitui o princípio essencial dos fenômenos que ele analisa" (Simanke, 2002, p. 393 – itálico nosso). Em sua "Introdução à obra de Marcel Mauss", Lévi-Strauss (1947/1979) aponta para o fato de o sociólogo ter considerado que a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas, sem, contudo, vê-las nos fatos: "A observação empírica não lhe fornece a troca, mas somente – como ele mesmo diz – 'três obrigações: dar, receber, retribuir'" (p. 25). A troca não depende de nenhuma propriedade dos bens trocados e é o próprio Lacan (1956-57/1995) que mobiliza o *potlatch* como exemplo de dom em que o objeto é destruído para preservar a relação entre os povos. Para o psicanalista, o que caracteriza o dom é ser "algo que circula, o dom que vocês fazem é sempre aquele que receberam" (p. 142). Esta última observação, que se relaciona à obrigação de retribuir, remete a uma outra constatação de Mauss (1923-24/1974) quanto ao fato de o dom nunca ser retribuído imediatamente: "a dádiva cria uma obrigação a prazo" (p. 97). Tentaremos mostrar, no decorrer deste item, que a escolha do termo *dom* pelo psicanalista francês privilegia dois aspectos: o objeto dado não ter valor em si e ser obrigatória a retribuição, o que insere o humano no círculo das trocas e confere toda a importância a questão da "dívida simbólica".

do dito objeto, desdobrando-se para dar aquilo que não tem. Desde essa época, Lacan (1956-57/1995) já caracteriza o amor como dar o que não se tem e, por isso, o dom é dom de amor. O dom faz o objeto se evanescer como objeto, posto que "muito mais importante que os objetos da necessidade é a mão que dá. O mais importante da demanda não é o objeto da necessidade, mas o fato de que o Outro responde dando algo" (Miller, 1995, p. 53). O caráter fundamental da relação de amor não implica somente um objeto, e, sim, um ser (Lacan, 1956-57/1995, p. 184). Destarte,

> só existe dom porque existe uma imensa circulação de dons que recobre todo o conjunto intersubjetivo. O dom surge de um mais-além da relação objetal, já que ele supõe atrás de si toda a ordem da troca em que a criança ingressou, e só pode surgir deste mais-além com o caráter que o constitui como propriamente simbólico (p. 185).

Lacan (1958b/1998, p. 697-698) enfatiza que, ao pedir alguma coisa, a criança demanda algo distinto das satisfações por que clama. A demanda é pela presença ou ausência do outro, que é constituído como tendo o "privilégio" de satisfazer as necessidades, mas que, por já ter mostrado que não possui este objeto, até porque não se trata de necessidade, deu prova de seu amor ao se dispor a dar aquilo que não tem. Se pensarmos no apelo, no choro que se faz escutar quando o objeto não está onde é esperado, veremos que é apenas neste chamado que o dom se manifesta. Quando a criança pede, existe no horizonte a possibilidade de que a coisa demandada não esteja lá: "se o apelo é fundamental, fundador na ordem simbólica, é na medida em que aquilo que é chamado pode ser rejeitado. O apelo já é uma introdução, totalmente engajada na ordem simbólica, à palavra" (Lacan, 1956-57/1995, p. 186). Uma vez presente, o objeto é apenas signo do dom; não significa nada em termos de objeto de satisfação de uma necessidade. Uma vez ausente, é demandado e pode-se oferecer substitutos para a falta de satisfação. Em um pequeno comentário sobre a anorexia, Lacan (1958a/1998, p. 634) ressalta que, por vezes, o Outro confunde seus cuidados com o dom de seu amor, isto é, confunde o desejo com a satisfação, tentando suprir a demanda de amor com objetos de satisfação. Assim, a criança, ao se recusar a comer, recusa a satisfazer a demanda que vem da mãe para que esta encontre o desejo. A criança precisa que a mãe encontre um desejo além dela para que ela também possa demandar e desejar:

> É através disso que a demanda anula (*aufhebt*) a particularidade de tudo aquilo que pode ser concedido, transmutando-o em prova de amor, e as próprias satisfações que ela obtém para a necessidade degradam-se (*sich erniedrigt*) em nada menos do que o esmagamento da demanda de amor (tudo isso sendo perfeitamente sensível na psicologia dos primeiros cuidados a que se apegam nossos analistas-babás) (LACAN, 1958b/1998, p. 698).

O fato de todo objeto demandado/oferecido poder ser substituído, poder ser outro objeto ou qualquer um, evidencia o aspecto fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica e a falta de importância dos atributos materiais do objeto dado, haja vista que este só é válido enquanto signo do ato de quem deu. Esta é a característica mesma do dom simbólico: "O objeto outorgado com caráter de dom só pode se perfilar sobre o fundo da aniquilação simbólica de sua particularidade como objeto" (Rabinovich, 2009, p. 133). Quanto à prova de amor, cada vez que o sujeito sofre uma frustração neste âmbito, ele tentará compensar tal decepção através de uma satisfação real[32]. É essa situação que mobilizará a criança a buscar em um objeto real sua satisfação, fazendo do seio uma compensação substitutiva para sua decepção. Desse modo, a satisfação da necessidade é secundária à frustração de amor:

> é na medida em que a mãe falta à criança que a chama que esta se agarra ao seu seio, e que este seio se torna mais significativo que tudo. Enquanto o tem na boca e se satisfaz com ele, por um lado a criança não pode ser separada da mãe, por outro lado isso a deixa alimentada, repousada e satisfeita. A satisfação da necessidade é, aqui, a compensação da frustração do amor, e começa a se tornar, ao mesmo tempo, o seu álibi (LACAN, 1956-57/1995, p. 178).

Na explicação de Miller (1995):

> Quando vocês pensam que a criança está feliz porque está bem alimentada, porque a necessidade foi satisfeita, na realidade é mais a frustração do amor que se compensa na satisfação da necessidade. O que dá essa aura, esse brilho de gozo, quando a criança se satisfaz, vem de que a satisfação da necessidade compensa o que ela queria, que é o amor. Engana sua demanda de amor com a satisfação da necessidade (p. 53).

Nesse âmbito, o papel preponderante dos objetos reais, concretos – o seio, a chupeta, dentre outros –, deve-se à função que estes objetos desempenham como parte do objeto de amor: "a pulsão se dirige ao objeto real como parte do objeto simbólico, e este se torna, como objeto real, uma parte do objeto simbólico" (Lacan, 1956-57/1995, p. 178). É válido ressaltar que qualquer objeto que satisfaça uma necessidade real pode tornar-se uma parte, um elemento do objeto simbólico. Ademais, todo objeto real, a partir do momento em que depende da potência materna, torna-se simbólico e, por isso, objeto de dom (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 70). Com efeito, Lacan (1956-57/1995) inclui neste grupo, principalmente, "este objeto já simbolizado, mas também perfeitamente materializado, que é a palavra" (p. 178). A

[32] Diana Rabinovich (2009, p. 125) observa que Lacan utiliza o termo *Versagung*, extraído da obra freudiana, para se referir à frustração. Ela esclarece que o vocábulo alemão designa uma renúncia, além de remeter à anulação de uma promessa. Essa ruptura da promessa articular-se-ia com o amor, sendo essa temática que verdadeiramente interessaria ao psicanalista ao se debruçar sobre o conceito de frustração, tão debatido na Escola das Relações de Objeto.

palavra é incorporada como um objeto de necessidade que visa a substituir a falta do dom: “desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras. Como diz o Evangelho, o homem não perece apenas pelo que entra na sua boca, mas também pelo que dela sai” (p. 192). Enfim:

> A partir de seu ingresso na dialética da frustração, o objeto real não é em si mesmo indiferente, mas não tem necessidade alguma de ser específico. Mesmo que não seja o seio da mãe, nem por isso ele perderá algo do valor de seu lugar na dialética sexual, de onde se origina a erotização da zona oral. Não é o objeto que desempenha, em seu interior, o papel essencial, mas o fato de que a atividade assumiu uma função erotizada no plano do desejo, o qual se ordena na ordem simbólica. Chamo a atenção de vocês neste ponto para o fato de que isso vai tão longe que é possível que, para desempenhar o mesmo papel, não exista em absoluto objeto real. Trata-se, com efeito, apenas daquilo que dá lugar a uma satisfação substitutiva da saturação simbólica (LACAN, 1956-57/1995, p. 188).

Resumindo o que vimos até aqui, na privação, o que está em jogo é uma falta real ocasionada por uma ausência do objeto simbólico, um rompimento da alternância presença-ausência. Já na frustração, de acordo com o quadro de Lacan (1956-57/1995, p. 220), trata-se da falta imaginária de um objeto real, proporcionada por uma mãe já apreendida de forma simbólica:

Agente	**Falta de objeto**	**Objeto**
Pai imaginário	Privação	Simbólico
Mãe Simbólica	Frustração	Real

A função do pai imaginário não é explicada nesta primeira forma de privação. Miller (1995, p. 109) chega a dizer que, na privação (*Fort-Da*), trata-se de uma mãe imaginária que vai e vem segundo os gritos da criança. Em relação à passagem da privação para a frustração, lemos em Lacan (1956-57/1995) que:

> A mãe é a mãe simbólica, primeiro elemento da realidade simbolizado pela criança, na medida em que ela pode estar ausente ou presente. Quando há, por parte desta, recusa de amor, a compensação é encontrada no seio real, pelo aniquilamento mediante a satisfação real, o que não quer dizer que não se produza, então, uma inversão. Com efeito, na medida em que o seio se torna uma compensação, torna-se ao mesmo tempo o dom simbólico, ao passo que a mãe se torna um elemento real, isto é, onipotente, que recusa seu amor (p. 367-368).

Ou seja, na frustração há igualmente um objeto simbólico e um agente real, o que evidencia a impossibilidade de se tentar estabelecer uma divisão rígida entre as três formas de falta de objeto, bem como de considerá-las em uma sucessão cronológica. Bem entendido, a questão

do objeto de dom – objeto de amor ou objeto simbólico – atravessa os diferentes momentos da constituição subjetiva.

Em determinado ponto de seu *Seminário 4*, Lacan (1956-57/1995) afirma: “a frustração, tal como é vivida originalmente, só tem importância e interesse na medida em que desemboca num ou noutro dos planos que distingui para vocês: castração ou privação” (p. 100). Isso é mais uma evidência de que a ordem temporal (que aqui estabelecemos) é apenas uma forma didática de apresentar os três registros da falta, pois a privação, por exemplo, pode aparecer em dois momentos distintos.

Se o objeto real da frustração pode ser usado para compensar a falta do dom de amor, a transformação deste objeto em dom simbólico reaparecerá no nível da privação real. A criança, buscando receber o objeto do dom por parte da mãe, se oferece também como objeto, a partir da demanda da mãe, e começa a perceber que à mãe também falta alguma coisa. É possível vislumbrar esse momento em que a mãe começa a exigir algo da criança, ao mesmo tempo em que não pode satisfazê-la completamente, nas situações de desmame ou de controle dos esfíncteres. Deve-se mencionar, igualmente, o estágio do espelho, posto ser a partir da identificação à imagem do corpo – na origem do eu – que a criança percebe que alguma coisa pode lhe faltar. Ademais, a experiência do reconhecimento do outro como totalidade é uma condição para que sua falta seja percebida. Uma vez mais, delineia-se que a ligação objetal não é pré-estabelecida biologicamente.

Há que se destacar desta etapa que a perda da onipotência da mãe faz com que a criança tente localizar a falta materna inclusive ali onde alguma coisa, de fato, mostra-se ausente no corpo da mulher. É aí que se introduz o pênis e a *castração* na dialética da frustração. Não se trata, em absoluto, de uma gênese natural, até porque sua prevalência em toda a dialética imaginária, enquanto falo, preside o desenvolvimento genital (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 194).

A partir do momento em que a criança descobre a falta do falo na mãe, ela se vê engajada em substituir essa falta (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 179). É na relação com a mãe que a criança experimenta o falo como o centro de seu desejo (p. 229); ela descobre que alguma coisa é desejada pela mãe para além dela mesma (p. 248). Por conseguinte, a criança apresenta-se à mãe como o próprio falo: “a criança atesta à mãe que pode satisfazê-la, não somente como criança, mas também quanto ao desejo e, para dizer tudo, quanto àquilo que lhe falta” (p. 230). A criança faz de si mesma esse objeto enganador (o falo) para satisfazer o desejo da mãe.

Nesta dialética intersubjetiva do engodo, ao mostrar à mãe aquilo que não é, há todo um percurso em torno do qual o eu assume sua estabilidade (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 198). Dessa forma, o eu se identifica com esse falo e a criança é igualmente ameaçada pela falta da mãe. Aliás, não apenas a falta da mãe é ameaçadora como a própria mãe e seu corpo apresentar-se-ão como ameaçadores. A princípio, a criança se imagina como é imaginada pela mãe. Porém, a partir do momento em que ela existe como real, como corpo pulsional (o pênis real de Hans, por exemplo), ela se depara com a hiância entre satisfazer uma imagem e ter algo de real para apresentar. A criança é confrontada novamente, tal como no estágio do espelho, com o seu corpo real, que não corresponde à imagem que dele é feita. Ela sabe que seus órgãos genitais não desempenham a função biológica para os quais eles foram destinados. Não é simplesmente que a criança fracasse nas suas tentativas de sedução ou que seja rejeitada pela mãe, mas o problema é que aquilo que ela tem lhe aparece como *algo de miserável* (Lacan, 1956-57/1995, p. 232). Assim, "é a esta privação que o pai deve trazer alguma coisa" (p. 329).

Nesta privação, o que está em jogo é o falo simbólico. A função do pai é mostrar para a criança que há vários objetos possíveis a serem oferecidos ao desejo da mãe, ao mesmo tempo em que nenhum conseguirá satisfazê-lo plenamente. O pai deve ser capaz de se oferecer ou oferecer modelos de identificação para a criança. Por conseguinte, Lacan (1956-57/1995, p. 225) o situa como *pai imaginário*. O pai imaginário é aquele com quem o sujeito tem que se haver nas suas relações imaginárias com o semelhante: a identificação, a agressividade, a idealização etc. Nesse nível, uma gama privilegiada de objetos serão tomados de empréstimo do próprio corpo e consagrados ao dom da criança à mãe: a criança pode encontrar em seu corpo "o real feito para alimentar o simbólico" (Lacan, 1956-57/1995, p. 193).

Todas as relações com o corpo próprio que se estabelecem por intermédio da relação especular são transformadas com o advento do significante fálico. Assim, o seio e as fezes são introduzidos no circuito simbólico do dom e a criança tem a oportunidade de retribuir o dom outrora recebido. Isso explica como a retenção anal pode ser interpretada como recusa de dom do amor. Da mesma forma, o pênis enquanto órgão pode permanecer no jogo da troca inter-humana enquanto falo. Nesse sentido, o *pai real* aparece como figura que, apesar de ter o pênis, nem por isso detém o falo. O pai real incide como castrador sobre a mãe e a criança. Ele tanto impede que a criança se torne o objeto de desejo da mãe – seja o falo da mãe – quanto que a mãe se torne o objeto de desejo da criança, apontando para o caráter de engodo desta relação. Segundo Lacan (1956-57/1995, p. 81-84), o complexo de Édipo se instala a

partir do triângulo pré-edípico em jogo na frustração: mãe-criança-falo imaginário. Porém, ele depende fundamentalmente de uma quarta função – a do pai. Como o pai simbólico não pode ser encarnado por nenhuma pessoa – Deus, aquele que diz: "Eu sou aquele que sou", o pai morto de Totem e Tabu etc. –, é preciso que alguém veicule a lei para a criança. O pai real assume, dessa forma, uma função simbólica. Ele confere à falta a dimensão do pacto, da lei:

> Se a castração exerce esse papel essencial para toda a continuação do desenvolvimento, é porque ela é necessária à assunção do falo materno como um objeto simbólico. Somente a partir do fato de que, na experiência edipiana essencial, ela está privada do objeto por aquele que o tem, que o tem em todas as ocasiões, é que a criança pode conceber que este mesmo objeto simbólico lhe será dado um dia (cf. LACAN, 1956-57/1995, p. 213).

Na castração, trata-se, pois, da assunção do falo imaginário como um significante, instrumento da ordem simbólica das trocas. Para Lacan (1956-57/1995, p. 124), o falo é um elemento imaginário (a moeda principal) pelo qual o sujeito é introduzido na simbólica do dom. Nesse momento, além de perceber que ela deve dar algo de si para o outro (seu dom), a criança espera receber de um terceiro ser humano o objeto de dom que falta àquele que exerceu a função materna. A castração é, portanto, a dívida[33] simbólica oriunda da relação com um objeto imaginário (o falo) (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 36). Vejamos, agora, o quadro completo de Lacan:

Agente	**Falta de objeto**	**Objeto**
Pai imaginário	Privação real	Falo simbólico
Mãe simbólica	Frustração imaginária	Seio real
Pai real	Castração simbólica	Falo imaginário

A castração só pode ser simbólica: ela incide sobre um objeto imaginário e não é uma ameaça contra o pênis real (órgão). A frustração é imaginária, uma vez que se refere ao dom de amor. O sujeito tenta compensar a insatisfação característica da ordem simbólica – o Outro não pode dar o objeto do desejo – com objetos reais. Já a privação é um furo real, ocasionado pela existência de um objeto simbólico que estabelece uma alternância para, em seguida, rompê-la. A privação é real na medida em que um objeto simbólico se oferece para encobrir a falta, mas, no momento seguinte, já não é suficiente.

[33] Vale retomar a definição de "dívida" do *Dicionário Houaiss* (2009): "1. quantia que se tem de pagar a alguém; 2. obrigação moral contraída por favor e/ou bem recebido <*d. para com os pais*>" (p. 701), já que ela exemplifica no item dois a obrigação moral de retribuir aquilo que foi recebido dos pais – o que nos remete mais uma vez à noção de objeto de dom.

O que nos cabe observar é que tanto os objetos quanto os agentes só adquirem seu valor no sistema simbólico. No quadro das categorias da falta do objeto, tanto o pai simbólico quanto o objeto simbólico de dom não podem ser inscritos em nenhuma modalidade específica de falta, visto que perpassam todas as etapas da constituição do sujeito. A simbólica do dom não pode ser localizada em uma etapa precisa da formação subjetiva, pois sua lógica de circulação precede a existência empírica do sujeito, tal como a linguagem. Vemos assim que, neste momento de seu ensino, fortemente marcado pela influência do pensamento estruturalista, Lacan acaba por transformar as pessoas (agentes) e os objetos envolvidos na circulação do dom em significantes:

> Não é porque tentei aqui lhes mostrar a relação de objeto em sua complexidade real que me repugna a expressão relação de objeto. Por que nosso semelhante não seria validamente um objeto? Diria mesmo mais: antes fosse um objeto. Na verdade, a análise nos mostra que, comumente, ele é, de saída, ainda bem menos que um objeto. Ele é aquilo que vem preencher seu lugar de significante no interior de nossa interrogação (LACAN, 1956-57/1995, p. 382).

O agente só importa enquanto lugar do significante: não interessa se ele será encarnado na mãe ou no pai, tampouco a dimensão subjetiva daqueles que ocupam essa função (cf. Rabinovich, 2009, p. 123). Nosso autor parece mesmo prescindir da noção de objeto, ao sustentar que sua função de significante basta para explicar as relações na ordem simbólica. É ele mesmo quem assevera que:

> Do mesmo modo, no quarto ano de seminário, eu quis mostrar-lhes que não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um 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 (LACAN, 1957-58/1999, p. 16).

Na passagem acima, que se encontra na abertura de *O Seminário livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58), o psicanalista nomeia o objeto perdido primordialmente como objeto *a* e se refere explicitamente a elementos da linguística – metáfora e metonímia – para explicar o desejo. Dessa maneira, temos a metáfora do Nome do Pai e o objeto deslizando metonimicamente pela cadeia significante, tal como um significante. As três formas da *falta de objeto* abordadas no ano anterior – privação, frustração e castração – serão inseridas nos três tempos do complexo de Édipo, sem que nenhuma referência direta ao objeto seja necessária. A relação da criança com o objeto primordial não é propriamente uma relação com a mãe ou com os objetos de satisfação da necessidade, mas uma relação com o desejo da mãe:

o falo, com o qual a criança vai se identificar até encontrá-lo no pai (cf. Lacan, 1957-58/1999, p. 232). É o significante fálico que orienta a posição da criança como objeto de desejo do outro. O desejo continua, assim, desvinculado de qualquer necessidade:

> As necessidades só chegam a nós refratadas, fragmentadas, despedaçadas, e são estruturadas precisamente por todos esses mecanismos – condensação, deslocamento etc. – conforme as manifestações da vida psíquica em que se refletem, e que pressupõem ainda outros intermediários e mecanismos, nos quais reconhecemos um certo número dessas leis a que iremos chegar após este ano de seminário, e que denominaremos de leis do significante (LACAN, 1957-58/1999, p. 71).

As necessidades já aparecem para o sujeito sob a forma do desejo, pois elas passam primeiramente pelo Outro. No *Seminário 5*, o Outro é grafado quase todas as vezes com "o" maiúsculo, enfatizando a submissão do outro à linguagem: "o Outro não é, pura e simplesmente, o lugar desse sistema perfeitamente organizado, fixo. Ele próprio é um Outro simbolizado" (Lacan, 1957-58/1999, p. 475). A esse propósito, Vladimir Safatle (2007, p. 44) esclarece que o "Outro" é o sistema estrutural de leis que organizam previamente a maneira como o "outro" empírico pode aparecer para o sujeito; como o Outro pode ser representado por uma figura empírica, Lacan falará, por exemplo, do Outro materno ou paterno.

Pois bem, a resposta do Outro à demanda do sujeito transforma o objeto desejado em algo que não coincide com aquilo que o sujeito pediu: "Existe linguagem, há fala no mundo e, por causa disso, há toda uma série de coisas, de objetos, que são significados, e que de modo algum o seriam se não existisse significante no mundo" (Lacan, 1957-58/1999, p. 230). O fato de haver a interposição de um terceiro em toda relação do sujeito com o objeto faz com que haja na realidade simbólica

> objetos de uma heterogenidade, de uma diversidade, de uma variabilidade realmente surpreendentes em comparação com os objetos biológicos. A existência de qualquer organismo vivo tem como correlato no mundo um conjunto singular de objetos que apresentam um certo estilo. Mas, em se tratando do homem, esse conjunto é de uma diversidade superabundante, luxuriante. 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 estrita ou mesmo indissoluvelmente relacionado com a submissão, a subducção do ser humano pelo fenômeno da linguagem (LACAN, 1957-58/1999, p. 53).

Mesmo antes de a criança compreender a linguagem, Lacan (1957-58/1999) diz haver simbolização[34]. O desejo da mãe é simbólico, implica a referência ao significante fálico: o falo é o significante fundamental do desejo. A criança se faz de falo da mãe por saber que este é o objeto de seu desejo. O fato de qualquer coisa poder assumir esse lugar do falo materno é prova de que o falo não é bem o objeto do desejo, mas o significante do desejo: "o falo não é

[34] De certa forma, isso foi colocado *2.1 – Lacan e a relação de objeto*, em especial, p. 73-75.

uma fantasia, nem uma imagem, nem um objeto, mesmo que parcial, mesmo que interno, mas é um significante" (Lacan, 1957-58/1999, p. 391). Esse significante, no entanto, permite a emergência de uma multiplicidade de objetos, que, certamente, não podem ser ignorados: "Com o falo trata-se realmente de uma coisa que se articula no plano da linguagem e que, portanto, situa-se como tal no plano do Outro. Ele é o significante do desejo na medida em que o desejo se articula como desejo do Outro" (Lacan, 1957-58/1999, p. 391). O desejo do Outro está sempre referido a uma outra coisa à qual não se tem acesso: o objeto perdido. Apesar de a ordem simbólica atribuir certa prevalência ao falo na economia do desejo, devemos nos perguntar se o falo é o equivalente do objeto perdido do desejo, isto é, o equivalente do objeto *a*. Essa articulação entre falo e objeto *a* é explicitamente abordada no *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59), a partir da fórmula lacaniana da fantasia. É a ela, pois, que voltaremos nossa atenção a seguir.

2.7 – O significante fálico e o objeto a *da fantasia*

Deve ter ficado claro até aqui que o significante assume um papel central na articulação da teoria lacaniana. Ressalta-se, além disso, que, dentre todos os significantes, Lacan irá eleger o falo como "regulador do desenvolvimento" (Rabinovich, 2005, p. 11). Função essa já implícita na ideia de que o falo é o objeto que falta à mãe, o que suscita na criança a dúvida quanto ao que ela pode fazer para dar à mãe o objeto faltoso (cf. Lacan, 1956-57/1995, p. 196). Trata-se de perceber que a mãe é castrada, que ela não detém o objeto do desejo e que não há objeto capaz de satisfazê-la.

Na interpretação de Jacques-Alain Miller (1995): "Lacan faz da castração o nome da falta fundamental que nenhum objeto pode tampar. Isso não era tão evidente ao se ler Freud" (p. 60). Segundo o autor, será precisamente o gesto de conectar o objeto à castração que levará Lacan a inventar o objeto *a*: "A invenção do objeto *a* por Lacan vem, efetivamente, da ideia de que toda a questão do objeto, da eleição do objeto, tem a ver com a falta do falo e que os objetos se sucedem como substitutos sem conseguir acabar com essa falta" (p. 79). Ele nos explica que esta primeira formalização do objeto *a* tende a conceber a estrutura do objeto *a* como homogênea à do -φ – falta do falo ou castração. Isto é, o *a* é o que pode vir no lugar do -φ como objeto de desejo: "Quando Lacan inventa nomear o objeto de desejo como objeto *a*

respeita a articulação freudiana ao dizer que, no centro de cada objeto *a*, há o -φ. A castração está no centro de cada objeto de desejo" (Miller, 1995, p. 42).

O comentário de Miller se encontra no âmbito de uma leitura do *Seminário 4* e não abrange os desenvolvimentos ulteriores de Lacan a respeito do falo, por exemplo, a definição do falo como significante no seminário seguinte. Se, como vimos, a criança entra no jogo do engodo, identificando-se ao falo imaginário (-φ) para satisfazer à mãe, logo a intervenção paterna aponta para a impossibilidade da realização materna e indica outro caminho para a criança: o falo simbólico. O falo simbólico (ϕ) é abordado no contexto do *Seminário 5*, que se detém sobremaneira na discussão a respeito da metáfora paterna. Desse modo, a criança pode ser o objeto metonímico, parcial, que busca preencher a falta da mãe, ou, assentindo ao Nome do Pai, ela pode se dirigir a outros objetos, que respondam ao seu desejo. De qualquer forma, "sem dúvida, convém sublinhar que, tanto no nível de sua articulação com a metáfora como com a metonímia, o objeto para além de sua significação apresenta uma dimensão significante pura nesta época, advém como significante" (Rabinovich, 2009, p. 155). É ainda Rabinovich (2005, p. 17) quem nos mostra que o objeto fálico pode ser apenas uma das significações do falo produzida pela metáfora: "Se o falo é aquilo que poderia preencher a falta no Outro, o caminho mais simples que se oferece ao filhote humano é o de se propor como tal, identificando-se com ele, direta e claramente na medida em que se apresenta como objeto privilegiado da mãe" (p. 136). A significação fálica é uma resposta à pergunta acerca do desejo do Outro. Já o falo:

> é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, *o falo não é uma fantasia*, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. *Tampouco é, como tal, um objeto* (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. *E é menos ainda o órgão*, pênis ou clitóris, que ele simboliza. [...]
>
> Pois *o falo é um significante* (LACAN, 1958b/1998, p. 696-7 – itálicos nossos).

Novamente o psicanalista define o falo como um significante. Será que a questão do objeto do desejo pode ser respondida tendo como única referência um significante, o falo? Em *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan (1958-59/2013) desenvolve a fórmula da fantasia no intuito de repensar o lugar do objeto no desejo em sua relação ao outro. O problema que o psicanalista se coloca é o de saber como vai ser mantida a relação com o significante fálico na experiência imaginária, na medida em que ela é estruturada pelas formas narcísicas que regram as relações do sujeito com seu semelhante: "quer dizer, do sujeito falante, $, com o pequeno *a*, este outro que o sujeito carrega consigo" (p. 156 – tradução

nossa[35]). Cabe ressaltar que temos aqui a volta do outro com “o” minúsculo, mas de uma forma um pouco diferente daquela do estágio do espelho por tratar-se de um “outro” afetado pela incidência do significante. A impossibilidade do Outro em responder à demanda do sujeito, já que a ele também falta o objeto, bem como de responder sobre seu próprio desejo – afinal, há um segredo em seu ir e vir (cf. Rabinovich, 2009, p. 135-136) – evidencia a divisão do outro, que ressoa no sujeito.

Lacan (1958-59/2013, p. 41 e p. 147) relembra que quando a criança emite o primeiro grito, por um momento, podemos conceber que o sujeito é idêntico a essa necessidade: o sujeito da demanda é o sujeito da necessidade que ele exprime na demanda. Contudo, a necessidade deve passar pelos desfiladeiros do significante e a resposta do Outro já transforma o grito em apelo: “ficam circunscritas na realidade, pelo traço do significante, as marcas onde se inscreve a onipotência da resposta” (Lacan, 1960 [1958]/1998, p. 686). O nascimento do desejo implica a constituição de um objeto que perde suas propriedades naturais pela ação mesma da ordem simbólica: a perda do objeto é solidária da captura do ser humano pela linguagem (cf. Rabinovich, 2009, p. 105-106).

O objeto que corresponderia à satisfação da necessidade é desde sempre perdido, porque aquilo que o sujeito recebe não equivale ao que ele pediu. Para Lacan (1958b/1998, p. 697), aquilo que é alienado das necessidades constitui o recalque original, por não poder jamais articular-se na demanda: “É preciso afirmar que é a incidência concreta do significante na submissão da necessidade à demanda que, recalcando o desejo na posição de desconhecido, dá ao inconsciente sua ordem” (Lacan, 1959/1998, p. 717). Aqui, nosso autor trabalha com a noção de recalque, porém o objeto perdido nunca poderá ser concernido unicamente pela via do simbólico. O psicanalista postula a necessidade de que isso que foi abolido reapareça *para-além* da demanda. Seguindo o mesmo caminho trilhado em sua concepção da frustração, conceberá a demanda do sujeito pelo objeto como demanda de amor. O desejo emergiria da subtração da satisfação da necessidade da demanda de amor (cf. Lacan, 1958b/1998, p. 698). Isso equivale a dizer que o amor não é suficiente para aplacar o desejo. Algo da ordem de uma satisfação insiste em se apresentar. Em breve, veremos como essa constatação leva ao conceito de gozo. Por ora, convém reter que as necessidades são subordinadas ao significante, posto dependerem do Outro.

O Outro é o lugar da palavra. É nele que o sujeito encontra seu lugar significante. O inconsciente é o discurso do Outro e o sujeito deve se constituir, portanto, nessa alienação aos

[35] No original : « c’est-à-dire du sujet parlant, $, avec petit *a*, cet autre que le sujet porte en lui-même ».

significantes do Outro. O falo emerge, assim, como significante da própria perda que o sujeito sofre pela incidência do significante (cf. Lacan, 1959/1998, p. 723):

> Examinemos, portanto, os efeitos dessa presença [do significante fálico]. Eles são, para começar, os de um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real [...], mas da configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida (LACAN, 1958b/1998, p. 697).

O falo é concebido como alguma coisa real que será simbolizada. Lacan (1958-59/2012) assevera: "disse *coisa*, não disse *objeto*, na medida em que se trata de algo real, ainda não simbolizado, mas que está, de alguma maneira, em potência de sê-lo. É, para dizer tudo, o que podemos chamar, em sentido difundido, um significante" (p. 408 – tradução nossa[36]). O falo não é, portanto, um objeto como os outros. Ele tem uma dimensão real passível de sofrer a ação do simbólico, independentemente de sua materialidade.

Lacan (1958-59/2013, p. 149) mostra como a demanda passa por um certo número de relações que comportam um objeto amovível[37]: a comida no que se refere à oralidade e o excremento no estágio anal. Na fase genital, o falo não aparece como um objeto amovível; ele já é um significante tomado de empréstimo da relação do sujeito com a demanda. Contudo, o falo tampouco é objeto da demanda, pois ele está presente no interior das diversas formas de objeto pré-genital: "o falo deve ser concebido como subtraído da comunidade imaginária, como isolado face à diversidade, à multiplicidade, de todas as outras imagens que vem assumir as funções corporais. Sua função é privilegiada, ela o faz o significante do sujeito" (Lacan, 1958-59/2013, p. 146 – tradução nossa[38]). O falo é o significante enigmático que se apresenta no horizonte de toda relação de objeto:

> De fato, o que se chama relação [*relation*] de objeto é sempre relação [*rapport*] do sujeito não a objetos, como se diz, mas a significantes da demanda [...] Porquanto a demanda, ela, permanece fixa, pode-se articular os modos do aparelho significante respondendo aos diferentes tipos – oral, anal e outros –, da demanda, de uma maneira que apresenta, com efeito, uma espécie de correspondência clínica com a relação [*rapport*] ao objeto. Não deixa de haver, contudo, um grande inconveniente em confundir o que

[36] No original: « J'ai dit *chose*, jê n'ai pas dit *objet*, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de réel, de non encore symbolisé, mais qui est, en quelque sorte, en puissance de l'être. C'est, pour tout dire, ce que nous pouvons appeler, au sens diffus, un signifiant ».

[37] Cf. Dicionário Houaiss (2009): "1 que se pode amover; deslocável, removível 2 que não é vitalício, não oferece estabilidade; temporário, transitório" (p. 121).

[38] No original: « le phallus est [...] à concevoir comme soustrait, si l'on peut dire, à la communauté imaginaire, comme isolé en face à la diversité, la multiplicité, de toutes les autres images qui viennent assumer les fonctions corporelles. Sa fonction à lui est privilégiée, elle en fait le signifiant du sujet ».

> é relação [*rapport*] ao significante com aquilo que é relação [*rapport*] ao objeto (LACAN, 1958-59/2013, p. 368-369 – tradução nossa[39]).

Os significantes da demanda são significantes orais, anais, etc., cujos objetos podem ser remetidos ao registro da satisfação. No entanto, o objeto do desejo é outra coisa. Quando diz-se que o sujeito está na fase oral ou anal, alude-se a um sujeito marcado pela falta e numa relação com sua demanda. Já o desejo não visa um objeto de satisfação, mas um objeto que é posto em relação com o sujeito. O objeto do desejo toma o lugar daquilo de que o sujeito é privado simbolicamente: "É daí [do falo] que o objeto adquire a função que ele tem na fantasia, e que o desejo, com a fantasia por suporte, constitui-se" (Lacan, 1958-59/2013, p. 370 – tradução nossa[40]).

A fantasia, na definição de Lacan (1958a/1998), é aquilo mediante o quê "o sujeito se sustenta no nível de seu desejo evanescente, evanescente porquanto a própria satisfação da demanda lhe subtrai o objeto" (p. 643). Lembremos que a satisfação é apenas uma maneira de anular a demanda, e, por conseguinte, de ludibriar-se quanto à realização impossível do desejo. Na fantasia, portanto, o sujeito busca reencontrar o que foi perdido devido ao ingresso no discurso do Outro. Para isso, o sujeito se serve da identificação com o outro, das imagens de seu semelhante, pondo em jogo seu próprio corpo:

> Como tal, $ ◊ *a* significa isto – é na medida em que o sujeito está privado de alguma coisa dele mesmo que tomou valor do significante mesmo de sua alienação, esta alguma coisa é o falo – é na medida em que o sujeito está privado de algo ligado à sua própria vida por ter tomado valor daquilo que o vincula ao significante, que um objeto particular torna-se objeto de desejo.
>
> Ser objeto de desejo é essencialmente diferente de ser objeto de uma necessidade qualquer. A subsistência temporal do objeto no desejo reporta-se a isso, que ele venha tomar o lugar daquilo que, por sua natureza, permanece mascarado ao sujeito, a saber, aquilo que ele sacrifica de si mesmo, a libra de carne empenhada em sua relação [*rapport*] ao significante. É porque alguma coisa vem tomar o lugar disto, que esta alguma coisa torna-se objeto no desejo (LACAN, 1958-59/2013, p. 387 – tradução nossa[41]).

---

[39] No original: « En fait, ce que l'on appelle relation d'objet est toujours rapport du sujet, non pas à des objets, comme on le dit, mais à des signifiants de la demande [...] Pour autant que la demande, elle, reste fixe, on peut articuler les modes de l'appareil signifiant répondant aux différents types, oral, anal et autres, de la demande, d'une façon qui présente en effet une sorte de correspondance clinique avec le rapport à l'objet. Il n'en demeure pas moins qu'il y a un grand incovénient à confondre ce qui est rapport au signifiant avec ce qui est rapport à l'objet ».

[40] No original: « C'est de là [du phallus] que l'objet prend la fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir, avec le fantasme pour support se constitue ».

[41] No original: « Comme tel, ($ ◊ *a*) signifie ceci – c'est em tant que le sujet est privé de quelque chose de lui-même qui a pris valeur du signifiant même de son aliénation – ce quelque chose, c'est le phallus – c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose qui tient à sa vie même pour avoir pris valeur de ce qui rattache au signifiant, qu'un objeto particulier devient objet de désir.

Être objet de désir est essentiellement différent d'être l'objet d'aucun besoin. La subsistance temporelle de l'objet dans le désir tient à ceci, qu'il vient prendre la place de ce qui, de par sa nature, reste masqué au sujet, à savoir, ce qu'il sacrifie de lui-même, la livre de chair engagée dans son rapport au signifiant. C'est parce que quelque chose vient prendre la place de ça, que ce quelque chose devient objet dans le désir ».

O sujeito cede seu corpo, os objetos que lhe são demandados pelo Outro – seio, fezes, etc. –, atribuindo-lhes um valor fálico, desejável. É pela via do Outro que o sujeito tentará recuperá-los, identificando-se com sua demanda e desejo. Na fórmula da fantasia, o objeto *a* é a imagem pela qual um outro (alguma outra coisa) toma o lugar do falo: "O *a* é o objeto essencial em torno do qual gira a dialética do desejo, o sujeito se experimenta ali diante de um elemento que é alteridade no nível imaginário..." (Lacan, 1958-59/2013, p. 370[42] – tradução nossa). Este outro, objeto proeminente do erotismo humano, nada mais é do que a imagem do corpo próprio: "é aí, nessa fantasia humana, que é a fantasia do sujeito e que não é mais que uma sombra, é aí que o sujeito mantém sua existência, mantém o véu que faz com que ele possa continuar a ser um sujeito que fala" (Lacan, 1958-59/2013, p. 119 – tradução nossa[43]). Essa imagem que o sujeito reflete visa ocultar o lugar da falta, mesmo que, para isso, ele tenha que abrir mão do que sente como sendo seu corpo real.

O sujeito que aparece na fórmula da fantasia é o sujeito barrado ($) pela ação do significante. Essa divisão, que se opera muito precocemente, diz respeito à entrada do sujeito na linguagem. Ela pode ser compreendida de duas formas: 1) como a perda do objeto quando este se aliena nos significantes da demanda; 2) como a alienação nos próprios significantes do Outro, no intuito de recuperar essa perda. Em outras palavras: "a cadeia significante tem duas consequências ao capturar o sujeito humano, o objeto perdido e o sujeito dividido" (Rabinovich, 2009, p. 180). O problema é que não há significante capaz de responder a essa perda ou à divisão subjetiva, porque mesmo o falo apresenta suas falhas e seus limites em algumas situações. Assim, "é neste objeto [da fantasia] que o sujeito encontra seu suporte no momento em que ele se esvanece diante da carência do significante que responde de seu lugar de sujeito no nível do Outro" (Lacan, 1958-59/2013, p. 446 – tradução nossa[44]). Ainda nas palavras de Lacan (1958-59/2013):

> O objeto é esse algo que suporta o sujeito no momento preciso em que ele tem de fazer face à sua existência. É esse algo que suporta o sujeito em sua existência no sentido mais radical, a saber, justamente no sentido em que ele existe na linguagem. Dito de outro modo, o objeto consiste em algo que está fora dele e que ele não pode apreender na natureza própria da linguagem senão no momento preciso em que ele, como sujeito, deve se apagar, se esvanecer, desaparecer por detrás de um significante. Neste momento, que é, se se pode dizer, um ponto de pânico, o sujeito deve se agarrar a

[42] No original: « Le *a* est l'objet essentiel autour de quoi tourne la dialectique de désir. Ce sujet s'éprouve là devant un élement qui est alterité au niveau imaginaire... ».
[43] No original: « c'est là, dans ce fantasme humain, qui est fantasme du sujet et qui n'est plus qu'une ombre, c'est là que le sujet maintient son existence, maintient le voile qui fait qu'il peut continuer d'être un sujet qui parle ».
[44] No original: « C'est dans cet objet que le sujet trouve son support au moment où il s'évanouit devant la carence du signifiant à répondre de sa place de sujet au niveau de l'Autre ».

> alguma coisa, e ele se agarra justamente ao objeto enquanto objeto do desejo (p. 108 – tradução nossa[45]).

Lacan (1958-59/2013, p. 108) pretende, com a fantasia, delimitar a relação do sujeito com o objeto no campo do desejo. O desejo demonstra a dependência do sujeito do significante, ao mesmo tempo em que denuncia a impossibilidade de um significante vir a representá-lo. O sujeito não equivale aos significantes do Outro nem encontra nele respostas para o seu desejo, de modo que ele precisa vincular-se a qualquer objeto que forneça alguma satisfação (tal como vimos na dialética do objeto de dom em jogo na frustração). No nível da satisfação, então, é preciso considerar o corpo em seu aspecto pulsional. Lacan (1958-59/2013, p. 156) afirma que o outro da fórmula da fantasia é o outro imaginário; é o que o sujeito tem nele mesmo como "pulsão". O outro imaginário deve ser compreendido aqui de forma ampliada. Ele inclui tudo o que pertence à ordem libidinal, ou seja, o narcisismo e as pulsões parciais, bem como os objetos excluídos da imagem especular, como é o caso do falo (cf. Rabinovich, 2009, p. 111 e p. 123).

Segundo Lacan (1958-59/2013), a introdução sob a forma imaginária da dimensão do narcisismo faz com que o investimento libidinal esteja engajado em uma relação com a imagem que não é outra coisa senão uma relação com o seu próprio corpo, na qual vai poder produzir-se esta troca entre o sujeito e o objeto *a*: "Este pequeno *a*, teremos enfim a ocasião de precisá-lo em sua essência, em sua função, em sua natureza essencial. Como já lhes esbocei longamente nos seminários precedentes, todo objeto humano está fundamentalmente marcado por uma estrutura narcísica, da relação profunda com o Eros narcísico" (p. 137 – tradução nossa[46]). O objeto com o qual o sujeito se confronta no estágio do espelho não é apenas o seu duplo, mas um objeto que escapa à imagem especular. O objeto parcial "selecionado nos apêndices do corpo como indício do desejo" (Lacan, 1960 [1958]/1998, p. 689) deve ser simbolizado a fim de receber a libido, o que faz com que os os órgãos do corpo estejam desde sempre submetidos ao significante. Eles não chegam jamais a desempenhar sua

[45] No original: « L'objet est ce quelque chose qui supporte le sujet au moment précisément où celui-ci a à faire face, si l'on peut dire, à son existance. C'est ce quelque chose qui supporte le sujet dans son existance au sens le plus radical, à savoir, au sens justement où il existe dans le langage. Autrement dit, l'objet consiste en qulque chose qui est hors de lui, et qu'il ne peut saisir dans sa nature propre de langage qu'au moment précis où lui, comme sujet, doit s'effacer, s'évanouir, disparaître derrière un signifiant. À ce moment, qui est, si l'on peut dire, un point panique, le sujet a à se raccrocher à qualque chose, et il se raccroche justement à l'objet en tant qu'objet du désir ».

[46] No original: « Ce petit *a*, nous aurons enfin l'occasion de le préciser dans son essence, dans sa fonction, dans sa nature essentielle. Comme je vous l'ai déjà longuement amorcé dans les séminaires précédents, tout objet humain est foncièrement marqué d'une structure nacissique, du rapport profond avec l'Éros narcissique ».

função natural, mascarando tal desordem subordinando a pulsão sexual ao registro da necessidade:

> Isso quer dizer apenas que uma fixação oral ou anal que sobrevive num sujeito adulto depende de uma certa relação imaginária. Mas o que articulamos aqui, além disso, é que esta última é levada à função de significante. Se não fosse isolada como tal, amortecida, ela não poderia ter a ação econômica que tem no sujeito, por uma razão muito simples: é que as imagens estão sempre e unicamente ligadas à suscitação e à satisfação da necessidade. Ora, não se deixa de dizer, na análise, que o sujeito permanece ligado a imagens orais, quando não se trata de alimento, ou anais, quando não se trata de excrementos. Portanto, é por essas imagens estarem fora de seu texto, por não se tratar da necessidade pura e simples, que elas assumem uma outra função. É da função significante que se trata (Lacan, 1957-58/1999, p. 491).

Miller (1997) ressalta uma "dupla articulação do desejo, de um lado a dimensão imaginária em que todas as formas são envelopadas pelo narcisismo, e de outro a simbólica, pois é preciso seguir um significante para explicar-lhe a permanência" (p. 76). A dimensão real ou pulsional aqui não é irredutível ao simbólico e não parece oferecer obstáculo à fantasia. O objeto *a* da fantasia deve fornecer uma resposta ao desejo do Outro, de modo que "o objeto *a* do desejo é esse objeto que sustenta a relação [*rapport*] do sujeito a isso que ele não é [...] *na medida em que ele não é o falo*. O objeto *a* sustenta o sujeito na posição privilegiada que ele é levado a ocupar em certas situações [... em] que ele não é o falo" (Lacan, 1958-59/2013, p. 413-414; itálicos do editor – tradução nossa[47]). Esse objeto com o qual o sujeito se oferece na relação com o Outro recebe seu afeto, operando, de certa maneira, uma delimitação do real: "Toda a natureza da fantasia é de a transferir para o objeto" (p. 137 – tradução nossa[48]).

Pois bem, com a fantasia, Lacan (1958-59/2013) resgata o substrato imaginário do desejo e indica que o *a* é, de fato, a direção de toda articulação "moderna" da análise, quando ela busca articular o objeto e a relação de objeto: "Existe alguma coisa de justo nessa busca. Como o articula a noção comum da relação de objeto, o objeto tem, sem dúvida, um papel decisivo, ele estrutura fundamentalmente o modo de apreensão do mundo pelo sujeito" (p. 367-368 – tradução nossa[49]). Para Lacan (1958-59/2013, p. 368), o erro e a confusão das teorias da relação de objeto estão na concepção do objeto enquanto pré-genital, uma vez que é o falo que organiza as demais etapas do desenvolvimento. Logo, a "fase fálica" deveria ser

[47] No original: « L'objet *a* du désir est cet objet qui soutient le rapport du sujet à ce qu'il n'est pas [...] *en tant qu'il n'est pas le phallus*. L'objet *a* soutient le sujet dans la position privilegiée qu'il est améne à occuper dans certaines situations, et qui est proprement celle-ci, qu'il n'est pas le phallus ».

[48] No original: « Toute la nature du fantasme est de la transférer à l'objet ».

[49] No original: « Il y a quelque chose de juste dans cette recherche. Comme l'articule la notion commune de la relation d'objet, l'objet a sans doute un rôle décisif, il structure fondamentalement le mode d'appréhension du monde par le sujet »

tomada como “primária”. Os objetos pré-genitais – o mamilo e as fezes, por exemplo – guardam a marca do falo e não teriam valor se estivessem restritos à sua função corporal. A fantasia indica onde se dá a junção entre o falo e as primeiras relações da criança com o objeto materno. Essas relações são normalmente abordadas sob o viés do desenvolvimento, e é precisamente esse aspecto que nosso autor irá rever. Com a fórmula da fantasia, Lacan (1958-59/2013, p. 259) almeja reescrever, com elementos algébricos, o que está em jogo nas primeiras relações da criança com o objeto materno.

Na sequência desta tese, continuaremos a abordar os meandros da constituição subjetiva e da apreensão da realidade externa pelo sujeito, a fim de esclarecermos como se dá a formulação do conceito de objeto *a*. Até aqui, parece que os registros do imaginário e do simbólico, com o predomínio do último, fornecem boas explicações para o modo como o sujeito acende ao mundo humano da linguagem e aí se constitui. No entanto, já podemos antever a insistência de um real do corpo, ligado à satisfação pulsional, que escapa a qualquer tentativa de simbolização, ainda que seu lugar na constituição subjetiva não esteja bem delimitado. Trataremos desta questão no próximo capítulo. Para finalizar este capítulo, iremos recapitular as principais linhas argumentativas previamente tratadas.

***

Iniciamos este capítulo situando a discussão de Lacan com as teorias da Escola das Relações de Objeto. Vimos que dois problemas fundamentais destacavam-se nas críticas do psicanalista. O primeiro dizia respeito a uma separação nítida entre fantasia e realidade, que fazia com que a apreensão subjetiva da última por parte da criança dependesse de a própria realidade apresentar-se como satisfatória (tal posição remonta a Melanie Klein e a Winnicott). O segundo problema refere-se à frustração, definida como imaginária por Lacan, ser tomada como o motor do desenvolvimento infantil, deixando o tão famoso complexo de Édipo freudiano em segundo plano.

A problemática acima é muito bem delimitada pela leitura que Jacques-Alain Miller (1995) faz do *Seminário 4*. Entretanto, abordar a falta de objeto como sinônimo da castração não é suficiente para resolver o problema do objeto na psicanálise. A alusão de Lacan a três formas de *falta de objeto* – privação, frustração e castração – não é fortuita. Se, em seu *Seminário 5*, Lacan se debruça sobre o complexo de Édipo é justamente para mostrar que há

um percurso que leva à castração (que pode ser inclusive diferente nos meninos e nas meninas), de modo que não poder-se-ia considerá-la a "falta fundamental". Há um momento em seu *Seminário 6* que Lacan (1958-59/2013, p. 436) afirma que o objeto da castração é o falo (-φ), mas o *a* é efeito da castração. Esse *a* seria, pois, o objeto da fantasia.

Ademais, a questão do desejo continua a ser perseguida pelo psicanalista. Um desejo que desliza na cadeia significante, que é sempre *desejo de outra coisa*, mobiliza algumas interrogações:

> O desejo de outra coisa, o que pode querer dizer isso, em termos de cooptação instintual? O que pode querer dizer isso no registro da relação de objeto, se a concebermos como uma evolução desenvolvimentista imanente a si mesma, surgindo por um empuxo sucessivo que só se trataria de favorecer? Se a relação de objeto está referida a um objeto típico e, de certa forma, pré-formado, de onde pode vir o desejo de outra coisa? (LACAN, 1956-57/1995, p. 309).

Pois bem, o desejo é o que coloca um ponto final à discussão com a *Escola das Relações de Objeto*, dado não haver objeto adequado às necessidades do sujeito. O objeto – desde sempre inserido no mundo da linguagem –, mesmo que encontre seu suporte no imaginário, ou no corpo, é um objeto simbólico, significantizado. O mesmo ocorre com as necessidades, que, ao sofrerem a ação do significante, transformam-se em demanda e perdem sua referência ao campo biológico. Lacan (1958-59/2013, p. 434) é categórico ao afirmar que a fórmula simbólica $ ◊ *a* é a verdadeira forma da pretensa relação de objeto (e não a maneira como ela foi até aqui articulada). Enfim, de acordo com Miller (1995), o giro que se cumpre na reflexão de Lacan no ano do *Seminário 4*:

> é um giro que vai desde o objeto do desejo como sendo imaginário, até o objeto do desejo se posicionando no simbólico. A pergunta constante desse Seminário, ainda que não apareça, explicitamente, formulada assim – *como se constitui um objeto de desejo?* – interroga o modo como se investe no objeto de desejo, como e por que se elege tal ou tal objeto de desejo, pergunta que colocará o objeto de desejo como um atrator de libido. Essa mesma pergunta, Lacan a retomará nos anos 70 – quinze, vinte anos depois – quando situará o objeto enquanto condensador de gozo e, no período clássico de seu ensino, em que o objeto é situado como causa do desejo. É a mesma pergunta (p. 90 – itálicos nossos).

Se no *Seminário 4* verifica-se o privilégio do objeto simbólico, no *Seminário 6* há uma junção do imaginário com o simbólico na concepção do objeto enquanto objeto da fantasia. Para Roudinesco e Plon (1998, p. 554) seria apenas três anos após ter proferido o *Seminário 4* que Lacan iria formular sua concepção própria de objeto: o objeto *a*. Com efeito, temos já no ano de 1959 uma formulação do objeto *a* como objeto da fantasia, mas veremos que tal noção ainda não contempla a originalidade do conceito lacaniano de objeto *a*. Nos termos do

psicanalista, o objeto *a* na fantasia não seria tanto o objeto *do* desejo, mas o objeto *no* desejo (cf. Lacan, 1958-59/2013, p. 387[50]), isto é, a forma como o objeto *a* pode aparecer para o sujeito.

Na interpretação de Miller (1997), a fórmula da fantasia seria uma solução provisória para as dificuldades concernentes à articulação do desejo com o imaginário e o simbólico: "uma vez que alcançamos esse ponto vemos que o que irá interessar Lacan em seguida é a dimensão real da coisa e, para isso, será preciso que ele transforme mais uma vez essa construção" (p. 55). Para este autor, há uma

> mutação bastante considerável que consiste em passar da fórmula do desejo como desejo do Outro, ao objeto *a* como *causa do desejo*. Essa é a mutação teórica essencial; muito do ensino de Lacan passou a articular o desejo como desejo do Outro e o desejo como causado pelo objeto *a* (p. 106-107 – itálicos nossos).

O desejo é, de fato, o grande impulsionador da teoria lacaniana. No período ora em apreço, o desejo inesgotável, insistente, impossível de ser apreendido, que perturba as relações do sujeito com o objeto, é o que mobilizará o psicanalista a buscar outros conceitos que possam esclarecer a introdução do ser humano na linguagem e seu assentimento à ordem simbólica, ainda que, sabemos, esta preexista ao surgimento do sujeito.

Aliás, a pergunta que permanece em aberto com a fórmula da fantasia é aquela referente ao problema da articulação entre o prazer e a realidade. A fantasia, ao permitir um enquadramento da realidade, unindo o mundo dos significantes ao real do corpo através da função fálica, serviria ao princípio de prazer ou ao princípio de realidade? Ela está do lado do desejo do sujeito ou do lado das injunções do Outro? A fantasia seria, tal como o sintoma freudiano, uma solução de compromisso? Essas questões serão retomadas em nosso terceiro capítulo, ao abordarmos o desejo a partir da oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade freudianos. É válido lembrar que é a partir desta oposição que, inicialmente, Lacan situa a problemática das relações de objeto. De nossa parte, interessa saber como o sujeito apreende a realidade – como o princípio de realidade se sobrepõe ao princípio de prazer – e como a relação com o objeto aí intervém.

[50] No original : « *a*, non pas l'objet *du* désir, mais l'objet *dans* le désir ».

CAPÍTULO 3 – O OBJETO REAL

Neste capítulo trata-se de abordar a dimensão real do objeto. Veremos como a noção de *das Ding* permite dar um primeiro passo nessa direção. Em seu constante esforço para organizar a obra lacaniana, Miller (2011) afirma que: "Para periodizar o ensino de Lacan, a exclusão do real é, em minha opinião, o que lhe dá elã, do *Seminário 1* ao *Seminário 6* [...] Interrompo no *Seminário 6* porque, com efeito, no *Seminário*, livro 7, *A ética da psicanálise*, Lacan reintroduz o real" (p. 134). Seguindo essa orientação de Miller (2011), nosso argumento terá como ponto de partida o *Seminário 7* e estender-se-á até o *Seminário 10*. Nesse trajeto, teremos ocasião de verificar como as discussões sobre a demanda e o desejo permitem uma melhor compreensão dos conceitos de pulsão e gozo, essenciais para uma nova apreensão do corpo na psicanálise. É justamente na ligação do corpo com o objeto, nunca deixando de lado o valor do significante ou do traço unário, que pretendemos elucidar os traços distintivos do conceito de objeto *a*.

Cabe lembrar que terminamos o capítulo anterior destacando como a fórmula da fantasia se apresentou como solução provisória para a articulação do desejo com o imaginário e o simbólico. Esboçamos também como o registro do real começa a manifestar-se tanto na exigência de satisfação quanto na relação com o corpo. Na última lição de seu *Seminário 6: o desejo e sua interpretação*, Lacan (1958-59/2013) faz a seguinte declaração:

> chegamos a colocar que o objeto de desejo deve ser definido fundamentalmente como significante de uma relação que é ela própria uma relação, assim indefinidamente repercutida, de alguma maneira. O desejo, se ele é desejo do desejo do Outro, se abre sobre o enigma do que é o desejo do Outro como tal. 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 lidamos na análise (p. 566 – tradução nossa[51]).

Pois bem, o objeto do desejo é significante, desliza metonimicamente pela cadeia significante. Já a forma pela qual ele pode se materializar para o sujeito se encontra no objeto da fantasia. É Safatle (2006) quem nos mostra que a fantasia permite ao sujeito fornecer uma realidade empírica ao desejo: "o fantasma é o único procedimento disponível para a

[51] No original: "nous en arrivons à poser que l'objet du désir est à définir foncièrement comme signifiant d'un rapport qui est lui-même un rapport, ainsi indéfiniment répercuté, en quelque sorte. Le désir, s'il est le désir du désir de l'Autre, s'ouvre sur l'énigme de ce qu'est le désir de l'Autre comme tel. Le désir de l'Autre comme tel est articulé et structuré foncièrement dans le rapport du sujet à la parole, c'est-à-dire dans la déconnexion de tout ce qui est, chez le sujet, vitalement enraciné. Ce désir est le point central, le point-pivot, de toute l'économie à laquelle nous avons affaire dans l'analyse ».

objetificação do seu desejo" (p. 199). Ora, essa realidade empírica é, de fato, aquela partilhada por todos que se encontram inseridos em um mesmo universo simbólico?

No *Seminário 7*, Lacan (1959-60/1997) indaga-se sobre a concepção psicanalítica da realidade, a partir da oposição freudiana entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Afinal, se "a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo" (Lacan, 1962/1998, p. 785), indicando a predominância do princípio de prazer na realidade psíquica (cf. Safatle, 2006, p. 119), como o princípio de realidade intervém de modo a impedir que o sujeito fique aprisionado em um funcionamento fantasmático? Se a fantasia serve de referência para o desejo, o sujeito, ao perseguir esse desejo, que vem do Outro e se articula à fala, consegue situar-se na realidade? O simbólico fornece o signo de realidade necessário ao assentimento ao mundo da palavra, tal como vimos em uma primeira aproximação lacaniana do texto "A Negação"? Se, inicialmente, esta parece ser a explicação de Lacan para o fato de o simbólico incidir precocemente na constituição do sujeito, o próprio caso Dick atesta que as coisas não são tão simples. Há uma outra dimensão, para além do simbólico, já destacada por Freud, atinente ao princípio de prazer. Até o *Seminário 7*, pode-se dizer que Lacan não levou às últimas consequências as implicações deste princípio, que se impõem para ele, nesse contexto, a partir de sua concepção própria de desejo.

Desde seus primeiros trabalhos, vimos, Lacan critica o realismo ingênuo de algumas teorias psicanalíticas que postulavam a existência de um objeto empírico adequado à determinada fase do desenvolvimento da libido, supostamente capaz de satisfazer o desejo. As suas considerações sobre o estágio do espelho – com o narcisismo permeando todas as relações entre sujeito e objeto –, bem como suas ponderações sobre o falo como significante ordenador das demais relações objetais, sempre indicaram que o percurso a ser seguido pelas relações de objeto em direção à realidade não está previamente inscrito em nenhuma parte do corpo, tampouco em uma determinação biológica alheia às normas sociais. Na citação anterior, esta ideia está presente na desconexão do desejo com *tudo o que está no sujeito vitalmente enraizado*. Será preciso aguardar o *Seminário 10* para que a relação entre desejo e corpo seja redimensionada.

De qualquer forma, podemos dizer que, desde as suas primeiras incursões pela psicanálise, Lacan coloca o desejo no princípio das relações de objeto. É, pois, este desejo que devemos considerar ao refletirmos sobre uma ética para a psicanálise. O *Seminário 7*, com efeito, gira em torno de uma ética da psicanálise que não se restrinja a uma regularização das condutas humanas, a uma adequação do desejo aos ideais sociais. Vejamos:

> Parece que a partir da sondagem, do flash que a experiência freudiana lançou sobre as origens paradoxais do desejo, sobre o caráter de perversão polimorfa de suas formas infantis, uma propensão geral levou os psicanalistas a reduzir essas origens paradoxais para mostrar sua *convergência em direção a um fim de harmonia*. Esse movimento caracteriza, no total, o progresso da reflexão analítica, a ponto de a questão merecer ser colocada de saber se esse progresso teórico não conduzia, no fim das contas, ao que poderíamos chamar de um *moralismo mais compreensível* do que nenhum outro existente até hoje. A psicanálise pareceria só ter como objetivo apaziguar a culpa – apesar de conhecermos, por nossa experiência prática, as dificuldades e os obstáculos e até mesmo as reações que uma tal empresa acarreta. Tratar-se-ia de uma *domação do gozo perverso* que proviria de uma demonstração de sua universalidade por um lado, e, por outro lado, de sua função (LACAN, 1959-60/1997, p. 13 – itálicos nossos).

A partir do que adiantamos no capítulo anterior, verificou-se que a crítica à unificação das pulsões com a finalidade de satisfação genital e à pretensa harmonia alcançada pela via da relação de objeto amorosa já se fazia presente na argumentação lacaniana. Agora, essa crítica volta-se para o problema do fim – nos dois sentidos do termo – do processo analítico: o que deve-se esperar do final de uma análise; haveria um ideal a ser atingido através da psicanálise?

Essas perguntas, de certa forma, escapam ao escopo desta tese, mas achamos importante situar qual era a problemática em voga no *Seminário 7* para prosseguirmos em nosso objetivo de pensar o papel da relação de objeto na constituição subjetiva. Dessa maneira, interessa-nos, deste seminário sobre a ética, o destaque dado ao prazer em Freud, que se opõe, e mesmo se sobrepõe, ao princípio de realidade.

Lacan (1959-60/1997, p. 43) assevera que "na perspectiva freudiana, o princípio de realidade[52] apresenta-se como se exercendo de uma maneira que é essencialmente precária" e, mais, que "a realidade é precária". O princípio de realidade, em Freud, aparece como um prolongamento, uma aplicação do princípio de prazer, de tal forma que essa posição dependente e reduzida parece indicar que não é este o princípio que governa, no sentido mais amplo, o conjunto da relação do sujeito com o mundo (cf. Lacan 1959-60/1997, p. 31). O psicanalista francês aponta para o caráter problemático do que Freud coloca sob o termo de realidade e se pergunta se não foi para além do princípio de prazer que ele pôde encontrar algo que pudesse orientá-lo relativamente à sua oposição inicial: "É esse desvelamento, esse reachado [*retrouvaille*] que está em questão no *Além do princípio de prazer*" (Lacan, 1959-60/1997, p. 31). Como indica a nota do tradutor do *Seminário 7*, Antonio Quinet, o termo aqui usado é *retrouvaille*, que refere-se ao fato de tornar a achar algo que estava perdido e

[52] Acreditamos que o texto de Freud (1911/2004) – "Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico" – é uma boa referência para compreender as concepções de princípio de prazer e princípio de realidade aqui em jogo.

reencontrar algo de que se estava separado (cf. Lacan, 1959-60/1997, p. 392). Isso nos remete à questão do objeto perdido do desejo tanto em Freud quanto em Lacan.

Ainda no *Seminário 6*, Lacan (1958-59/2013, p. 424-425) se refere à coisa freudiana como o desejo e lembra seu caráter de luxúria, cobiça, tão bem designado pelo termo inglês *lust*, que também aparece no *lust principle* [princípio de prazer]. Ele afirma que Freud mantém toda a duplicidade do "prazer" e do "desejo" e sugere que a colocação em primeiro plano do prazer nos é apresentada de uma maneira radicalmente diferente de tudo o que foi articulado anteriormente concernindo ao desejo. A experiência original do desejo em Freud é dada como oposta, contrária à construção da realidade. Seguindo essas indicações, passemos à análise de *das Ding* [A Coisa], no intuito de verificarmos qual a sua relação com o desejo e seu papel na articulação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade na constituição psíquica.

3.1 – Das Ding e o objeto perdido

"Eu não procuro, acho".
(Picasso)

A noção de *das Ding* foi amplamente trabalhada na dissertação de mestrado – *Do vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan*[53] – e em um artigo já publicado[54] – "A noção de *das Ding* em Jacques Lacan" –, de modo que nos restringiremos aqui ao que consideramos ser essencial na relação de *das Ding* com o objeto perdido na constituição subjetiva.

Lacan (1959-60/1997) busca no *Projeto de uma psicologia* (1895/1995), de Freud, as origens do conceito de *das Ding*, a partir da *vivência de satisfação*[55]: primeiramente, o bebê sente fome e a resposta do organismo dirige-se a um esforço de eliminação, verificado na forma do grito ou do choro; porém, estes não conseguem eliminar o mal-estar do recém-nascido. É preciso uma intervenção, que, por certo tempo, remova no interior do corpo a liberação de quantidades, e uma intervenção dessa ordem requer uma alteração no mundo

[53] Cf. Lucero, A. (2010). *Do vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
[54] Cf. Lucero A. (2009). A noção de *das Ding* em Jacques Lacan. *Psicologia Clínica*, *21*(2), 271-283. PUC-RJ.
[55] A vivência de satisfação encontra-se descrita no 'item 11' da "Parte I – Plano Geral do Projeto" do *Projeto*. Cf. Freud, 1895/1995, p. 31-33.

externo (como a provisão de alimento, no caso da fome), que, enquanto ação específica, só pode se efetuar a partir de determinados caminhos. O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de um outro é atraída pelo grito do bebê. O grito adquire, assim, a função de comunicação, na medida em que um outro ser humano pode interpretá-lo como apelo e como demanda a ser respondida. Donde o famoso adágio freudiano: "o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*" (Freud, 1895/1995, p. 32 – itálicos do autor). Quando a ação específica se efetiva, o organismo deve executar imediatamente no interior de seu corpo, por meio de dispositivos reflexos, a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento resulta em uma vivência de satisfação, que possui como consequência a facilitação entre a percepção do objeto ("pessoa prestativa" que realizou a ação específica) e a notícia de eliminação sentida como prazer. Com o reaparecimento do estado de urgência ou de desejo, imediatamente a imagem recordativa do objeto "prestativo" é afetada, o que ocasiona algo idêntico a uma percepção, equivalente a uma *alucinação*. Se, em consequência disso, uma ação reflexa for iniciada, o processo acabará em desilusão, uma vez que a satisfação não será possível. Desse modo, o aparelho psíquico deve evitar tal situação.

Segundo Freud (1895/1995, p. 39-40), a experiência biológica ensinará o organismo a não investir nas imagens recordativas desejadas acima de certa medida e a não iniciar a eliminação antes do aparecimento de um signo de realidade. Ora, mas o signo de realidade é definido como a própria notícia de eliminação, a sensação de prazer. É esta sensação que será útil para chamar a atenção para uma percepção, ou para a ausência da mesma, de forma que, por si só, fica difícil concebermos como ela pode controlar os investimentos nas imagens recordativas. Pouco depois, o psicanalista afirma que, raramente, uma nova percepção da realidade coincide totalmente com a recordação, sendo a identidade exata entre elas uma situação hipotética, impossível na vida real, e mesmo disfuncional, já que dispensaria a função do *juízo* (cf. Freud, 1895/1995, p. 41). Assim, as imagens recordativas nunca seriam plenamente acionadas devido a uma diferença que se estabelece entre as percepções. O que talvez explique por que a alucinação não é uma experiência mais frequente.

Para exemplificar esse funcionamento psíquico, Freud (1895/1995, p. 44) supõe a situação em que um outro – um próximo, um semelhante [*Nebenmensch*] – seja o objeto da percepção do sujeito. Este objeto interessa porque é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de

satisfação, o primeiro objeto hostil[56] e o único que pode vir em seu auxílio. Mesmo semelhante ao sujeito, o complexo perceptivo do outro decompõe-se em dois elementos:

1) um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como Coisa (*das Ding*) – é inassimilável;

2) enquanto o outro é compreendido através do trabalho recordativo, ou seja, enquanto pode ser rastreado até uma notícia do próprio corpo.

Essa indicação é suficiente para esclarecer que o outro que responde aos apelos do recém-nascido não é um outro totalmente identificado por ele como semelhante, mas alguém que possui um traço distintivo. Apesar de ser frequentemente o mesmo outro que aparece para o sujeito – a mãe ou o pai, por exemplo –, a percepção deste outro é sempre diferente. Na vivência de satisfação, Freud (1895/1995) dá o exemplo da visão lateral do seio, em contraposição à visão frontal, e, nós, podemos apontar para o que há de inassimilável no outro, devido ao fato de ele também estar submetido à ordem simbólica e, por isso, ser faltante. Não é por acaso que Lacan (1959-60/1997) sublinha que a experiência de satisfação depende inteiramente do Outro, com "o" maiúsculo.

Na perspectiva lacaniana, a primeira apreensão da realidade pelo sujeito tem uma relação íntima com o complexo do outro [*Nebenmensch*], que é divido por Freud em duas partes. Nesse âmbito, *das Ding* seria o elemento originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do Outro como sendo, por sua natureza, estranho (*Fremde*):

> O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, pode servir [...] 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* (p. 69).

Temos, assim, que é algo irredutível à apreensão subjetiva que orienta o encaminhamento do sujeito. Apesar de ser inassimilável, *das Ding* serve de referência para o desejo, na medida em que permite ao aparelho psíquico atentar para o mundo das percepções.

Freud (1911/2004, p. 66), com efeito, concebe a atenção como a função que faz uma busca periódica no mundo externo para que os dados sejam conhecidos de antemão, caso uma tensão interna inadiável se manifeste. Por conseguinte, em vez de aguardar que as impressões

[56] Assim como o bebê precisa da ajuda alheia para se alimentar, ele precisa dela para aplacar a dor provocada pelos estímulos do ambiente, de modo que o outro também é o primeiro objeto hostil, pois aparece como uma das facilitações resultantes dessa experiência. Esse também é um dos motivos pelos quais o acesso ao objeto deve ser impedido (defesa primária).

sensoriais surjam, a atenção vai ao encontro delas. Esse mecanismo depende do investimento nos neurônios por onde passou a excitação, o que tem por consequência a memória. Lacan (1968-69/2008) sugere que a melhor "tradução" para *Besetzung* seria *preocupado*, e não *investido*, como se convencionou: "Ele fica pré-ocupado, ocupado de antemão com algo" (p. 200).

Lacan (1959-60/1997) lembra que, no opúsculo sobre a negação, Freud também fala "daquilo que, do interior do sujeito, encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior" (p. 68). Interessa-lhe no texto de 1925, como tivemos ocasião de mostrar, a função do *juízo*. Trata-se, ali, de decidir se uma coisa [*Ding*] possui ou não uma certa característica e confirmar [*bejahen*] ou negar [*verneinen*] se a representação [*Vostellung*] psíquica dessa coisa tem existência real (cf. Freud, 1925/2007, p. 148).

Recordemos brevemente o que foi visto no primeiro capítulo. Em um primeiro momento, com o predomínio do Eu-prazer, o juízo centra-se nas qualidades do objeto (*juízo de atribuição*), que pode ser bom ou mau. O Eu-prazer quer introjetar tudo que é bom e expelir tudo que é mau, o que pode ser exprimido na linguagem das pulsões orais como comer ou expelir, colocar dentro e pôr para fora. A princípio, tudo que se situa fora do Eu é sentido como estranho [*Fremde*] e mau, pois perturbaria o equilíbrio homeostático. No entanto, sabemos que também é algo de fora que pode realizar a ação específica adequada à satisfação. De acordo com a observação freudiana, a experiência ensinou à psique que não é somente importante saber se uma coisa (objeto de satisfação) é "boa" e merece ser introjetada, mas também se ela está presente no mundo externo, de modo que seja possível apoderar-se dela. Desse modo, a outra função do juízo refere-se à existência da coisa que está sendo representada. O *juízo de realidade* cabe ao Eu-real; está em jogo saber se algo que está disponível na forma de uma representação psíquica no Eu pode ser reencontrado também na esfera da realidade. Freud (1925/2007) sublinha que todas as representações mentais originam-se de percepções. Logo, a própria existência de uma representação já seria uma garantia de sua realidade. A oposição entre subjetivo e objetivo só se estabelece porque o aparelho psíquico presentifica a percepção do objeto (alucina) sem que ele esteja efetivamente presente no mundo externo, o que, vimos, resulta em desprazer. Dessa maneira, o objetivo desse juízo – denominado, então, *teste de realidade* – não é encontrar na percepção um objeto correspondente à recordação, *mas reencontrá-lo, certificar-se de que ele ainda permanece presente*, fazendo uma comparação entre a representação atual e a lembrança deixada pela realidade. Por fim, Freud (1925/2007) acrescenta que "o teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos" (p. 149).

Segundo Lacan (1959-60/1997), o objeto perdido que se almeja reencontrar é *das Ding* como "Outro absoluto do sujeito" (p. 69). O problema é que este objeto é, desde o início, perdido: trata-se de reaver o que não pode ser reencontrado. O Outro absoluto, sem faltas, que proporcionou uma primeira experiência mítica de satisfação plena é, na verdade, marcado pelo significante.

Em uma primeira leitura de "A Negação", vimos que aquilo que pode ser introjetado, assimilado, é o significante, enquanto o afeto é expulso como forma de defesa primária contra o excesso de excitação vindo do mundo externo (do Outro). É como se a prematuridade do neonato o expusesse a um mundo bastante hostil, que não espera que ele tenha fome para alimentá-lo, que o desperta para a realidade com um "tapinha no bumbum" antes mesmo que ele possa tentar respirar por seus próprios meios[57]. Tivemos a ocasião de ver que a primeira manifestação do bebê humano é o grito, o choro, o que já o diferencia dos demais animais. No âmbito do *Projeto*, tem-se que, na impossibilidade de obter *das Ding*, o que o sujeito pode buscar são as coordenadas de prazer deixadas pelos trilhamentos advindos das experiências. Isto é, aquilo que é buscado é o objeto em relação ao qual o princípio de prazer funciona:

> é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio de prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-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 (LACAN, 1959-60/1997, p. 69).

É porque há *das Ding*, essa ilusão/alucinação de um gozo pleno absoluto, que o sujeito se dirige para as coisas do mundo perceptivo em busca da satisfação. Na interpretação de Lacan (1959-60/1997, p. 40), Freud parte de um aparelho psíquico cujos dados são os mais opostos a um resultado de adequação e de equilíbrio. Tal aparelho tende ao engodo e ao erro, de maneira que o organismo não parece destinado a satisfazer a necessidade, mas a aluciná-la. Nas palavras de Moustapha Safouan (1988):

> a pressão das necessidades conduz não a pensar a coisa, (seja ela o seio ou o *Nebenmensch*) que restabelecia o repouso, ou a desejá-la, mas sim a *crer percebê-la*, dito de outro modo, a *aluciná-la*. Lidamos, então, não apenas com um organismo pouco preparado para a vida, como o admitiria qualquer biólogo e qualquer observador da primeira infância, mas ainda, e sobretudo, com um psiquismo positivamente dotado de um princípio contrário às exigências da vida como tal, porquanto esta requer uma adesão mínima aos sinais ou, se quisermos, aos logros do *Umwelt*. No momento em que supomos

[57] Essa ideia problematiza a tese freudiana do desamparo inicial do ser humano como fonte de todos os motivos morais, na medida em que coloca do lado do Outro a iniciativa de antecipar um processo que poderia, talvez, acontecer naturalmente. Não retomaremos aqui todas as discussões em torno das crianças selvagens, mas devemos nos perguntar de que lado está a necessidade de cuidar do outro.

> que o aparelho psíquico não se contenta em pensar o que quer, mas "realiza" seu pensamento antes de reconhecê-lo no real, colocamos, ao mesmo tempo, que esse aparelho existe em uma adesão principal às suas próprias ficções ou aos seus próprios logros; um aparelho, em suma, que não tem necessidade de se opor para se pôr, *um aparelho que não espera, que não espera nem mesmo que a realidade o decepcione antes de substituí-la alucinatoriamente por uma outra realidade* (p. 28 – itálicos nossos).

Essa observação não passou despercebida por Freud (1911/2004) que, em uma nota de rodapé presente em "Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico", faz o seguinte comentário: "Com razão objeta-se que tal organização, que se entrega ao princípio do prazer e que despreza a realidade externa, não seria capaz de se manter viva nem sequer pelo tempo mínimo necessário para se constituir" (p. 73). Mesmo assim, Freud (1911/2004, p. 73-74) mantém sua suposição de um primado do princípio de prazer, retomando o exemplo do lactente. Ele reafirma que o bebê alucina sua satisfação, mas quando não obtém prazer – e, ao contrário, há apenas um aumento de quantidade de estímulos internos e o decorrente desprazer –, o lactente busca remover o excesso de tensão pela via motora: gritando e debatendo-se. Ao fazê-lo, ele vivencia, por meio desta eliminação de estímulos, a satisfação antes alucinada. Aqui se esboça a tese de que uma satisfação, a partir de uma sensação corporal, é alcançada, ainda que o objeto – no caso, o seio – não tenha sido contemplado.

A esse respeito, Lacan (1959-60/1997, p. 44) ressalta que o pano de fundo da teorização freudiana é a construção de um certo sistema de desejo ou de espera [*Erwartung*] de prazer, que tende a realizar-se de maneira autônoma, independentemente do meio exterior. De certa forma, sua tentativa de recuperar a função de *das Ding* visa a suprir certas ambiguidades, certas insuficiências referentes ao verdadeiro sentido entre o princípio de prazer e o princípio de realidade em Freud (cf. Lacan, 1959-60/1997, p. 58).

Vimos que *das Ding* é esse elemento isolado da primeira experiência de satisfação, permitindo ao organismo ligar-se à realidade à espera de uma satisfação miticamente vivenciada. Podemos inferir que, se o aparelho psíquico isola alguma coisa, é porque esta coisa não pode ser apreendida, assimilada, o que por si só propicia um distanciamento de qualquer dado natural ou biológico que pudesse ser incorporado ao organismo. Destacamos também que o Outro que participa da vivência de satisfação é um Outro submetido à linguagem, que responde ao grito do recém-nascido, realizando uma ação específica impossível de ser efetuada por aquele que emite o grito. Lacan (1959-60/1997, p. 45) atribui especial importância a esse grito, na medida em que é ele que pode sinalizar para o recém-nascido que há algo dentro dele que precisa ser expulso. O grito cumpre a função de descarga e de passagem à consciência do sujeito:

> Esse algo permaneceria obscuro e inconsciente se o grito não lhe viesse conferir, no que diz respeito à consciência, o sinal que lhe confere seu valor, sua presença, sua estrutura – da mesma feita, com o desenvolvimento que lhe é conferido pelo fato de que os objetos mais importantes em questão para o sujeito humano são *objetos falantes*, que lhe permitirão ver, no discurso dos outros, revelarem-se processos que habitam efetivamente seu inconsciente (LACAN, 1959-60/1997, p. 45 – itálicos nossos).

É por intermédio do Outro, como sujeito falante, que tudo o que se reporta aos processos de pensamento pode tomar forma na subjetividade (cf. Lacan, 1959-60/1997, p. 53). Nessa passagem é explícita a referência lacaniana à *Carta 52* (1896/1986) e ao texto "O Inconsciente" (1915/2006), ambos de Freud, nos quais a representação-de-palavra (*Wortvorstellung*) aparece como o modo possível de o inconsciente ter acesso à consciência. Pois bem, se o grito pode ser tomado como uma representação-de-palavra, o que se liga a essa representação é uma representação-de-coisa (*Sachvorstellung*). A representação-de-coisa é um complexo associativo composto pelas mais variadas representações visuais, acústicas, táteis, cinestésicas etc. Ela não é uma representação fechada ou passível de fechamento, tal como a representação-de-palavra, e pode tornar-se consciente ao ligar-se a uma representação-de-palavra. E quanto à Coisa? Qual o lugar de *das Ding* nesse sistema?

Lacan (1959-60/1997, p. 71) destaca que *das Ding*, A Coisa freudiana, não equivale à representação-de-coisa (*Sachvorstellung*). *Das Ding* é aquilo que, originalmente, está fora do significado. É em torno dela que se organizam todas as representações. Estas dependem das qualidades (atributos) do objeto, de tal forma que o movimento sempre parte dos predicados ou das propriedades, ou seja, da parte variável, e nunca da parte que permanece idêntica. Na orientação dada por *das Ding* ao objeto, as representações atraem-se uma à outra segundo as leis de uma organização de memória – das facilitações (*Bahnungen*), cujo funcionamento é regulado pelo princípio de prazer. Lacan (1959-60/1997, p. 53) sugere que a melhor tradução para *Bahnung* seria trilhamento[58], termo que remete à concatenação, associação, ou encadeamento (significante). São os significantes que rodeiam *das Ding* que permitem que ela seja suposta como tal. Na concepção lacaniana:

> Antes ainda que se estabeleçam relações que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas. Elas se prendem a tudo que a natureza possa oferecer como suporte, suportes que se dispõem em temas de oposição. A natureza fornece, para dizer o termo, significantes, e esses significantes organizam de modo inaugural as relações humanas, lhes dão as estruturas, e as modelam (LACAN, 1964/1979, p. 26).

[58] Em outro momento do *Seminário 7*, Lacan (1959-60/1997, p. 271) declara que a originalidade do *Projeto* provém da ideia de trilhamentos. Eles seriam responsáveis pela repartição dos investimentos libidinais, garantindo que um certo nível não seja ultrapassado, para além do qual a excitação seria insuportável para o sujeito. Os trilhamentos não são um efeito mecânico e nada tem a ver com o hábito, tal como é definido na aprendizagem. Eles são trilhados como prazer da facilidade e serão retomados prazer da repetição.

Os seres de linguagem apoiam-se nas estruturas de oposição fornecidas pela natureza para formarem um sistema simbólico: os sinais de presença/ausência, tensão/apaziguamento são significantes advindos da imersão na ordem simbólica e terão um papel essencial na própria capacidade de alucinação da Coisa. É porque existe uma constância no aparecimento do Outro que a realidade pode existir. É a partir de um agente da função do Outro que tais estruturas de oposição poderão ser traduzidas como significantes para o recém-nascido. Aliás, algumas patologias graves, como o autismo, ilustram bem o que pode acontecer quando determinadas contingências afetam a função desse Outro[59]. O sujeito aparece primeiro no Outro, pois o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, na medida em que ele representa o sujeito para outro significante (cf. Lacan, 1964/1979, p. 207).

Ainda neste capítulo iremos retomar a discussão sobre o traço unário, presente, em especial, no *Seminário 9*, seguindo nossa perspectiva de abordagem da constituição subjetiva no decorrer do ensino de Lacan. Neste ponto de nossa argumentação, contudo, anteciparemos algumas passagens de *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1979) no intuito de esclarecer o lugar de *das Ding* no sistema das representações (problemática iniciada, como demonstrado, no *Seminário 7*). Cabe sublinhar que guardaremos um lugar privilegiado nesta tese para expor as inovações do *Seminário 11*.

*

Pois bem, na definição clássica lacaniana: "um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante" (Lacan, 1960 [1958]/1998, p. 833). É preciso, portanto, no mínimo dois significantes para a emergência do sujeito. Lacan (1964/1979, p. 223) postula que a *Vorstellungsrepräsentanz* é este segundo significante (S_2) da dupla, de modo que todas as representações (*Vorstellungen*) são sempre *Vorstellungsrepräsentanz*. O mundo das representações é, desde o princípio, organizado segundo as possibilidades do significante. Ao decompor o termo *Vorstellungsrepräsentanz,* se *Vorstellungen* são representações, *Repräsentanz* poderia ser traduzido como *representante*, no sentido de que um representante pode ser comparado a um diplomata, ou seja, ele só é representante de alguma coisa que está para além de sua materialidade:

[59] A questão que ora se impõe refere-se à capacidade de o aparelho psíquico "contornar os desencadeamentos de catástrofes acarretadas fatalmente por um tempo, grande ou curto demais, de abandono do aparelho do prazer a si mesmo" (Lacan, 1959-60/1997, p. 41). Nossa hipótese é a de que as contingências relacionadas às intervenções parentais nos primeiros cuidados com o bebê interferem, em maior ou menor grau, na incorporação significante primária, podendo levar tanto a casos de uma não concatenação significante (depressões graves e autismo), quanto a um ritmo alucinatório de vivências de satisfação (mericismo).

> [os diplomatas] não representam, um frente ao outro, mais do que essa função de serem puros representantes e, sobretudo, não é preciso que intervenha sua significação própria. Quando os diplomatas dialogam, eles são supostos representar algo cuja significação, aliás movente, está para além de suas pessoas, a França, a Inglaterra, etc. No diálogo mesmo, cada um deve registrar apenas o que o outro transmite em sua pura função de significante, não deve levar em conta o que o outro é, como presença, como homem, mais ou menos simpático (p. 209).

O termo *Repräsentanz* deve ser tomado como o puro significante, no pólo oposto da significação. Esta entra em jogo na representação (*Vorstellung*), no nível da representação-de-coisa, mas só adquire sua significação pela articulação com a representação-de-palavra, tida aqui como o representante (*Repräsentanz*). Lembremos que é apenas *a posteriori* que podemos observar a evolução que os esquemas apresentam em dimensão cronológica.

De acordo com Lacan (1968-69/2008, p. 190), Freud questiona radicalmente qualquer efeito de representação, mostrando o desaparecimento de qualquer conivência entre a representação e o representado como tal. Nada é sustentável pela representação senão aquilo que articula-se em uma estrutura de redes que passam fora do sujeito, no nível do representante. O verdadeiro sentido dos esquemas neuronais do *Projeto* é que eles são a articulação significante em sua forma mais elementar:

> Em cada um dos cruzamentos inscreve-se uma palavra, a palavra que designa uma dada lembrança, uma dada palavra articulada em resposta, uma dada palavra que fixa as relações, uma dada palavra que cunha, que marca, que torna engramático, se assim posso dizer, o sintoma (LACAN, 1968-69/2008, p. 190).

Garcia-Roza (1991, p. 57), de sua parte, acrescenta que o sentido de uma *Vorstellung* não decorre daquilo ao qual ela supostamente se refere, mas da relação que ela mantém com as outras *Vorstellungen*. Afinal, essa relação é arbitrária, porque regida, primeiramente, por *das Ding*, que busca o prazer e a identidade entre coisas que, aparentemente, não têm relação nenhuma. Com efeito, a função da representação é aquilo que melhor define o significante[60], uma vez que um significante não representa a si próprio: "Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo (Lacan, 1960 [1958]/1998, p. 833). Nesse sentido, Iannini (2000) ressalta que "uma definição coerente não pode atribuir ao significante um significado, mas deve apenas e tão somente descrever uma relação – relação esta fundada no princípio da diferença" (p. 81).

[60] Cf. Thomas-Quilichini, J. (2004) O conceito de representação. In *Dicionário de Psicanálise – Freud e Lacan*, vol. 2. Salvador: Ágalma, p. 113.

As representações (*Vorstellungen*) têm uma organização significante, mas são as *Vorstellungsrepräsentanz* que equivalem à noção e ao termo de significante. A tradução proposta por Lacan para o termo *Vorstellungsrepräsentanz* não é, contudo, a mais fiel à língua alemã. No *Vocabulário da Psicanálise*, Laplanche e Pontalis (2004, p. 455) adotam o termo "representante-representação", ao passo que Lacan (1959-60/1997) opta por "representante da representação" para enfatizar que uma representação sempre remeterá a outra, e que nenhum representante pode se fazer conhecer em si mesmo, mas apenas na relação que ele estabelecerá com outros termos. O termo "representante da representação" demarca o vazio no lugar de *das Ding*, impossível de ser preenchido ou traduzido, ao mesmo tempo em que é capaz de reunir as representações dos atributos da Coisa:

> Pois esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. 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 inconsciente, só uma representação representa (LACAN, 1959-60/1997, p. 91-92).

Cumpre ressaltar que *das Ding* está além do sistema de *Vorstellungsrepräsentanz*; ela não é significante. É aquilo com que se lida da maneira menos operacional:

> Digamos, hoje, que se ela [*das Ding*] ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base 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 lhe sendo exterior – *o que, do real primordial, padece do significante* (LACAN, 1959-60/1997, p. 149 – itálicos nossos).

A Coisa, como real, insiste, persiste e retorna, não sendo jamais representada ou articulada em uma cadeia significante. Pois bem, *das Ding* é o primeiro modo de aparição do Real, ou a "*primeira emergência da falta própria ao Real antes da castração* propriamente dita" (Safatle, 2006, p. 51 – itálicos do autor).

Em uma clara referência ao texto freudiano sobre a negação, que, mais uma vez, nos serve de apoio, Vladimir Safatle (2006, p. 157) lembra que o Eu, responsável por uma certa constância do aparelho psíquico, procura expulsar de si tudo o que rompe seu equilíbrio. Tal expulsão [*Ausstossung*] permite o desenvolvimento das operações primordiais de simbolização/afirmação [*Bejahüng*] que formarão o sistema de representações significante. Contudo, a impossibilidade de simbolização de *das Ding* obriga o aparelho psíquico a um processo de *forclusão* [*Verwerfung*] desse real. No *Seminário 7*, Lacan (1959-60/1997, p. 43) recorda que a abordagem do real só pode ser feita pela via de uma defesa primária, que,

vimos, já existe antes das condições do recalque apresentarem-se. O que nos leva agora a conceber essa defesa como diferente da *Ausstossung*, tal como sugeriu uma primeira aproximação de "A Negação", é que *das Ding* não é simplesmente algo que se quer expulsar, mas alguma coisa que permanece excluída no interior mesmo do psiquismo. Trata-se de um interior excluído, porque carente de simbolização (cf. Lacan, 1959-60/1997, p. 128). Podemos entender que é nesse sentido que se fala em uma forclusão generalizada, presente nas três grandes estruturas clínicas: neurose, psicose e perversão.

Nesse contexto, Safatle (2006, p. 145) evita o termo negação [*Verneinung*], pois o negado é um conteúdo previamente simbolizado que pode ser rememorado. De fato, para Lacan (1958/1998, p. 666), a *Verneinung* pressupõe uma *Bejahung* primordial, o que permite especular que, inicialmente, a única alternativa do organismo é a *Verwerfung*.

Deve-se deixar claro que, no nível das representações, a Coisa não é nada – ela se distingue como ausente, alheia. Já o que poderia ser tomado como o *bom* e o *mau* objetos do juízo de atribuição entra rapidamente na ordem da representação:

> 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 quê? De algo que está sempre a uma certa distância da Coisa, ainda que seja regulado por essa Coisa, a qual está mais além (LACAN, 1959-60/1997, p. 82).

Lacan (1959-60/1997), a certa altura de seu percurso argumentativo, enfatiza a não equivalência entre satisfação e princípio de prazer. Se alguma satisfação pode ser obtida mediante a ação específica, a esta ação sempre faltará algo, que se revelará como fundamento da compulsão à repetição em Freud: há uma "distância que se manifesta no homem entre a articulação do anseio e o que ocorre quando seu desejo toma o caminho de realizar-se" (p. 56). O princípio de prazer conduz o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula o funcionamento do aparelho psíquico (cf. p. 150). Mas a Coisa está além da satisfação encontrada nos objetos segundo a lei do princípio de prazer. Ela se refere também a algo da realidade: "o prazer não se articula na economia humana senão numa relação com esse ponto, certamente deixado vazio, enigmático, mas que apresenta uma certa relação com o que é para o homem a realidade" (Lacan, 1959-60/1997, p. 54). Qual seria, então, a função do princípio de realidade?

Em dois momentos do *Seminário 7*, Lacan (1959-60/1997, p. 39 e p. 51) observa que a oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade foi rearticulada ao longo de

toda a obra de Freud, de tal maneira que os textos ulteriores ao *Projeto* sempre retornavam à mesma pergunta: *como a realidade se constitui para o homem?* Na tentativa de respondê-la, Lacan (1959-60/1997) argumenta que o princípio de realidade não pode ser tomado simplesmente como uma aferição das representações evocadas pelo princípio de prazer, o que permitiria ao sujeito corrigir e adequar o surgimento enganador de representações, evitando a alucinação e o desprazer: "a realidade se coloca para o homem [...] como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar" (p. 95).

A realidade simbólica é uma maneira de apreender o mundo externo. Em um determinado período da história, ela organizava o universo natural a partir da observação dos elementos que obedeciam a uma certa ordem (estações do ano, estrelas, marés etc.)[61]. Tais elementos, antes de serem simbolizados, eram puro real. Vimos que, por muito tempo no ensino de Lacan, o real era passível de ser significantizado. No *Seminário 7*, pelo contrário, há a emergência de um real irredutível ao simbólico, que retorna justamente porque não foi simbolizado. A realidade não pode se limitar, portanto, à verificação do real (como se esse real já estivesse dado), mas é ela que o faz existir. Não esqueçamos que o *Umwelt* do homem é o meio social.

Dessa maneira, podemos conceber que o princípio de realidade faz-se presente ou intervém em tudo aquilo que diz respeito ao domínio da cultura, do simbólico: "as exigências da realidade apresentam-se, com efeito, facilmente sob a forma das exigências que chamamos da sociedade" (Lacan, 1959-60/1997, p. 132). O princípio de realidade é o que permitiu um passo decisivo na história da humanidade e guarda uma estreita vinculação com os princípios éticos (cf. Lacan, 1959-60/1997, p. 95-96). Assim, no seminário sobre a ética, Lacan (1959-60/1997) irá rever os dez mandamentos até chegar à íntima relação entre a Coisa e a Lei ou, mais precisamente, entre o desejo e a Lei. Servindo-se do discurso de São Paulo, concernindo às relações da lei e do pecado, o autor explica o fundamento de *das Ding*:

> Todavia não tive conhecimento da Coisa senão pela Lei. Com efeito, não teria tido a idéia da concupiscência se a Lei não tivesse dito – Não cobiçarás. Mas a Coisa, aproveitando-se da ocasião, excitou em mim graças ao mandamento toda sorte de concupiscências, pois sem a Lei a Coisa estava morta. Ora, eu vivia, outrora, sem a Lei. Mas, sobrevindo o mandamento, a Coisa se inflamou, recobrou vida, enquanto eu encontrei a morte. E para mim, o mandamento que devia trazer a vida, conduziu-me a

[61] Cf. Teixeira, A. (2004) – Conhecimento paranóico e saber científico. In G. Ianinni; G. Rocha; J. Pinto & V. Safatle (Orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso*. (pp. 183-192). Belo Horizonte: Autêntica. Neste artigo, a temática da *episteme* antiga e da ciência moderna é abordada, de modo a evidenciar a qual concepção de mundo Lacan (1959-60/1997) está aludindo ao referenciar-se nesta concepção do real como o que retorna sempre ao mesmo lugar.

> morte, pois a Coisa, aproveitando-se da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte (LACAN, 1959-60/1997, p. 106 – tradução modificada[62]).

Pois bem, chegamos ao momento em que temos a estrita vinculação entre *das Ding* e o simbólico, a Lei. É porque há Lei que há *das Ding*, ainda que *das Ding* subsista fora da ordenação simbólica como um exterior interno. Ao mostrar a dependência de *das Ding* à Lei, Lacan (1959-60/1997, p. 172) visa sublinhar que a intervenção do princípio de realidade não é secundária ao princípio de prazer. Trata-se, antes, de uma intervenção "radical".
Na leitura de Safatle (2006):

> Devido ao não-realismo precoce de suas concepções, Lacan tinha criticado a pretensão epistemológica do princípio de realidade. Aqui, porém, ele situa a distinção no plano ético, pois reconhecer a distinção é reconhecer a existência de um real que impulsiona a experiência humana a ir para além do princípio de prazer. Esse real será designado por Lacan como *das Ding* (p. 155).

Temos, então, princípio de prazer e princípio de realidade regulados pelo simbólico e *das Ding* como aquilo que escapa a essa determinação, como esse real que retorna sempre ao mesmo lugar, apontando para o gozo que subsiste latente às satisfações substitutivas que circunscrevem a Coisa com os significantes. Há algo para além do simbólico e para além do princípio de prazer, que pode ser equiparado àquilo que Freud (1920/2006) definiu como a pulsão de morte.

Em "Além do princípio de prazer", Freud (1920/2006, p. 159) constata que a repetição, a busca por encontrar a identidade, se sobrepõe ao princípio de prazer, como pode ser constatado no clássico exemplo do *Fort-Da*. Ademais, se o princípio de prazer trabalha para tornar o aparelho psíquico livre da excitação, ou, ainda, para manter a tensão tão baixa quanto possível, pode-se dizer que "o princípio de prazer parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte" (Freud, 1920/2006, p. 181). Sua função é retornar ao estado de repouso original do mundo inorgânico.

Novamente colocando a pulsão do lado da pulsão de morte, Lacan (1959-60/1997, p. 115) simultaneamente vincula a pulsão ao simbólico, ao jogo dos significantes (que "matam" a coisa) e destaca que a pulsão não está longe do campo de *das Ding*. Ele sugere que o termo alemão *Trieb* deve ser traduzido o mais próximo possível do equívoco – *a deriva*: "Essa deriva, para a qual toda a ação do princípio de prazer se motiva, dirige-nos para esse ponto mítico que foi articulado nos termos da *relação de objeto*" (p. 115 – itálicos nossos)[63].

---

[62] Cf. Lacan, J. (1959-60/1986). *Le Séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, p. 101.
[63] Lacan (1960/1998) também comenta o caráter de deriva da pulsão no texto "Subversão do sujeito e dialética do desejo", ver p. 818.

Retomando a temática das relações de objeto, podemos equiparar esse ponto mítico aos pontos de fixação da pulsão, que, por sua vez, dizem respeito às zonas erógenas: “Essas zonas erógenas, que se pode bem considerar, até a mais ampla explicação do pensamento de Freud, como genéricas e que se limitam a pontos eleitos, a pontos de hiância, a um número *limitado* de bocas na superfície do corpo, são os pontos de onde Eros terá de extrair sua fonte” (Lacan, 1959-60/1997, p. 118 – itálico nosso). Lacan aponta para um limite ligado à *fonte* da pulsão, ao mesmo tempo em que não deixa de destacar a variabilidade quanto a seus *objetos*. Esse limite, tal como citado, se situa no corpo, o que rende o seguinte comentário: “a investigação freudiana fez entrar o mundo inteiro em nós, recolocou-o definitivamente em seu lugar, ou seja, em nosso corpo, e não alhures” (Lacan 1959-60/1997, p. 117). O corpo freudiano comporta as imagens ligadas aos modos pulsionais dos diferentes estágios – oral, anal, fálico. Esses aspectos arcaicos, até mesmo pré-genitais, são, ao mesmo tempo, um ponto de partida e um núcleo nunca inteiramente resolvido sob o primado da genitalidade: “há sempre sonhos dessas formas primárias, arcaicas da libido” (Lacan 1959-60/1997, p. 119).

Vemos que, ao falar da pulsão, Lacan acaba entrando no domínio do corpo e, por conseguinte, da fantasia. O psicanalista (1959-60/1997, p. 126) mostra que, nas formas especificadas historicamente, socialmente, os elementos *a*, elementos imaginários da fantasia, vêm recobrir, engodar o sujeito no ponto mesmo de *das Ding*, o que parece colocar a fantasia do lado do princípio de prazer. Já *das Ding* seria como o ponto de fixação que atrai a libido e as representações que se ligam à pulsão e às fantasias: “*das Ding*, uma vez que o homem, para seguir o caminho de seu prazer, deve literalmente contorná-lo” (Lacan, 1959-60/1997, p. 121). Definição essa semelhante àquela fornecida por Lacan (1964/1979) anos mais tarde para o *alvo* da pulsão: “seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (p. 170).

E quanto ao *objeto*? *Das Ding* seria uma forma do objeto enquanto real ou guardaria alguma relação com o objeto nessa função de atrair a libido? Segundo Safatle (2006): “Após o Seminário VII, *das Ding* praticamente desaparecerá dos textos lacanianos, já que, de certa maneira, sua função será absorvida pelo *objeto a*. O que, como veremos, complicará a distinção entre *fantasma* e *Real*” (p. 155).

Ainda no *Seminário 7*, Lacan (1959-60/1997) assevera que o problema da relação com o objeto deve ser lido freudianamente: “Vocês o veem emergir numa relação narcísica, imaginária. Nesse nível o objeto é introduzido na medida em que ele é sua própria imagem [...] É nessa relação de miragem que a noção de objeto é introduzida” (p. 124). O objeto que interessa ao homem por ser sua imagem, seu reflexo, não é *das Ding*, na medida em que ela está no âmago da economia libidinal. A busca por *das Ding*, o objeto perdido do desejo, leva

à concepção lacaniana da sublimação e à suposição de um desejo puro; um desejo que seria "purificado" da fascinação por objetos empíricos que são, no fundo, produções narcísicas (cf. Safatle, 2006, p. 71). Abordamos o primeiro tema em nossa dissertação de mestrado[64] e, quanto ao segundo, indicamos o livro de Bernard Bass, *O desejo puro*[65].

Para finalizar esse item, gostaríamos de comentar a seguinte declaração de Lacan (1959-60/1997):

> É precisamente nesse campo [organização significante] que deve situar-se o que Freud nos apresenta, por outro lado, como devendo responder ao achado como tal, como devendo ser o objeto *wiedergefunden*, reencontrado, reachado. Tal é a definição fundamental do objeto, para Freud, em sua função diretriz, da qual já mostrei o paradoxo, pois, esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só-depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados (p. 149).

É essa inexistência de um objeto efetivamente perdido, de um objeto empírico na origem do desejo, que permite a Lacan (1959-60/1997) articular que a Coisa só é suscetível de ser representada por Outra coisa: "a Outra coisa é, essencialmente, a Coisa" (p. 149). A Coisa é, de certa forma, reencontrada, reachada nos objetos: "o que é achado é procurado, mas procurado nas vias do significante" (p. 149). É claro que a revelação da Coisa nem sempre se faz de forma imediata e evidente (por isso o psicanalista francês irá se deter na via da sublimação). Quanto ao desejo, retomemos a pergunta de Baas (2001), de alguma maneira já contemplada por Vladimir Safatle no início deste capítulo: "como o desejo, que procede do nada da Coisa, pode se relacionar a alguma coisa que é o objeto empírico do desejo, o epitúmeno?" (p. 73). Na resposta de Bernard Baas (2001), para que o desejo seja possível é preciso um elemento intermediário que se relacione ao mesmo tempo à pura falta da Coisa e ao conteúdo empírico do desejo. Este elemento seria precisamente o objeto *a*:

> O *objeto a* torna possível a síntese da pura falta e do objeto empírico, síntese que se chama – simplesmente – o desejo. É no fantasma que se constitui o desejo, isto é, a visada, pelo sujeito alienado no significante, de um objeto dado na experiência, e isso através do objeto intermediário que é o *objeto a* (é isso que exprime a fórmula conotada por Lacan: $ ◊ *a*). E é por isso que Lacan qualifica sempre o *objeto a* como "objeto causa de desejo" (BAAS, 2001, p. 74).

Ora, ainda que Baas (2001) reporte-se à "causa de desejo", o objeto *a* parece mais voltado a uma conciliação do desejo com sua satisfação, uma "síntese" que se distancia completamente da concepção de desejo puro, por exemplo. Para fazermos a passagem de *das Ding* ao objeto *a*, teremos que retomar, sim, a problemática da fantasia, mas, servindo-nos da

[64] Cf. Lucero, A. (2010). *Op. Cit.*
[65] Cf. Baas, B. (2001). O desejo puro. Rio de Janeiro: Revinter.

indicação de Safatle (2006), considerando o aspecto real da fantasia, apenas esboçado no *Seminário 6*. De outro modo, poderíamos recair na já rebatida adequação do desejo ao objeto – oral, anal, fálico –, que repetiria os passos da *Escola das Relações de Objeto*. Da citação acima, depreendemos que o objeto *a* deve ser colocado entre *das Ding* e a fantasia, como "causa do desejo" a ser constituído na fantasia. Contudo, alguns desenvolvimentos teóricos de Lacan em torno do objeto *a* colocarão em xeque a ideia de que a relação de objeto é necessariamente narcísica e imaginária, o que, é claro, repercutirá na função da fantasia. Se até aqui temos que o objeto da fantasia ($ ◊ *a*) é circunscrito pelo imaginário e pelo simbólico, e *das Ding* aparece como uma primeira emergência do real, será preciso avançarmos um pouco mais no ensino de Lacan para esclarecermos sua concepção do objeto *a*.

3.2 – O gozo e os objetos

Façamos uma pequena imersão por um texto que fugiria ao escopo desta tese, não fosse a retomada e abordagem explícita de *das Ding*. Referimo-nos a *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Ali, Lacan (1968-69/2008, p. 183-185) retorna ao seminário de 1959-60 para esclarecer sua concepção de real e sua vinculação com a ética. Nesse percurso, o autor aborda de forma clara como situar o gozo, de modo que achamos importante trazer este comentário, no intuito de deixar mais delimitada a relação entre *das Ding*, real e gozo.

Lacan (1968-69/2008, p. 218) localiza o campo do campo do gozo na centralidade que *das Ding* mantém na economia psíquica. O gozo seria, então, aquilo que decorre da distribuição do prazer no corpo, equivalente às sensações corporais enunciadas por Freud, que não esperam nem objeto nem realidade na busca da satisfação: "O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar" (p. 206).

A leitura de Safatle (2006, p. 155) ressalta que o real do gozo impulsiona a experiência humana a ir além do princípio de prazer, e, como apontamos anteriormente, além do princípio de prazer temos a pulsão de morte. Assim, a grande questão para Lacan (1968-69/2008) continua sendo a ambiguidade do princípio de prazer freudiano que, muitas vezes, desemboca nesse além: a "dialética do prazer, isto é, o que ela comporta de um nível de estimulação a um tempo buscado e evitado, de um limite correto, de um limiar, implica a centralidade de uma zona, digamos, proibida, porque nela o prazer seria intenso demais" (p. 218). Essa zona proibida caracteriza o lugar de *das Ding* como aquilo que não pode ser atingido e sobre o que

deve-se criar um vacúolo que permita isolá-lo. É o Outro que deverá introduzir os significantes que impedirão o acesso à Coisa, fazendo com que seja preciso um desvio para atingir a satisfação. Contudo, ao fazer isso, o Outro também circunda o lugar de *das Ding*, criando a ilusão de que uma satisfação plena existe. Além disso, não podemos esquecer que as interdições culturais, que impedem o acesso ao objeto, só fazem acender e reanimar o desejo pela "coisa" proibida.

De forma bem humorada, Lacan (1968-69/2008) diz que o Outro é um terreno do qual se limpou o gozo: "O Outro é apenas sua terraplenagem higienizada" (p. 220). O Outro, lugar da linguagem que deveria nos afastar do gozo, é também onde se encontra o inconsciente estruturado como uma linguagem: "dependemos do campo do Outro, que estava lá há um bocado de tempo antes que viéssemos ao mundo, e cujas estruturas circulantes nos determinam como sujeito" (p. 233). Ora, se a presença do Outro fosse suficiente para apaziguar o que resta de mortífero no psiquismo não teríamos mais problemas a discutir. No entanto, não só a linguagem não é suficiente para recobrir *das Ding*, como ela própria pode ser veículo de gozo, tal como mostra a teorização lacaniana acerca de *lalíngua* e seu estudo sobre o escritor irlandês James Joyce[66]. No presente trabalho, não avançaremos neste conceito de *lalíngua*, mas chegaremos no ponto em que a linguagem, por si só, não é capaz de nos fornecer um signo de realidade. Ela precisará do apoio de um corpo.

Voltando aos trabalhos dos anos 60, em "Subversão do sujeito e dialética do desejo", introduz-se a relação entre corpo e gozo pelo viés da pulsão de morte:

> Pela abordagem que lhes preparamos, reconheçam na metáfora do retorno ao inanimado, do qual Freud reveste todo corpo vivo, a margem para além da vida que a linguagem assegura ao ser pelo fato de ele falar, e que é justamente aquela em que esse ser investe na posição de significante não somente o que se presta a isso em seu corpo, por ser permutável, mas esse próprio corpo. Onde se evidencia então que a relação do sujeito com o corpo não se define, de modo algum, como sendo de uma identificação parcial que devesse totalizar-se nele, uma vez que, ao contrário, esse objeto é o protótipo da dotação de sentido do corpo como pivô do ser (LACAN, 1960/1998, p. 817).

O sujeito cede seu corpo ao significante, permite que suas partes sejam simbolizadas e, por conseguinte, desnaturalizadas. Os objetos extraídos passam a definir os furos desse corpo, ao contrário da ideia difundida na psicanálise de que os objetos parciais deveriam juntar-se num corpo unificado pela função fálica/genital. "A psicanálise implica, é claro, o real do corpo e o imaginário de seu esquema mental" (Lacan, 1960/1998, p. 818). Nesta configuração, ainda que o falo tenha seu privilégio na dialética inconsciente, a teoria do objeto parcial já produzida é insuficiente para explicar seu lugar.

[66] Cf. Lacan, J. (1975-76/2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan (1960/1998, p. 832) defende que a característica "parcial" dos objetos não seja aplicável por eles serem parte de um objeto total, que seria o corpo, mas por só representarem parcialmente a função que os produz. Os objetos parciais não se restringem às suas funções naturais, que ocupam somente uma parte de suas atribuições. Os objetos parciais estão à serviço da sexualidade. Dessa maneira, os objetos nunca correspondem exatamente à necessidade do ser vivo, mas ultrapassam a função vital. O olho como órgão, por exemplo, tem uma multiplicidade de funções que não se reduzem a enxergar. Jacques-Alain Miller, no texto "Biologia Lacaniana" (2004), retoma o exemplo freudiano da cegueira histérica, presente em "A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão" (1910), para ilustrar a autonomia dos órgãos do corpo em relação à sua função natural. Os olhos da histérica que, assim como todos os olhos, servem à função de perceber as alterações no mundo externo, enxergam também as características do objeto sexual. O órgão da visão é disputado tanto pela autoconservação quanto pelo gozo pulsional. Quando o prazer de ver excede a finalidade vital, o recalque intervém e o órgão adoece, explicitando que o corpo nunca deixa de ser fragmentado.

O corpo é fragmentado, despedaçado, devido à incidência do corte significante: "Observe-se que esse traço do corte não é menos evidentemente preponderante no objeto descrito pela teoria analítica: mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário. (Lista impensável, se não lhe forem acrescentados, conosco, o fonema, o olhar, a voz – o nada.)" (Lacan, 1960/1998, p. 832). Teremos ocasião de percorrer a lista dos objetos *a* quando abordarmos o *Seminário 10*. Neste momento, porém, é preciso ressaltar que a própria delimitação da "zona erógena" é obra de um corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou de uma borda. De acordo com Guy Le Gaufey (2012), é nesse sentido que Freud aborda o adjetivo "parcial", isto é, com referência à fonte da pulsão, e não a seus objetos. Freud fala de pulsão parcial, não de um objeto parcial:

> A parcialidade em questão visa essencialmente em Freud a *fonte* da pulsão, o fato de que há em certos lugares do corpo pontos tais que sua simples excitação produz *localmente* uma satisfação sem igual e, sobretudo: uma satisfação que *não diminui um pingo do "impulso" nesse lugar*. Este dado é central e Lacan o retomará de maneira decisiva (p. 54 – itálicos do autor; tradução nossa[67]).

[67] No original : « La partialité en question vise essentiellement chez Freud la *source* de la pulsion, le fait qu'il y a à certains endroits du corps des points tels que leur simple excitation produit *localement* une satisfaction sans égale, et sutout : une satisfaction qui *n'abaisse pas d'un iota la « poussée » en cet endroit*. Cette donné est centrale, et Lacan la reprendra de manière décisive » (p. 54).

A pulsão é uma força constante. Ela não é totalmente apreendida pelo significante, mesmo que dele dependa para garantir sua qualidade sexual. É pela demanda do Outro que o sujeito situa o objeto da pulsão, pois ele identifica tal demanda com aquilo que falta ao Outro: "Daí resulta que a demanda do Outro assume a função de objeto em sua fantasia, isto é, que sua fantasia (nossas fórmulas permitem sabê-lo de imediato) reduz-se à pulsão: $ ◊ D. Por isso é que o catálogo das pulsões pôde ser organizado no neurótico" (Lacan, 1960/1998, p. 838).

No capítulo anterior, mostramos que não há demanda que não passe pelo significante, de maneira que as necessidades do bebê humano estão desde sempre submetidas a um universo de linguagem, que irá transpô-las para o registro do desejo: "o desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade" (Lacan, 1960/1998, p. 828). Ou seja, por não haver satisfação plena na resposta dada à demanda do sujeito pelo Outro, aquilo que sobra no campo da necessidade transforma-se em desejo.

Cabe destacar, portanto, que o objeto do desejo acaba adquirindo os contornos do objeto da demanda do Outro, até que a criança se depare com a emergência do falo. O falo não encontra correspondente no real do corpo e ressignifica os demais objetos. Aliás, é com a Lei, as interdições ao gozo com os demais objetos – o desmame, o controle dos esfíncteres – que o falo adquire valor. Apesar de vedado a quem fala, ao Outro, o gozo é dito nas entrelinhas por esse Outro que veicula a Lei – o que vimos com *das Ding*.

Lacan (1960/1998) finaliza "Subversão do sujeito e dialética do desejo" dizendo que "a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo" (p. 841). O desejo, na verdade, é uma defesa contra o ultrapassamento de um limite no gozo (cf. p. 839), ao passo que a fantasia teria por função manter esse limite proporcionando alguma satisfação. Na leitura de Rabinovich (2009), este é um "texto de virada, o objeto *a* já tem um lugar que começa a se diferenciar de modo inovador, começa a se esboçar como real e a teoria do gozo a se desdobrar em sua última parte" (p. 163-164). A seguir, continuaremos a acompanhar os desenvolvimentos da teoria lacaniana em torno destes conceitos, mas achamos importante mostrar como no início dos anos sessenta a questão do objeto já começa a ser referida ao corpo fragmentado – e não unificado pelo estágio do espelho –, incluindo no mesmo objetos como o olhar e a voz, retomados nos seminários seguintes.

3.3 – O objeto da demanda, o objeto do desejo e o objeto da fantasia

Em *O Seminário, livro 8: a transferência*, Lacan (1960-61/1992) envereda por uma abordagem clínica do objeto *a* que nos interessa apenas na medida em que destaca que o objeto do desejo é um objeto parcial: "Esse objeto, qualquer que seja o modo pelo qual falem dele na experiência analítica, quer o chamem de seio, falo ou merda, é sempre um objeto parcial" (p. 150). Com efeito, são esses três objetos que o psicanalista abordará neste seminário, a partir da dialética da demanda e do desejo. Ele sugere que comecemos, "seguindo a diacronia dita das fases da libido, pela demanda mais simples, aquela a que nos referimos tão frequentemente, a demanda oral" (p. 201).

A *demanda oral* consiste na demanda de ser alimentado. Como toda demanda, ela se dirige ao Outro, que, por sua vez, responde com a demanda à criança de se deixar alimentar. O fato de o objeto oferecido pelo Outro não ser exatamente equivalente ao que foi pedido, implica que ele também peça à criança que aceite o que está sendo oferecido. É por isso que o conflito na relação mãe-criança instaura-se tão precocemente. Além disso, vimos que, para além da demanda, deve ser preservado o lugar do desejo. É para que o desejo não se sacie que o sujeito que tem fome não se deixa alimentar – ele não quer que a satisfação da demanda se superponha ao dom de amor. Uma vez mais, os casos de anorexia infantil podem ser interrogados. Devemos também observar quão precocemente a criança desenvolve o gosto pelos alimentos, o que já é considerado um indício do desejo (cf. Lacan, 1960-61/1992, p. 201-203).

Lacan (1960-61/1992, p. 202) brinca com a língua francesa ao dizer que o outro é o desejo, *Tu es le désir*, ao mesmo tempo em que ele pode matar o desejo, *tué le désir*. A ambivalência própria a toda demanda consiste no fato de que, em toda demanda, é igualmente implícito que o sujeito não quer que ela seja satisfeita. Ele quer a salvaguarda do desejo. Dessa forma, quando o Outro responde à demanda oral, deve preservar o lugar da fala e do desejo.

Até aqui, estamos no nível da frustração e da dialética do objeto de dom. Contudo, Lacan (1960-61/1992, p. 202) sublinha outro aspecto da demanda oral, que se refere ao seu caráter sexual. Afinal, alimentar-se não depende apenas da boa vontade do Outro, mas também de seu corpo. Veremos como o corpo participa da satisfação, mesmo se, para isso, for preciso recorrer a objetos substitutos, como a mamadeira, por exemplo.

Já na *demanda anal*, Lacan (1960-61/1992) ressalta que o sujeito só irá satisfazer sua necessidade para a satisfação de um outro, pois ele é demandado a reter as fezes até poder soltá-las no momento oportuno. A demanda e a satisfação estão do lado do Outro, e a criança dará ou não o "presente excrementício" se sua relação com o Outro for compensatória. Os cuidados que envolvem a higiene anal e a aprovação geral da maneira como a criança vai oferecer o seu dom é o que conferirá às fezes seu valor de objeto do desejo. O psicanalista novamente brinca com a linguagem ao dizer que "o desejo, literalmente, vai à merda" (p. 204). O sujeito se designa no objeto evacuado, ele repousa no efeito da demanda do Outro e fica claro como seu desejo está apenso ao desejo do Outro (cf. p. 217).

Na *fase genital*, por seu turno, o desejo do sujeito volta a emergir na relação com o outro. Não apenas as fezes estão sob a disciplina educativa, como o sujeito começa a notar outras partes do corpo interessantes, em especial, aquelas do corpo do outro. O órgão genital, que tanto atrai os olhares das crianças, entretanto, só deve ser considerado se puder ser transformado em significante. Para isso, ele precisa ser cortado ou separado do corpo. Trata-se, então, do falo – e poderíamos dizer da *demanda fálica* –, e não propriamente dos genitais. O falo, como já longamente abordado, é o significante da falta, da ausência, estando, assim, estritamente vinculado ao desejo do Outro. É, pois, na *fase fálica* que Lacan (1960-61/1992, p. 206) situa a primeira forma de apreensão libidinal do outro e a origem da sexualização. É quando o Outro, como um terceiro elemento de presença efetiva e real, intervém nas relações duais e especulares da criança com a mãe ou com seu semelhante que pode emergir a dimensão sexual. Conforme o Outro se interpõe na relação com o pequeno outro, se escancara a dimensão da falta, tanto do lado do outro quanto do próprio sujeito. Não há objeto adequado a essa falta, uma vez que mesmo o pênis, na condição de órgão genital, é depreciado no nível do desejo – a "porcaria" de Hans –, em contraste com sua apreciação enquanto objeto de potência (cf. p. 218). O falo não é, portanto, o objeto do desejo. O objeto do desejo deve ser situado na fantasia. E, para isso, é preciso que o falo real não tenha nenhuma consistência. É necessário manter o lugar vazio do falo para que ele possa operar nas suas funções imaginárias e simbólicas.

Nesse sentido, o complexo de castração pode ser caracterizado como o momento da constituição do sujeito do desejo (cf. Lacan, 1960-61/1992, p. 288). Ao abandonar o falo como objeto do desejo, à falta de saber como responder à questão do desejo do Outro, o sujeito pode perscrutar outros objetos capazes de proporcionar satisfação (cf. p. 377). Nas palavras do autor: "o objeto fálico como objeto imaginário não poderia em caso algum

prestar-se a revelar de maneira completa a fantasia fundamental" (p. 208). Tampouco o falo simbólico pode preencher o lugar da falta, ainda que ele funcione como símbolo no lugar onde se produz a falta de significante (cf. p. 234). A capacidade de simbolização do ϕ é que permitirá que os outros dois objetos das demandas oral e anal sejam erotizados *a posteriori*, por retroação (cf. p. 211): "É na proporção de uma certa renúncia ao falo que o sujeito entra na posse da pluralidade dos objetos que caracterizam o mundo humano" (p. 231).

Ora, esses objetos serão reencontrados nos objetos com os quais o sujeito já se relacionava nas etapas oral e anal:

> Os seios só assumem sua função no desejo na medida em que já desempenharam anteriormente seu papel no mesmo lugar, na dialética do amor, aquela que se instaura a partir das demandas primitivas – e igualmente das respostas primitivas, porque a mãe fala. No nível da demanda oral, há, com efeito, apelo ao mais-além daquilo que pode ser satisfeito pelo objeto chamado seio. E o seio, imediatamente destacado do plano de fundo, assume logo um valor instrumental. Ele não é somente o que se toma, mas também o que se rejeita, o que se recusa, porque já se quer outra coisa (LACAN, 1960-61/1992, p. 375).

Na demanda anal, também há a presença deste objeto que se deseja e se rejeita, pois o que está em questão é outra coisa. O falo é o que permite situar esses outros objetos substitutivos, metonímicos, objetos pequeno *a*: "No coração da função pequeno *a*, permitindo agrupar os diferentes modos de objetos possíveis que intervêm na fantasia, existe o falo. Este é o objeto, como eu disse, que permite situar sua série, o ponto de origem, para frente e para trás" (Lacan, 1960-61/1992, p. 366).

Iniciamos este item falando do objeto da demanda, que, por conseguinte, acaba por tornar-se o objeto da pulsão, da satisfação. Não apenas porque este objeto supostamente satisfaz o desejo do Outro, mas porque o próprio sujeito se satisfaz com um objeto ao alcance de suas mãos: seu corpo. Ao mesmo tempo em que oferece as partes de seu corpo ao Outro, o sujeito busca reavê-las ou preservá-las por uma via que só ele tem acesso, a saber, a fantasia.

O objeto *a* da fantasia é também um recurso diante do perigo do enigma do desejo do Outro. Frente à incerteza deste desejo e do que ele pode significar, o sujeito volta-se para o próprio corpo na busca de alguma satisfação e da preservação de seu ser. O objeto da fantasia estanca o deslizamento infinito do desejo, desde que o desejo começa a adquirir certa consistência no sujeito como desejo do Outro. Se o sujeito é efeito do significante, que circula indefinidamente na cadeia significante, para não se perder como puro objeto do desejo do Outro, a sua dignidade deve ser garantida por um objeto que tenha um caráter de fixação no corpo. É aí que tem lugar a fantasia fundamental: "aquilo com que o sujeito tem a ver é o objeto da fantasia, na medida em que este se apresenta como o único capaz de fixar um ponto

privilegiado naquilo a que é preciso chamar, com o princípio do prazer, uma economia regulada pelo nível do gozo" (Lacan, 1960-61/1992, p. 239).

Esboça-se novamente a questão do real na fantasia através do conceito de gozo. O gozo, alcançado quando se vai além do princípio de prazer, origina-se na satisfação corporal. Para Lacan (1960-61/1992, p. 369), "a relação do corpo próprio com o falo tem um caráter central", sendo ela que condiciona a relação com os objetos mais primitivos.

O psicanalista nota que o falo emerge como um plano à frente da imagem do corpo e sugere que sua visão no espelho se compara ao desenho de uma ilha em um mapa. Ele faz a mesma comparação com o bico do seio, isolado sobre o fundo do corpo da mãe e, consequentemente, em posição de exclusão quanto à relação da mãe com o bebê, o que explicaria a dificuldade que alguns bebês têm de "pegar o seio" para mamar. O autor conclui que os objetos possuidores de um valor isolado na composição imaginária do psiquismo – e muito especialmente como objetos parciais – estão colocados "*à frente*", se posicionam como emergentes (cf. Lacan, 1960-61/1992, p. 368-369 – itálico nosso).

Podemos constatar que há uma tensão entre um falo significante, que serve de referência para o desejo e se destaca no espelho, e um falo que deve ser negativizado em seu lugar na imagem especular para dar corpo ao gozo e aos objetos da fantasia. Esta antinomia é parcialmente resolvida por Lacan (1960/1998) ao mostrar que aquilo que fica

> "em ponta" na forma a predispõe à fantasia de caducidade em que vem concluir-se a exclusão em que ela se acha da imagem especular e do protótipo que esta constitui para o mundo dos objetos.
>
> Assim é que o órgão erétil vem a simbolizar o lugar do gozo, não como ele mesmo nem tampouco como imagem, mas como parte faltante na imagem desejada (p. 837).

O falo e o objeto *a* da fantasia continuam intimamente vinculados, tal como vimos no *Seminário 6*, de modo que será preciso avançarmos precisamente na definição destes dois conceitos para que possamos chegar a uma formulação do objeto *a* que contemple também o registro do real.

3.4 – O objeto a*, o traço unário e o falo*

Em seu seminário sobre a angústia, Lacan (1962-63/2005) dedica-se igualmente à questão do objeto na psicanálise, no intuito de evidenciar sua concepção de que *a angústia não é sem objeto*[68]. Por isso, Colette Soler (2012) pode dizer que o seminário sobre a angústia é, na verdade, um seminário sobre o objeto: "trata-se aqui, de fato, dos primeiros passos na elaboração do objeto *a*" (p. 18). Antonio Quinet (2012), por sua vez, salienta que é no *Seminário 10* que Lacan conceitualiza o objeto *a* "como objeto real *causa de desejo*, que ele considerou sua única contribuição à psicanálise" (p. 10).

No nosso entendimento, há algum tempo Lacan vinha desenhando uma nova concepção do objeto. Suas formulações sobre o real, sobre *das Ding*, certamente o impulsionaram nessa direção. Talvez seja "neste seminário [*Seminário 10*], com efeito, que Lacan situa o *status* real do objeto *a*" (Quinet, 2012, p. 13), embora tanto as noções de real quanto de objeto *a* já estivessem sendo trabalhadas no decorrer de seus seminários:

> Já manipulamos e usamos tanto esse objeto pequeno *a* que, ao retornar ao Seminário da *Angústia*, o vemos como que emergindo pela primeira vez. Há nesse Seminário [...], essa essência de primeira vez dizendo respeito ao objeto pequeno *a*, e que produz o que o próprio Lacan anuncia em algum lugar nesse Seminário: uma revivescência (MILLER, 2005, p. 12).

A leitura de J.-A. Miller (2005) nos conduz a ver no *Seminário 10* um objeto até então inédito, na medida em que está ligado ao corpo e é irredutível à qualquer apreensão significante: "Nele vemos emergir, pela primeira vez como tal, o que se mantém na psicanálise como o objeto *a* de Lacan. Não digo que ele não tenha empregado o termo anteriormente, mas, em sua distinção específica, é nesse Seminário que a escavação conduz a esse objeto" (p. 33). A princípio, Miller (2005, p. 34-35) enfatiza uma radical mudança de coordenadas no ensino lacaniano no seminário sobre a angústia, com a passagem de um sistema conceitual a outro: do corpo do estágio do espelho ao corpo restituído às suas particularidades anatômicas. Leiamos, pois, o comentário lacaniano acerca do estágio do espelho, segundo o qual os dois registros, imaginário e simbólico, sempre estiveram presentes em suas formulações:

---

[68] Essa ideia é repetida várias vezes ao longo deste seminário, cf. Lacan (1962-63/2005), p. 87, p. 101, p. 338, dentre outras.

> Não creio que haja dois tempos no que ensinei algum dia, um tempo que estaria centrado no estádio do espelho e no imaginário e, depois disso, no momento de nossa história que é demarcado pelo "Relatório de Roma", na descoberta que eu teria feito, subitamente, do significante (LACAN, 1962-63/2005, p. 39).

Ele cita como exemplo o texto de 1946, "Formulações sobre a causalidade psíquica", no qual "o entrejogo dos dois registros" (Lacan, 1962-63/2005, p. 39) é sublinhado. Em outro momento desta tese, analisamos este texto[69] e também admitimos certa divisão no ensino lacaniano em relação ao objeto: primeiramente abordado no registro imaginário; em seguida, no simbólico. Neste capítulo, pretendemos demonstrar a dimensão real do objeto. Contudo, isso não quer dizer que um registro excluía o outro, mas que se destacava uma ênfase em determinado registro em sua articulação com o outro, que se mantinha em um plano secundário, embora essencial. Nesse aspecto, podemos notar que, no *Seminário 6*, há uma primeira dificuldade em manter essa linha de raciocínio, uma vez que a fórmula da fantasia faz com que o objeto *a* deva ser considerado igualmente nos dois registros simbólico e imaginário. É válido lembrar, ainda, que as considerações sobre o real – *das Ding* como o real do objeto, feitas no *Seminário 7*, não reaparecem de forma significativa nos *Seminários 8 e 9*; porém, aparecerão de modo decisivo no seminário sobre a angústia, mesmo que com uma roupagem diferente.

O que está em jogo no *Seminário 10* é o real do corpo em sua dimensão anatômica, de modo que, em certa ocasião, Miller (2005) pôde dizer que "no *Seminário, A Angústia*, o objeto *a* é elaborado essencialmente como uma pura e simples extração corporal" (p. 66). Esta incisão no corpo, na carne, não pode ser explicada por uma pura e simples referência biológica. A anatomia lacaniana comporta necessariamente a função do corte significante, e não é por acaso que o início do referido seminário contempla uma revisão do estatuto do Outro. Acompanharemos nosso autor nessa *démarche*, no intuito de evitar uma leitura biologizante do objeto *a*.

A retomada de Lacan (1962-63/2005) parte do princípio, amiúde reiterado, de que o grande Outro é anterior a tudo o que podemos elaborar ou compreender. O mundo existe, está dado e o sujeito só pode surgir a partir desse Outro, lugar do tesouro dos significantes, que lhe é anterior e constitutivo (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 179). Ao nascer, o sujeito se dirige ao Outro, que é o termo de referência possível para que o traço unário possa ser inscrito. O significante vem do Outro e a primeira coisa que sua emergência implica é o apagamento da relação do signo com a coisa – a palavra é a morte da coisa, tal como explicitado desde o

[69] Ver p. 44 do Capítulo 1 desta tese.

primeiro capítulo. As experiências das quais o traço era a marca serão para sempre esquecidas, recalcadas, em virtude do advento do significante.

Diante do exposto, mostra-se necessário aprofundar-nos no nosso entendimento do traço unário[70], posto que ele guarda um importante vínculo com o objeto *a*. Para entrarmos neste terreno, partiremos de uma analogia que Lacan sugere para este conceito, baseando-se na história de Robinson Crusoé, de Daniel Defoe[71].

Há uma passagem do livro de Defoe que relata o momento em que o protagonista – Robinson Crusoé – depara-se com a marca de um pé descalço na praia em que acreditava-se sozinho. Surpreso e inquieto, cogitando sobre a possível presença de outros humanos na ilha, após alguns dias, Robinson volta ao local onde encontrou a pegada para compará-la com seu próprio pé. Verifica, então, que tratava-se de um pé menor que o dele (cf. Defoe, p. 189 e p. 195). Lacan (1961-62, lição de 24/1/1962 – inédito) supõe uma situação, ausente da narrativa de Defoe (2009) (a despeito das indicações lacanianas), em que, para conferir se está mesmo sozinho na ilha, Robinson assinala o lugar das pegadas com um pauzinho e apaga seu registro da areia para saber se a suposta pessoa passará por ali novamente. Cabe destacar que Robinson é o único a saber para que servem os pauzinhos, e, enquanto efetua esta ação, toma o cuidado de apagar seu próprio rastro: "Se o rastro é apagado, o sujeito cerca o lugar por um *cerne*, algo que desde então lhe concerne, ele, a referência a partir do lugar onde ele encontrou o rastro, vocês têm aí o nascimento do significante" (Lacan, 1961-62, lição de 24/1/1962 – inédito).

Nosso autor caracteriza o traço unário como esse *cerne*, que em francês é usado para designar o roxo resultante de uma pancada; um círculo em tom de marrom ao redor dos olhos, que poderia caracterizar as olheiras; o traçado deixado em um tecido por uma mancha mal removida; um dos círculos concêntricos do tronco da árvore (cf. *Le Petit Robert*, 2014, p. 383). Este último significado é o que mais se aproxima da definição literal de *cerne* em português: parte interna do tronco das árvores, formada por células mortas, em que não ocorre o transporte de água, geralmente de cor escura (cf. *Houaiss*, 2009, p. 44). Nas definições do francês, predomina a ideia de um borrão, de algo que tem uma cor escura e se esparrama em torno de alguma outra coisa, indicando que algo se passou ali. Imaginemos que, para apagar a pegada na areia, Robinson teve que esparramá-la ao redor da marca.

---

[70] O conceito de traço unário é trabalhado em *O Seminário, livro 9: a identificação* (1961-62). Serviremo-nos das formulações aí presentes sempre que fizermos a articulação do traço unário com o objeto *a*.

[71] Cf. Defoe, D. (2009). *Robinson Crusoé*. Rio de Janeiro: BestBolso.

O significante pode ser uma marca, um rastro, um pauzinho, uma escrita, um traço unário, porém nunca pode-se lê-lo sozinho. Lembremos que um significante só representa um sujeito para outro significante. O processo de identificação comporta o retorno da demarcação (do significante) sobre a marca, sobre o traço unário, incluindo seu apagamento. A identificação já é um processo de significantização de algumas marcas que não podem ser ignoradas, pois demoram um tempo para sair ou nunca se apagam completamente. O significante vem no lugar da experiência, ofuscando-a e demarcando o que aconteceu, ao fazer referência a um outro significante. Não pode haver articulação de um significante sem esses três tempos: a marca, seu contorno e o apagamento da marca – "uma vez constituído o significante, há dois outros [tempos] antes" (Lacan, 1961-62, lição de 24/1/1962 – inédito).

O sujeito se constitui a partir do traço unário, o que faz com que entre ele e a realidade exista o significante (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 31). O homem apreende o real por um significante. A relação com o Outro é possibilitada pelo significante e a articulação dos significantes faz do mundo uma rede de traços em que a passagem de um ciclo a outro torna-se possível: "isso quer dizer que o significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante, cuja característica essencial é que nele é possível enganar" (Lacan, 1962-63/2005, p. 87). O ser humano engana e se engana ao apagar seus traços, seus vestígios, enfim, ao servir-se do significante: "Quando um traço é feito para ser tomado por um falso traço, sabemos que há aí um sujeito falante, sabemos que há aí um sujeito como causa" (Lacan, 1962-63/2005, p. 75). Afinal, os animais não apagam suas pegadas ou deixam falsas pistas.

Podemos constatar que a precocidade com que se dá a inscrição do traço unário não permite que o neonato obtenha dele qualquer significação, de tal maneira que o que fica registrado como "traço mnêmico" são as repetições de certas experiências (cf. Lacan, 1961-62 – lição de 6/12/1961 – inédito). O psicanalista compara o traço unário às marcas incrustadas na costela de um cabrito que ele viu em um museu, datada de uma época anterior ao advento da escrita. Nesta costela, por mais que se possa supor que as marcas referiam-se às caçadas, só quem fez as marcas sabe, de fato, o que elas significam. Essas marcas não são significantes e não há como distingui-las: como saber qual foi a primeira e qual foi a última caçada?; o que foi caçado em cada ocasião?; Por que, então, registrá-las? Esta última pergunta surge novamente frente ao curioso hábito do Marquês de Sade de entalhar na cabeceira de sua cama seus orgasmos. As marcas dos gozos não são diferenciadas, não passam pelo registro do significante, o que leva Lacan (1961-62 – lições de 28/2 e 7/3/1962 – inédito) a pensar que o sujeito marca em seu corpo as experiências de satisfação, antes mesmo de saber o que elas significam.

Ao buscar a repetição do prazer, a sucessão de gozos (*Uns*) irá adquirir uma função significante na medida em que eles puderem ser diferenciados. A diferenciação depende de uma alteridade que reside, por sua vez, no Outro. O problema é que esta alteridade, a própria existência do Outro, fica suspensa numa garantia ausente, donde a escrita do Outro como A barrado (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 129). O ponto de onde surge a existência do significante é aquele que, em certo sentido, não pode ser significado: "é o que chamo de ponto falta-de-significante" (Lacan, 1962-63/2005, p. 150). Esse ponto de falta, que corresponde à falta de um objeto que possa preencher o desejo, é o lugar onde o Outro esconde o objeto da satisfação, antes mesmo que este se torne objeto do desejo: "o objeto do desejo existe como esse próprio nada, do qual o Outro não pode saber que é tudo aquilo em que ele consiste" (Lacan, 1961-62 – lição de 21/3/1962 – inédito).

Algumas lições depois, Lacan (1961-62) sugere que é articulando o objeto *a* ao ponto de carência do Outro, que é também o lugar de onde o sujeito recebe o traço unário, que distinguimos o sujeito como atado ao significante (cf. lição de 13/6/1962). É ali onde toda significância falha, no âmago do desejo do Outro, portanto, no ponto fálico, que o objeto *a* vem tomar seu lugar, participando da natureza do significante (cf. lição de 27/6/1962).

Ora, é essa articulação entre falo e objeto *a* que responde à questão posta no *Seminário 10*: "Como é que o sujeito entrou nessa história de significante" (Lacan, 1962-63/2005, p. 79). Em outros termos, "o problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito" (p. 100). Porém, se a pergunta permanece mobilizando o psicanalista, é porque precisa ser mais bem respondida. E isto será feito com uma nova forma de elaboração sobre o corpo, distinta daquela fornecida pelo estágio do espelho.

Lacan (1962-63/2005) sublinha o fato de que, quando colocada na frente de um espelho, a criança se volta para o Outro que está atrás dela, oferecendo-lhe o suporte para que ela se veja: "através desse movimento de virada de cabeça, que se volta para o adulto, como que para invocar seu assentimento, e depois retorna à imagem, ela parece pedir a quem a carrega, e que representa aqui o grande Outro, que ratifique o valor dessa imagem" (p. 41). Desde o *Seminário 8*[72], com efeito, o psicanalista já destacava o olhar do Outro como instituidor do traço unário:

> Este olhar do Outro, devemos concebê-lo como sendo interiorizado por um signo. Isso basta. *Ein einziger Zug* [um traço unário]. Não há necessidade de todo um campo de organização e de uma

[72] A observação de que a criança olha para quem a sustenta na frente do espelho também foi feita no *Seminário 8* (cf. Lacan 1960-61/1992, p. 362), mas ela é aprofundada e retomada em toda sua importância neste contexto do *Seminário 10*.

> introjeção maciça. Este ponto, grande I, do traço único, este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na continuação do jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, este *einziger Zug*, esteja à sua disposição (LACAN, 1960-61/1992, p. 344).

A instituição do traço unário, a identificação primária, funda efetivamente a possibilidade do reconhecimento. Podemos dizer que o primeiro espelho é, com efeito, o olhar do Outro, em que o sujeito se reconhece, embora não se identifique totalmente. Trata-se de apenas um traço à sua disposição. Ainda assim, é isso que permitirá que o sujeito venha a se identificar totalmente com a imagem do espelho, a ponto de confundir-se com os outros, tal como ocorre na fase do transitivismo[73], exemplificada pela situação na qual a criança chora ao ver a outra caindo. A saída do transitivismo, por sua vez, implica o recurso àquele primeiro traço, que diferencia o sujeito de seus semelhantes. Por isso, a identificação simbólica é primária e antecede a identificação imaginária do estágio do espelho, que, em um primeiro momento, foi tomada como paradigma do ensino lacaniano[74]. A distância entre a imagem ideal que o Outro faz da criança (grande I do Ideal do eu) e o que ela enxerga no espelho (eu ideal) nunca pode ser preenchida. O sujeito terá, pois, que se haver com essa hiância permanentemente.

No primeiro capítulo desta tese, foi demarcado que o investimento libidinal do sujeito no mundo passava pela imagem especular. Nesse contexto, Lacan (1962-63/2005, p. 49) atenta para o fato de que o falo só aparece sob a forma de uma falta no espelho: o falo não é representado no nível do imaginário; ele é cortado da imagem especular. Isso porque o falo é um significante, que servirá de referência para o desejo e para a relação com o corpo: “às particularidades anatômicas de que se trata no homem, junta-se sempre o efeito de um significante cuja transcendência, por conseguinte, é evidente em relação ao citado desenvolvimento” (Lacan, 1962-63/2005, p. 354).

Se o significante fálico não aparece no espelho – ou só aparece como falta –, sua imagem, seu reflexo, só pode ser um vazio, *a*: “De um lado [...]: o falo. Do outro, o *a*, que é o resto, o resíduo, o objeto cujo status escapa ao status do objeto derivado da imagem especular” (Lacan, 1962-63/2005, p. 49-50). Tal como o -φ, o *a* não tem imagem especular. Ambos não são da ordem do visível, mas apontam para as zonas erógenas e, especialmente, para os orifícios do corpo:

---

[73] Sobre o transitivismo, cf. Bergès, J. & Balbo, G. (2002). *Jogos de posições da mãe e da criança – Ensaio sobre o transitivismo*. Porto Alegre, RS: CMC. Cf. também Jerusalinsky, 2011, p. 141-145.

[74] Cf. Capítulo 1 desta tese.

> aqui se perfila uma relação com a reserva libidinal, ou seja, com esse algo que não se projeta, não se investe no nível da imagem especular, que é irredutível a ela, em razão de permanecer profundamente investido no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo a que chamamos autoerotismo, de um gozo autista (LACAN, 1962-63/2005, p. 55).

O "sujeito do gozo" é esse sujeito mítico que busca o prazer em seu corpo para além de qualquer princípio. A relação com o Outro faltante (A barrado) só se torna possível através do objeto *a*, uma vez que o *a* pode torná-lo atraente e fonte de gozo. Lacan (1962-63/2005, p. 36) define o objeto *a* como o resto da divisão do sujeito pelo Outro: "O *a* é o que resta de irredutível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função. [...]. Na medida em que ele é a sobra, por assim dizer, da operação subjetiva, reconhecemos estruturalmente nesse resto, por analogia de cálculo, o objeto perdido" (p. 179). E é o próprio Lacan quem leva adiante a analogia entre *das Ding*, o objeto perdido, e o objeto *a*. O objeto *a* é igualmente aquele que resiste a qualquer assimilação à função do significante, que resiste à "significantização". Ele é o elemento constitutivo do sujeito desejante, daquele sujeito que quer fazer o gozo entrar no lugar do Outro: "o gozo não conhece o Outro senão através desse resto, *a*" (Lacan, 1962-63/2005, p. 192).

A dimensão autoerótica do gozo depende paradoxalmente do Outro. O sujeito mítico do gozo, que busca reaver o objeto perdido, acaba por encontrar no Outro objetos substitutos capazes de trazer alguma satisfação. De determinado ângulo, podemos dizer que o objeto *a* é anterior ao sujeito porque vem do Outro (cf. Soler, 2012, p. 63). É a demanda ou a oferta do Outro que interfere no funcionamento "automático" do sujeito e permite a relação com os objetos. Primeiramente, estes objetos não são socializados, partilháveis pela cultura, mas são objetos que servem à satisfação, ao gozo. Lacan (1962-63/2005) alude a uma desordem dos pequenos *a*, ainda não unificados na *Gestalt* [forma] do corpo: "com efeito, são objetos anteriores à constituição do status do objeto comum, comunicável, socializado. Eis do que se trata no *a*" (p. 103). Os objetos comuns são reflexos da imagem especular, o que coloca o objeto *a* em outro patamar.

A relação do sujeito com o Outro é fundada no gozo, a tal ponto que poderíamos colocá-lo como a garantia da ordem significante (cf. Miller, 2005, p. 43). Afinal: "O que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações senão que, em algum lugar, existe gozo?" (Lacan, 1962-63/2005, p. 56). O gozo está situado no corpo; é sempre o corpo que goza e que permitirá ao significante encarnar-se: "o homem que fala, o sujeito, a partir do momento em que fala, já está implicado por essa fala em seu corpo" (Lacan, 1962-63/2005, p. 241).

Esse corpo não é, portanto, uma presença corporal plena envolvida na percepção, tal como vinha sendo concebido pela fenomenologia de Merleau-Ponty[75]: "O que nos interessa nessa questão, e ao qual é preciso reduzir a dialética da causa, não é o corpo participante em sua totalidade" (Lacan, 1962-63/2005, p. 241). Mas o corpo que o homem porta em seu engajamento na cadeia significante. Enfim:

> Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Umwelt* com o *Innenwelt*, mas é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne (LACAN, 1962-63/2005, p. 242).

Segundo Miller (2005): "O que esse Seminário [10] mostra e demonstra é que, na estrutura da linguagem, há algo que não pode ser reduzido ao significante, que é assimilado grosseiramente ao corpo como vivo. É, de saída, sob essa espécie de resto que ele emerge, resto da operação subjetiva no que concerne ao Outro" (p. 24). O objeto *a* advém de um corte que se dá no corpo. O objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte é o que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 237): "a forma primordial da causa é a causa de um desejo" (p. 321). De acordo com Lacan (1962-63/2005, p. 116), o objeto *a* está localizado numa "precessão essencial" em relação ao objeto como objeto do desejo: "Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como a *causa do desejo*. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está *atrás* do desejo" (Lacan, 1962-63, p. 115 – itálicos nossos). O objeto *a* não é aquele que se projeta como uma saliência à frente do espelho. É antes da imagem especular – da diferenciação entre o eu e o não-eu – que se inicia a relação com o objeto *a*.

O objeto *a*, buscado no Outro, tem relação com o *a* que se separa do próprio sujeito. Lacan (1962-63/2005, p. 341) assevera que o objeto cedível veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito. Colette Soler (2012), por sua vez, estabelece uma sutil diferença entre o objeto perdido – separado do corpo – e o objeto cedível. Enquanto o primeiro seria pré-subjetivo, isto é, anterior ao próprio sujeito, o segundo "é um momento constitutivo da representação do sujeito pelo objeto ou sua equivalência [...] ao objeto" (p. 148). O objeto cedido já é identificado pelo sujeito como veículo de gozo e como parte desejada pelo Outro, na medida em que também lhe falta. A cessão se manifesta nos fenômenos e confere uma substância episódica ao objeto *a* como oral,

[75] Cf. Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

anal, escópico e vocal. O objeto cedido seria uma forma primitiva de deter o movimento em direção ao gozo "autista", visto que ele considera a demanda do Outro, que funda os objetos da pulsão.

Em determinado momento de sua exposição sobre o seminário da angústia, Miller (2005) afirma que o objeto separado anatomicamente dispensaria a intervenção do Outro. A subjetivação do objeto e sua inscrição no Outro dar-se-ia apenas em um segundo tempo. O autor alude, com efeito, a uma suposta mônada primitiva de gozo, que funcionaria automaticamente, tal como o princípio de prazer freudiano: "Correlacionar o gozo a uma totalidade unitária, a um corpo de gozo, significa que o Outro não entra em jogo logo no início" (p. 56). Além de não termos localizado a referência de Lacan a uma mônada ou a um corpo unitário neste momento da constituição subjetiva no *Seminário 10*, é possível acompanhar seu esforço desde o *Seminário 7* para sair do impasse atinente à oposição freudiana entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, mostrando que mesmo o gozo só existe porque há Outro. Assim, ainda que a separação incida sobre um organismo pré-subjetivo, este ser já está rodeado por um *meio intrinsecamente Outro* (Lacan, 1962-63/2005, p. 355) – o mundo da cultura –, que rompe com qualquer naturalismo que possa acompanhar a concepção do objeto *a*. De nosso ponto de vista, devemos, portanto, enfatizar a importância do Outro em toda a constituição subjetiva, sem desconsiderar, é claro, o papel do corpo nas primeiras experiências da criança.

A separação do objeto, sua perda, *das Ding*, funda a possibilidade dos objetos *a*. O trajeto percorrido até aqui mostra o objeto *a* causa de desejo como uma encarnação de *das Ding*, primeiramente concebida como puro efeito do significante. Segundo Miller (2005), Lacan faz da angústia o operador que permite a *das Ding* tomar forma de pequeno *a*: "Isso não se encontra com todas as letras no *Seminário* [10]. A angústia funciona nesse *Seminário* como um operador que produz o objeto-causa" (p. 54). Conforme a tese de que a angústia *não é sem objeto*, verificamos que é na iminência de que um objeto venha a preencher o lugar que deveria permanecer vazio que surge a angústia. Uma das fórmulas de Lacan (1962-63/2005) para a angústia é de que ela é a *falta da falta*. Assim, "não só ela [angústia] não é sem objeto, como também, muito provavelmente, designa o objeto [...] mais profundo, o objeto derradeiro, a Coisa" (Lacan, 1962-63/2005, p. 338-339).

Outra fórmula lacaniana conhecida a respeito da angústia é a de que ela *não engana*. A angústia é, certamente, um afeto que, como tal, não pode ser recalcado, ainda que os significantes que se referem a ele o sejam (cf. Lacan 1962-63/2005, p. 23). Nesse sentido, ao contrário dos significantes que podem nos iludir e enganar, a angústia é o que não engana (cf.

p. 87). E, se ela não engana, não produz equívoco, não é por se referir a uma dimensão imaginária, mas a uma dimensão real: “o que não engana é o que não se deixa significantizar [...] Se a angústia não engana ela designa *a Coisa*, *das Ding*, designa o que é real, o que é gozo, já que o imaginário e o simbólico podem apenas girar em torno” (Miller, 2005, p. 43).

É para proteger a falta que permite a emergência do desejo que o sujeito separa-se dos objetos, angustiando-se frente a essa decisão entre o gozo e o desejo: “a angústia não é a dúvida, a angústia é a causa da dúvida” (Lacan, 1962-63/2005, p. 88). Esta angústia que antecede a perda do objeto é efetivamente um sinal de alerta, o que Freud (1926/1996) já havia antevisto. Na zona que separa o gozo e o desejo, situa-se a angústia (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 201).

Se seguirmos a diferenciação levada a cabo por Soler (2012), o objeto do qual o sujeito se separa, o objeto que ele cede ao Outro, é tanto uma forma de se inserir no círculo das trocas quanto de se proteger do desejo do Outro. Trata-se de “largar um pedaço, na espera de que algo possa se apresentar” (Soler, 2012, p. 150). Isto é, abandona-se um objeto na esperança de que outro melhor apareça. Ao buscar o gozo através do Outro, o sujeito se afasta cada vez mais dele, sendo aprisionado pelos significantes em direção ao desejo.

Sempre que o objeto passa pelo Outro, ele retorna como um objeto sexualizado, investido libidinalmente, pronto para desenhar os orifícios do corpo. O sujeito recebe do Outro o contorno de suas zonas erógenas, que, para sempre, servirão como pontos de fixação da libido, isto é, fontes de gozo. Para que o objeto entre no âmbito da partilha, é preciso uma segunda subtração de gozo, relacionada à inscrição do Nome-do-Pai, que possibilita o surgimento de um terceiro tipo de objeto *a*. O objeto *a* historiado, conforme Soler (2012), é diferente do objeto que o causa: o *objeto causa* é a condição para o desejo, mas o objeto visado pelo desejo depende da fantasia. O objeto *a* causa do desejo se refere às pulsões dispersas em sua satisfação, não integradas na imagem especular. Já a fantasia depende da construção de uma imagem, e é por ela que se tem acesso ao objeto de desejo.

A extração corporal do objeto *a* ocorre muito precocemente e independe da intervenção da metáfora paterna: “O pai não é a causa da separação dos objetos da pulsão parcial nem da castração, no nível sexual. É o Outro da linguagem, é o fato de entrar na linguagem” (Soler, 2012, p. 159). A noção de pai após o *Seminário 10* se vincula a uma condição complementar à causa e à operação da linguagem (cf. Soler, 2012, p. 162-164). É o seu desejo que pode estruturar a causa e situar um objeto para o sujeito. O objeto *a* é anônimo, sem nome, e caberá ao pai dar uma filiação, uma história a esse objeto. A passagem de *a* aos Nomes-do-Pai será interrompida no ensino de Lacan “em circunstâncias dramáticas” – a

perda de sua função de “didata” (cf. Miller, 2005a, p. 7). O que deveria ser o tema do seminário seguinte ao da angústia ficará reduzido a uma lição[76] que Lacan nunca quis publicar (cf. Miller, 2005a, p. 91). Deterer-nos-emos, portanto, neste ponto, pois ainda é necessário revisitar os objetos separados e cedíveis.

Da mesma maneira que estabelecemos uma analogia entre *das Ding* e o objeto *a* separável, perdido, podemos fazer uma correlação entre os objetos *a* cedíveis e os objetos da pulsão, além de uma vinculação do objeto de desejo ao objeto da fantasia.

A seguir, trataremos desses “objetos separados”, caídos, e avançaremos nossa investigação acerca das três formas de objetos cedíveis: o objeto oral, o objeto anal e o objeto fálico. Estes três objetos já estavam presentes na lista de objetos freudiana e, de certa forma, já foram contemplados precedentemente, seja em nossa incursão pela temática da *falta de objeto*, seja no tratamento dos objetos da demanda e da pulsão. Doravante, perseguiremos a dimensão real desses objetos, relacionada ao corpo e ao gozo. No entanto, a partir do momento em que se verifica tanto uma imaginarização quanto uma simbolização desses objetos, irá se desenhar um novo contorno do objeto *a*, imprescindível para sua compreensão.

3.5 – Os objetos a *oral, anal e fálico*

No presente item, perpassaremos os três primeiros níveis da relação com o objeto – oral, anal e fálico –, descritos por Lacan (1962-63/2005) em seu seminário sobre a angústia. Neste trajeto, será o caso de abordar objetos perdidos, separados, que não se encontram em nenhum desses níveis – por exemplo, os envoltórios embrionários e a placenta. Iniciaremos, entretanto, por um objeto que só retornará no nível da pulsão invocante – a ser devidamente esmiuçada no quarto capítulo desta tese. A opção por dedicar um capítulo à parte à voz e ao olhar será justificada no encerramento deste capítulo, quando fizermos uma retomada do que foi visto a respeito do objeto na teoria lacaniana. Por um lado, o fato de adiantarmos aqui alguns aspectos do nível escópico da relação objetal não impedirá que abordemos mais tarde o objeto olhar com a aludida minúcia. Por outro lado, ficará evidente, ao longo dessa *démarche*,

[76] Cf. Lacan, J. (1963/2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. In *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

a dificuldade em separar os diferentes níveis da relação com o objeto, uma vez que eles estão fortemente entrelaçados.

Em um primeiro momento, Lacan (1962-63/2005, p. 354-355) descreve o objeto separado sob a forma do grito, que marca a emergência daquele que virá a ser o sujeito no mundo. O grito é possível depois da aspiração de um *meio intrinsecamente Outro* – mundo da linguagem –, através da função da respiração. Ele está ligado à separação do bebê de sua placenta, não sendo notado no nascimento dos demais animais. O grito escapa pela boca do lactente sem que ele possa fazer nada. Ele cede alguma coisa, e nada mais o liga a isso.

O psicanalista francês enfatiza que essa separação do nascimento não ocorre entre o bebê e sua mãe, mas entre ele e seus envoltórios embrionários. Estes envoltórios, que outrora faziam parte de seu corpo, bem como do corpo de sua mãe, são separados da criança e se perdem definitivamente. A partir dessa observação, Lacan (1962-63/2005, p. 185) privilegia, em suas considerações, os elementos amboceptores, isto é, aqueles órgãos que se ligam tanto à criança quanto à mãe. Para a criança, o corte se dá no cordão umbilical, que a separa de seus envoltórios; para a mãe, o corte situa-se no nível da queda da placenta – também conhecida como caduca[77]. Estaria já aí a caducidade do objeto *a*, anteriormente apontada com referência ao falo, que, no entanto, é mais essencial para o sujeito do que qualquer outra parte dele.

O próximo órgão amboceptor abordado é o seio: "do mesmo modo que a placenta forma uma unidade com a criança, há, juntos, a criança e a mama. A mama é como que aplicada, implantada na mãe. É isso que lhe permite funcionar estruturalmente no nível do *a*, que se define como algo de que a criança é separada de maneira interna à esfera de sua própria existência" (Lacan, 1962-63/2005, p. 256). O seio encontra-se apenas *chapado* na mãe (cf. p. 340). Ele não é plenamente ligado ao Outro, mas é o primeiro sinal desse vínculo, já que, durante a amamentação, o seio faz parte do indivíduo alimentado. O seio está tanto do lado do que suga quanto do que é sugado: "Quando digo *amboceptor*, destaco que é tão necessário articular a relação do sujeito materno com o seio quanto a relação do lactente com o seio. O corte não se dá para os dois no mesmo lugar" (p. 185 – itálico do autor).

Lacan (1962-63/2005, p. 355) prossegue ressaltando que a angústia do desmame se manifesta quando o bebê está pronto para ceder o seio a que está apenso como se fosse uma parte dele. Destaca igualmente que essa atitude vem da própria criança: a criança não é desmamada; ela se desmama, desliga-se do seio e brinca com ele. É claro que este objeto já foi separado do bebê inúmeras vezes antes deste momento, mas, aqui, é como se houvesse

[77] Cf. Houaiss (2004, p. 357). Caduca: decídua; camada funcional do endométrio durante a gestão, que sofre expulsão no momento do parto. Placenta.

uma primeira emergência do desejo: o *desejo de separação* (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 357). Pode também haver uma recusa do seio, como nos casos de anorexia em bebês, o que mostra que a separação do objeto do sujeito é "interna à esfera de sua própria existência" (Lacan, 1962-63/2005, p. 256). Lacan (1962-63/2005, p. 259) usa o termo "separtição" para designar essa divisão por dentro do corpo inscrita desde a origem para a estruturação do desejo: "essa parte corporal de nós é, essencialmente e por função, parcial. Convém lembrar que ela é corpo e que somos objetais, o que significa que não somos objetos do desejo senão como corpo" (Lacan, 1962-63/2005, p. 237). Mesmo sendo interna ao corpo, o destino da separação depende de uma relação que se estabelece com o Outro.

Pois bem, após contemplar o que ocorre no nível da pulsão oral, Lacan (1962-63/2005, p. 326-328) explicará por que via o excremento pode ocupar o lugar do objeto *a* e, assim, fazer parte da subjetivação. Como já elaborado anteriormente, é por intermédio da demanda do Outro que as fezes passam a ser valorizadas como objetos passíveis de satisfazê-la. Além de ser acompanhada por todos os cuidados de higiene com evidentes efeitos erógenos, esta demanda comporta um enunciado ambíguo: depois de reter as fezes, a ponto de fazer do excremento uma parte de seu corpo, a criança deve expeli-lo, jogá-lo fora. É possível situar a origem da ambivalência de sentimentos, típica do obsessivo, nesta demanda, bem como fazer dela o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro, ou seja, "aquilo em que ou através de que o sujeito é inicialmente solicitado pelo Outro a se manifestar como sujeito" (Lacan, 1962-63/2005, p. 356).

A criança pode ou não dar seus excrementos[78] e, neste nível, pela primeira vez, ela tem a oportunidade de se reconhecer num objeto: "o que o sujeito já tem para dar é o que ele é" (p. 356). O sujeito é, então, considerado em sua função de ser representado por esse objeto solto, que pode acoplar-se ou separar-se de seu corpo. Esse objeto *a* é o suplente e o precedente do sujeito em sua relação com o Outro: "sou para sempre o objeto cedível, o objeto de troca, e esse objeto é o princípio que me faz desejar, que me torna desejoso de uma falta – falta que não é uma falta do sujeito, mas uma carência imposta ao gozo situado no nível do Outro" (Lacan, 1962-63/2005, p. 359). O sujeito só pode ingressar no mundo como resto, como irredutível em relação ao que lhe é imposto pela marca simbólica. Os significantes do Outro não podem dizer tudo sobre o sujeito, pois, caso equipare-se ao que falta ao Outro, ele acaba por ceder todo seu ser para o desejo do Outro, anulando-se como sujeito. Dessa maneira, no nível anal, o *desejo de reter* se manifesta em oposição ao do nível oral (desejo de separar-se).

[78] Isso foi vislumbrado no segundo capítulo, quando discorremos sobre os registros da falta de objeto em Lacan, incluindo, aí, o objeto de dom. Ver p. 92 e sqq.

No nível fálico, a abordagem do falo na dimensão do corpo próprio remete à "questão falo-objeto" (Soler, 2012, p. 58) discutida em nosso Capítulo 2, ao mostrarmos que, quando se tratava das relações de objeto, o falo acabava recaindo no seu lugar de significante. Aliás, este é um ponto destacado por Miller (2005) para dar ao *Seminário 10* outro estatuto epistemológico. O autor lembra que desde o *Seminário 4* a falta de objeto é sempre redutível a uma falta de significante, de tal forma que tudo pode ser significantizado (cf. Miller, 2005, p. 18 e p. 23). A grande novidade do *Seminário 10* estaria na ênfase em algo que não é significante, que não pode ser significável, que é o resto de toda significação[79] (cf. Miller, 2005, p. 16). Este termo que faz exceção ao significante é precisamente o objeto pequeno *a*, caracterizado, dentre outras coisas, por sua dimensão de gozo. Nesse sentido, o -φ como objeto *a* não está em jogo enquanto falta de objeto (cf. Miller, 2005, p. 26), mas como reservatório de libido a ser investida nos outros objetos. O objeto-falo é sempre um objeto separado do sujeito: o prepúcio cortado ou o falo detumescido após o orgasmo. Na continuação de nosso diálogo com Miller, verificaremos como ele explica o que se passa no nível fálico, para, em seguida, fornecermos nosso posicionamento.

Segundo o referido comentador (Miller, 2005, p. 35-36), Lacan faz da detumescência do órgão o "*princípio* da angústia de castração" – princípio entendido como causa da castração –, que dispensaria a presença de um agente, um Outro, que enunciasse a ameaça. Assim, no lugar da castração, a simples separação do órgão faz cair o falo simbólico de sua primariedade e permite acrescentar novos objetos à lista dos objetos freudianos: "E se os objetos podem aqui emergir como nunca e, ao mesmo tempo, se multiplicar em relação à lista tradicional, é porque são objetos desatados de toda retroação edipiana" (Miller, 2005, p. 32). Esta tese, vista pelo próprio autor como um "anti-Édipo", tende a retirar o falo de sua centralidade em relação aos diversos estágios das relações de objeto. Para Miller (2005), o Édipo tornar-se-ia uma elucubração de saber sobre o objeto separado, que acontece, por sua vez, antes de qualquer intervenção da lei e do desejo: "o pequeno *a* não é determinado pela interdição [...] mas sim pela pura e simples separação" (p. 39).

A esse respeito, Lacan (1962-63/2005) tece um comentário sobre um filme/documentário que foi feito na Inglaterra, "com vistas a ajustar a genética psicanalítica à

[79] Este resto que não pode ser assimilado se contrapõe à *Aufhebung* do falo, à significação dada pelo falo a qualquer coisa do mundo, que aparecia como possibilidade em um primeiro momento do ensino lacaniano. A apropriação deste conceito hegeliano por Lacan data de sua exposição sobre a negação e tem chamado nossa atenção desde a análise do caso Dick, que já evidenciava algo que escapava ao significante. Um aprofundamento sobre a noção de *Aufhebung* pode ser encontrado em Miller (2005).

observação de crianças", assistido por ele pouco antes de separar-se da Sociedade Psicanalítica de Paris:

> Se há uma coisa que concretiza a referência ao não especularizável que destaquei no ano passado, é justamente o gesto dessa garotinha, com a mão passando rapidamente sobre o gama formado pela junção do ventre com as duas coxas, como que num momento de vertigem diante do que via.
>
> Já o menino, pobrezinho, olha para a torneirinha problemática. Desconfia vagamente de que há uma esquisitice ali. Depois, será preciso que aprenda, e o faça à sua custa, que aquilo que ele tem ali não existe, comparado ao que têm o papai, os irmãos mais velhos etc. (p. 223).

Os órgãos genitais são desde sempre separados da criança, "protegidos" por alguma coisa que interfere em seu funcionamento. Serão, para sempre, objetos de curiosidade, tanto em sua inexistência (na menina) quanto em sua impotência (no menino). Quando Lacan aborda o falo como um órgão do corpo – o pênis de Hans, por exemplo – é possível perceber que ele é falho, não funciona. A criança que descobre seus genitais logo se depara com a insuficiência dos mesmos para exercer a função sexual.

Na tradição psicanalítica, é comum colocar o órgão da visão no âmago do complexo de castração (ver ou não ver o pênis do Outro). Também para nosso autor, a castração deve ser situada no nível da pulsão escópica, não porque ela dependeria da função orgânica da visão, mas porque, neste nível, reencontrar-se-ia a importância do estágio do espelho e da imaginarização na constituição subjetiva. Na citação precedente, Lacan alude ao não-especularizável do falo. Este não-especular não são os genitais da menina e do menino, senão o -φ, o falo, a decalagem entre a imagem real e a imagem ideal forjada pelo Outro, o reservatório de libido que não é colocado na troca com o Outro. Quando o estágio do espelho ocorre, temos a fantasia de completude do corpo próprio, de onde advém um incômodo com tudo aquilo que aponta para uma falha nesta imagem. O menino do filme descobrirá que o que ele tem é inferior ao que tem seu pai, não apenas pelo seu mau funcionamento, mas ao imaginarizar o Outro como potência que pode ou não dar o objeto demandado:

> Na etapa escópica, que é propriamente a da fantasia, lidamos com a potência no Outro, que é a miragem do desejo humano. No que é a forma dominante de toda posse, a posse contemplativa, o sujeito está condenado a desconhecer que essa é apenas uma miragem de potência (LACAN, 1962-63/2005, p. 318).

O sujeito deseja o objeto de potência do Outro. Para isso, ele se oferece como objeto de troca. O fato de o Outro aceitar, até porque ele costuma demandar certas coisas ao sujeito, faz com este se iluda quanto a poder ofertar o objeto desejável, ao mesmo tempo em que mostra que o Outro não é tão poderoso assim. No capítulo anterior, acompanhamos passo a

passo como se dá a imaginarização da relação com o Outro; os objetos orais e anais aqui elencados trouxeram uma recordação deste processo.

Lacan (1962-63/2005, p. 353) sublinha que é apenas no nível escópico que se verifica plenamente que o desejo humano é função do desejo do Outro. O sujeito deseja porque se crê desejado. Isso não modifica o fato de que ele *não sabe que objeto é* para o Outro, como também desconhece o que é o objeto *a* na economia de seu desejo. O sujeito não sabe como o Outro lhe vê, porque, muitas vezes, o que ele oferece é um logro (assim como aquilo que ele recebe). O que caracteriza, então, este objeto envolvido nas trocas com o Outro, o objeto *a*?

Aqui, cabe uma retomada do apólogo do louva-a-deus[80], no intuito de ilustrar que a angústia surge no momento em que o sujeito não mais sabe como ele é apreendido pelo desejo do Outro: qual objeto ele é para o Outro? Lacan convoca seus interlocutores a imaginarem uma cena em que um indivíduo, vestindo uma máscara de louva-a-deus, coloca-se diante de um espécime gigante desse inseto. Se este louva-a-deus for uma fêmea, ela pode tomar o sujeito pelo macho cuja cabeça vai devorar. O fato de o mascarado não ser o equivalente do esperado pela fêmea tem menos importância do que ele ter se arriscado a colocar-se como instrumento para o desejo do Outro. O objeto que é colocado na frente depende daquele que está atrás, prestes a devorar-lhe. Assim, a angústia guardaria relação com a presença do desejo do Outro, que irá questionar o sujeito em seu próprio ser de objeto:

> Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele? O que provoca a angústia é tudo aquilo que anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo. Não é, ao contrário do que se diz, o ritmo nem a alternância da presença-ausência da mãe. A prova disso é que a criança se compraz em renovar esse jogo de presença-ausência. A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença. O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo todo nas costas dela, especialmente a lhe limpar a bunda, modelo da demanda, da demanda que não pode falhar (p. 64).

Há um perigo constante de ser "devorado" quando o sujeito se torna o objeto do desejo do Outro. Por conseguinte, o sujeito pode oferecer apenas um pedaço de seu corpo para apaziguar o Outro, sob o risco de perder-se por inteiro: "Larga-se um pedaço para salvar o que resta" (Soler, 2012, p. 151). Interrogar o desejo do Outro pode ser mais perigoso do que simplesmente atingi-lo pela via do gozo.

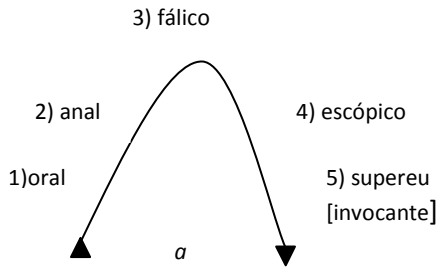
A relação do homem com o desejo depende do despedaçamento do próprio corpo, do corte, de forma que a anatomia, em seu sentido etimológico de corte, é, de fato, o destino

[80] Cf., por exemplo, Lacan, 1960-61, lição de 4/4/1962 – inédito; dentre outras passagens dos *Seminários 8* e *9*.

(Lacan, 1962-63/2005, p. 259). Sublinhemos que o sujeito cede uma parte de seu corpo tanto para preservar o que resta dele quanto na expectativa de que algo melhor se apresente. Na separação do objeto, o que importa é o desaparecimento da função do órgão em prol da emergência do desejo. Lacan (1962-63/2005), aliás, ressalta o "fato de o falo ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta a possibilidade do lugar da castração na história do desejo" (p. 187). Nesse sentido, a circuncisão simboliza uma relação com o corpo em que a separação sustenta o desejo. Ela não é um mero ritual de interdição (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 235).

Na visão de Lacan (1962-63/2005, p. 186), a angústia de castração não está na ameaça vinda do Outro, mas no momento em que o sujeito decide ceder o objeto-falo, quando ele se recusa a ocupar o lugar da falta do Outro. Aí teria lugar o *desejo de castração* (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 360).

Se o falo exerce sua função em todos os níveis da relação com o objeto *a* – oral, anal, escópico e invocante –, verifica-se que "o falo funciona em toda parte, numa relação mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica" (Lacan, 1962-63/2005, p. 283). No nível fálico, o falo-objeto só é efetivo enquanto falho, decaído. Como objeto, ele não tem nenhuma prevalência sobre os outros: *"nenhum falo permanente, nenhum falo onipotente é próprio por natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real"*[81] (Lacan, 1962-63/2005, p. 262 – itálicos nossos). Como significante, contudo, o falo continua a ocupar um lugar central em relação aos diversos estágios objetais. É o que mostra o esquema abaixo, esboçado pelo próprio Lacan (1962-63/2005, p. 320):



[81] Algumas leituras do *Seminário 10* destacam que Lacan (1962-63/2005, p. 262) se propõe a ir além do rochedo da castração como final da análise (cf., por exemplo, Simões, 2015). Não entraremos nesse assunto, mas nos interessa o objeto para além do falo, no que ele se liga à fantasia no nível seguinte, contemplando todos os outros objetos.

Na flecha progressiva, o nível anal precede o -φ, mas é com a retroação do -φ sobre o objeto anal que este ganha outro sentido. Antes de as fezes adquirirem o valor de objeto de dom, elas já eram objetos separados do sujeito por uma função natural. Em seguida, o objeto anal é tanto aquele que representa o sujeito que cede ou não o objeto ao outro quanto um objeto que pode ser colocado no lugar do falo perdido na castração. Lacan (1962-63/2005, p. 328 e p. 330) sublinha que foi como simbolizador da castração que o *a* excrementício chegou à nossa atenção, na medida em que o desaparecimento das fezes pode representar a imagem da perda do falo. Aliás, tanto o seio, as fezes, quanto qualquer objeto pode ser tomado como equivalente do falo (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 103).

Os níveis oral, anal, fálico, escópico e invocante entrecortam-se, sobem e descem, relacionam-se aos pares e tomam como referência central o falo, sem obedecerem a uma ordem do desenvolvimento, sem uma organização linear da pluralidade dos objetos. Donde Lacan sempre ter optado por insistir na coexistência de todos os objetos da libido:

> a questão é determinar, em todos os níveis, qual é a função do desejo, e nenhum deles pode separar-se das repercussões que tem sobre todos os demais. Une-os uma solidariedade íntima, que se expressa na fundação do sujeito no Outro por intermédio do significante, e no advento de um resto em torno do qual gira o drama do desejo, drama este que permaneceria opaco para nós se não houvesse a angústia para nos permitir revelar seu sentido (LACAN, 1962-63/2005, p. 266-267).

Esta citação reforça a vinculação do desejo com o Outro. Já tivemos a ocasião de demonstrar que o "drama do desejo" está justamente na possibilidade de realizá-lo, de ser o objeto do desejo do Outro. É quando a amamentação torna-se excessiva que o sujeito busca separar-se do seio; quando a satisfação da necessidade – ou do gozo – tende a se sobrepor à demanda de amor. No momento em que as fezes assumem um valor de destaque, é ao retê-las ou soltá-las que o sujeito poderá demonstrar o seu amor; daí a importância de ele assumir certo controle sobre essa atividade. No que concerne ao falo, é igualmente necessário abrir mão dele na infância para que se possa recuperar alguma coisa na idade adulta (dívida simbólica).

Somente no confronto com o Outro o sujeito pode constituir-se como sujeito do desejo. Recusar-se a ser o objeto do gozo do Outro é o destino de todo neurótico. O objeto do desejo parcial é, na verdade, uma "invenção do neurótico. É uma fantasia. É o neurótico que faz dele um objeto parcial" (Lacan, 1962-63/2005, p. 187). O objeto parcial é uma forma de regular o gozo: "o objeto parcial é o que antecipou esse objeto causa" (Soler, 2012, p. 120).

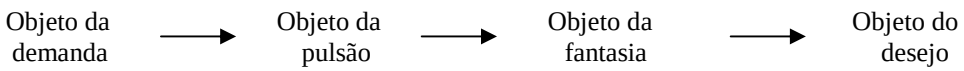
Há, evidentemente, outras manifestações de subjetividade e teremos ocasião de abordar o autismo no último capítulo. Afinal, o que pode acontecer quando o objeto *a* não se constitui como causa de desejo?

***

O tema do objeto começou a ser abordado neste capítulo a partir de *das Ding*. Contudo, devemos deixar claro que o objeto perdido ao qual *das Ding* faz referência nunca existiu empiricamente nem existirá. *Das Ding* foi uma noção encontrada por Lacan para demarcar o lugar do gozo, da ausência de significantes. Nesse aspecto, é válido lembrar que *das Ding* é um limite pressuposto pela ação mesma do significante (cf. Safatle, 2006, p. 158).

Safatle (2006, p. 157) observa que, até o *Seminário 7*, Lacan não havia estabelecido uma distinção clara entre desejo e pulsão, de sorte que é na diferença entre o objeto da pulsão – inicialmente abordado como objeto da demanda – e objeto do desejo (que é, na verdade, o objeto da fantasia), que delineia-se o objeto *a*: não há objeto *do* desejo; só há objeto *causa* do desejo. E há objeto *da* pulsão (cf. Safatle, 2006, p. 88). Nas palavras de Lacan (1964/1979): "O objeto do desejo, no sentido comum, é, ou uma fantasia que é na realidade a *sustentação* do desejo, ou um logro" (p. 176).

Com efeito, é no *Seminário 8* que a distinção entre objeto da demanda e objeto do desejo começa a ser realizada, com a interposição do objeto da pulsão e do objeto da fantasia entre os dois primeiros termos:



Mesmo sendo posterior ao seminário da ética, a dimensão real do objeto não é incluída neste esquema. A vertente do gozo continua relacionada àquele que veicula a lei, ao Outro, sem atingir diretamente o corpo: "a ênfase marcando o desejo constituiu a base de seu discurso durante dez anos, continuando depois a ser um termo popular em Lacan, o desejo em oposição à demanda. O acento que estava no desejo parece deslocar-se para outra coisa, não obediente à mesma lei de funcionamento, o gozo" (Miller, 1999, p. 28). Para este autor, portanto, o

objeto *a* "foi inventado a partir da ideia – genial – de transferir, transportar, exportar a estrutura da linguagem para a substância do gozo, que parece tão difícil de ser captada" (Miller, 2011, p. 196). Afinal, é uma interrogação sobre o gozo – sobre o além do princípio de prazer –, e não uma pergunta sobre o desejo, que move a cadeia significante e o sujeito. Se desde o *Seminário 7* Lacan está às voltas com o além do princípio de prazer,

> esse gozo, a Coisa, ele a tornará operatória, manejável, na condição de objeto *a*, considerado por ele sua invenção própria, que é a de fazer da pulsão uma cadeia significante, isto é, conectar o gozo à cadeia significante, considerar que uma cadeia significante tem sempre dupla consequência, ou seja, de um lado, um efeito de sentido e, de outro, um produto de gozo (MILLER, 2011, p. 137).

A extração do objeto *a* é o efeito da incidência da linguagem no corpo, que tem como consequências tanto a perda do objeto para a significação quanto a busca pelo gozo outrora experimentado com este mesmo objeto. Esta proposição, de certa forma presente no *Seminário 7*, é levada ao extremo no *Seminário 10*, com a ideia de um gozo autista, autoerótico, anterior à constituição de uma imagem do corpo próprio possibilitada pelo estágio do espelho (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 55). O sujeito goza de seu corpo, de partes do seu corpo, antes mesmo de ter um corpo. É esse corpo despedaçado e pulsional que Lacan designa como "carne".

A "libra de carne"[82], o objeto que pode ser cedido, cria um espaço de entrelaçamento entre o corpo do sujeito e o corpo do Outro. Os objetos parciais destacados são objetos que o sujeito cedeu a fim de determinar o desejo do Outro. Se ele pode cedê-los, é porque o Outro os deseja (cf. Safatle, 2006, p. 208). E, aqui, temos novamente o objeto da fantasia: "o fantasma é o cenário no qual o sujeito produz um objeto *para o desejo do Outro*. Ele é um procedimento de entrelaçamento entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, ou ainda, uma *demanda de reconhecimento direcionada ao Outro*" (Safatle, 2006, p. 208-209 – itálicos do autor).

Se a fantasia liga o sujeito ao Outro, podemos concluir que ela está a serviço do princípio de realidade. Longe de ser apenas um artifício para a preservação do desejo do sujeito, a fantasia é o dispositivo responsável pela construção do contexto por meio do qual percebemos o mundo como consistente e dotado de sentido (cf. Safatle, 2006, p. 204). A realidade é fantasmática, pois é o objeto *a* que organiza nossa percepção do mundo. A cada demanda do Outro que significa o objeto pulsional, há a passagem de um objeto pulsional a outro, no intuito de preencher o vazio, o furo de *das Ding*. A história pulsional do sujeito é

[82] Expressão tomada de empréstimo da obra *O Mercador de Veneza* (1596/1598), de William Shakespeare.

composta por essas tentativas de delimitar os furos do corpo. A fantasia é igualmente uma maneira de contornar e tratar o real, de forma que, sem o investimento narcísico e libidinal nas partes do corpo que revestem o furo, a pulsão tornar-se-ia intolerável (cf. Nasio, 1988, p. 57, 59 e p. 67).

Na explicação de Miller (2011): “Aqui a fantasia se torna a morada eletiva da Coisa, do gozo encerrado, suportado por uma frase com seu cortejo de imagens. A partir de então, o sujeito aparece não apenas como sujeito do significante, mas como sujeito da fantasia; o sujeito aparece empoleirado em sua fantasia” (p. 137).

O sujeito da fantasia é capaz de preservar algo de sua satisfação mantendo sua relação com o Outro. Ele deve construir um mundo em que gozo e significante possam coexistir, o que nem sempre se dá de forma harmônica. Não pode-se esquecer o caráter de fixação dos objetos *a* e da fantasia, que remetem ao além do princípio de prazer e à pulsão de morte. Na interpretação de Safatle (2006) “o fantasma pode produzir um objeto próprio ao desejo porque ele conforma os objetos empíricos a formas relacionais ligadas às primeiras experiências de satisfação” (p. 203-204). O autor ressalta que se o objeto *a* é o “objeto dos objetos”, o objeto que antecede os outros, é porque todas as relações de objeto presentes ao longo da história do desejo serão repetições modulares de relações fantasmáticas. Assim, para ele, é a problematização da genética própria à fantasia que levará Lacan a desenvolver “este que, de seu ponto de vista, era um dos poucos conceitos metapsicológicos da sua própria lavra: o objeto *a*” (Safatle, 2006, p. 200).

Para nós, relacionada à questão da fantasia está a problemática do conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade na constituição subjetiva, passível de ser tratada mediante a formulação do conceito de objeto *a*. O sujeito se constitui a partir da relação com o objeto *a* e com o Outro. Para isso, serve-se de seu corpo. O significante precisa do corpo para se escrever. Este corpo-carne não é simplesmente a substância orgânica, mas as partes reais que dele podem ser destacadas com a incidência da linguagem. Isso não deve induzir ao erro de conceber fases ou estágios da relação de objeto, tal como foram discernidos pela *Escola das Relações de Objeto*. Ao enfatizarmos que os níveis de extração do objeto *a* não são cronológicos ou sucessivos, nem se superpõem uns aos outros, deixamos entrever que eles também não pressupõem nenhuma organização biológica ou direcionamento moralizante. Os objetos *a* coexistem ao longo da vida do sujeito, tornando-se mais ou menos evidentes segundo a estrutura clínica (neurose ou psicose).

O objeto *a* antecede as relações de objeto, de modo que a realidade impõe-se para o sujeito de imediato, sendo assimilada de acordo com as experiências posteriores: "O objeto *a* é causa das relações de objeto" (Soler, 2012, p. 66). E, para conceber a relação do sujeito com os objetos externos, objetos comuns, e até mesmo os objetos do desejo, é preciso refazer a série dos objetos *a*.

Na única lição do seminário que seria dedicado aos Nomes-do-Pai, Lacan (1963/2005) retoma o seminário sobre a angústia para lembrar que o sujeito é afetado pelo desejo do Outro de maneira imediata e não dialetizável: "É nisso que a angústia é, no afeto do sujeito, o que não engana" (p. 59). Com a angústia, segue-se a separação do objeto pequeno *a*, e "a diversidade das formas assumidas por esse objeto da queda encontra-se em certa relação com o modo sob o qual o desejo do Outro é apreendido pelo sujeito" (p. 66).

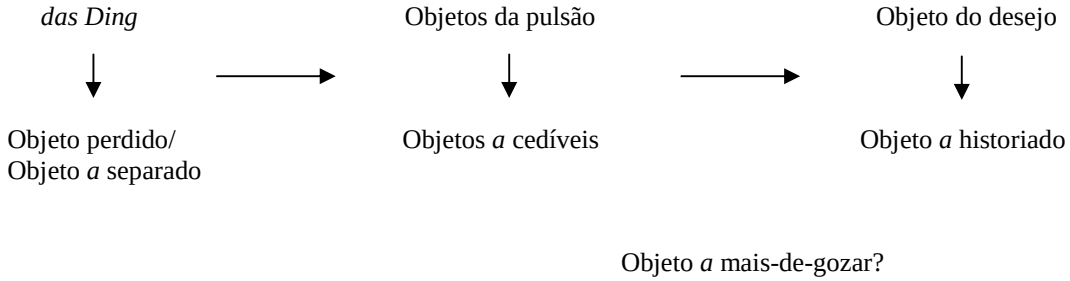
A referência, portanto, continua a ser o desejo do Outro: "Em todos os níveis dessa constituição, o objeto adere a si mesmo como objeto *a*. Sob as diversas formas em que ele se manifesta, trata-se sempre de uma mesma função e de saber como ele se liga à constituição do sujeito no lugar do Outro e o representa" (Lacan, 1962-63/2005, p. 320-321). Mesmo que seja possível demarcar que "os pontos de fixação da libido são sempre colocados em torno de um dos momentos que a natureza oferece à estrutura eventual de cessão subjetiva" (Lacan, 1962-63/2005, p. 340), nem por isso o objeto *a* pode ser equacionado a um objeto natural qualquer. A relação com o corpo é atravessada pelo gozo, que, por sua vez, também está apenso ao Outro. A fantasia se constrói com os elementos do gozo[83] e antecede à constituição do objeto do desejo.

A questão do objeto do desejo continuará a ser abordada nos seminários de Lacan pela via do Nome-do-Pai. Não entraremos nos pormenores a respeito da passagem do objeto *a* aos Nomes-do-Pai, tarefa interrompida pelo próprio Lacan, tampouco chegaremos ao objeto *a* mais-de-gozar. Em nossa cultura, desde muito cedo, o objeto natural pode ser substituído por um objeto qualquer, como, por exemplo, a mamadeira. A este objeto especificamente, Lacan (1962-63/2005) confere a "possibilidade de pôr esse *a* de reserva, em estoque, em circulação no comércio, e também de isolá-lo em tubos esterilizados" (p. 340). Mais adiante em seus seminários, o psicanalista irá abordar detidamente o objeto *a* em sua forma mais-de-gozar e, certamente, vários outros objetos à disposição para o consumo serão utilizados como

[83] Lembremos aqui da colocação de Safatle (2006, p. 155) segundo a qual fantasia e Real passam a guardar uma íntima relação, o que modificará algumas proposições do *Seminário 6*. Ver também p. 130 desta tese.

referência para suas reflexões[84]. De qualquer maneira, até o momento do ensino de Lacan por ora contemplado, deve ficar claro que o gozo é independente do desejo.

Concluímos este capítulo, portanto, com a constatação de que "no *Seminário: A Angústia*, já há as coordenadas de uma formalização possível do objeto *a*" (Miller, 2006, p. 31), na medida em que são considerados os três registros do funcionamento psíquico: real, simbólico e imaginário. O objeto *a* causa de desejo e das relações de objeto desempenha um papel essencial na constituição subjetiva e tem um grande valor clínico, uma vez que podemos situá-lo não apenas nos primeiros tempos da constituição subjetiva, como atuando ao longo da "história libidinal" do sujeito:



No capítulo a seguir, iremos nos aprofundar nos dois objetos acrescentados por Lacan à lista freudiana dos objetos pulsionais, a saber, o olhar e a voz. Tendo em vista a incidência desses objetos na constituição subjetiva, abordaremos a clínica psicanalítica com autistas no intuito de interrogar as consequências da não extração do objeto *a*. Considerando o uso que essas crianças fazem dos objetos, poderemos pensar a sua função no tratamento psicanalítico. Assim, após termos percorrido os objetos imaginário, simbólico e real, pretendemos investigar as implicações do entrelaçamento desses três registros no que diz respeito ao conceito de objeto *a*.

[84] Fizemos uma primeira aproximação deste assunto no artigo: Lucero, A. (2011). O objeto na concepção lacaniana da sublimação à luz do conto *The Apple-Tree, de John Galsworthy*. In N. Leite & J. G. Milán-Ramos (Orgs.). *EntreAto: o poético e o analítico*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

CAPÍTULO 4 – OLHAR, VOZ E CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA

Nos capítulos precedentes, vimos como o conceito de objeto *a* delineou-se ao longo da obra de Lacan, até que pudesse contemplar os três registros do funcionamento psíquico: real, simbólico e imaginário. Abordamos os objetos *a* das pulsões oral, anal e fálica, a partir da demanda do Outro, deixando para este capítulo os objetos *a* escópico e invocante, acrescentados por Lacan à lista tradicional dos objetos freudianos.

No *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/1979, p. 24) relembra a correspondência das diversas formas do objeto *a* com a função central e simbólica do -φ, sem considerar o falo como objeto. Em resposta a uma pergunta de Françoise Dolto sobre os estágios da libido, o autor insiste na ausência de qualquer fundamento biológico para os mesmos e explica por que a organização dos ditos estágios gira em torno da angústia de castração: "A angústia de castração é como um fio que perfura todas as etapas do desenvolvimento. Ela orienta as relações que são anteriores à sua aparição propriamente dita – desmame, disciplina anal etc." (Lacan, 1964/1979, p. 65). Devemos, aqui, alertar para o fato de que a retroação do falo não age simplesmente na atribuição de um sentido sexual às experiências anteriores, mas, se ele organiza, até certo ponto, a sexualidade, é porque o sexual intervém muito precocemente. Na impossibilidade de tratar deste assunto sem recorrer ao conceito de pulsão, Lacan (1964/1979) acaba nos esclarecendo muitas coisas a respeito do objeto *a*. Por isso, no primeiro item deste capítulo, retomaremos o que foi dito sobre pulsão e sexualidade no *Seminário 11*, no intuito de compreender melhor a divisão estabelecida entre os objetos da demanda do Outro – oral e anal – e os objetos do desejo do Outro – escópico e invocante.

O falo, por sua vez, ao lado do olhar e da voz, é mais bem caracterizado como objeto do desejo do Outro do que como objeto da demanda. É claro que demanda e desejo se encontram intimamente vinculados, mas trata-se de mostrar que nas primeiras demandas, ou no reconhecimento, falo, olhar e voz já se fazem presentes de forma incisiva. É pelo olhar e pela voz que veicula-se o traço unário como efeito da linguagem, primeira marca constitutiva do sujeito do significante, independentemente de este sujeito poder se ver ou falar. No esquema de Lacan (1962-63/2005, p. 320), os níveis escópico e invocante se situam no final da curva[85], mostrando que eles tanto retroagem sobre os demais (assim como o falo) quanto

[85] Ver p. 156.

são por eles afetados, o que exclui uma sequência linear na emergência dos objetos e implica uma interação constante entre eles. Não podemos esquecer que o -φ, sob a forma da falta do Outro, também é uma marca constituinte do sujeito.

Pois bem, no momento, deve-se destacar a comunicação, a solidariedade entre todos os níveis da pulsão e a coexistência dos objetos pulsionais como objetos de gozo nas diferentes esferas da vida do sujeito. A prevalência que um objeto pode vir a adquirir sobre os demais não se dá às expensas da eliminação destes últimos e não é nosso papel defender um tipo de objeto que seria mais adequado ao desejo. Cabe-nos, sim, conceber como as diferentes relações com o objeto *a* desenham muito precocemente os contornos da constituição subjetiva, apontando para comprometimentos no desenvolvimento psíquico que podem ser duradouros.

Para isso, não entraremos nos pormenores da questão do diagnóstico estrutural na infância, já apontado desde o caso Dick, mas servir-nos-emos das observações de alguns psicanalistas que trabalharam com crianças, apresentando quadros fenomenológicos descritos como autistas para sustentar nossa tese de que a extração do objeto *a* está vinculada ao assentimento do sujeito à realidade. Supomos que a relação com o objeto é, desde sempre, uma prova de que o simbólico deixou suas marcas no corpo, de modo que ele se faz presente mesmo quando a interação com os outros está fortemente comprometida. Dessa maneira, a relação de objeto independe de um eu já constituído ou do reconhecimento de um outro (um parceiro) para acontecer. A relação de objeto que se desenha nesta época do ensino de Lacan prescinde da proporção imaginária entre o sujeito e o outro, indicando, na verdade, uma relação dissimétrica entre sujeito e objeto que implica o corte, a mutilação. Investiguemos, portanto, as particularidades dos objetos da pulsão escópica e invocante, para, então, concluirmos a respeito da função do objeto *a* na constituição subjetiva.

4.1 – A pulsão e os objetos a

Em seu *Seminário 11*, Lacan (1964/1979) aborda a pulsão seguindo o modelo freudiano de "Pulsões e destinos da pulsão" (1915), tanto na decomposição de suas partes – pressão, fonte, objeto e alvo – quanto nas suas formas de atividade.

De acordo com Freud (1915/2004, p. 148-149), teríamos como componentes da pulsão: 1) a *pressão* [*Drang*], a força que a pulsão exerce sobre o psiquismo, obrigando-o a um trabalho constante; 2) a *fonte* [*Quelle*], que se refere a um processo excitatório em um órgão; 3) o *objeto* [*Objekt*], que pode ser qualquer um – o objeto da pulsão é indiferente; 4) e, por fim, o *alvo/meta* [*Ziel*], que é sempre a satisfação. Esta satisfação só pode ser alcançada mediante a supressão do estímulo na fonte da pulsão, de tal forma que sempre se busca caminhos que conduzam a esse objetivo. A pulsão só se faz conhecer na vida psíquica por essas metas; é a partir delas que se pode inferir retroativamente quais são as fontes da pulsão. Dessa maneira, o alvo explicita que as pulsões sexuais são parciais, desvinculadas e independentes entre si em seus esforços pela obtenção de prazer (cf. Freud, 1915/2004, p. 186).

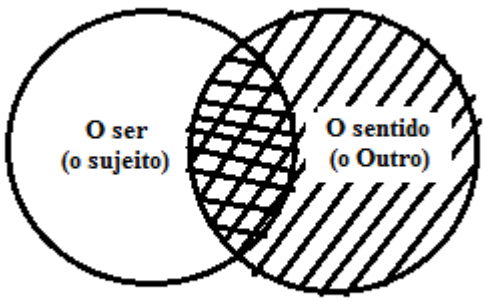
Ao analisar tal "montagem surrealista" da pulsão, Lacan (1964/1979, p. 160-161) ressalta que a *pressão* refere-se à força constante da pulsão, o que impede que a assimilemos a qualquer função biológica, que caracteriza-se por ter sempre um ritmo. Ademais, mesmo servindo-se de qualquer *objeto* com a finalidade de atingir seu *alvo*, o fato de a pulsão nunca cessar sua procura por prazer evidencia que, na verdade, nenhum objeto pode satisfazê-la. O objeto *a* aparece, assim, como um tipo de objeto que, apesar de não trazer a completa satisfação (pois preserva o lugar da falta), permite que a pulsão passe por ele e continue seu trajeto de retorno ao sujeito. O alvo da pulsão, para Lacan (1964/1979, p. 170), será definido, doravante, como o retorno em circuito. Nesse sentido, a pulsão pode contornar os objetos *a* causa do desejo e regressar ao corpo do sujeito – lugar de realização de seu alvo. O que garante que a pulsão encontre seu caminho de volta é o fato de haver localizações no corpo investidas libidinalmente, as zonas erógenas, que fixam *fonte* e *alvo* da pulsão. É o próprio Freud (1915/2004) quem destacava que qualquer órgão do corpo pode assumir o papel de fonte pulsional, mesmo que existam zonas erógenas privilegiadas nessa função.

Sabemos que tanto o objeto *a* quanto as zonas erógenas delimitam-se na relação com o Outro. Este dado é importante para questionarmos qualquer naturalização do objeto perdido, separado, e já foi longamente abordado no capítulo anterior. Se retomamos aqui o conceito de

pulsão, é, pois, para avançarmos quanto a circunscrição de um objeto para além do significante, que se apresenta como gozo e tem íntima ligação com a sexualidade.

Desde o *Congresso de Bonneval* (1960), ou de sua retomada, Lacan (1964/1998) lança mão das operações de *alienação* e *separação* para explicar os primeiros tempos da constituição subjetiva como efeito do encontro entre o ser (o organismo vivo) e a realidade simbólico-imaginária. Teremos de situar a incidência da sexualidade e das pulsões nestas operações circunscritas pelo significante se quisermos aprofundarmo-nos, ainda mais, na compreensão do objeto *a*.

A *alienação* está ligada de maneira essencial à função da "dupla de significantes", em que um significante representa o sujeito para o outro significante (cf. Lacan, 1964/1979, p. 223). Com a marca do traço unário, vimos que uma segunda inscrição significante tem por função apagar o primeiro significante, substituindo-o. A cada vez que essa operação se repete, de um lado, o sujeito aparece como sentido (significado), produzido pelo significante substituto S_2, e, do outro lado, ele (des)aparece como *âfanise* (cf. Lacan, 1964/1979, p. 199-200), pois o significante não equivale ao sujeito, mas apenas o representa. O termo *afânise* foi extraído da obra de Ernst Jones, na qual referia-se ao esvaecimento do *desejo*. Com Lacan (1964/1979, p. 197), a *afânise* passa a designar o *fading*, o desaparecimento do *sujeito*. É por isso que o psicanalista escreve (des)aparece com o "des" entre parênteses, isto é, para enfatizar que aparecer como afânise nada mais é que desaparecer. Não há sujeito sem *afânise*, ele se institui nessa alienação, divisão (Lacan, 1964/1979, p. 209), em que uma parte dele é mortificada pela linguagem ou exterior à significação. A *afânise* está ligada à divisão do sujeito, que, ao mesmo tempo em que aparece como sentido, desaparece enquanto ser.



A *separação* consiste, assim, na operação pela qual, para não perder-se totalmente, o sujeito situa-se no objeto que resta dessa operação de divisão: “pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (Lacan, 1964/1979, p. 243). Etimologicamente, Lacan (1964/1979, p. 202) remete a separação aos termos *separare* [separar], *se parare* e *se parer*, que teriam os sentidos de vestir-se, defender-se, munir-se do necessário. O *se parere*, engendrar-se, também é uma forma de se pôr no mundo. No que concerne à separação do objeto, ela já implica uma ação por parte do sujeito, o desprendimento ou a cessão de uma parte do corpo, que, por sua vez, foi reconhecida como sendo desejada pelo Outro. Nesse ponto, Lacan (1964/1979, p. 203) destaca o recobrimento de duas faltas: uma no Outro, que insiste nos intervalos de seu enunciado sob a forma da enunciação de sua demanda; outra no sujeito, que, por não poder oferecer o que falta ao Outro, coloca o seu próprio corpo à disposição. Por conseguinte, o primeiro objeto que o sujeito propõe ao desejo parental, sua primeira forma de entrar no mundo, é a sua própria perda – “*Pode ele me perder?”*. O “desejo de separação” do desmame, a brincadeira de largar o bico do seio ou a recusa do alimento seriam ilustrações dessa situação. O fato de o Outro responder a isso, não desistir, continuar a oferecer alternativas, mostra que o objeto que o sujeito reencontra para sua satisfação – o seio ou a mamadeira, por exemplo – não é o que o anima a tornar a achar (cf. Lacan, 1964/1979, p. 207). A animação pulsional vem do Outro, do desconhecimento de sua falta, que permite à criança descobrir a falha, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, que a aliena primordialmente, mas que não a recobre inteiramente. O sujeito fica na incerteza justamente por ser dividido pelo significante: “O efeito de linguagem está o tempo todo misturado com o fato, que é o fundo da experiência analítica, de que o sujeito só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro” (Lacan, 1964/1979, p. 178).

É igualmente pela linguagem que Lacan (1964/1979) irá abordar a sexualidade e a pulsão: “A psicanálise só toca a sexualidade no que, na forma de pulsão, ela se manifesta no desfile do significante, onde se constitui a dialética do sujeito no duplo tempo da alienação e da separação” (p. 252). Se a pulsão vem do Outro, é introduzida pelos significantes, os cortes que estes delimitam no corpo fazem com que a sexualidade só se apresente no psiquismo pela via da falta: tanto da falta do significante do Outro quanto da falta real, que é o objeto perdido pela entrada na linguagem. De certa forma, podemos encontrar desde “Além do princípio de prazer” esta imbricação entre falta e sexualidade, já que é no mito narrado por Aristófanes que Freud (1920/2006, p. 177) busca a origem da pulsão sexual. Abaixo transcrevemos a

passagem do *Simpósio*, de Platão, que ajuda a compreender as hipóteses freudiana e lacaniana a respeito da sexualidade:

> Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois [...] andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto que agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto que as mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. [...] Eram, por conseguinte, de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; [...] Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: "Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora, com efeito, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, eu os cortarei em dois, e assim sobre uma só perna eles andarão, saltitando". [...] Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher – o que agora chamamos mulher – quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo (PLATÃO, 1997, p. 125-129).

Neste mito, temos tanto uma explicação para as pulsões de vida, que almejariam à união sexual, à reprodução e à propagação da vida, quanto a presença da pulsão de morte, como retorno a um estado anterior de inércia e ausência de estimulação externa. Antes mesmo do recurso ao mito de Eros, sabe-se, Freud (1920/2006, p. 170-171) vinha buscando essa articulação entre vida, procriação e morte, ao analisar as formas de reprodução dos protozoários. A princípio, ele considera a hipótese de que os protozoários seriam potencialmente imortais, já que se reproduzem assexuadamente. Contudo, as observações a seguir: 1) a exposição prolongada aos seus próprios produtos metabólicos pode ser nociva; e 2) a mudança de ambiente e a reprodução sexuada mantêm os organismos vivos e rejuvenesce-os, colocam as pulsões de vida e de morte em conflito mesmo nos organismos mais simples. A união celular e o caráter pluricelular seriam, no final das contas, um meio de prolongar a vida, o que contraria a suposta vantagem que um protozoário teria em reproduzir-se sozinho, pela divisão interna de sua célula. O que está em jogo, portanto, é a presença de um outro na manutenção da vida e o risco que se corre ao manter-se dentro de seus próprios envoltórios.

Ao propor o "mito da lâmina", Lacan (1964/1979) está atento a esses dois aspectos na explicação do funcionamento da libido. A libido resulta de uma separação interna, uma divisão instaurada no corpo do sujeito, bem como depende da intervenção do Outro. No

primeiro caso, se há uma divisão no interior do sujeito que se multiplica em inúmeras possibilidades de satisfação no exterior, por que não pensar que a libido seria tal como uma ameba:

> A lâmina é algo de extrachato que se desloca como a ameba. [...] Mas isso passa por toda parte. E como é algo [...] que tem relação com o que o ser sexuado perde na sexualidade, é, como o é a ameba em relação aos seres sexuados, imortal. Porque sobrevive a qualquer divisão, porque sobrevive a qualquer intervenção cissípara. [...] Essa lâmina, esse órgão, que tem por característica não existir, mas que não é por isso menos um órgão – eu lhes poderia dar maior desenvolvimento sobre esse lugar zoológico – é a libido (LACAN, 1964/1979, p. 186).

Recordemos que mesmo os protozoários podem morrer se deixados por muito tempo isolados e expostos unicamente aos produtos de seu metabolismo. Acrescentemos a isso o fato de que somos seres sexuados e que nossa divisão depende de um agente externo, o Outro da linguagem. Tal como na reprodução sexuada, em que há uma perda de material genético, na operação de alienação à perda do sujeito corresponde uma perda no Outro, que igualmente cede uma parte dele, fazendo com que sua libido também se reproduza indefinidamente. Em seu artigo "Sexualidade e ontologia", Alenka Zupancic (2008, p. 317) ajuda a compreender essa divisão, ao lembrar que a alienação tem como referência a lógica simbólica, em que a união não é a simples soma das partes. Assim, se temos dois conjuntos de cinco elementos e se dois dos elementos aparecem em ambos os conjuntos, o resultado da união dos dois conjuntos não será dez, mas oito. A alienação comporta uma redução que, no caso dos humanos, é a "perda constitutiva da sexualidade, que encontra seu caminho de volta (pelo 'desfile do significante') e assombra o sujeito em forma de pulsão. Ela [a libido] fragmenta o sujeito de dentro. Os objetos parciais são todos seres dessa perda/falta" (Zupancic, 2008, p. 317).

O Outro da linguagem é o campo do vivo onde o sujeito tem que aparecer. É do lado do vivo, chamado à subjetividade, que se manifesta a pulsão (Lacan, 1964/1979, p. 193-194). Porém, ao buscar no Outro apenas o objeto perdido capaz de apaziguar a pulsão, por preencher o vazio cavado pela linguagem, o sujeito se mostra guiado pela pulsão de morte, que busca o retorno do estado inicial livre de excitações. Ao contrário do que narra o mito de Aristófanes, o ser humano não está à procura do parceiro sexual que o completaria[86], mas de uma parte perdida de seu corpo que só retorna parcialmente através do Outro: "Não há outra via em que se manifeste no sujeito a incidência da sexualidade. A pulsão, como representante

[86] O mito de Aristófanes é, na verdade, o mito sobre Eros, portanto, sobre o Amor. Cabe lembrar que a ideia abrahaminiana de que haveria uma relação amorosa no "verdadeiro sentido da palavra", em que os dois seres humanos relacionar-se-iam de forma completa e integral, há muito fora rejeitada por Lacan. Ver p. 81-82.

da sexualidade no inconsciente, nunca é senão pulsão parcial" (Lacan 1960 [1964]/1998, p. 863).

Lacan (1964/1979, p. 167) sublinha que as pulsões parciais intervêm eficazmente em tempo e lugar. Elas participam do aparelhamento da sexualidade com o corpo, na medida em que "a pulsão, invaginando-se através da zona erógena, está encarregada de ir buscar algo que, de cada vez, responde no Outro" (Lacan, 1964/1979, p. 185). Dessa maneira, entre o sujeito e o Outro, a pulsão (ou a libido) se distribui, de um lado a outro de nossos limites corporais (*bordas*), da seguinte maneira:

> Do lado do vivente, como ser que deve ser captado na fala, como alguém que nunca pode enfim advir nela por inteiro [...] não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado.
>
> Do lado do Outro, do lugar onde a fala se confirma por encontrar a troca dos significantes, os ideais que eles sustentam [...] a divisão sempre reaberta no sujeito em sua alienação primária, apenas desse lado, e por estas vias que acabamos de citar, devem instaurar-se a ordem e a norma que dizem ao sujeito o que ele deve fazer como homem ou mulher (Lacan, 1960 [1964]/1998, p. 863-864).

A pulsão é, por conseguinte, a montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica. Trata-se do movimento circular do impulso/pressão, que sai da borda erógena (fonte) para a ela retornar, depois de cumprir o trajeto de seu alvo em torno do objeto *a* (cf. Lacan, 1964/1979, p. 183). Nas palavras de Lacan (1964/1979):

> Ela [pulsão] foi reconhecida nisso que, longe de a dialética do que se passa no inconsciente do sujeito poder se limitar à referência ao campo do *Lust*, às imagens dos objetos benéficos, benfeitores, favoráveis, encontramos um certo tipo de objetos que, no final das contas, não podem servir para nada. São os objetos *a*, os seios, as fezes, o olhar, a voz. É nesse termo novo que vige o ponto que introduz a dialética do sujeito enquanto sujeito do inconsciente (p. 228-229).

Os objetos *a* não servem à satisfação de nenhuma necessidade, tampouco apaziguam a pulsão. Pelo contrário, o fato de eles conservarem o vazio permite que a libido deslize pelos furos do Outro, contornado pelos significantes, e retorne para o sujeito também através dos furos do seu corpo. Esse retorno da pulsão sobre o sujeito não pode ser interpretado como autoerotismo, centrado exclusivamente no corpo e independente de qualquer objeto:

> o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples autoerotismo da zona erógena é esse objeto que confundimos muito frequentemente com aquilo sobre o quê a pulsão se refecha – este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante (LACAN, 1964/1979, p. 170).

O autoerotismo não tem a ver com o desinteresse pelos objetos. Lacan (1964/1979) afirma que, mesmo em Freud, “a regra do autoerotismo não é a inexistência dos objetos, mas o funcionamento dos objetos unicamente em relação com o prazer” (p. 227). O princípio de prazer deve ser contrabalançado pelo princípio de realidade para não ultrapassar o limite além do prazer. Se a realidade é definida por Freud como dessexualizada (cf. Lacan, 1964/1979, p. 147), é porque nela o significante opera a separação do afeto e a possibilidade de incorporação de signos que não interferem no funcionamento homeostático. É por meio deste afeto separado, a libido, que o sujeito alcança o Outro, de modo que princípio de prazer e princípio de realidade estariam do lado das pulsões de vida. O verdadeiro obstáculo se coloca naquilo que vai além do princípio de prazer: no gozo autista que culmina no estancamento da pulsão sobre um objeto – o que teremos ocasião de estudar mais profundamente neste capítulo.

De acordo com Lacan (1964/1979), “o caminho da pulsão é a única forma de transgressão que se permite ao sujeito em relação ao princípio do prazer” (p. 174). A pulsão é “algo que sai de uma borda, que reduplica sua estrutura fechada, seguindo um trajeto que faz retorno, e de que nada mais assegura a consciência senão o objeto, a título de algo que deve ser contornado” (Lacan, 1964/1979, p. 171). A pulsão sai do corpo do sujeito, passa pelo objeto no Outro, que, pela linguagem, assegura a consciência. Lembremos que o acesso à consciência se dá por meio das representações-de-palavra (significantes) que retornam ao sujeito. Mas haveria algum tipo de relação de objeto que não passa pelos significantes? Uma relação que, por não atingir a consciência, apresenta-se como alheia à realidade simbólica? Haveria uma transgressão que escapa ao caminho da pulsão para além do princípio de prazer?

A análise das formas de atividade da pulsão pode nos ajudar a responder a essas perguntas. No texto freudiano de 1915, o campo pulsional é definido como pura atividade. Mesmo o masoquismo não é considerado em sua passividade primária, mas como retorno da pulsão sádica sobre o eu (cf. Lacan, 1964/1979, p. 189). Freud (1915/2004, p. 153) serve-se das formas verbais – ativa, passiva e reflexiva – para explicar a atividade pulsional sádico-masoquista e voyeur-exibicionista, o que sugere, de maneira geral, a seguinte sequência: 1) a pulsão é dirigida para um alvo externo: eu bato em alguém; eu olho outra pessoa (atividade); 2) a pulsão retorna sobre o eu tomado como objeto: eu me inflijo dor; eu me olho (reflexividade e autoerotismo/narcisismo); e 3) o eu procura uma outra pessoa para se colocar como objeto: eu me submeto a ser batido por outra pessoa; eu me mostro para alguém (passividade). Nota-se que a passividade exige certo grau de atividade e reflexividade. Com efeito, a análise da pulsão escópica mostrará variações interessantes no escopo do esquema

freudiano: o sujeito olha para seu órgão sexual antes de se olhar; e o exibicionista é, na verdade, tão ativo quanto o voyeur[87]. É por isso que a pulsão só pode ser analisada enquanto atividade. No que concerne à passividade, Lacan (1964/1979) assevera que "é de maneira puramente passiva, *não pulsional*, que o sujeito registra [...] o que vem do mundo exterior" (cf. Lacan, 1964/1979, p. 181).

De nossa parte, acreditamos que a passividade deve ser incluída no circuito pulsional, uma vez que o sujeito depende do que vem do mundo externo para se constituir. Assim, podemos delimitar os três tempos da pulsão, de acordo com a teoria lacaniana, da seguinte maneira:

1) o sujeito é afetado pela linguagem (passividade e alienação, antes mesmo de haver pulsão – $ ◊ D);

2) o sujeito se dirige ao Outro, busca o objeto da satisfação (atividade e separação);

3) por fim, quando é capaz de se reconhecer como um sujeito (com o estágio do espelho), ele pode se colocar como objeto para o Outro (pulsão reflexiva e narcisismo).

Estes tempos não são cronológicos, mas tempos lógicos no sentido que podemos extrair do texto lacaniano "O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada" (1945/1998). No apólogo dos três prisioneiros, é apenas no *momento de concluir* (terceiro tempo) que os dois primeiros tempos – *instante de ver* e *tempo de compreender* – ganham sentido. Na constituição subjetiva é também *a posteriori* que podemos entrever o que pode ter ocorrido anteriormente. O momento inicial, o tempo da origem – por assim dizer –, só ganha consistência com o advento de um terceiro tempo que permite significar o que já passou. Ademais, estes tempos pulsionais podem coexistir; eles não se sobrepõem uns aos outros, tal como Freud e Lacan também ponderaram a respeito das fases da libido.

Cabe destacar que já servindo-se da passividade-atividade, o sujeito estrutura um vaivém pulsional que coloca em jogo seu corpo e sua satisfação. Por isso, é preciso distinguir a volta em circuito de uma pulsão daquilo que aparece em um terceiro tempo, isto é, um outro sujeito: "Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu

[87] Lacan, juntamente com outros filósofos, irá rever os pares perversos propostos por Freud, mostrando que eles não se encontram necessariamente vinculados. Cf. Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Deleuze, G. (2009). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, dentre outros.

circuito circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão" (Lacan, 1964/1979, p. 169).

De fato, Lacan (1964/1979, p. 184-185) concentra a atividade da pulsão no *se fazer* reflexivo: se fazer ver, se fazer ouvir, se fazer chupar, se fazer cagar por um Outro. O trabalho com crianças autistas levou Marie-Christine Laznik (2004, 2011) a supor um fracasso na instauração desse terceiro tempo do circuito pulsional como explicação para estes quadros psicopatológicos. Os autistas teriam dificuldade em *se fazer* de objeto da pulsão para um outro; são crianças que não oferecem seu corpo para o outro, que não mostram seu pezinho para o outro morder ou não levantam os braços para receber uma "cosquinha". A autora nota que, nesses casos, o movimento da pulsão se faz unicamente em vaivém: ir em direção a algo e voltar para o corpo ou para um objeto que tem função de pedaço de corpo. Este objeto, concebido pela escola inglesa como *objeto autístico*[88], sofreria uma incorporação pelo sujeito e seria vivido como parte do "eu primitivo", comandado pelo princípio de prazer, que busca evitar o desprazer e manter a homeostase (cf. Laznik, 2011, p. 18). Tal funcionamento, que sabemos estar mais próximo das pulsões de morte e do além do princípio de prazer, é, com efeito, contrário a um sistema pulsional que tem por objetivo a atividade da pulsão.

Antes, portanto, de entrarmos nos pormenores da discussão sobre o autismo, podemos antecipar algumas questões atinentes ao fracasso em se colocar como objeto e sua relação com uma dificuldade de ceder o objeto ao Outro. O que levaria algumas crianças a não se inserirem nas trocas sociais? Estes *objetos autísticos*, que se tornam partes do corpo, eventualmente poderiam ser cedidos?

De acordo com Laznik (2011, p. 16), o segundo tempo do circuito pulsional pode ser totalmente enganador quanto ao seu caráter autoerótico ou autístico. É a relação com o Outro que indicará os rumos da constituição subjetiva. A referência desta autora é a divisão dos três tempos da pulsão em Freud, mas, neste ponto, isso não é um problema, uma vez que, em Lacan, a atividade da pulsão em direção ao Outro visa igualmente à satisfação autoerótica perdida pela entrada na linguagem. Dessa maneira, podemos pensar o autoerotismo como o retorno da pulsão sobre o corpo após o contorno do objeto, ao passo que o gozo autístico seria a possibilidade da satisfação plena com um objeto determinado, como se o objeto perdido pudesse ser reencontrado. Isso teria por consequência o estancamento da pulsão, e a não instauração da reflexividade que caracteriza o terceiro tempo pulsional.

[88] Aprofundar-nos-emos neste conceito no item *4.4.1 – O autista e o objeto* deste capítulo.

Nesse contexto, vale destacar que a caracterização freudiana do segundo tempo como reflexivo depende de uma concepção de autoerotismo que inclua os objetos. Do contrário, a atividade pulsional seria unicamente autística. É por isso que preferimos deixar o privilégio da reflexividade para o terceiro tempo da pulsão, junto com o narcisismo. O reflexo no espelho, ou pelo olhar do Outro, é o que permite à criança constituir um eu por meio do qual ela vai se relacionar com o outro. Como já observava Laznik (2004, p. 28) – e como descrito em nossa sequência –, o terceiro tempo da pulsão não pode ser unicamente passivo. Tendo em vista que a relação eu-outro (*a – a'*) é a que caracteriza classicamente as relações de objeto na psicanálise, fazendo-se presente neste terceiro tempo pulsional, qual tipo de relação objetal poderia descrever o que se passa nos primeiro e segundo tempos pulsionais?

Acreditamos que as operações de alienação e separação visam a esclarecer essa relação entre um sujeito pré-subjetivo e um Outro dessubjetivado. Laznik (2004, p. 201) situa a "falha" do autismo no registro da alienação e, nós, pensamos que, talvez, ela tenha lugar igualmente na separação. Ou melhor, na não separação do objeto, que impede a partição da libido e a atividade pulsional. Seria como se a alienação não encontrasse elementos comuns aos dois conjuntos, não havendo nenhuma perda. Se considerarmos que aquilo que há em comum entre os conjuntos é a falta, o que se perde, estamos frente a uma situação em que há falta da falta, portanto, angústia e presentificação do objeto. Voltaremos a este tema após abordarmos o que se passa no circuito da pulsão escópica e da pulsão invocante.

Para finalizar este tópico de discussão, retomemos as formas de *se fazer* apresentadas por Lacan (1964/1979, p. 184-185): depois de *se fazer ver*, o *se fazer ouvir*. Enquanto o primeiro retorna para o sujeito, ele também se vê, o *se fazer ouvir* vai em direção ao Outro e não sabe-se como a voz soa naqueles ouvidos. É possível manipular o corpo que vê – *se fazer chupar* e *se fazer cagar* –, resgatando os objetos das pulsões oral e anal. Com o som que emite, o sujeito pode chamar o Outro para realizar essas atividades, mantendo o prazer dentro de determinados limites. De qualquer modo, não há nenhuma relação de engendramento, continuidade, metamorfose natural de uma das pulsões parciais à seguinte (cf. Lacan, 1964/1979, p. 171). A passagem de uma pulsão à outra se produz pela intervenção, o reviramento, da demanda do Outro (cf. Lacan, 1964/1979, p. 171). Se os objetos oral e anal são facilmente concebidos dentro dessa lógica da demanda, os objetos escópico e invocante parecem se impor independentemente de qualquer demanda, pela simples presença do desejo do Outro, em sua falta central. Enfim, é impossível situar numa sucessão cronológica a pulsão escópica e a invocante, e estabelecer entre elas a menor relação de dedução ou de gênese (cf. Lacan, 1964/1979, p. 171). Talvez por isso elas nunca tenham entrado em nenhuma descrição

desenvolvimentista dos estágios da libido. O que exigirá de nossa parte um pouco mais de trabalho nos itens a seguir.

4.2 – O objeto a *escópico*

"Fechemos os olhos para ver"
(Joyce, *Ulisses*, 1922).

O campo escópico interessa a Lacan desde suas primeiras teorizações sobre o estágio do espelho. O experimento ótico do buquê invertido, referente ao funcionamento do espelho, serviu de instrumento para ilustrar as diferentes imagens que podem ser formadas a partir do posicionamento do olho, de modo que, no seminário sobre a angústia, o psicanalista conclui que "o olho já é um espelho" (Lacan, 1962-63/2005, p. 246). O olho organiza o mundo como espaço e, a partir do momento em que existem um olho e um espelho, produz-se um desdobramento infinito de imagens entrerrefletidas. O ponto em que o olho se situa pode fornecer múltiplas imagens de um mesmo objeto e a função da miragem está incluída desde o funcionamento inicial do olho (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 263). A essa retomada da temática da imagem especular no *Seminário 10*, acrescenta-se a ideia do campo do Outro como um espelho (Lacan, 1962-63/2005, p. 251), que, vimos, pode demarcar o traço unário e dar curso à transmissão simbólica.

No *Seminário 11*, inspirado pela publicação póstuma de *O visível e o invisível* (1964), do filósofo Maurice Merleau-Ponty, Lacan (1964/1979) irá deter-se na hipótese da preexistência de um olhar em relação aos olhos que veem. Ele ressalta uma esquize, uma divisão, entre olho e olhar: "trata-se de discernir, pelas vias do caminho que ele [Merlau-Ponty] nos indica, a preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte" (Lacan, 1964/1979, p. 73).

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (1964/2009, p. 128) constata que, em nossa percepção, o visível impõe sua existência soberana, sem ser o correlato de minha visão. Isto é, eu não preciso ver as coisas com meus olhos para perceber que elas estão aí. A visão, por conseguinte, começa nas coisas; as coisas chamam a visão. Em outras palavras, o percebido já está aí; ele não é percebido pelo ato da percepção, mas é a razão mesma deste ato, de tal

forma que pode-se afirmar uma "preexistência do mundo diante de nossa percepção" (Merleau-Ponty, 1964/2009, p. 54).

Para Lacan (1964/1979), Merleau-Ponty busca reconstruir a via pela qual a visão pode surgir, não do corpo, mas da carne do mundo. O psicanalista acredita que o filósofo dirigia-se para uma pesquisa original sobre o sujeito no âmbito da filosofia:

> Parece que vemos assim, nessa obra inacabada [*O visível e o invisível*], desenhar-se algo como a pesquisa de uma substância inominada da qual eu mesmo, o vidente, me extraio. Das raias de uma armadilha, ou raios, se vocês quiserem, de uma cintilação da qual de começo sou uma parte, surjo como um olho, ganhando, de algum modo, emergência por aquilo que eu poderia chamar a função da *voyura*[89] (LACAN, 1964/1979, p. 81-82).

Nessa concepção, o próprio vidente só poderia perceber-se como tal porque já existe como visível no mundo. Merleau-Ponty (1964/2009) ressalta que somos visíveis para nós mesmos graças a outros olhos: "o vidente não existe sem existência visível" (p. 139). Dessa forma, perceber uma parte do próprio corpo implica igualmente percebê-la como visível para outrem: "E certamente ela [parte do corpo] assume este caráter porque efetivamente alguém a olha – Mas também este *fato* da presença de outrem não seria possível se previamente a parte do corpo em questão não fosse *visível*, se não houvesse, ao redor de cada parte do corpo, um halo de *visibilidade* (Merleau-Ponty, 1964/2009, p. 222).

O corpo é vidente e visível – o corpo, que olha todas as coisas, pode também se olhar: "Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê, apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo" (Merleau-Ponty, 2004, p. 16). Cumpre destacar que Merleau-Ponty (1964/2009) atenta para um *narcisismo fundamental* de toda visão. O vidente, estando preso naquilo que vê, continua a ver-se a si mesmo; daí porque também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas. O segundo sentido (mais profundo) do narcisismo não é ver de fora o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo "ser visto por ele, existir nele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto" (Merleau-Ponty, 1964/2009, p. 135). A esse respeito, Jacques-Alain Miller (2005b) sublinha que o essencial em Merleau-Ponty não é o olhar do grande Outro, mas o olhar do Mesmo: "aquele que vê é inerente ao que ele vê" (p. 291). O Mesmo e o Outro são feitos da mesma carne, "rebentos provisórios do mesmo ser", de modo que o olhar do grande Outro

[89] De acordo com nota do tradutor do *Seminário 11*, a *voyura* [*voyure*] é uma criação momentânea de Lacan (1964/1979). No contexto, refere-se à ação do *voyer*, sua olhada, sua espiada (p. 269).

está afogado, dissolvido em meio à visibilidade geral: “Não sou eu quem vê, mas ele que vê, [...] uma visibilidade anônima habita a ambos” (Miller, 2005b, p. 292-293).

Ainda segundo Miller (2005b), o olhar que interessa para a perspectiva lacaniana não é o olhar do Mesmo, mas o olhar do Outro, o que não é uma novidade se lembrarmos do olhar como instituinte do traço unário. Acreditamos que esse traço, recebido passivamente pelo sujeito é, com efeito, o primeiro tempo da pulsão escópica. Trata-se, por conseguinte, de buscar elementos que confirmem essa suposição.

De acordo com Lacan (1964/1979), é pelo olhar que o sujeito entra na luz[90] e é do olhar que ele recebe seu efeito. O olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna e pelo qual o sujeito é *foto-grafado*[91]. No campo escópico, o olhar está do lado de fora, o sujeito é olhado, é quadro. Aquilo que determina fundamentalmente o sujeito no visível é o olhar que está do lado de fora.

Novamente recorrendo a um experimento ótico, realizado por Gelb e Goldstein e descrito por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* (1945), Lacan (1964/1979) avança em suas teorizações a respeito do olhar. Eis a descrição de tal experimento. Primeiramente, coloca-se um disco negro em movimento, tal como um disco de vinil na vitrola (para eliminar a influência das rugosidades), dispondo um feixe de luz sobre ele. O disco aparecerá fracamente iluminado, quase indiscernível, e o feixe luminoso se apresentará sob a forma de um sólido esbranquiçado. A seguir, coloca-se um pedaço de papel branco diante do disco, observando-se, no mesmo instante, o disco negro e o papel branco aparecerem violentamente iluminados, isto é, bem delimitados em suas cores e formas. Já o feixe de luz se torna invisível, transparente. Merleau-Ponty (1945/1994, p. 412-413) destaca deste exemplo a função de anteparo (o papel branco), que modifica a percepção que tínhamos de determinado conjunto. A introdução do papel permite discriminar o disco negro e restabelecer a luz em sua função de iluminação transparente.

Na interpretação de Miller (2005b, p. 280-281), a escolha desse exemplo por Lacan teria quatro motivos: 1) ele põe em cena uma mutação perceptiva introduzida por um objeto suplementar, o papel branco, que, aliás, é o que melhor se presta a ser assimilado a um significante; 2) a mutação perceptiva não tem como causa uma tomada de consciência por parte do observador, mas uma modificação do próprio percebido, que, com o acréscimo do

[90] Cabe sublinhar que a referência à luz como aquilo que pode ser visto no mundo, assim como todas as menções a uma certa cintilação – aos raios, ao halo, ao brilho, dentre outros termos que apelam à visão – remetem ao diálogo de Lacan com o filósofo Merleau-Ponty.

[91] Lacan (1964/1979, p. 104) separa a palavra fotografado com um hífen para explicitar sua etimologia: *foto*, luz; *grafia*, escrita. O sujeito é grafado, escrito pela luz, pelo olhar.

anteparo, determina uma mudança da percepção dos elementos já presentes: a luz e o disco; 3) um elemento desaparece: o cone esbranquiçado; 4) o contraste preto/branco alude ao nascimento de um par significante: S_1-S_2. Tendo em vista esses dados, Miller (2005b, p. 181-182) supõe que, em um primeiro tempo, o Outro estaria encarnado numa luz opaca, esbranquiçada e visível. Já o sujeito, estaria afogado na "consistência leitosa" dessa iluminação; ele nada mais seria que o disco preto que não se distingue como tal, que não emerge em forma própria. Em um segundo tempo, o disco preto apareceria como forma oposta ao papel branco, como se estivesse transformado em significante em oposição a outro significante. O sujeito, então, encarnado no disco preto, não veria mais a luz do Outro, que se tornaria transparente e invisível. No decorrer de sua argumentação, Miller (2005b, p. 282-284) enfatiza que é a lógica da iluminação que guia a reflexão de Lacan sobre o olhar, na medida em que a luz já sabe o que é para ver, antes que o sujeito olhe.

Para os nossos propósitos, é importante ressaltar que esse olhar do Outro pode voltar a se materializar, dependendo da posição do anteparo. Ademais, o próprio sujeito pode deixar seu lugar de disco preto para assumir a função de anteparo. Tomando um outro exemplo de Merleau-Ponty (1945/1994), constatamos que a visão de uma parede branca fracamente iluminada aparece como cinza-azulada se olharmos através de um furo em um anteparo que esconda a fonte luminosa: "Quando o sujeito olha através da janela de um anteparo, ele não pode mais 'dominar' as relações de iluminação" (p. 413). No momento em que interpomos o anteparo entre nosso olho e o espetáculo não vemos mais corpos reais – a parede, o papel, com uma cor determinada e em seu lugar no mundo –, mas, sim, manchas coloridas que estão todas vagamente situadas em um mesmo plano "fictício".

Após relatarmos brevemente esses experimentos, achamos interessante fornecer um exemplo retirado da própria história de Lacan, no intuito de compreendermos o que está em jogo na pulsão escópica relativamente à constituição subjetiva. Quando era mais jovem, nosso autor aventurava-se em um pequeno barco de pesca, juntamente com Joãozinho, que, olhando para a imensidão do mar, subitamente lhe pergunta: "Tá vendo aquela lata?". Lacan, de fato, estava olhando atentamente na direção de uma lata de sardinhas, que brilhava ao sol, boiando entre as ondas. Joãozinho insiste: "Tá vendo?", fazendo com que Lacan não só a olhasse como também nela se concentrasse, a ponto de não ver outra coisa, esquecendo-se de si e dos outros, enquanto se empenhava em ver naquele objeto algo além de uma simples lata de sardinhas. No entanto, Joãozinho retira Lacan de sua imersão, anunciando numa espécie de revelação: "Pois ela não tá te vendo não!", e começa a gargalhar (cf. Lacan, 1964/1979, p. 94-95).

Aos olhos de Lacan (1964/1979), a história da lata de sardinha é uma ilustração da castração, posto que o brilho da lata toma toda a sua atenção, ganha todo destaque no quadro em que ele mesmo havia se pintado como um "bravo entre bravos pescadores": "Para dizer tudo, por mínimo que fosse, eu era mancha no quadro. E é mesmo sentir isto que faz com que, só por me ouvir interpelar assim, nessa humorística, irônica estória, não a acho tão engraçada assim" (p. 94). Se em sua fantasia de menino, pescar com pescadores de verdade fazia de Lacan um bravo, a constatação de que, naquele contexto, no meio daquele imenso oceano, uma lata com seu brilho poderia se destacar mais do que ele, deve ter sido um golpe narcísico. Quando a lata deixa de ser anteparo e assume a função de iluminação, Lacan (1964/1979) torna-se uma mancha em seu próprio quadro: "Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro" (p. 94). Na fantasia, o quadro que se pinta não corresponde à realidade: "E eu, se sou alguma coisa no quadro, é também sob essa forma de anteparo, que ainda há pouco chamei de mancha" (Lacan, 1979/1964, p. 95). O psicanalista sabe que sua imagem no quadro depende de um anteparo que permita que ele se veja naquela posição. Contudo, na medida em que a luz da lata se materializa, tal mudança de foco evidencia que ele só estava ali enquanto mancha.

Para Merleau-Ponty (1945/1994), a iluminação só desempenha seu papel ao apagar-se enquanto intermediário discreto e ao conduzir nosso olhar em vez de retê-lo. A iluminação tende a ser "neutra" quando assumida por nós, ao passo que a coisa iluminada se destaca diante de nós e nos faz frente:

> nossa visão apenas retoma por sua própria conta e prossegue o investimento do espetáculo pelos caminhos que a iluminação lhe traça, assim como, ouvindo uma frase, temos a surpresa de encontrar o vestígio de um pensamento alheio. Percebemos segundo a luz, assim como na comunicação verbal pensamos segundo outrem. E, assim como a comunicação supõe [...] uma certa montagem linguística pela qual um sentido habita as palavras, da mesma maneira a percepção supõe em nós um aparato capaz de responder às solicitações da luz segundo seu sentido [...] de concentrar a visibilidade esparsa, de terminar aquilo que está esboçado no espetáculo (MERLEAU-PONTY, 1945/1994, p. 415-416).

Se na concepção do filósofo a iluminação tende a ser neutra, transparente e invisível, Lacan (1964/1979) lembra que, se a lata não o via, é porque, num certo sentido, ela o olhava: "o que é luz tem a ver comigo, me olha, e, graças a essa luz, no fundo do meu olho, algo se pinta" (p. 95). A iluminação não é um foco de luz linear caindo exatamente sobre um objeto determinado; ela o transborda, excede. A luz não somente se propaga em linha reta, mas ela se refrata, se difunde. Transpondo essas observações para a constituição subjetiva, verifica-se que o olhar em jogo na inscrição do traço unário vai além da atribuição de um significante, pois é também fonte do ideal do eu, que reúne as expectativas do Outro em relação ao sujeito.

É a partir do ideal do eu que o sujeito tem que regular o que aparece como eu ideal no espelho. Lacan (1964/1979, p. 137) assevera que ali onde o sujeito se vê, não é de onde ele se olha, pois ele se olha do lugar do Outro.

Tivemos a oportunidade de analisar em detalhes o estágio do espelho, enfatizando a defasagem entre aquilo que o indivíduo é (prematuro, incapaz etc.) e o modo como ele se vê (eu ideal) e é visto pelo Outro (ideal do eu). Mostramos como a imagem de completude é ilusória, pois esconde a falta e os furos do corpo. A imagem especular, sem resto, não permite à criança perceber o que ela perde ao se enxergar. Se retomamos esses comentários aqui, é porque o estágio do espelho permanece uma referência essencial para Lacan (cf. Miller, 2005b, p. 305). Ele participa do circuito da pulsão escópica, na medida em que o olho assume a função do objeto perdido, que é o olhar do Outro. O olhar tornado invisível é perscrutado através do olho, um olho que busca a melhor posição para reencontrar um olhar que se perdeu. Nessa dinâmica, o próprio olhar se perde, e ele tem que fazer de seu olho o órgão da visão. Antes de avançarmos sobre esse circuito, retomemos um outro aspecto do estágio do espelho: a relação de engodo, pela qual o sujeito pode se oferecer como objeto que falta ao Outro (a criança como falo é o paradigma desta situação). A relação do sujeito com o outro na pulsão escópica é, com efeito, um reflexo do que acontece nos primeiros tempos da constituição psíquica, em que a criança tenta ser o objeto do desejo do Outro e o Outro não cessa de oferecer objetos substitutos para sua satisfação, mesmo sabendo que tais objetos não equivalem àquilo que foi demandado. Se o sujeito quer ser o falo – quer vê-lo, descobri-lo –, o que o Outro dá a ver de sua falta são objetos que provisoriamente podem ocupar esse lugar, até porque ele também desconhece o objeto de seu desejo. Diante disso, Lacan (1964/1979) observa que, “de maneira geral, a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer, no nível da falta” (p. 102).

É através do mimetismo que Lacan (1964/1979) interroga uma das formas do sujeito “fazer-se objeto”. O mimetismo, que nos animais tem uma função de camuflagem, poderia ser encontrado nos humanos na função da mancha. Lacan (1964/1979, p. 75) remete a mancha à preexistência de um dado-a-ver àquilo que pode ser visto. Ele toma o exemplo dos ocelos, animais que mimetizam olhos (borboletas, corujas, sapos, dentre outros), para insistir na distinção entre o olho e o olhar. O mimetismo é um recurso para escapar do olhar do Outro, em que o organismo acomoda-se à estrutura do percebido. Para isso:

> o ser dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, invólucro, pele separada, separada para cobrir a armação de um escudo. É por esta forma separada dele mesmo que o ser entra em jogo em seus efeitos de vida e morte, e podemos dizer que é com auxílio dessa duplicata do outro, ou de si mesmo, que se realiza a conjunção de que procede a renovação dos seres na reprodução (LACAN, 1964/1979, p. 104-105).

No mimetismo, o organismo se decompõe entre ser e semblante e Lacan (1964/1979) situa uma diferença significativa entre os homens e os animais. Enquanto estes são inteiramente tomados pela captura imaginária, os humanos jogam com a máscara pela mediação do anteparo, isto é, do significante. Lembremos que é o significante que instaura a própria divisão do sujeito. Por conseguinte, se em um primeiro tempo de indiferenciação entre o disco e a luz, podemos reconhecer o mecanismo da *alienação*, o advento do sujeito como anteparo, ou seja, sua emergência como significante, é simultânea ao seu aparecimento como disco negro. Podemos identificar a *afânise* nesse desaparecimento do ser do sujeito (a mancha) concomitante ao seu surgimento como sentido. O sujeito é esse duplo, o sujeito barrado pelo significante ($). Lacan (1964/1979) destaca que, "uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar [do Outro], ele se torna esse olhar, esse objeto puntiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento" (p. 83). Assim, a *separação* precisa intervir para que o sujeito não se torne o outro, desaparecendo enquanto sujeito do significante. Na dimensão escópica, reencontra-se, então, a mesma função do objeto *a* discernível em todas as outras (oral, anal e fálica): "O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas fazendo falta. É então preciso que isso seja um objeto – primeiramente, separável – e depois, tendo alguma relação com a falta" (Lacan, 1964/1979, p. 101). Seguindo o mesmo raciocínio, Lacan (1964/1979) afirma: "a importância que o sujeito dá à sua própria esquize está ligada ao que a determina – isto é, um objeto privilegiado, surgindo de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real, cujo nome, em nossa álgebra, é objeto *a*" (p. 83).

O sujeito que se olha do lugar do Outro precisa da função do anteparo para se ver como disco. Do contrário, ele é indiscernível, é mancha. A interposição do significante sobre uma função natural é o que caracteriza a constituição do objeto *a* como órgão que funciona em um corpo desnaturalizado. Às vezes, fazer-se mancha é necessário para passar despercebido ou escapar de uma luz que pode ser muito intensa, chegando a queimar. Ou, então, é mesmo um recurso perspicaz para situar o ponto do olhar do Outro, com o qual o sujeito irá confundir seu próprio olhar. Nota-se que, para fazer semblante, não basta a função imaginária, como nos animais, mas é preciso o apoio do significante. Constatando que

usualmente o sujeito busca o olhar do Outro, Lacan (1964/1979) faz a seguinte pergunta: “Não haverá satisfação em estar sob esse olhar de que eu falava ainda há pouco, seguindo Maurice Merleau-Ponty, esse olhar que nos discerne e que, de saída, faz de nós seres olhados, mas sem que isto se nos mostre?” (p. 76).

Ainda acompanhando as colocações de Merleau-Ponty, Lacan (1979/1964) explicita que “somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, no mesmo golpe, como *speculum mundi* [*espelho do mundo*]” (p. 76). Faz-se oportuno, nesse ponto, retomar a etimologia do termo *speculum* apresentado por Marilena Chauí (1988):

> *Speculum* (espelho) é parente de *spetaculum* (a festa pública) que se oferece ao *spectator* (o que vê, espectador), que não apenas se vê no espelho e vê o espetáculo, mas ainda é capaz de voltar-se para o *speculandus* (a especular, a investigar, a examinar, a vigiar, a espiar) e de ficar em *speculatio* (sentinela, vigia, estar de observação, explorar, espreitar, *pensar vendo)* por que exerce a *spectio* (a vista, a inspeção pelos olhos, a leitura dos agouros) e é capaz de discernir entre as *species* e o *spectrum* (espectro, fantasma, aparição, visão irreal) (p. 36).

Conforme Lacan (1962-63/2005), o que o sujeito encontra na pulsão escópica é o mundo como espetáculo que o possui, é sua imagem unificada no espelho e desejada pelo Outro. É porque somos olhados que podemos ver, e só vemos o mundo como reflexo de nosso eu. Como aí está em jogo uma relação de logro, estamos sempre desconfiados, em vigília, especulando sobre aquilo que se apresenta. Com efeito:

> de todos os objetos nos quais o sujeito pode reconhecer a dependência em que está no registro do desejo, o olhar se especifica como inapreensível. É por isso que ele é, mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e puntiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide (LACAN, 1964/1979, p. 83 – itálicos do autor).

O objeto do desejo é sempre um objeto perdido, causa do desejo. Se o olhar do Outro é invisível, se perde, o olho faz uma busca periódica no mundo para reencontrá-lo. Nesse movimento, ele descobre muitas coisas, variados objetos, o que se evidencia no interesse dos bebês por tudo o que está à volta. Essa curiosidade tende a ser difusa, até que o sujeito encontre seu próprio corpo como objeto visível. Cabe aqui retomarmos do texto de Miller (2005b, p. 313-319) o exemplo de um pai que, em suas brincadeiras com o bebê, joga-o para cima, roda-o, vira-o de cabeça para baixo, etc. Os pais notam que o filho não se interessa por sua imagem especular e o psicanalista atribui tal indiferença ao excesso de manipulações de seu corpo por parte do Outro. Certamente, quando adquirir a imagem do corpo próprio, essa

criança não suportará ser manipulada dessa forma: ela reivindicará, gritará, ficará enjoada, assim como os adultos que tem muitas dificuldades em se "divertir" num parque de diversões.

Com o estágio do espelho, a criança passa a se reconhecer como eu e a ver o mundo como reflexo de sua imagem – por isso, é cada vez mais difícil virá-lo do avesso. Os objetos adquirem um brilho narcísico (e fálico), visto que o olho tende a mascarar a falta com uma imagem de completude. Esse tema foi abordado no *Seminário 10*, quando Lacan (1962-63/2005, p. 349-350) concebeu o olho desenhando o quadro da fantasia. É o seu posicionamento que faz com que enxerguemos as coisas como tais, e basta uma pequena mancha no campo visual para que o olhar enquanto objeto *a* se revele. Quando isso acontece – quando o objeto não-especular, invisível, é visto –, surge a angústia. A lata de sardinhas, a pinta ou o branco do olho do cego seriam ilustrações da função da mancha no quadro da fantasia. São pequenos detalhes que atraem a atenção, fazendo com que se perca a visão da totalidade.

A fantasia emergiria, portanto, como uma forma de mascarar a angústia daquilo que falta essencialmente no desejo, fornecendo uma moldura, uma janela, para a falta do falo impossível de ser preenchida. A fantasia situa-se na interseção do nível escópico com o nível fálico, pois ela compreende o olhar do Outro e o Outro da castração: "a fórmula da fantasia, $ desejo de *a*, pode ser traduzida nesta perspectiva: a de que o Outro se desvanece, desfalece diante do objeto que sou, dedução esta feita a partir do que vejo em mim" (Lacan, 1962-63/2005, p. 59). Com a fantasia, o sujeito se supõe autor do seu desejo, como se o olhar do Outro pudesse ser, enfim, dominado. Dessa forma, "o olhar que encontro de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado por mim no campo do Outro" (Lacan, 1964/1979, p. 84). O sujeito fantasia o olhar do Outro e, nesse jogo de engodo que ele estabelece com o mundo, se jubila com a ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*.

Segundo Lacan (1964/1979, p. 75), o fato de a consciência ser reflexiva, poder se revirar sobre si mesma, é um escamoteamento que se furta à função do olhar. O psicanalista pede que leiamos a nota de Merleau-Ponty "concernente ao que ele chama de reviravolta em dedo de luva, na medida em que aí parece despontar [...] que a consciência, em sua ilusão de *ver-se vendo-se*, encontra seu fundamento na estrutura em reviravolta do olhar" (Lacan, 1964/1979, p. 82). Então, vejamos:

> Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla "representação" de um ponto ou plano do campo)...

> Partir disto: não existe identidade e não-identidade nem não-coincidência, existe o fora e o dentro girando um em torno do outro –
>
> Meu nada "central" é como a ponta da espiral, estroboscópica, que está *não se sabe onde*, que é "ninguém" (MERLEAU-PONTY, 1964/2009, p. 237).

Acreditamos que Lacan vê nesta passagem o ponto original relativo à teoria do sujeito para o qual, em sua opinião, o filósofo se dirigia; tema, sabe-se, muito caro ao psicanalista. No *Seminário 11*, Lacan (1964/1979) menciona o sujeito nadificado, sem substância – tal como pode ser extraído da concepção cartesiana –, enfim, o sujeito do significante, como passível de ser revelado pelo olhar. Ele aprofunda sua análise do olhar recorrendo a exemplos da pintura, nos quais verifica-se se que os quadros podem servir tanto ao apaziguamento do olhar ("função apolínea da arte"), quanto à sua revelação como objeto *a*. Aí se estabelece uma homologia com a constituição subjetiva, em que o olhar do Outro pode servir tanto à delimitação das fronteiras do eu – o que é reconfortante e satisfatório –, quanto à revelação da falta do sujeito, colocando-se à serviço da castração.

O comentário sobre *Os Embaixadores* (1533), de Hans Holbein – quadro escolhido para ser a capa do *Seminário 11* – ilustra essas duas vertentes do olhar. Nessa pintura, sob os pés dos embaixadores, hirtos dentro de seus ornamentos de ostentação, vê-se uma forma enigmática alongada, distoante dos demais objetos simbólicos das ciências e das artes presentes no quadro. Lacan (1964/1979, p. 87) observa que, normalmente, ignoramos tal imperfeição, virando as costas e escapando da fascinação do quadro. Contudo, nos posicionando sob certo ângulo – em que o próprio quadro desaparece em seu relevo devido às linhas de fuga da perspectiva – podemos ver um crânio de caveira, símbolo fálico da morte e da castração. O psicanalista vê nesse quadro uma "armadilha de olhar", pois, ao mesmo tempo em que o espectador depõe seu olhar sobre a pintura (como quem depõe as armas), contemplando os embaixadores e toda a riqueza de detalhes exposta, ele é surpreendido com a visão de um elemento que escapa a essas formas imaginárias:

> Pois o segredo desse quadro, de que lhes lembrei as ressonâncias, o parentesco com as *vanitas*, desse quadro fascinante por apresentar, entre dois personagens paramentados e fixados, tudo que relembra, na perspectiva da época, a vaidade das artes e das ciências – o segredo desse quadro é dado no momento em que, afastando-nos ligeiramente dele, pouco a pouco, para a esquerda, e depois nos voltando, vemos o que significa o objeto flutuante mágico. Ele nos reflete nosso próprio *nada*, na figura do crânio de caveira (LACAN, 1964/1979, p. 91 – itálico nosso).

O valor de encanto da pintura se produz por ela *dar-a-ver* algo que pacifica o apetite do olho naquele que olha (cf. Lacan, 1964/1979, p. 111). Assim também o sujeito que se *dá-a-ver* ao Outro revela uma espécie de desejo *ao* Outro em jogo no olhar. Da mesma forma que

o encontro com o objeto da anamorfose[92] no quadro de Holbein é fonte de angústia, posto que o sujeito se depara com o objeto que aparece no lugar da falta (onde não deveria ter nada), o encontro com o olhar do Outro pode ser devastador[93], suscitando a angústia ou a vergonha, que surgem toda vez que o sujeito pressente que sua falta pode ser revelada. Afinal, o que se oferece ao Outro é sempre um engodo, um semblante. Nas palavras de Lacan (1964/1979):

> Desde a primeira aproximação, vemos, na dialética do olho e do olhar, que não há de modo algum coincidência, mas fundamentalmente logro. Quando, no amor, peço um olhar, o que há de fundamentalmente insatisfatório é que – *Jamais me olhas lá de onde te vejo*. Inversamente, *o que eu olho não é jamais o que eu quero ver* (p. 100 – itálicos do autor).

A dissimetria, a esquize entre o olho e o olhar é evidente desde a instituição do traço unário e da constituição da imagem especular: "Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função puntiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência" (Lacan, 1964/1979, p. 77). O sujeito normalmente não se interroga sobre o que há para além da aparência, ele se satisfaz com sua consciência. O problema é que *isso* que deveria permanecer escondido se mostra. O real do olhar, *isso* que retorna e não pode ser simbolizado, se apresenta no crânio de Holbein, nos sonhos[94], na arte, na literatura, no encontro súbito com o olhar do Outro, na mancha, no branco do olho do cego que me vê... Precisamente por emergir nos momentos de "encontro com a falta", a ligação do olhar com o sentimento do estranho (*Unheimlich*) foi um dos temas do seminário sobre a angústia.

Não é à toa que, ao final da oitava lição do *Seminário 11*, Moustapha Safouan pergunta: "Mais-além da aparência, há a falta, ou o olhar?". Isso logo após a afirmação de Lacan (1964/1979) de que "mais-além da aparência não há coisa em si, há o olhar" (p. 101).

---

[92] O surgimento da anamorfose na arte data dos séculos XVI e XVII. Em seu sentido etimológico, anamorfose indica uma "transformação" ou uma "nova formação" (Cf. Mandil, 1993, p. 153). Nessa manifestação artística, o objeto é construído de uma maneira em que ele não é perceptível à primeira vista; apenas por transposição ótica ele se reunirá em uma imagem legível (cf. Lacan, 1964/1979, p. 168). As formas são deslocadas e deformadas, mas de maneira a serem reconstruídas quando se olha para elas com a ajuda de um espelho cilíndrico, ou a partir de determinado ponto de vista (cf. Kaufmann, 1996, p. 633). Segundo Lacan (1964/1979, p. 168), o prazer envolvido na apreciação das anamorfoses consiste em ver o objeto surgir de forma indecifrável.

[93] Aqui, devemos recordar não apenas o apólogo da lata de sardinhas, como remetemos o leitor ao verbete "olhar", escrito por Ernesto Derezensky, em *Scilicet: os objetos* a *na experiência psicanalítica.* Rio de Janeiro: Contracapa, 2008. Nesse opúsculo, o autor aborda a função do olhar no arrebatamento de Lol V. Stein, tendo como referência o texto de Lacan (1965/2003) "Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol. V. Stein".

[94] Vale a pena retornar à lição V do *Seminário 11*, em que Lacan (1964/1979, p. 55-65) faz uma análise do sonho em que o filho pergunta: "Pai, não vês que estou queimando?", descrito no capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* (1900), de Freud, para compreender como o real irrompe quando a consciência se desarma, fazendo-a despertar.

O apólogo de Zêuxis e Parrásios ajuda a esclarecer essa questão. Nesta história, Zêuxis pinta uvas tão perfeitas que são capazes de enganar os olhos dos pássaros. Porém, é Parrásios quem triunfa, ao mobilizar o olhar de Zêuxis para além da cortina que ele pintou: "*– Então, agora mostre o que você fez por trás disso*". Não há nada além da cortina. A cortina é o que foi pintado no quadro. Assim, para enganar um homem, diz Lacan (1964/1979), "o que lhe apresentamos é a pintura de uma cortina, quer dizer, de algo mais além do que ele quer ver" (p. 109). Trata-se, enfim, de enganar o olhar, sempre buscando ver algo além do nada.

O olhar se coloca no avesso da consciência, da imagem especular, dos olhos, tal como a descrição precedente de Merleau-Ponty deixa entrever. Acontece que o sujeito do significante se assemelha à banda de Moebius, que se caracteriza justamente por não ter direito ou avesso. Esse sujeito, que se serve do olhar do Outro para se constituir, tem que ser primeiramente olhado, localizado no mundo. Essa reversibilidade entre um sujeito que olha ao mesmo tempo em que é olhado, que dá a ver no movimento de *ver-se vendo-se*, explicita porque o objeto *a* olhar é tão evanescente: ele nunca está onde acreditamos vê-lo, e nos surpreende por aparecer onde não deveria ser visto.

Vejamos, por fim, como se estabelecem os três tempos da pulsão escópica:

1) *ser olhado*: o sujeito é passivamente olhado pelo Outro (traço unário e alienação);

2) *olhar*: o sujeito ativamente busca o olhar do Outro, inclusive fazendo-se mancha para melhor localizar o ponto de olhar (alienação e separação);

3) *se fazer ver*: o sujeito se vê e se mostra, dá a ver algo que ele acredita corresponder à sua imagem (estágio do espelho e relação de logro que envolve oferecer-se como objeto para a falta do Outro).

Há uma pequena diferença entre "fazer-se mancha" e "oferecer-se como objeto da falta". Embora em ambos os casos esteja em jogo o desejo do Outro, na mancha, o sujeito está mais dependente do olhar do Outro. Quando o sujeito se faz de objeto do desejo, há algo de sua própria fantasia que começa a se desenhar pelo recalcamento do olhar do Outro, que, agora, ele pode apenas imaginar (e não ver). O sujeito pode se ver com seus olhos, ele tem a ilusão do eu, da consciência, que escamoteia o olhar do Outro. No terceiro tempo, a pulsão pode, enfim, retornar sobre o sujeito, sem que ele se dissolva em meio a invisibilidade geral ou se torne apenas *mancha* no quadro. É claro que essa possibilidade não está excluída e vimos como ela se apresenta frequentemente. É por isso que o objeto *a* olhar é tão difícil de ser apreendido. Sua emergência confirma a impossibilidade de estabelecer uma cronologia

para a pulsão e desafia a divisão das estruturas clínicas. Sem nos determos em uma série de exemplos sobre a materialização do olhar na psicose ou de despersonalização na neurose (no sentimento de estranho que surge do encontro com o duplo ou com o olhar do Outro), lembremos que é uma característica dos autistas evitarem o contato visual ou serem olhados pelo Outro. Sigamos, agora, como uma análise do circuito da pulsão invocante.

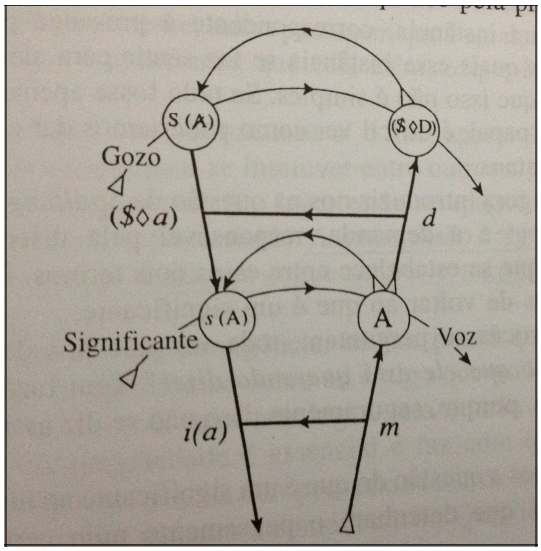
4.3 – O objeto a *invocante*

É no *Seminário 11* que Lacan fala pela primeira vez de uma pulsão invocante (cf. Porge, 2012, p. 63). No entanto, de acordo com Porge (2012), a voz esteve presente desde o início do ensino de Lacan sob a forma das alucinações verbais nas psicoses: essa voz separada do sujeito, que fala com ele, que lhe pertence sem que ele a reconheça como sua (como vinda de dentro dele), como é que ela pode se apresentar como algo externo? A fórmula da forclusão – aquilo que não foi simbolizado retorna no real – parece adequada à explicação desse fenômeno. É o caso, portanto, de investigar como se dá a simbolização da voz e como ela é incorporada pelo sujeito.

De fato, é possível encontrar algumas referências lacanianas à voz em consonância com a assimilação da linguagem e, em especial, com a aquisição da fala. Lembremos que a fala é um "ato individual de vontade e inteligência" (Saussure, s/d, p. 22), que se refere ao modo como o indivíduo se manifesta na língua. Essa fala tem relação com a voz, na medida em que se trata de uma fala singular, emitida por um sujeito específico, que fala sobre seu desejo. Em inúmeras passagens a respeito do desejo, Lacan insiste em sua assunção pelo sujeito na primeira pessoa, segundo o sintagma freudiano: *Wo es war, soll Ich werden*, ou seja, *Lá onde isso era, Eu [Je]devo advir*. É o Eu que deve se pronunciar sobre o desejo, assumir o lugar da enunciação, enfim, falar em nome próprio. Nota-se igualmente que essa fala não depende de uma emissão vocal, não precisa ser dita "em alto e bom tom", mas requer uma apropriação da cadeia significante que, antes, falava pelo sujeito. Miller (1989) sublinha que a perspectiva lacaniana do sujeito do significante implica que é a cadeia significante e sua estrutura que tem o primado e determinam o sujeito. Assim, poder-se-ia formular que a voz é uma dimensão de toda cadeia significante, com a qual se assegura um lugar para o sujeito. Dessa maneira, voz e enunciação acabam por equivaler-se (cf. Miller, 1989, p. 182). Para este

psicanalista, a instância da voz deve ser inscrita como um terceiro termo entre a função da fala e o campo da linguagem (cf. p. 179).

No contexto do *Seminário 5*, essa dimensão singular da voz aparece submetida ao campo da voz do Outro, tal como podemos ver no desenho do grafo do desejo (cf. Lacan, 1957-58/1999, p. 353).



Afinal, habitamos um mundo de linguagem que preexiste ao nosso nascimento, e, como bem lembrado por Miller (1989), é essa cadeia significante que constitui o sujeito:

> A introdução do sujeito numa realidade qualquer não é pensável, de maneira alguma, a partir da pura e simples experiência seja lá do que for – frustração, discordância, choque, queimadura e o que mais quiserem. Não existe um soletrar passo a passo do *Umwelt*, explorado de maneira imediata e tateante. No animal, o instinto vem em seu socorro, graças a Deus. Se fosse preciso o animal reconstruir o mundo, ele não disporia de vida suficiente para fazê-lo. Então, por que pretender que o homem, que, por sua vez, tem instintos muito pouco adaptados, tenha uma experiência do mundo como que com suas próprias mãos? O fato de existir o significante é absolutamente essencial nisso, e o principal intermediário [*truchement*] de sua experiência da realidade – é quase uma banalidade, uma tolice dizê-lo – é, apesar dos pesares, a *voz*. O ensinamento que ele recebe provém-lhe, essencialmente, da fala do adulto (LACAN, 1957-58/1999, p. 230-231).

O significado da palavra *truchement*, segundo o dicionário *Le Petit Robert* (2014, p. 2638), é o de intérprete; "porta-voz" [*porte-parole*]; pessoa que fala no lugar de uma outra, exprime seu pensamento. Na citação acima, devemos destacar duas ideias essenciais para a compreensão da constituição subjetiva: de um lado, o significante se colocar como intermediário da relação do sujeito com a realidade, e, por outro lado, este significante ser transmitido pela voz, pela fala de um adulto. Novamente recorrendo ao excelente trabalho de Miller (1989) sobre a voz, devemos destacar o aspecto sugestivo da fala do Outro. Sugestão esta que não é necessariamente obedecida pelo sujeito, mas pode suscitar-lhe uma

desconfiança quanto àquilo que é dito: “Ele diz isso, mas o que ele quer dizer verdadeiramente? Ele diz isso, mas isso vem dele?” (p. 181 – tradução nossa[95]).

O significante traz em si a possibilidade do equívoco, da dúvida, do “semi-dizer”. Na passagem de um significante para o outro, há algo que não se encaixa no significado encontrado. Desse modo, Miller (1989) sugere, numa primeira abordagem, “definir a voz como tudo aquilo que do significante não concorre para o efeito da significação” (p. 179-180 – tradução nossa[96]). A voz inscrever-se-ia, assim, numa posição de resto.

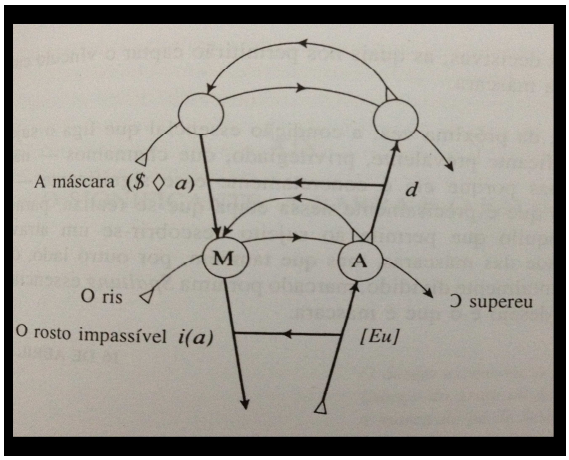
Ainda no *Seminário 5*, portanto antes de Lacan ter formulado o conceito de traço unário, o significante é definido como um vazio que atesta a presença passada, o que é ilustrado pelo suposto apagamento da pegada de Sexta-Feira por Robinson Crusoé: “a partir do momento em que é apagado, em que há algum sentido em apagá-lo, aquilo do qual existe um traço é manifestamente constituído como significado” (Lacan, 1957-58/1999, p. 355). O que resta após o apagamento é o lugar onde se apagou. Esse lugar demarcado (mas vazio) sustentaria a transmissão dos significantes, já que o significante mesmo pode ser apagado. A passagem de um significante a outro é, então, evanescente, dependendo da voz para ser articulada:

> Essa passagem, como evanescente, é justamente o que se faz voz – nem sequer digo articulação significante, pois é possível que a articulação continue enigmática, mas o que sustenta a passagem é voz. É também nesse nível que emerge o que corresponde ao que designamos do significante, inicialmente, como atestando uma presença passada. Inversamente, numa passagem que é atual, manifesta-se alguma coisa que o aprofunda, que está além, e que faz dele uma voz (LACAN, 1957-58/1999, p. 355).

Na demanda também estaria em jogo uma invocação que remete a um objeto que não está mais ali, que se perdeu, foi apagado. Lacan (1957-58/1999, p. 342) salienta que o objeto chamado já é um objeto simbólico (representa outro objeto) e todas as tentativas de restituí-lo à criança só podem servir para aniquilar o princípio dessa invocação. O desejo articula-se necessariamente na demanda. Mesmo na demanda de análise, é preciso encarar o rigor da situação, sem oferecer uma resposta que aprisione o desejo, mas dizendo, simplesmente: “– *Estou à sua escuta*” (p. 341). Esta fase estruturalista do ensino lacaniano enfatiza o objeto em sua dimensão simbólica, metonímica[97]. Nesse sentido, a voz, que aparece aqui do lado da transmissão da cadeia significante, poderia ser tomada como um objeto simbólico? Sem se

[95] No original: « Il dit ça, mais qu’est-ce qu’il veut vraiment dire? Il dit ça, mais est-ce bien de lui ? ».
[96] No original: « définir la voix comme tout ce qui du signifiant ne concourt pas à l’effet de signification ».
[97] Cf. Capítulo 2 desta tese.

preocupar em responder a essa pergunta, Lacan (1958-59/1999, p. 345) igualmente coloca a voz no lugar outrora ocupado pelo supereu no grafo do desejo. Vejamos.



Na interpretação de Eric Porge (2012, p. 63), é na lição de 20 de maio de 1959 que Lacan formula, pela primeira vez, a voz como objeto *a*. No *Seminário 6*, lembremos, o objeto *a* é aquele da fantasia (simbólico e imaginário), no qual o sujeito encontra seu suporte no momento em que se esvaece (*fading*) diante da carência de um significante que responda de seu lugar no nível do Outro. Dessa maneira, frente à falta de garantia do Outro (não há Outro do Outro), é o objeto que pode sustentar o sujeito que emerge no intervalo da cadeia significante. Se considerarmos que a voz é o que sobra da passagem de um significante ao outro, será que ela serviria a essa função de objeto *a* da fantasia, oferecendo um suporte para o sujeito? Nesta lição, Lacan (lição de 20/5/1959 – inédito) assevera que esse objeto pode adquirir três formas: o *a* pré-genital, o –φ da castração e o *d* do delírio psicótico. É deste último que ele extrai a voz, lembrando a semelhança apontada por Freud (1914/2004, p. 113) entre a instância do supereu e a consciência moral, que nos vigia e observa, o que permitiria compreender os delírios de "estar sendo notado" ou "estar sendo observado", que aparecem tão nitidamente na sintomatologia das doenças paranoides:

> Os doentes se queixam de que todos os seus atos são vigiados e supervisionados, de que as vozes os informam da atuação dessa instância e, ainda, de que essas vozes lhes falam, caracteristicamente, na terceira pessoa ("agora ela está pensando nisso de novo"; "agora ele vai embora"). Essa queixa é justificada, ela descreve a verdade; um poder como esse, que observa todas as nossas intenções, tem acesso a elas e as critica, de fato existe, está presente na vida normal de todos nós (FREUD, 1914/2004, p. 113-114).

A voz do supereu se faz ouvir em todas as estruturas clínicas, ela se instaura junto com a linguagem e com o traço unário. Porém, aqui, Lacan (lição de 20/5/1959 – inédito) reserva

seu lugar de objeto no delírio psicótico, que poderia, sim, oferecer alguma garantia ou estabilidade ao sujeito. O neurótico incorpora essa voz como sua, mas, mesmo assim, ele a escuta silenciosamente, na sua consciência, falando com ele na terceira pessoa. Há uma alteridade dessa voz que não pode ser eliminada, a voz é do Outro. O psicótico não assimila essa voz e continua a escutá-la sempre como exterior. Pode-se dizer que ele não assume o lugar do sujeito da enunciação, ficando preso nos significantes enunciados pelo Outro. No que se refere ao supereu, podemos supor que, na neurose, há um diálogo possível de ser estabelecido com essa instância; já na psicose, o supereu aparece sob a forma das alucinações verbais que compõem o delírio, mas podem ser disruptivas. Podemos, assim, interrogar a ligação da voz com o supereu, reservando um lugar para cada um desses elementos na constituição subjetiva.

No *Seminário 10*, o esquema com os cinco níveis da pulsão não contempla o termo invocante, mas coloca o supereu no final da curva (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 320[98]). Lacan (1962-63/2005, p. 300) afirma que a voz é a do imperativo, da obediência, do supereu. Ela é incorporada como a alteridade do que é dito e se situa em relação à fala, ao significante, e não em relação à música – ainda que esta se faça presente nos ecos da voz não significada que aparecem no real. Mais uma vez, temos o modelo da *Negação* (1925/2007), no qual aquilo que pode ser incorporado é o significante (a representação), enquanto o afeto deve ser expulso.

Jacques-Alain Miller (1989) destaca a "carga libidinal" (ou "carga de gozo") de certas palavras, que tem um efeito massacrante sobre o sujeito, como o exemplo da "Porca", mobilizado por Lacan em seu *Seminário 3*. A cadeia significante não apenas é uma invocação, mas o próprio sujeito espera da voz do outro que ela o determine, diga quem ele é ou o que vai ser. Como é impossível que o Outro forneça todas as respostas para o sujeito, até porque para ele também falta alguma coisa, fica evidente que há algo que não pode ser dito sobre o ser: "há voz pelo fato de que o significante gira em torno do objeto indizível" (p. 184 – tradução nossa[99]). Desse modo, segundo Miller (1989): "A voz aparece em sua dimensão de objeto quando é a voz do outro. [...] O que conta, aqui, é que esta voz vem do Outro. A esse

[98] Cf. também p. 156 desta tese, na qual, para sermos fiéis ao esquema de Lacan, colocamos o termo "invocante" entre colchetes.
[99] No original : « Il y a voix du fait que le signifiant tourne autour de l'objet indicible ».

respeito, a voz é a parte da cadeia significante inassimilável pelo sujeito como Eu [*je*], que é subjetivamente designada ao Outro" (p. 183 – tradução nossa[100]).

A voz, então, diz respeito a algo irrepresentável, que não pode ser integrado à cadeia significante, mas que pode se fazer ouvir sob a voz do Outro. Miller (1989, p. 183) assevera, ainda, que é a castração que nos deixa surdos à presença da voz no real, o que não impede que ela exista como um exterior interno na forma do supereu. Tal como o objeto indizível, *das Ding*, o supereu comporta uma dimensão real no interior do sujeito (além de uma simbólica e, provavelmente, uma imaginária), de modo que se poderia estruturá-lo a partir de um mecanismo de defesa anterior ao recalque, a forclusão, que não depende da simbolização[101].

A dimensão real da voz, de resto, também pode se fazer ouvir no âmbito da cultura, em relação a tudo aquilo que não pode ser dito[102]. Lacan (1962-63/2005, p. 268) usa o exemplo do chofar – um instrumento musical comum em ritos religiosos, em especial, judaicos, feito a partir do chifre de um carneiro – para destacar o caráter comovente e inquietante de seu som, posto que "uma emoção inusitada surge pelas vias misteriosas do afeto propriamente auditivo" (p. 269). Theodor Reik foi o primeiro psicanalista a fazer esta observação, pois lhe causava espanto que a precariedade da música do chofar (acordes primitivos, abruptos e violentos), tivesse um efeito tão impactante sobre o ouvinte[103]. A partir de uma análise dos textos sagrados, bem como considerando o trabalho freudiano *Totem e Tabu* (1914), Reik levanta a hipótese de que o som do chofar seria o eco indefinidamente repetido da respiração agonizante do pai primordial, não castrado, assassinado pelos filhos. Para embasar sua teoria, Reik menciona outro instrumento tradicional, o *bullroarer*[104], cujo som semelhante ao mugido de um touro abatido representaria o assassinato do pai (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 279) ou a voz de Deus (cf. Lacan 1962-63/2005, p. 270). Reik conclui, por conseguinte, que o som do chofar seria a voz de Deus em sua forma totêmica, o que, para Vivès (2012, p. 81-82), evocaria uma prática de gozo anterior à lei. Na concepção de Reik, portanto, o chofar lembraria aos homens o assassinato do pai, despertando o sentimento de

---

[100] No original: « La voix apparaît dans sa dimension d'objet quand c'est la voix de l'autre. [...] Ce qui compte ici, c'est que cette voix vienne de l'Autre. A cet égard, la voix c'est la partie de la chaîne signifiante inassumable par le sujet comme 'je' et qui est subjectivement assigné à l'Autre ».

[101] Com essa explicação, é possível compreender o supereu nas psicoses – problema colocado por Lacan no início de seu ensino, delimitado no primeiro capítulo desta tese e ao qual retornaremos pouco à frente.

[102] Ver, a esse propósito, os comentários de Vivès (2012, p. 73-74) sobre a música nas religiões.

[103] Cf. Reik, T. (1928/1974). Le schofar (p. 240-387). In *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*. Paris: Denoël. Nossos comentários sobre a teoria de Reik terão como base a pesquisa de Jean-Michel Vivès (2012) sobre este autor, exposta em seu livro *La voix sur le divan*. Paris: Aubier, p. 80-101.

[104] No Brasil, faz-se uso de um instrumento semelhante ao *bullroarer* – o berrante – na tarefa de guiar o gado de um lugar para o outro. Os boiadeiros tocam o berrante no intuito de agrupar a manada, mas tal instrumento também é apreciado unicamente por sua dimensão sonora em músicas e espetáculos conhecidos como rodeios.

culpa. Já Lacan supõe que o som do chofar se dirige a Deus, ao Outro, para lembrá-lo de que está morto e de que ele não pode mais gozar: "Pai Nosso que estais nos céus. Fique aí" (Vivès, 2012, p. 89 – tradução nossa[105]). Colette Soler (2012, p. 124-125) também sublinha que o chofar seria um meio de reavivar a memória de Deus quanto ao pacto estabelecido com os homens: não há uma presença física que encarne o gozo. Haveria uma angústia ligada a um possível esquecimento de Deus, como se o pacto pudesse se romper, donde a autora estabelecer uma homologia entre o objeto vocal e o objeto oral pautada na possibilidade do esgotamento do leite, do alimento, da voz do pacto.

Se mantivermos a analogia entre o chofar e a morte do pai, temos, ao lado do gozo mítico do Outro absoluto, a dimensão da lei que se instaura para todos. Vimos que a lei da linguagem precisa da voz para ser transmitida e a tese de Vivès (2012) consiste justamente em defender que "a lei sem voz permanece letra morta" (p. 73 – tradução nossa[106]). Isto é, sem a voz do Outro não pode haver a dimensão da articulação significante que produz sentido. Em seu livro *Les trois temps de la loi*, Alain Didier-Weill (1995) sustenta a hipótese de que "aquilo que arrancaria o recém-nascido do real primordial que é o 'tohu-bohu' não seria a lei da fala articulada como tal, mas uma lei que se caracterizaria por introduzir na inércia e na atemporalidade do primeiro caos a dimensão de um puro ritmo trazido pela música da voz materna" (p. 279 – tradução nossa[107]). A lei introduzida através desse ritmo musical forneceria os primeiros elementos sobre os quais o sujeito poderia, posteriormente, fundar sua fala[108].

Façamos um pequeno parênteses para recordar que, em seu texto "O problema econômico do masoquismo", Freud (1924/2007), ainda às voltas com o problema do princípio de realidade conseguir se impor sobre o princípio de prazer, termina por (não) concluir que:

> não mais podemos associá-los [desprazer e prazer] de modo direto ao aumento ou à diminuição dessa quantidade de estimulação [...]. Na verdade, parece que eles não dependem desse fator quantitativo, mas de uma determinada característica dele que, no momento, apenas conseguimos designar genericamente como de natureza qualitativa. Aliás, teríamos avançado muito na psicologia se soubéssemos indicar qual seria precisamente essa característica qualitativa. Talvez seja o *ritmo*, o decurso temporal nas transformações, as elevações e as quedas da quantidade de estímulo, não o sabemos (FREUD, 1924/2007, p. 106 – itálico do autor).

[105] No original : « Notre père qui êtes aux cieux. Restez-y ».
[106] No original: « La loi sans la voix reste lettre morte ».
[107] No original: « ce qui arrachait le nouveau-né à ce réel primordial qu'est le « tohu-bohu » était, non pas la loi de la parole articulé comme telle, mais une loi se spécifiant d'introduire dans l'inertie et l'intemporalité du premier chaos la dimension d'un pur rythme apporté par la musique de la voix maternelle ».
[108] Com a noção posterior de lalíngua, Lacan (1972-73/1985) nos adverte sobre a intrusão da sonoridade da linguagem anteriormente a sua diferenciação simbólica. Nessa direção, o inconsciente seria uma elucubração de saber sobre lalíngua.

O ritmo da fala da mãe pode ser identificado no famoso "*manhês*": fala caracterizada pela incidência de picos prosódicos, sintaxe simplificada (uso abundante de substantivos, adjetivos e verbos, com poucos conectivos gramaticais), evitação de encontros consonantais e grande número de repetições silábicas (cf. Jerusalinsky, 2004, p. 206). As pesquisas sobre o "*manhês*" ou "*parentês*" – já que esse tipo de fala não é exclusivo das mães (cf. Laznik, 2011, p. 14) – tem um lugar importante na psicopatologia da infância contemporânea[109].

Em outro trabalho, Didier-Weill (2003, p. 35) ressalta que a relação mais arcaica que a criança estabelece com a linguagem passa pelo que lhe é transmitido pela língua materna, da qual ela recebe, bem antes que todo significado lhe seja acessível, a pura significância musical. Tal como as autoras acima aludidas, este psicanalista também concebe que alguns casos de autismo parecem relacionar-se ao fato de que a mãe dirige-se a seu filho com uma voz desprovida de inflexões melódicas. Para citar uma última referência, Porge (2012) faz o seguinte comentário: "Na mãe, uma voz homogênea, sem cortes entre os fragmentos sonoros, é muito mal recebida pela criança pequena, que vira de costas" (p. 82 – tradução nossa[110]).

Essas referências à musicalidade no campo da pulsão invocante apontam para a dimensão afetiva da voz, a "carga libidinal". O gozo está presente na assunção da linguagem, assim como em toda relação de engodo envolvida na troca dos objetos (sempre substitutos do objeto perdido), que se funda sobre uma promessa de gozo ou um "mais-de-gozar" – conceito a ser desenvolvido ainda no ano de 1964. O Outro não pode dar o objeto que traria a satisfação plena para a criança, e, em suas ofertas de substitutos, está implícita a injunção de que é possível gozar, mesmo que o objeto em jogo não seja *aquele* objeto mítico do desejo. Junto com o objeto simbólico, portanto, é transmitida uma lei que escapa à articulação significante, uma lei que não precisa ser enunciada para ser compreendida, mas que subjaz a toda enunciação: a lei do supereu como imperativo de gozo[111]. Essa lei só pode ser situada em relação à fala, ao significante, porém é através de uma voz que ela chega ao sujeito. Voz do Outro, que deveria ser a voz de seu desejo singular. Isso nem sempre tem lugar, o que também é visto em inúmeros casos de autismo.

---

[109] Além dos trabalhos de Marie-Christine Laznik (2004, 2011) citados nesta tese, a autora organizou um livro com artigos de diferentes pesquisadores sobre o tema. Cf. Laznik, M.-C. & Cohen, D. (2011). (Orgs.). *O bebê e seus intérpretes: clínica e pesquisa*. São Paulo: Instituto Langage. Os trabalhos de Julieta Jerusalinsky e Angela Vorcaro merecem destaque neste campo.

[110] No original: « Chez la mère, une voix plate, sans coupure entre les fragments sonores est très mal ressentie par l'enfançon, qui s'en détourne ».

[111] Cf. Lacan (1962/1998) e Lacan (1972-73/1985): "Nada força ninguém a gozar, senão o supereu. O supereu é o imperativo do gozo – Goza!" (p. 11).

Recordemos que é próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, que é o vazio de sua falta de garantia. A voz da criança ressoa num vazio que é o vazio do Outro, o *ex nihilo* (cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 300). Contudo, esse Outro vazio ressoa, ecoa, enfim ele é o lugar onde *isso fala* (cf. Lacan, 1963/2005, p. 71), revelando o inconsciente no discurso do Outro. No *Seminário 11*, Lacan (1964/1979) enuncia que a pulsão invocante é a "mais próxima da experiência do inconsciente" (p. 102) e propomos, aqui, duas vertentes de interpretação para esta frase. Por um lado, vimos que, quando o Outro fala com a criança, diz mais do que queria dizer; o que se transmite com a linguagem não é só o simbólico, mas o gozo – algo que escapa à articulação significante. Por outro lado, a própria criança fala sem saber, como destacou Lacan (1962-63/2005, p. 316) em relação aos trabalhos dos linguistas orientados por Jakobson.

No livro *Linguagem infantil e afasia*, Roman Jakobson (s/d, p. 31) identifica, no curso da aquisição dos fonemas pela criança, um tipo específico de produção vocal: o *balbucio* – soma de sons proferidos pelo infante nos primórdios da linguagem infantil, que não entretêm nenhuma correspondência com a língua materna ou com qualquer outra língua falada. O período de balbucio é tido como pré-linguístico e pré-comunicacional, uma vez que ele antecede a aquisição das primeiras palavras e, por conseguinte, a entrada na língua propriamente dita, precedendo, da mesma maneira, qualquer capacidade de semantização. As observações e pesquisas de vários linguistas apontam para uma *linguagem universal*, posto que o balbucio das crianças do mundo inteiro seria similar[112].

Segundo Lacan (1962-63/2005), a apreensão do funcionamento primário do significante nos monólogos da criança muito pequena permite captar neles o complexo de Édipo já articulado, com isso fornecendo a prova experimental da ideia de que o inconsciente é, essencialmente, efeito do significante: "Ela já diz o que saberá ou não saberá depois, ou seja, os elementos do complexo de Édipo" (p. 316). Lacan (1962-63/2005, p. 254-255) relaciona a emissão dos fonemas consonantais com o corte do significante e destaca o papel dos lábios e da língua, do corpo, neste processo.

Eric Porge (2012, p. 88-89) situa o *manhês* no mesmo período do balbucio, no qual a criança brincaria com os sons por prazer, segundo seu gozo. Ele observa uma estrutura de eco na fala dos adultos (a repetição mencionada anteriormente), além de ressaltar que a qualidade

[112] Nos artigos "Alíngua de Rousseau" e "Duas vozes sobre a linguagem infantil: Rousseau e Lacan", Lucas M. C. Ribeiro se aprofunda nesse tema da linguagem infantil e indica como a noção de lalíngua surgiu, em parte, dessas observações dos linguistas. Cf. *Revista Estudos Lacanianos*, *1*(1), 2008 e *4*(7), 2012, respectivamente.

das interações sonoras entre o bebê e seus pais são essenciais para o seu desenvolvimento futuro. Para este autor, o balbucio faria a passagem do grito para a voz propriamente dita.

Decerto, quando tratamos da pulsão invocante não podemos deixar de lado o grito, esse objeto separado da criança no momento de seu nascimento[113]. Jean-Michel Vivès (2012, p. 41-42) coloca o grito no início do circuito da pulsão invocante e, de acordo com o esquema freudiano de *Pulsões e destinos da pulsão* (1915/2004), propõe a seguinte sequência:

a) *ser ouvido*: o grito do bebê é ouvido pela mãe que o interpreta como um apelo no qual ela reconhece uma demanda. A jaculação vocal é, então, transformada em significante. Com a significação dada ao grito tem-se a perda da voz como objeto. A voz seria o primeiro objeto perdido, que cai com a formação do significante;

b) *ouvir*: o sujeito é confrontado com a resposta do Outro, com sua interpretação significante que esconde a dimensão real da voz, à qual ele terá que se fazer surdo para aceder ao estatuto de falante.

c) *se fazer ouvir*: o sujeito se faz voz, buscando o ouvido do Outro para obter uma resposta. Aí deve se constituir um *Outro não-surdo* capaz de ouvi-lo. O sujeito assume uma posição subjetiva de enunciação, se torna invocante e conquista sua própria voz.

É interessante notar que no segundo tempo, em que temos o verbo "ouvir", o sujeito deve construir um "ponto surdo" (Vivès, 2012a, p. 15). Antes de abordarmos esta noção, lembremos que Lacan (1964/1979) sublinha que "os ouvidos são, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar" (p. 184). O ouvir implica uma passividade maior do que ser ouvido, ao contrário do que ocorre na pulsão escópica, em que o sujeito é olhado antes de poder ver. Da mesma forma, a emissão do grito não indica uma atividade voluntária e consciente do sujeito, mas o grito lhe escapa e ele não pode fazer nada:

> De um lado, há um emissor que se ignora como tal (*infans*), de outro, um receptor (ambiente materno) que se compreende imediatamente como tal. Esse receptor vai se transformar em emissor [...] a mãe interpreta o grito como uma suposta fala do *infans* que ela coloca, desde seu nascimento, em posição de sujeito suposto falar (VIVES, 2012, p. 40-41 – tradução nossa[114]).

[113] Cf. p. 151 do Capítulo 3 desta tese.

[114] No original : « D'un côté, il y a un émetteur qui s'ignore encore comme tel (l'*infans*), de l'autre, un récepteur (l'environnement maternant) qui se comprend immédiatement comme tel. Ce récepteur va se transformer en émetteur [...] la mère interpréte le cri comme une parole supposé de l'*infans* qu'elle met, dès sa naissance, en position de sujet supposé parlant ».

É mesmo Lacan (1964/1979) quem alerta para a confusão que deve ser evitada entre a voz ativa e passiva utilizadas para designar o sujeito do verbo e a atividade ou a passividade do sujeito da pulsão, concluindo que: "O que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura" (p. 168). Porém, constatamos ser preciso um terceiro movimento para que este ir e vir inclua o outro. Essa ambiguidade da pulsão invocante pode ser igualmente remetida ao fato de esta pulsão abranger duas fontes: a boca e o ouvido (cf. Porge, 2012, p. 67). Não devemos esquecer que, antes mesmo de vir ao mundo, o sujeito é falado pelo Outro, ele já existe nas expectativas e fantasias dos pais. Desde então, ele é determinado pela cadeia significante que o constitui. Na medida em que este Outro não pode dizer tudo sobre o sujeito, já que a ele também falta um objeto – por isso há o vazio de sua falta de garantia –, é preciso improvisar. Nas palavras de Vivès (2012):

> Para dar uma interpretação ao grito da criança, a mãe deve improvisar, no sentido musical do termo, quer dizer que a resposta, representando um apelo da criança a advir um sujeito desejante, não é imprevisível, mas repousa sobre a relação que a mãe tem com a linguagem e com a lei, como na música, onde o improvisador toca em função de regras musicais interiorizadas. Só uma mãe capaz de improviso pode introduzir seu filho na ordem simbólica (p. 239-240 – tradução nossa[115]).

Em artigo recente, Vivès (2014 – inédito) atenta para a conotação negativa dos termos "improvisar" ou "improviso", que referir-se-iam a algo que aparece de maneira imprevista e demanda uma resposta rápida, sem preparação, dada no último minuto. O improviso remeteria a uma certa precipitação, a um relaxamento ou falta de rigor. Contudo, na música, o improviso indica antes uma retomada ou uma repetição da canção, que obedece às regras musicais, fazendo um agenciamento inédito das notas. Sem entrarmos nos pormenores de uma disciplina que nos escapa completamente ao conhecimento, acreditamos que o termo improviso também deve ser considerado em seu caráter "negativo". O fato de a mãe ser pega de surpresa, não ter todas as respostas, é essencial para que a sua própria falta apareça. É nessa hiância entre o apelo do bebê e o retorno da mãe que virá se alojar a pulsão invocante – a urgência do grito suscita uma reação imediata, ainda que o socorro do significante chegue logo depois.

O Outro que improvisa aceita sua própria falta, deixando espaço para o sujeito emergir. Ele não interpreta tudo de uma só vez, mas consulta o bebê, quer ouvi-lo, fica na

[115] No original : « Pour donner une interprétation au cri de l'infans, la mère doit improviser, au sens musical du terme, c'est-à-dire que la réponse, représentant un appel de l'enfant à devenir un sujet désirant, ne relève pas de l'imprévu, mais repose sur le rapport qu'entretient la mère avec le langage et la loi, comme en musique, où l'improvisateur s'exécute en fonction de règles musicales interiorisées. Seule une mère capable d'improvise peut introduire son enfant à l'ordre symbolique ».

dúvida, sem deixar de se colocar em jogo. Quando a criança é capaz de ouvir que há uma falta na mãe – S (A/) –, que também lhe dirige um apelo, ela pode supor que é capaz de responder ao Outro e fará um grande esforço para se fazer ouvir.

Dessa forma, temos que, primeiramente, a criança é ouvida, interpretada pelo Outro. Em seguida, ela ouve a falta de significante na mãe, muitas vezes compensada por uma canção ou um balanço rítmico. Aliás, não se coloca em dúvida que uma certa musicalidade acalma os bebês. No tempo de ouvir, a criança também começa a se interessar pelo que é dito, quer conhecer o sentido das palavras. O "ponto surdo" consistiria em tornar-se surdo à pura continuidade vocal do Outro, atentando para as descontinuidades impostas ao ritmo pela presença do significante. Tratar-se-ia, igualmente, de tornar-se surdo à própria voz, buscando identificar nela o sentido dado pelo Outro[116]. O sujeito deve abrir mão do gozo da língua, do balbucio puro e simples, assentindo aos cortes do significante[117]. O problema é que essa situação que estamos descrevendo está sujeita à influência de múltiplos fatores, dentre eles, o fato de o corte significante não incidir de uma única vez e de a mensagem de gozo nunca cessar de ser veiculada com a linguagem. Angela Vorcaro (2003) retoma a citação lacaniana de que "a mulher, na condição de mãe, permite ao gozo ousar a máscara da repetição" (Lacan, 1969-70/1992, p. 73-74) e explica que:

> A mulher, na condição de mãe, incita e franqueia o gozo na criança. Mas, já que sua condição de ser falante impede reproduzi-lo, ela convida a criança a simulá-lo, com a linguagem, na repetição que é, sempre, máscara do que teria havido. A mãe, nessas relações primárias, age sobre seu filho de modo a, num só tempo, inseri-lo na linguagem e permitir a máscara da repetição do gozo (VORCARO, 2003, p. 220).

Temos aqui um esboço da complicada relação que se estabelecerá para sempre entre lei (linguagem) e gozo. Jean-Michel Vivès (2012) explicita esse paradoxo da lei transmitida à criança, ao constatar que "a pura continuidade produzida pela voz da mãe à qual o *infans* foi inicialmente confrontado [...] tende a abolir a descontinuidade que serviria à transmissão da

[116] Será que poderíamos encontrar neste ensurdecimento à própria voz uma explicação para o fenômeno de estranhamento que se dá quando escutamos nossa voz por outros meios, que não no momento em que falamos? Porge (2012, p. 64-65) aborda esse fenômeno pelo caráter de duplo orifício (boca e orelha) em jogo na pulsão invocante, isto é, a voz ouvida por um registro magnetofônico, por exemplo, chega às orelhas de forma diferente do que quando ressentimos nossa voz no momento em que falamos. O próprio crânio teria uma função de caixa de ressonância, de eco, que torna nossa percepção vocal distorcida em relação ao que o outro escuta quando nos ouve falar. Porém, não haveria um componente subjetivo nesse estranhamento?

[117] Novamente remetemos o leitor ao artigo de Lucas M. C. Ribeiro (2012, p. 179), em que há uma análise da recordação de infância do escritor Michel Leiris, apontando para a violência com que este sofre a reprimenda gramatical de seu irmão mais velho.

inteligibilidade do sentido" (p. 99 – tradução nossa[118]). Vivès (2009) ilustra a dimensão mortífera da voz materna – "essa voz cativante, que chama a criança e propõe-lhe gozar eternamente da indiferenciação" (p. 333) – com o mito das sereias, que levam à morte os marujos capturados pela sua voz. A voz da sereia veicularia uma promessa de gozo, que remete o sujeito a um tempo anterior à instauração da Lei. Assim, para não ser totalmente invadido pela voz do Outro, o sujeito constitui um "ponto surdo", que o permitirá conquistar sua própria voz (cf. Vivès, 2012, p. 35-36).

Tal como na pulsão escópica, a pulsão invocante também tem duas dimensões: uma que precisa ser recalcada e outra que pode ser assimilada. Diferentemente da primeira, contudo, para essa assimilação da voz, Lacan (1962-63/2005, p. 300-301) prefere o termo "incorporação", enfatizando a dimensão de alteridade da voz e sugerindo que ela depende de um corpo para ressoar, modelando nosso vazio[119]. Já no *Seminário 9*, Lacan (lição de 28/03/1962 – inédito) remete a incorporação à primeira forma de identificação do sujeito, além de aludir para a importância da voz na transmissão do traço unário. Destarte, olhar e voz se fazem presentes na instauração desse primeiro significante que marca o sujeito, ao mesmo tempo em que abrem espaço para o ideal do eu e o supereu exercerem suas funções. Outras proximidades e diferenças entre essas duas pulsões são exploradas por Porge (2012), em seu livro *Voix de l'écho*.

Ao propor um "estágio do eco", Porge (2012) sugere que ele precederia, mesmo que virtualmente, o estágio do espelho. Retomando o mito de Narciso, o autor recorda que a ninfa Eco reduplicava a voz de Narciso antes de haver o redobramento de sua imagem no lago. Aliás, é por ter se tornado surdo à voz de Eco que Narciso acaba por afogar-se em sua imagem (o que aponta para alguns perigos do "ponto surdo"). Sem extrapolar as considerações de Porge (2012), entendemos que o "estágio do eco" seria a fase em que o balbucio adquire sua importância, pela ressonância que ele encontra na fala dos pais (*manhês* ou *parentês*), como apontando precedentemente. Cabe notar que com seu próprio corpo a criança já ressoava a fala dos pais, que, agora, se empenham em reproduzir seus balbucios. Acrescenta-se a isso que esse eco é fonte do supereu, na medida em que algumas palavras ressoam indefinidamente, sem serem significadas: "Daí pode-se vislumbrar o estágio do eco como constitutivo do supereu, à semelhança do estágio do espelho constitutivo do eu" (Porge,

[118] No original : « la pure continuité produite par la voix de la mère à laquelle l'infans a d'abord été confronté [...] tend à abolir la discontinuité servant à transmettre l'intelligibilité du sens ».
[119] No *Seminário 23*, Lacan (1975-76/2007) dirá que "as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer" (p. 18).

2012, p. 73 – tradução nossa[120]). O próprio Lacan (1951/1998), seguindo Melanie Klein, já supunha o surgimento do supereu em um "estágio tão precoce que ele parece contemporâneo ou mesmo anterior ao surgimento do eu" (p. 138). Com essa observação, Porge (2012) não quer restringir o supereu ao estágio do eco nem fazer desta fase o paradigma da pulsão invocante. Tal como o estágio do espelho não é o estágio do olhar, mas um estágio em que há disjunção entre o olhar e a visão (olho), o estágio do eco não seria o estágio da voz, mas um estágio em que o eco da voz se desprende do eco sonoro. Ora, essa ideia de uma perda da dimensão sonora em prol do assentimento ao significante não seria similar à proposta de Vivès (2012) de um "ponto surdo"? E, nessa perda, não sobraria algo, um resto, que viria a se constituir como supereu, enquanto a dimensão significante deve ser assumida junto com a própria voz?

Pois bem, de um lado, o objeto *a* voz e sua cumplicidade com o supereu. De outro, a articulação significante que se transmite através da voz, sempre presente na medida em que o sujeito deve assumir uma posição em relação à enunciação. A voz é o que escapa à cadeia significante quando se fala, é o que não se pode dizer, mas está ali enquanto dimensão subjetiva que assinala uma posição singular ao sujeito da enunciação. Nesta situação, temos o terceiro tempo da pulsão invocante, o se fazer ouvir, que implica a inclusão de um outro sujeito no circuito pulsional e a conquista da própria voz. Nota-se, aqui, que ter uma voz não é simplesmente falar, haja vista a existência de indivíduos que falam sem assumir a enunciação, como em alguns casos de autismo ou psicose em que se destaca a presença das holófrases[121]. Vejamos, em seguida, como o autismo pode ilustrar o que ocorre quando não há extração do objeto *a*.

[120] No original: « De là on pourrait envisager le stade de l'écho comme constitutif du surmoi, à l'instar du stade du miroir constitutif du moi ».

[121] Cf. Vorcaro, A. (1999). Da holófrase e seus destinos (p. 19-41). In *Crianças na psicanálise*. São Paulo: Companhia de Freud.

4.4 – Autismo e relação de objeto

A característica mais marcante do autismo é a ausência de relações sociais. A criança autista tem dificuldade em interagir com outras crianças e até com seus parentes mais próximos, o que leva muitos observadores da primeira infância a dizerem que os autistas se fecham em si mesmos, sem se importarem com a realidade que os cerca. Essa afirmação aparentemente simples enseja muitas interrogações do ponto de vista da psicanálise. Afinal, os autistas tem um "si mesmo", um "eu" constituído dentro do qual eles se fecham?; há uma realidade interna que pode existir independentemente de uma realidade externa?; como se estabelecem os limites entre o sujeito e o mundo nos primórdios da constituição subjetiva?

No capítulo anterior mostramos a imbricada relação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, e pudemos observar como um não pode estabelecer-se sem o outro. O universo simbólico pré-existe ao nascimento do sujeito e é ele que determina que as experiências de satisfação estejam fadadas à repetição no ser humano. Interessa-nos ressaltar que o bebê busca a satisfação em qualquer objeto oferecido pelo outro. Independentemente de o objeto ser o seio, o leite, uma chupeta, a mamadeira, o que se verifica é que, mediante sua oferta, o bebê para de chorar. O objeto é, assim, um meio de obtenção de prazer. Se aceitarmos a hipótese de que o aparelho psíquico é movido pela associação a um objeto que teria proporcionado uma primeira (e única) experiência de satisfação e se esse objeto não pode ser recuperado – até porque ele nunca existiu de forma plena na realidade, sendo, na melhor das hipóteses, um objeto qualquer –, resta ao sujeito contentar-se com o prazer advindo de outros objetos.

Em seu *Seminário 11*, Lacan (1964/1979) alerta os psicanalistas para o fato de que o lactente se interessa por tudo o que entra em seu campo de percepção; em especial, os objetos: "que haja objetos desde o tempo mais precoce da fase neonatal é o de que não há a menor dúvida. *Autoerotisch* [autoerótico] não pode absolutamente ter o sentido de desinteresse em relação a eles" (p. 180). Essa passagem do texto lacaniano informa que a percepção dos objetos coexiste com o autoerotismo, e, de certa forma, com a vivência alucinatória que tende a excluir a realidade.

Desde as primeiras descrições do autismo no âmbito da psicopatologia infantil, Leo Kanner (1943) já destacava um tipo particular de relação do autista com os objetos: "Objetos que não mudam de aparência e posição, que conversam sua mesmice e nunca ameaçam interferir na solidão da criança, são prontamente aceitos pela criança autista. Ela tem uma boa

relação com objetos; interessa-se por eles, pode brincar com os mesmos por horas seguidas". O testemunho de Kanner indica que mesmo os autistas se dirigem aos objetos. Devemos recordar que, na dimensão autoerótica, Lacan (1962-63/2005, p. 55) refere-se a um sujeito do gozo (bem como a um gozo autista), atinente a todo tipo de investimento libidinal no próprio corpo, sem a necessidade de que este corpo seja reconhecido como distinto do meio. Algumas observações sugerem que os autistas experimentam os objetos como partes de seu corpo, de forma a satisfazerem-se com os objetos da realidade autoeroticamente. Acreditamos que esse tipo de relação objetal autoerótica é comum a toda constituição psíquica. Alguns objetos, de fato, parecem fazer parte do corpo da criança, como o seio amboceptor ou as fezes que serão expelidas. O importante é fazer desses objetos igualmente partes de um Outro, que irá simbolizá-los, atribuir-lhes um valor de troca; enfim, inseri-los na realidade partilhada. Ao refazermos o percurso pelos objetos *a* em Lacan, tentamos mostrar como esse processo ocorre sem, muitas vezes, ser notado.

No caso da criança autista, verificamos que ela não interrompe o circuito pulsional alucinatório rumo ao princípio de prazer em prol do assentimento à realidade simbólica. Por conseguinte, faz-se mister apresentar os três pontos em torno dos quais centraremos nossas considerações a respeito do autismo: 1) o autista é afetado pela linguagem, como todos os seres humanos, o que faculta, inclusive, a possibilidade da alucinação da satisfação; 2) a pulsão circula pelo corpo do autista, mas há uma dificuldade em direcioná-la para o exterior, uma vez que 3) os objetos, sentidos como partes do corpo, são investidos de forma autoerótica, o que oblitera a função de mediação (entre eu e realidade/Outro), presente, por exemplo, nos objetos transicionais ou no uso simbólico de objetos. Se lembrarmos do que foi visto no caso Dick, é possível dizer que o autista não faz a *Bejahung* dos significantes, a assunção das palavras, que permitiriam uma diferenciação das experiências, possibilitando a saída do funcionamento regido pelo princípio de prazer através da simbolização da dimensão afetiva, de prazer, das vivências. Por conseguinte, os autistas também apresentam uma atitude negativista, o que pode significar uma tentativa de preservar um eu ainda muito indiferenciado dos objetos.

No texto sobre "A Negação" (1925), os mecanismos de *Ausstossung*, *Verneinung* e *Bejahung* são pensados juntamente com o segundo dualismo pulsional freudiano. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que há uma precariedade da pulsão de vida em fazer ligações com o mundo externo e um predomínio da pulsão de morte, em sua função de manter as excitações no nível mais baixo através da expulsão. A negação, que sucederia à expulsão, não operaria em favor da criação de um símbolo, mas se cristalizar-se-ia em atitudes negativistas.

Tal funcionamento de descarga das excitações coincide com o princípio de prazer descrito no *Projeto*. Este último referir-se-ia, na verdade, a um além do princípio de prazer, que, como já advertiu Lacan (1968-69/2008), só pode ser experimentado como gozo. É este gozo autístico (autoerótico e mortífero) que deverá ser tratado e reduzido para que o simbólico – aquilo que faz laço social, aquilo liga o ser à realidade (à vida) – possa operar.

De acordo com Jean-Claude Maleval (2012), "a segunda subtração do gozo que intervém na construção subjetiva, aquela que produz a extração dos objetos *a*, conectando-os ao falo, e aquela que lastreia o fantasma com o mais-de-gozar, essa operação de separação não funciona nos autistas" (p. 49). No entanto, há uma primeira subtração de gozo, relacionada à incidência da linguagem em todo ser humano, que tanto Freud quanto Lacan delimitaram sob a forma de *das Ding*, que se refere a esse "buraco angustiante, bem diferente de uma falta dinâmica, produzido pela primeira subtração do gozo, o que evidencia um traumatismo decorrente da intervenção da linguagem" (p. 49). Essa concepção de *das Ding* como pura falta, anterior ao advento do objeto *a*, deve ser, portanto, sustentada pela explicação de alguns fenômenos clínicos e mesmo culturais (sublimação nas artes). É esse buraco de *das Ding* que, para Maleval (2012), o autista tenta tapar com os objetos concretos que ele retém como parte de seu próprio corpo. Na atual concepção de Eric Laurent (2009): "no campo do espectro dos autismos, o Um de gozo não pode ser apagado; não há apagamento dessa marca do acontecimento de corpo [...] Esse não apagamento do Um marca o corpo como um corpo que goza de si mesmo, num para-além do Princípio do Prazer" (p. 28).

O corpo do autista é invadido por um pleno de gozo (Laurent, 2009, p. 28), posição com a qual Maleval (2009, p. 48) parece concordar, ao afirmar que as sinestesias tão comuns nos autistas resultam de um transbordamento dos limites do gozo. Para este autor, a extração dos objetos *a* organiza a percepção, e, "quando tal extração não se opera, a construção da realidade se revela cambaleante" (Maleval, 2009, p. 46).

A questão da percepção foi abordada, em especial, quando tratamos da pulsão escópica. No registro da pulsão invocante, a própria assunção do significante é uma forma de aceitar a realidade externa, obliterando a dimensão afetiva de gozo da voz. Isso não quer dizer que o autista está fora da realidade ou que ele vive em um mundo à parte, totalmente separado da realidade compartilhada. A descrição do autista como uma criança introspectiva, fechada para o mundo externo, coexiste com a observação de que os autistas servem-se dos objetos que eles encontram em seu ambiente.

Seguimos Michel Silvestre (1997, p. 9-10), portanto, quando ele assevera que o autista está na linguagem ("disso não podemos duvidar"), mas sem a função da fala, tal como Lacan

descreve a situação de Dick. Logo, uma abordagem possível do autismo não pode prescindir de uma certa concepção de objeto. Silvestre (1997, p. 14) destaca os trabalhos feitos com autistas sob a perspectiva kleiniana, interrogando-se se, nesses casos, os objetos deveriam ser pensados em termos de significantes, ou, simplesmente, tratados como "objetos concretos". Este termo talvez não deixe claro que as partes do corpo (próprio ou alheio) podem ser feitas de objeto. Não obstante, pensamos que a ideia de um objeto que não seja significante – que ainda não tenha se inserido nas trocas simbólicas e sirva apenas ao gozo – pode-se mostrar bastante profícua.

Com isso em mente, passemos às considerações de Frances Tustin acerca do objeto autístico e ao caso Joey, de Bruno Bettelheim, no intuito de melhor elucidar a questão ora em apreço.

4.4.1 – O autista e o objeto

A psicanalista inglesa Frances Tustin dá especial atenção à questão dos objetos quando faz o relato dos casos clínicos de seus pacientes autistas ou psicóticos. Em seu livro *Autismo e psicose infantil*, Tustin (1975) descreve o autismo como uma parada do desenvolvimento psicológico em uma fase muito primitiva ou uma regressão a tal fase. Essa definição presume a existência de uma fase autística do desenvolvimento, comum a todas as pessoas. Apesar de já termos descartado esse modelo explicativo para a constituição subjetiva, vejamos o que pode ser aproveitado das observações desta psicanalista sobre o autismo. Ela caracteriza o *autismo da infância primitiva* como um estágio em que "o bebê não percebe claramente a existência de um mundo externo, vivendo-o da mesma forma que os órgãos, processos e zonas de seu corpo" (Tustin, 1975, p. 9).

É válido ressaltar que este corpo ainda não existe como totalidade integrada nem possui uma representação visual (o que, sabemos, só é possível a partir do estádio do espelho), mas lhe aparece como órgãos separados: mãos, boca, braços ou barriga. Para Tustin (1975), esses diversos órgãos são experimentados como *objetos totais*, uma vez que o bebê os desconhece como partes relacionadas entre si (p. 68 – grifos nossos).

Na concepção de Tustin (1975, p. 45), o autismo patológico é caracterizado pelo predomínio de sensações corporais em detrimento da percepção do mundo externo. As crianças autistas seriam aquelas que se fecham, se "encapsulam", para o que vem de fora, se concentrando apenas em seus sentimentos. Uma das formas usadas pelo autista para manter

essa posição – que é a que nos interessa aqui – consiste em focar-se nos objetos para evitar o "susto do mundo externo", tudo aquilo que é "não-eu" (cf. Tustin, 1975, p. 93).

Tustin (1975, p. 73-76) define os "objetos autísticos" como partes do corpo da própria criança ou partes do mundo externo experimentados por ela como partes de si mesma. Ou seja, não haveria uma diferenciação entre o "eu" e o objeto "não-eu". O objeto seria uma parte do "eu" da criança. O objeto autístico seria completamente experimentado como "eu". A autora chega, inclusive, a diferenciá-lo do objeto transicional descrito por Winnicott, na medida em que este último conjuga em si um misto de "eu" e "não-eu". O objeto transicional é algo que a criança distingue do próprio corpo. Já o objeto autístico neutraliza toda e qualquer percepção da existência de um "não-eu". O objeto autístico obscurece a quebra de continuidade do "não-eu", isto é, anula a existência do mundo externo. Ressalta-se que, quando a criança tenta transformar a mão de outra pessoa em objeto autístico, usando-a como coisa destituída de vida ou vontade própria (mera extensão de si mesma), é como se ela não reconhecesse as outras pessoas e os objetos do mundo externo em geral como "não-eu".

Pois bem, a criança que usa os objetos de forma autística o faz como se eles fizessem parte de seu próprio corpo e fossem o verdadeiro objeto de seu desejo, obstruindo os sentimentos de frustração (cf. Tustin, 1975, p. 78). A criança não brinca com os objetos autísticos, mas usa-os para repelir um "sentimento de desastre". Tustin (1975, p. 81) compara a função de tais objetos às propriedades de um amuleto e ressalta a preferência por objetos duros, não macios. Ainda segundo Tustin (1975, p. 72), os objetos autísticos "eu" visam a manter à distância o reconhecimento do terrível e ameaçador "não-eu". São, por isso, anormais e patológicos. A autora tem a impressão de que as crianças autistas se sentem confortáveis, satisfeitas consigo mesmas, "pseudo-autossuficientes", e considera isso negativamente. Ela ressalta que podemos observar de diversas maneiras como o bebê e a criança psicótica usam os *objetos autísticos* para conseguirem esse sentimento interno de autossuficiência. Dessa forma, Tustin (1975) afirma que uma das vias de tratamento do autismo é a retirada de tais objetos autísticos da criança. Ela acredita que, na ausência dos objetos, a criança ficaria sem essa proteção contra o mundo externo e se tornaria mais permeável à sua influência. Além disso, no livro *Os estados autísticos na criança*, Tustin (1981) conclui que os objetos autísticos são patológicos, pois resultam de um autoerotismo excessivo que se desviou e se tornou perverso. Sua utilização visaria evitar a frustração e a desilusão da perda do seio, tamponando o furo causado pela ruptura do conjunto mamilo-

boca. O uso excessivo dos objetos entrava o desenvolvimento da capacidade simbólica, excluindo um uso transicional e comunicativo[122] dos mesmos.

No texto "Uma clínica do autismo", Philippe Lacadée (1997) afirma que, em um de seus últimos trabalhos, intitulado *Novas visões sobre o autismo psicogenético*, Frances Tustin corrige uma de suas perspectivas sobre o autismo. A partir de então, o termo autismo passa a ser reservado a certos estados patológicos específicos, deixando de ser extensivo a todo desenvolvimento infantil. Desde o início da vida psíquica do bebê, haveria um mundo exterior (cf. Lacadée, 1997, p. 47). Em sua nova concepção, o autismo adviria de uma separação traumática da mãe. Esta ruptura seria sentida pelo bebê como uma perda de parte do próprio corpo. No artigo "Os objetos autísticos são nocivos?", Maleval (2009b, p. 226) retoma a ideia de Tustin de que os objetos autísticos funcionam como proteção contra a perda e visariam a impedir a separação corporal. De acordo com Tustin, esses objetos vividos como partes do corpo "não ajudam, também, a suportar a tensão e a adiar a ação – o que é essencial para as atividades simbólicas [...] não são substitutos temporais da mãe, eles a substituem de modo permanente. Os cuidados da mãe se tornam, por isso, nulos e sem efeito" (*apud* Maleval, 2009b, p. 223).

Até este momento, tentamos reunir as observações de Tustin que mais se aproximam de nosso posicionamento. É claro que o seu ponto de vista encontra substrato em seu próprio aparato teórico, mas esse é um referencial que, para nós, pode ser mais bem precisado. O "eu" e o "não-eu" por ela aludidos, por exemplo, devem ser entendidos conforme o texto sobre "A Negação", de Freud. Isto é, o "eu" como "eu-prazer" – que obedece ao princípio de prazer e que, como vimos, acaba resultando no gozo – e o "não-eu" como tudo aquilo que vem de fora, que interrompe a homeostase e que o "eu" tende a expulsar. Quanto à questão da separação mãe-bebê, Tustin, assim como Mahler (2002), acreditava que, a princípio, o bebê e a mãe formavam um só corpo e se confundiam um com o outro (simbiose). Lacan (1964/1979) nunca aderiu a essa ideia e mesmo o objeto amboceptor ou a operação de alienação não envolvem uma totalidade dos corpos ou dos significantes, mas são sempre parciais. No entanto, se retivermos a ideia de que os objetos autísticos funcionam como proteção contra a perda (de *das Ding*) – e se tornam, por isso, substitutos permanentes da mãe[123] –, podemos aventar uma hipótese para a ausência do brincar nessas crianças.

---

[122] As considerações sobre o livro de Tustin, *Os estados autísticos na criança*, foram extraídas do artigo "L'enfant autiste et sa mère au pays de Mahler et Tustin", de Kirsten Bocke e Monique Delius, in *Bulletin du Groupe Petite Enfance*, n. 10, 1997.

[123] Lacan (1959-1960/1997, p. 87) alerta para o fato de que, no nível da interpsicologia mãe-criança, costuma-se dizer que aquilo que ocupa o lugar de *das Ding* na primeira experiência de satisfação descrita no *Projeto* é a

Se tomarmos a leitura lacaniana do *Fort-Da*, segundo a qual "o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar" (Lacan, 1964/1979, p. 63), podemos dizer que a criança autista não brinca, pois os objetos adquiriram a propriedade de substituir definitivamente a mãe; portanto, não podem ser "jogados". Os objetos não funcionam como significantes e seu papel representacional acaba por tornar-se sígnico, isto é, colado a uma única representação; no caso, a representação da mãe como aquela que oferece uma satisfação plena. Ademais, o objeto autístico, cumprindo essa função de "tapa-buraco" e tornando-se parte do corpo da criança, não pode participar do jogo de substituições necessário à circulação do significante.

No *Seminário 11*, Lacan (1964/1979, p. 63) ressalta que o carretel não é a mãe reduzida a um objeto, mas algo do sujeito que se destaca. Esse objeto continua a ser dele. Ele o segura ao mesmo tempo em que o lança para além das fronteiras de seu domínio (isto é, o berço). É com um objeto *a* que o sujeito se exercita no jogo da alienação do *Fort-Da* (cf. Lacan, 1964/1979, p. 226). A simbolização primordial dos fonemas depende dessa repetição indefinida com o objeto, na qual se manifesta a "vacilação radical do sujeito": ele pode ou não jogar o carretel. Quando decide jogar, é uma parte do próprio corpo que o sujeito está disposto a ceder:

> Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui – só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem – que o objeto ao qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito. A este objeto daremos ulteriormente seu nome de álgebra lacaniana – o *a* minúsculo (LACAN, 1964/1979, p. 63).

O sujeito se apresenta primeiramente sob a forma de objeto *a*. Por isso, é importante que a mãe volte ou, simplesmente, que alguém apareça para trazer de volta o carretel, a chupeta ou o paninho, quando estes objetos ficarem fora do alcance[124]. É preciso um retorno da pulsão sobre o sujeito para que o objeto não fique perdido para sempre ou para que o sujeito não queira mais largá-lo. Esse vaivém da pulsão se encontra estagnado no autismo, fazendo com que não haja deslizamento da libido entre os corpos do sujeito e do outro.

Nosso último ponto de diálogo com Tustin diz respeito ao uso que pode ser feito do objeto no tratamento do autismo. Podemos adiantar que discordamos da autora em relação à posição de que os objetos autísticos devem ser retirados da criança. Contudo, antes de

---

mãe. Contudo, independentemente da pessoa que ocupa esse lugar, vimos que o mais importante é a obtenção de prazer com as experiências.

[124] Cf. Jerusalinsky, J. (2011). Jogos constituintes do sujeito (p. 229-269). In *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador, BA: Ágalma; Vorcaro, A. & Veras, V. (2008). O brincar como operação de escrita. *Estilos da Clínica, 13*(24), 24-39.

levarmos adiante nossas considerações a esse propósito, analisemos as formulações de Bruno Bettelheim sobre esse assunto.

*

Em seu livro *A fortaleza vazia*, Bruno Bettelheim (1967/1987, p. 5) relata o caso de Joey, um menino autista que, desde muito pequeno, possui uma relação peculiar com os objetos. Ao longo de sua exposição, ele tece alguns comentários gerais sobre o objeto no autismo, enfatizando, primeiramente, que o lactente é menos capaz de manipular objetos, sobretudo os complexos, do que a criança autista. Ou seja, o autista não é um bebê ou uma criança regredida[125], mas um sujeito que encontrou uma maneira diferente de "adaptar-se" ao mundo.

Para este autor, a atividade manipulatória da criança autista pode revelar muito sobre o que se passa em seu psiquismo. Ademais, o fato de ela se relacionar com objetos não se opõe à relação com as pessoas. Por isso, diferentemente de Tustin, o psicanalista não julga necessário privar o autista de seus objetos, e conduz o tratamento de forma a privilegiar as relações da criança com os outros. Por outro lado, tal como Tustin, ele acredita que o comportamento das crianças autistas indica um bloqueio precoce do interesse pelo mundo externo, uma vez que elas agem preferencialmente sobre seu corpo e sobre objetos que são manipulados, em geral, de maneira ritualística:

> Às vezes, esforços interpretativos imaginários são bem-sucedidos em atribuir um significado profundamente pessoal, específico a esses objetos. [...] Mas esses objetos funcionam com frequência menos como canalizadores de significado do que como preventivos contra qualquer desafio para a ação que pudesse vir do mundo. A concentração da criança autista no brinquedo infindavelmente manipulado ou na reconstituição repetida e ritualística do quebra-cabeças, no escutar várias vezes o mesmo disco – para além do significado de tal comportamento – também serve para impedir que os estímulos a atinjam, porque poderiam induzi-la à ação (BETTELHEIM, 1967/1987, p. 89-90).

De certa forma, essa citação corrobora a hipótese do objeto como meio de proteção contra o mundo externo que, vimos, Tustin havia destacado como perniciosa. No entanto, o caso de Joey problematiza esse posicionamento e podemos questionar o papel dos "esforços interpretativos imaginários" do analista, tal como Lacan fez com Melanie Klein.

Quando Bettelheim (1967/1987) viu Joey pela primeira vez, o menino tinha nove anos e meio e era capaz de falar. Porém, quase sempre ficava quieto e praticamente não era notado até colocar em funcionamento sua "máquina". De uma hora para outra, Joey parecia

[125] Bettelheim (1967/1987, p. 315-324) discute com especial atenção o uso do termo "regressão".

enfurecer-se, saía correndo e gritando “Bum! Bum!”, enquanto atirava uma lâmpada ou um motor para o alto. Logo que o objeto quebrava-se e que o barulho extinguia-se, Joey também “morria”: “Sem qualquer transição, retornava à sua aparente não-existência. Explodida a máquina, não restava movimento, vida, absolutamente nada” (p. 255). Joey estendia fios imaginários que o “ligavam na tomada” para realizar suas atividades (comer e excretar, p. ex.), e, normalmente, mantinha uma lâmpada em suas mãos. Aos olhos dos observadores da instituição: “Se por acaso [Joey] fazia algo, parecia funcionar por controle remoto – um ‘homem mecânico’ dirigido por máquinas que haviam sido criadas por ele e que lhe escapavam ao controle” (Bettelheim, 1967/1987, p. 254). O menino precisava das máquinas para sobreviver e inventava aparelhagens para dormir, respirar etc. Na instituição em que se encontrava, todos reconheciam e respeitavam a importância de seus aparelhos, que foram usados em prol do estabelecimento de uma comunicação e de uma relação com a criança.

Deve-se destacar que o interesse de Joey por objetos, em especial por um ventilador, chamou a atenção de sua família desde quando ele tinha um ano e meio de idade. Os pais conseguem associar o ventilador às hélices do avião em que o pai partia e retornava do serviço militar, enquanto a mãe observava de longe, junto com Joey, no aeroporto. Eles dizem que aos quatro anos o filho girava as mãos como se fossem uma hélice. Contudo, sempre que descobria um motor ou um ventilador real, suas “hélices” imaginárias eram deixadas de lado (cf. Bettelheim, 1967/1987, p. 261-264).

Essa breve análise do caso Joey visa a mostrar como a criança complexifica sua relação com os objetos e como esses objetos, de certa forma, a mantém conectada com o mundo externo. As máquinas despertam a curiosidade de Joey e fazem com que ele possa ser visto: “Joey tinha a capacidade de prender a atenção fascinada daqueles que o observavam no seu vácuo, de os induzir a considerá-lo uma máquina” (Bettelheim, 1967/1987, p. 257). Através das máquinas, do ventilador ou de um “corpo-máquina”, Joey conseguia atrair o olhar dos outros para objetos que tinham relação com sua subjetividade, sem expor-se demasiadamente. É difícil sabermos por que o menino teve que se proteger do Outro dessa maneira, mas o livro *A fortaleza vazia* nos deixa entrever detalhes de sua história que podem nos auxiliar nessa tarefa. Para nossos propósitos importa ressaltar que, independente do que ficou para trás, talvez, o simples fatos de os pais terem percebido ou suposto um significado para o ventilador possa ter permitido que alguma circulação significante fosse acessível a Joey.

*

Ainda é comum a visão de que o objeto autístico não engendra nada além dele mesmo, que ele finaliza em si próprio o processo da linguagem (cf. Rey-Flaud, 2008, p. 248), dado que os autistas não entram na demanda e se situam aquém da simbolização (cf. Soler, 1997, p. 25-26). No entanto, muitos autores contemporâneos questionam essa visão, apostando na importância do objeto para a construção da subjetividade da criança autista.

Na conclusão de *Autismo e psicose – máquina autista e delírio maquínico*, Jean-Louis Bonnat (2008), organizador da coletânea de textos que compõem este livro, enfatiza a importância da pesquisa clínica em torno do objeto autístico. Bonnat (2008, p. 192) lembra que a noção de objeto autístico apareceu nos anos 70, com Frances Tustin, e afirma que as crianças autistas só podem ter seu universo subjetivo sustentado e estruturado pela presença de objetos reais. No seu modo de dizer, é como se houvesse uma necessidade de apoio sobre esse tipo de objeto dito de "suplência", de síntese, de aparelhagem, ou, simplesmente, de construção específica de uma subjetividade que mantém o Outro da fala, da enunciação, à distância. Na sua concepção, os objetos fazem uma borda real para o corpo do indivíduo privado da forma imaginária provida pelo Outro do significante. Trata-se, por conseguinte, de um corpo real, material, que o sujeito não pode dissociar ou perder dele mesmo. O autor compara a função dos objetos autísticos com os espartilhos e com o casulo das borboletas, com a diferença de que o autista não pode deles se desprender. Quando tenta-se tirar os objetos do autista, ele grita, esperneia e, durante muito tempo, com o aval de Tustin, era prática comum entre psicanalistas separar o autista de seus objetos a fim de "adaptá-lo à realidade". Na contramão dessa tendência, Bonnat (2008, p. 198) acredita ser apenas a partir de uma imagem real, forjada com o auxílio de objetos, que o autista pode estabelecer uma "troca" com os outros; posição da qual partilhamos.

Eric Laurent (2007) também ressalta a importância dos objetos para a formação de um corpo no autista. Segundo este autor, "o objeto-fora-do-corpo integra, pouco a pouco, os deslocamentos dele decorrentes. Esse objeto é seguidamente tomado, encerrado no interior do que se tornará corpo íntimo. Será sempre a produção de uma montagem do corpo, ainda que seja um objeto fora-do-corpo" (p. 31). O objeto atua como um órgão suplementar que as crianças tentam introduzir em seu corpo como o órgão que conviria à linguagem. O autista mantém com este objeto uma relação de relocalização incessante, uma tentativa de situar-se. É através deste objeto que o autista pode se apegar ao Outro da linguagem (cf. Laurent, 2007, p. 30).

Seguindo essa linha argumentativa, em "Esboço de uma aproximação da especificidade da psicose autística", Maleval (1997, p. 136-137) afirma que a defesa autística

se apoia sobre objetos e se desenvolve pelo acoplamento de significantes a esses objetos. A princípio, teríamos apenas um *objeto autístico bruto* (qualquer brinquedo com que a criança se distrai), que não envolveria significantes organizados, mas já poderia ser utilizado pelo sujeito para pôr ordem no mundo, na medida em que ele participaria do trabalho de manter a estabilidade e elaborar uma fronteira para proteger do desejo do Outro. O autor propõe que a esses objetos quaisquer, poderiam se seguir *objetos autísticos não regulados*, portadores de significantes não compartilhados por outras pessoas. O autista encontrar-se-ia colado a esses objetos em estado de inércia (por exemplo, ventiladores, máquinas etc). Maleval (1997), aliás, inclui as máquinas de Joey nesta categoria. Já os *objetos autísticos regulados* correspondem aos calendários, listas telefônicas; enfim, àqueles objetos que designam os autistas *savants*, que respondem automaticamente – sem trabalho voluntário e de maneira quase alucinatória – às questões colocadas para testar suas "aptidões excepcionais". No último degrau de elaboração da defesa autística, surge o *objeto regulador*. Este objeto é uma realização do simbólico e porta significantes organizados. O sujeito se acha em condições de desenvolver capacidades de adaptação a situações imprevistas, servindo-se de um objeto que instaura uma borda entre si e o Outro do desejo. Neste grupo, o autor inclui a "máquina elétrica" de Joey – construída após a saída da instituição (quando Joey já tinha vinte anos) – e a "máquina de abraço" (ou brete) de Temple Grandin[126]. O artigo de Maleval é breve e, sem maiores esclarecimentos, conclui que não podemos mais sustentar, com Tustin, que o objetivo principal do tratamento consistiria em ajudar a criança a renunciar aos artifícios falaciosos que, para ela, seriam os objetos autísticos.

Concordamos que os objetos não devem ser retirados do autista. Entretanto, ao privilegiar o *objeto regulador*, Maleval parece supor uma hierarquia no desenvolvimento das defesas autísticas, como se pudéssemos estabelecer um programa de tratamento. Em um outro artigo, "Qual o tratamento para o sujeito autista?", Maleval (2009), de fato, segue esse raciocínio ao discernir três fases progressivas na relação do autista com o espelho, sem que seja possível discernir um estágio do espelho propriamente dito. O autor estabelece uma associação entre o duplo e o objeto autístico, que consideramos extremamente pertinente (apesar de implicar uma ideia de sucessão que deve ser interrogada), baseando-se, para tanto, no autorrelato de Donna Williams. Todavia, ao tentar transpor suas considerações para Joey e Grandin, por exemplo, Maleval (2009) não consegue retraçar o percurso desses autistas por

[126] Trata-se do caso de uma autista que constrói uma aparelhagem para uso humano semelhante às máquinas que contém o gado antes do abate. Cf. Grandin, T. & Scariano, M. (1999) *Uma menina estranha* – autobiografia de uma autista. São Paulo: Cia. das letras.

suas “fases do espelho”. O psicanalista afirma que Grandin soube, inclusive, tirar melhor proveito de um apoio no objeto autístico do que Williams. Em seu caso, o objeto não está colado no espelho e sua “máquina de abraço”, embora tenha uma conexão com seu duplo – uma vez que ela mesma se instala na máquina na mesma posição que o gado –, não é um duplo do sujeito, servindo, antes, para tratar o duplo. Quanto a Joey, sua “máquina elétrica” parece ser da mesma ordem daquela de Grandin, visto que ela regula a energia que Joey precisa, mas nada indica que seja também um duplo. Maleval (2009) conclui que:

> quando o objeto autístico é elevado ao mais alto grau, descola-se do duplo para se articular de maneira estreita ao Outro de síntese – ele próprio desenvolvendo os pontos de competência, de tal modo que Grandin, assim como Joey, encontra no seu objeto autístico o fundamento de sua inserção profissional e social. Uma se torna especialista mundial em confinamento de gado, o outro encontra um *métier* na eletrônica.

Novamente, aparece uma hierarquia no nível de elaboração do objeto autístico, e parece que a saída encontrada por Williams fica aquém das soluções apresentadas por Joey e Grandin, apesar de ser dito que a relação de Williams com outros seres humanos sugeria uma maior proximidade do que aquela que Grandin podia suportar. Se lembrarmos, ademais, das máquinas mais precárias de Joey, sabemos que elas sempre suscitaram a atenção das pessoas e permitiram a emergência de alguns significantes que podiam, sim, ser compartilhados. A própria mãe de Joey encontrou um sentido para sua fascinação com ventiladores e, na instituição, todos sabiam da importância de Joey estar ligado às suas máquinas para sobreviver. Já a “máquina elétrica”, que realmente funcionava, foi construída por Joey após ele ter frequentado uma escola técnica. Ele tinha muito orgulho dela, mostrando-a a todos que quisessem vê-la (cf. Bettelheim, 1967/1987, p. 367). Seu avanço em relação aos aparelhos anteriores fundava-se em sua reconhecida utilidade, sem que nenhuma significação particular precisasse ser acoplada ao seu funcionamento. Mas, talvez, para a constituição subjetiva de Joey suas máquinas mais precárias tenham sido mais importantes.

Interessa-nos demarcar a função constitutiva dos objetos autísticos, na medida em que podem, de fato, ser tomados como partes do corpo da criança. Com efeito, Laurent (2012) sugere como indicação para o tratamento do autista “um forçamento de inclusão de um buraco para encontrar uma saída diante desse pleno de gozo que invade o corpo. Produzir um buraco, para, depois, extrair algo do corpo e colocá-lo aí e, assim, acalmar esse gozo infernal do acontecimento de corpo que invade o sujeito” (p. 29). Acreditamos que esse buraco, referente à segunda extração de gozo – e, portanto, ao objeto *a* (e não à *das Ding*) –, pode ser produzido via objeto autístico, sob pena de se tornar demasiado insuportável ao sujeito.

Centrando-se no objeto manipulado pelo autista, o analista evita o contato visual tão incômodo para essas crianças e pode falar-lhe indiretamente, ao conversar com o objeto. Conforme a criança suporte esse diálogo e esse investimento pulsional do analista no objeto, ela pode ceder à troca e um jogo pode se estabelecer. Isso pode ser feito de diversas maneiras. Cabe ao clínico encontrar uma forma de se aproximar desse objeto: desenhando, forjando um semelhante para ele, tentando movimentar-lhe, inventando uma história... Aos poucos, a criança pode soltar o objeto, deixar que o analista o segure e, por fim, inseri-lo no circuito pulsional da troca que caracteriza a extração do objeto *a* e organiza a percepção da realidade.

Gostaríamos de reiterar, por ora, que nossa aposta para o tratamento psicanalítico da criança autista consiste em privilegiar o uso dos objetos como forma de estabelecer uma relação entre ela e o analista, visando a circulação da cadeia significante, a emergência de um duplo, a formação de uma imagem corporal ou a criação de um objeto de suplência. Todas essas saídas devem ser consideradas válidas, desde que respeitem a singularidade do sujeito. Nesse sentido, a despeito de algumas discordâncias com Maleval, é preciso ficar ao seu lado quando afirma que, por muito tempo:

> no horizonte de todas as abordagens educativas, [foi considerado] como uma evidência que, para ajudar o autista, convém *tratar o apego não-adaptado aos objetos ou a adesão inflexível às rotinas quotidianas.* Uma abordagem orientada pela psicanálise leva a desconfiar desses pressupostos – antes de mais nada, por razões éticas; mas também porque eles não levam em conta o trabalho de proteção contra a angústia em operação nessas condutas (MALEVAL, 2009).

Acreditamos que a principal conduta no atendimento psicanalítico ao paciente autista é fazer valer, no tratamento, as defesas que o sujeito foi capaz de estruturar, pois isto é o próprio sujeito, o que lhe é mais singular. Mesmo em nosso esforço de estabelecer tempos na instauração do circuito pulsional, constatamos tratar-se de tempos lógicos, que não obedecem a uma cronologia, de modo que não pensamos em termos de regressão ou progressão. Alguns autistas, por exemplo, lidam muito bem com a dimensão sonora da pulsão invocante, de tal forma que esta apropriação do objeto deve ser considerada em seu tratamento, analisando como esse circuito foi efetivado e se seria possível alguma intervenção que apontasse para o lugar de um "novo sujeito". Afastar o sujeito de um instrumento musical ou impedi-lo de ouvir/emitir uma canção não tem por consequência fazê-lo atentar para a dimensão significante da pulsão invocante. A relação nunca é de causalidade direta.

Ainda com referência à direção do tratamento e na esteira de nossa hipótese, Maleval (2009b) salienta que, atualmente, "a maior parte dos clínicos e dos educadores estão de acordo em considerar que a criança autista tem necessidade de apoiar seu pensamento em

elementos concretos que lhe permitam organizá-lo progressivamente" (p. 225). O próprio Freud (1908/1976) já havia notado que *toda criança* necessita de *referentes materiais* para criar suas fantasias, de modo que elas atuam em suas brincadeiras o que os poetas têm a capacidade de fazer apenas com a sua imaginação:

> A antítese de brincar não é o que é sério, mas o que é real. Apesar de toda a emoção com que a criança catexiza seu mundo de brinquedo, ela o distingue perfeitamente da realidade, e *gosta de ligar seus objetos e situações imaginados às coisas visíveis e tangíveis do mundo real*. Essa conexão é tudo o que diferencia o 'brincar' infantil do 'fantasiar' (p. 149-150 – grifos nossos).

Se a citação acima nos esclarece a respeito da diferença entre o brincar e o fantasiar, a decrescente importância da concretude dos objetos para o brincar/fantasiar das crianças aparece na seguinte passagem: "a criança em crescimento, quando para de brincar, *só abdica do elo com os objetos reais*; em vez de *brincar*, ela agora *fantasia*. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de *devaneios*" (Freud, 1908/1976, p. 151 – grifos nossos).

Na clínica com crianças em geral, o uso de objetos concretos impõe-se como condição para a circulação da cadeia significante, e a importância do brincar na literatura psicanalítica sobre a infância nunca deixa de ser lembrada. Nos relatos de casos de crianças autistas, mesmo que seja comum existir um determinado objeto que se destaca na relação deste sujeito com os outros e com a própria realidade, a ausência do brincar parece obliterar os usos que podem ser feitos deste objeto no tratamento psicanalítico. Insistir na relação com o objeto, tentar construir uma fantasia para o objeto autístico, é a direção de tratamento que propomos para o autismo: deslocar o objeto de gozo para o objeto *a*, no qual o lugar do gozo resta apenas um vazio demarcado, para, assim, articular-se ao simbólico e ao imaginário em direção ao objeto da fantasia.

***

Neste capítulo, buscamos expor os principais mecanismos e conceitos lacanianos relativos à formulação de uma teoria sobre a constituição subjetiva. Partimos da retomada da concepção de pulsão em Freud, passamos pelas operações de alienação e separação até chegarmos aos objetos *a* olhar e voz. Apoiados na hipótese de que haveria três tempos da

pulsão, sugerimos que o objeto *a* pode se apresentar de diferentes formas em cada um deles e indicamos os obstáculos que se impõem ao sujeito para a conquista de seu objeto *a*.

Mobilizamos o autismo no intuito de exemplificar o que ocorre quando não há extração do objeto *a*. As crianças autistas, que evitam o olhar, que tapam os ouvidos (mesmo que isso não as impeça de ouvir), ou que se viram de costas para o outro, estão inseridas na realidade simbólica, porém se fecham à alteridade, preferindo uma satisfação autoerótica que exclui o outro. Como instalar, nessas crianças, algum vínculo com o outro? Baseando-nos na observação de que os autistas amiúde servem-se de objetos, entendemos que a relação dessas crianças com os últimos já é uma saída encontrada para colocarem-se no mundo. A retirada do objeto pode equivaler a uma mutilação insuportável, dependendo da função que este objeto tem para a criança. Assim, fazer com que o objeto autístico adquira a função de objeto *a* seria uma direção de tratamento possível nessa clínica. A separação implica uma cessão por parte do sujeito, o que se dá com a emergência da falta na alienação. Quando essa falta não aparece, o objeto autístico pode servir de proteção contra a angústia suscitada pela falta da falta.

No autismo, a presença massiva do Outro tem como consequência a eleição de um objeto que não obedece ao circuito pulsional em direção ao corpo do outro. Trata-se, simplesmente, de atingir um objeto qualquer, que, não obstante, existe no mundo da linguagem. É por isso que os autistas são capazes de entender a referência a esses objetos ou de compreender a linguagem e fazer uso de certos significantes, ainda que não falem. A dimensão do significante pode operar através de uma linguagem sígnica, sem cortes ou extração de gozo, como se o mecanismo de *Ausstossung* funcionasse de maneira direta, independentemente da *Bejahung* ou de um direcionamento do afeto, que se prenderia a um objeto que não traz nenhum retorno diferenciado ao sujeito, mas lhe responde de forma imediata. Por vezes, esses objetos oferecem alguma animação pulsional ao sujeito, como a máquina de Joey. Apostar nesses objetos como meios de estabelecer as relações com os outros implica conhecer como funcionam as relações objetais na constituição subjetiva. Finalizemos esta tese, portanto, reunindo nossas principais considerações sobre essa temática.

CONCLUSÃO

No decorrer desta tese, pôde-se verificar que, desde seus primeiros escritos, Lacan esteve às voltas com a questão do objeto. Foi necessário um longo percurso até que o objeto *a* se apresentasse como um conceito fundamental, o que, a nosso ver, acontece somente no *Seminário 10*, com a consideração dos três registros do funcionamento psíquico – real, simbólico e imaginário – na formulação do objeto causa de desejo.

É válido ressaltar que, quando propõe o tema de seu *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964/1979, p. 19) elege os conceitos freudianos de inconsciente, repetição, transferência e pulsão, mas acaba por dedicar quatro lições do referido seminário ao olhar como objeto *a*. O mesmo autor que expõe seu programa de trabalho para o ano de 1964 questionando a manutenção "quase religiosa" dos conceitos freudianos parece, em um primeiro momento, não perceber a importância do conceito de objeto *a* para a teoria psicanalítica. Aliás, ao perguntar se Freud teria sido "o primeiro, e permaneceria o único, nesta suposta ciência [psicanálise], a ter introduzido conceitos fundamentais" (Lacan, 1964/1979, p. 18), ele nos leva a interrogar se as noções como as de *objeto parcial*, *objeto bom*, *objeto mau* e *objeto transicional* deveriam permanecer em segundo plano. Afinal, o próprio Freud não se deteve no problema do objeto.

Vimos as críticas lacanianas à *Escola das Relações de Objeto*, porém, neste momento de conclusão, devemos reconhecer as contribuições de Melanie Klein e Winnicott para a formulação do conceito de objeto *a*. O *objeto bom e mau* da primeira e o *objeto transicional* do segundo possuem características que podem ser identificadas no objeto *a*. O objeto que afeta o sujeito no primeiro tempo pulsional pode ser devorador, agressivo: o apetite do olhar, o seio que suga, as fezes que atacam, de modo que é preciso uma separação, uma expulsão (*Ausstossung*) ou uma mutilação para se proteger desse objeto. Ao mesmo tempo, na medida em que esse objeto igualmente tem uma dimensão possível de ser simbolizada (*Bejahung*), ele é bom, pode ser introjetado e insere o sujeito ativamente no trajeto da pulsão. Para que esse circuito inclua o Outro, é preciso que ele não se feche sobre um objeto. O objeto transicional de Winnicott ajuda a compreender essa passagem de um objeto subjetivo para um objeto que pode ser partilhado na realidade. O que afasta Lacan desses autores, no entanto, é uma concepção de realidade que não se reduz a um mundo externo ao qual o sujeito tem acesso pela simples experiência ou por uma mediação unicamente imaginária (sob a forma de fantasias). Essa questão foi longamente tratada nesta tese através da oposição princípio de

realidade/princípio de prazer. Resultou dessa discussão a importância do significante na apreensão da realidade e, mesmo, na instauração do funcionamento psíquico regido pelo prazer, o que foi determinante para que um novo objeto pudesse emergir na teoria lacaniana: o objeto simbólico.

O objeto simbólico é concebido, na verdade, como significante. É em termos de *falta de objeto* que Lacan (1956-57/1995) dialoga com a *Escola das Relações de Objeto*, concluindo que o objeto substitui a falta do Outro. Como esse objeto desliza infinitamente pela cadeia significante, caracterizando a *privação*, a *frustração* e a *castração*, a referência ao falo como central para a constituição subjetiva surge na forma de significante que orienta as demais relações objetais. Ademais, ao aludir ao objeto de dom (de amor) como modelo para a troca objetal, o aspecto simbólico prevalece sobre os demais registros. É apenas com as elaborações sobre a fantasia que o fato de o sujeito se substituir pelo objeto de desejo do Outro – servindo-se, para tanto, de seu corpo – ganha a devida importância, recuperando o caráter libidinal das relações objetais. Esse corpo imaginário, submetido à significação fálica, permite que o sujeito encarne o falo que falta tanto imaginária quanto simbolicamente. Contudo, a ideia de fixações em determinados tipos de objetos a partir das zonas erógenas indica uma dimensão irredutível do corpo. As teorias da libido de Freud e Abraham podem ser, então, revisitadas sob outra perspectiva.

Mostramos como Abraham é citado já na tese de doutorado de Lacan (1932/2011), na qual a psicose paranoica interroga a qualidade da relação do sujeito com a realidade. Nosso autor buscava encontrar um ponto de fixação da libido específico que explicasse determinadas características da paranoia. Além disso, questionava se o psicótico possuía um eu narcísico e inflado que o isolava da realidade, ou se era por não ter constituído um eu que ele não conseguia se relacionar com o outro. A pergunta sobre a constituição do eu e do outro (da realidade) primeiramente levou às noções de *Innenwelt* e *Umwelt*, que culminaram na importância dos *complexos familiares* para a formação do sujeito. Na sequência, verifica-se que o registro do simbólico ganha progressivamente espaço na teorização de Lacan, e que o narcisismo assume seu lugar de destaque na explicação do eu. Um certo objeto *a* imaginário, correspondente à imagem especular do sujeito, pode, então, aparecer. Algumas hipóteses sobre o objeto imaginário retornam nas considerações sobre a fantasia, ao lado do objeto simbólico, de tal maneira que o objeto *a* da fantasia pode ser considerado um antecedente do objeto *a* (cf. Miller, 1997, p. 55).

Nesse sentido, a noção de *das Ding* também é tomada como predecessora do objeto *a*, acrescida da dimensão real do corpo, antes invisível sob a imagem especular e significada pelo falo. A constatação de que a linguagem, por si só, não é capaz de fornecer um signo de realidade (uma vez que este é fornecido pelas sensações corporais), torna necessário considerar o corpo como matéria prima das experiências de satisfação, que permitem o advento do sujeito. Em um primeiro momento, os objetos oferecidos como respondendo à demanda do sujeito, interpretada a partir de seu grito, compõem os objetos da pulsão, que, falicizados *a posteriori*, advêm como objetos da fantasia e do desejo. Os objetos oral, anal e fálico são, com efeito, objetos da demanda. Entretanto, ao verificar a incidência constituinte dos objetos olhar e voz sob a forma do traço unário, independentemente de qualquer demanda, Lacan (1964/1979, p. 174) detém-se na explicação de um funcionamento pulsional automático e constante, que buscaria o gozo para além de qualquer princípio de prazer. Assim, foi essencial reconstruir os três tempos da pulsão – passivo, ativo e reflexivo – a partir de Freud (1915/2004), mas com modificações que se adequassem às proposições lacanianas, no intuito de elucidar como diferentes tipos de relação com o objeto *a* podem coexistir em cada um deles.

Ao refazermos o circuito das pulsões escópica e invocante, destacamos a esquize do olho e do olhar, bem como as duas dimensões da voz – afetiva e significante – nos dois primeiros tempos pulsionais. Apenas em um terceiro tempo, o reconhecimento do outro e sua inclusão no trajeto da pulsão propiciam a apreensão do objeto *a* pelo sujeito: a conquista de seu olhar e de sua voz. Não há dúvidas, contudo, de que só o vaivém pulsional já proporciona satisfação, e qualquer objeto pode servir a essa finalidade. É preciso, pois, que o objeto em torno do qual a pulsão gira seja apreendido pelo significante, ao mesmo tempo em que guarda um aspecto real da falta (passível de retornar para o sujeito). Esse real do Outro chega ao sujeito através da libido, na medida em que o Outro compartilha sua falta com o sujeito.

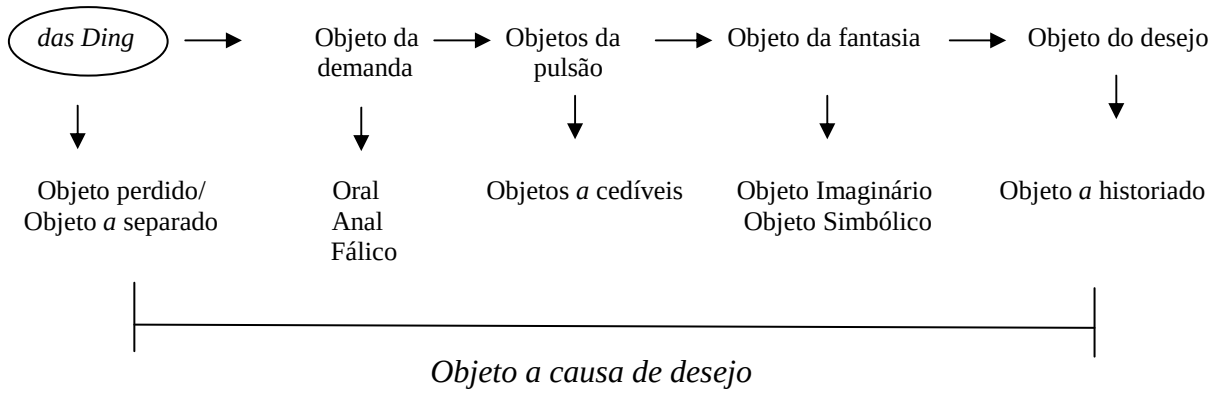
Explicamos o processo de encontro com a falta segundo as operações de alienação e separação, enfatizando o papel da libido (da sexualidade) nessa repartição do objeto entre o sujeito e o outro. Investigando o autismo, demonstramos que a extração do objeto *a* pode não se efetivar, o que não quer dizer que não haja aí um sujeito ou que o autista está fora da linguagem, mas que seu objeto não é partilhável, socializado, enfim, inserido nas trocas. Recorremos à literatura psicanalítica para defender a possibilidade de o objeto ser usado para restabelecer o vínculo com crianças autistas, o que foi exemplificado pelo caso Joey, de B. Bettelheim. Isso tinha sido feito, de certa maneira, por M. Klein no caso Dick. Através das brincadeiras estabelecidas com os objetos, acompanhadas das vocalizações dos adultos, a

criança pode conquistar uma nova dimensão imaginária e simbólica para uma atividade que se encontrava estagnada em sua correspondência direta com a realidade. Nota-se que essa não é uma fase da brincadeira infantil comum a todas as crianças. Há diferentes formas de brincar que revelam uma subjetividade precoce. Tendo em vista o aporte conceitual do objeto *a*, o *Fort-Da* foi lido, para além da oposição dos significantes, como a maneira pela qual a criança se lança no mundo da linguagem e se posiciona frente ao Outro. Uma vez mais, deparamo-nos com a insuficiência de teorias desenvolvimentistas, pois não se trata de estabelecer um curso que seria tido como "normal". Devemos avaliar como a criança se relaciona com o objeto através do brincar, no momento em que se pede uma intervenção psicanalítica para, sempre, tentar abrir as portas para outras possibilidades de funcionamento.

A aposta no objeto como direção de tratamento no autismo advém da tese, aqui construída, de que a relação objetal, segundo a formulação de objeto *a* proposta por Lacan, está presente desde os primeiros tempos da constituição psíquica. Ao definir o objeto como causa de desejo, Lacan (1962-63/2005) concebe um tipo de objeto que tem relação direta com uma manifestação subjetiva que caracteriza o humano desde o início de seu ensino, a saber, o desejo. Não há sujeito sem desejo, e sua *causa* deve ser posta de imediato. Os objetos olhar e voz são os verdadeiros objetos do desejo (em oposição aos objetos da demanda: seio e fezes), por se colocarem no lugar da causa do sujeito e do desejo.

Dessa maneira, o objeto imaginário do estágio do espelho, o objeto simbólico sob a forma do dom ou do falo, o objeto *a* da fantasia e, mesmo, *das Ding* não contemplam a originalidade do conceito de objeto *a*: real, simbólico e imaginário. É claro que podemos reconhecer o entrelaçamento dos três registros do funcionamento psíquico em cada um deles, mas o fato de uma ou duas dimensões se sobressair exige outras articulações que nem sempre estão em jogo no objeto *a* causa de desejo. O falo, por exemplo, que tanto nos ocupou na "questão significante ou objeto", acaba, por fim, sendo retirado da lista dos objetos *a*, por não possuir correspondente em nenhum furo do corpo nem jamais ser cedido como órgão amboceptor. O falo só é abordado como objeto *a* quando remetido ao pênis enquanto órgão real do corpo. Isso certamente tem relevância para o infante, mas está longe de ser o essencial da função fálica, como já havia notado Lacan (1938/2002) desde os *Complexos Familiares*. O que importa verdadeiramente é que nem o sujeito nem o Outro tem o falo, de modo que ele só pode ser concebido como significante, ainda que imaginarizado. Da relação com o objeto fálico e de seu posicionamento no desejo da mãe ou do pai decorrem outros eventos essenciais para a constituição subjetiva, especialmente, o complexo de Édipo. A fantasia emergiria, então, como cicatriz do complexo de Édipo (cf. Freud, 1919/1996) e depende de o sujeito se

sustentar como desejante em relação a um conjunto significante cada vez mais completo (cf. Lacan, 1964/1979, p. 175). O objeto *a* da fantasia surge para mascarar a dimensão real da falta, tal como fez o objeto imaginário do estágio do espelho. O objeto do desejo, por sua vez, não deixa de ser, simplesmente, uma fantasia (cf. Lacan, 1964/1979, p. 176). Nota-se que o objeto *a* causa de desejo atravessa todas essas formas de objeto, com exceção de *das Ding*. Finalizemos, assim, nosso esquema da história do objeto em Lacan:



O conceito de objeto *a* continua a ser trabalhado por Lacan até o final de seu ensino e, certamente, sofre variações ao longo dos anos. Para esta tese, no entanto, o essencial é concebê-lo com referência à constituição subjetiva e à relação com o Outro. Por tornar possível o funcionamento pulsional, demarcando inclusive os pontos de gozo através dos quais a *pulsão* retorna, o objeto *a* acaba tendo um papel importante na *repetição* e, por conseguinte, nas formações do *inconsciente*. No que diz respeito à *transferência*, a função do analista como objeto *a* começa a ser esboçada no *Seminário 8*, mas, no *Seminário 11*, é obliterada com a noção de sujeito suposto saber. Ainda assim, o objeto *a* também participa da formulação deste conceito fundamental e sua importância clínica foi vista nesta tese através do autismo.

Concluímos, portanto, que o objeto *a* é um conceito fundamental da psicanálise, inventado por Lacan para explicar as relações objetais nos primeiros tempos da constituição subjetiva, em que tem-se um sujeito acéfalo e um Outro dessubjetivado. Trata-se de um objeto parcial, extraído da relação com o Outro, a partir de três tempos lógicos pulsionais que envolvem a passividade, a atividade e a reflexividade. Este objeto *causa de desejo*, junto com o significante, é o que permite o advento do sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abraham, K. (1970). Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais. In *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924)

Agostinho (2008). *Confissões*. Bragança Paulista: São Francisco.

Arantes, P. (2003). Hegel no espelho do Dr. Lacan. In V. Safatle (Org.), *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp.

Baas, B. (2001). *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro: Revinter.

Bergès, J. & Balbo, G. (2002). *Jogos de posições da mãe e da criança – Ensaio sobre o transitivismo*. Porto Alegre, RS: CMC.

Bernardino, L. M. F. (2010). Mais além do autismo: a psicose infantil e seu não lugar na atual nosografia psiquiátrica. *Psicologia Argumento, 28*(61), 111-119

Bettelheim, B. (1987). *A fortaleza vazia*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)

Bocke, K. & Delius, M. (1997). L'enfant autiste et sa mère au pays de Mahler et Tustin. *Bulletin du Groupe Petite Enfance, 10*.

Bonnat, J.-L. (2008). La machine autistique : fonctions (p. 191-201). In J.-L. Bonnat (Org.). *Autisme et psychose – machine autistique et délire machinique*. Rennes, FR: Presses Universitaires de Rennes.

Chauí, M. (1988). Janela da alma, espelho do mundo (pp. 31-63). In A. Novaes et al. (Orgs.) *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cosnier, J. (1972). *Chaves da Psicologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Defoe, D. (2009). *Robinson Crusoé*. Rio de Janeiro: BestBolso.

Deleuze, G. (2009). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Derezensky, E. (2008). Olhar (p. 243-245). In *Scilicet: os objeto a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2009). Rio de Janeiro: Houaiss/Objetiva.

Didier-Weill, A. (1995). *Les trois temps de la loi*. Paris : Seuil.

Didier-Weill, A. (2003). *Lila et la lumière de Vermeer*. Paris : Denoël.

Freud, S. (1976). Escritores criativos e devaneio. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 16). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908)

Freud, S. (1969a). Conferência XXII – Algumas idéias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 16). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917)

Freud, S. (1969b). Conferência XXIII – Os caminhos das formações dos sintomas. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 16). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917)

Freud, S. (1986). Carta 52. In *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1896)

Freud, S. (1995). *Projeto de uma psicologia* (O. Gabbi Jr, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895)

Freud, S. (1996). Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 7). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905)

Freud, S. (1996). Uma criança é espancada. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 17). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1919)

Freud, S. (1996). Organização genital infantil. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923)

Freud, S. (1996). Inibição, sintoma e angústia. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926)

Freud, S. (1996). Esboço de psicanálise. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 23). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940)

Freud, S. (2004). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. Hanns, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911)

Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. Hanns, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914)

Freud, S. (2004). Pulsões e destinos da pulsão. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. Hanns, trad., vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

Freud, S. (2006). O Inconsciente. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (L. Hanns, trad., vol. 2). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

Freud, S. (2006). Além do princípio de prazer. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, (L. Hanns, trad., vol. 2). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)

Freud, S. (2007). O Eu e o Id. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. Hanns, trad., vol. 3). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923)

Freud, S. (2007). A Negativa. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (L. Hanns, trad., vol. 3). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925)

Garcia-Roza, L. A. (1991). *Introdução à metapsicologia freudiana*. (vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Gaufey, G. (2012). *L'objet a – Approches de l'invention de Lacan*. Paris: Epel.

Grandin, T. & Scariano, M. (1999). *Uma menina estranha – autobiografia de uma autista*. São Paulo: Cia. das letras.

Hyppolite, J. (1998). Comentário falado sobre a "Verneinung de Freud. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1954)

Iannini, G. (2000). Cartografias de um desencontro: estrutura e sujeito em Jacques Lacan. In Teixeira, A. & Massara, G. (Orgs.). *Psicanálise e Filosofia* – o futuro de um mal-estar. Belo Horizonte: Opera Prima.

Jakobson, R. (s/d). *Lenguaje infantil y afasia*. Madrid: Ayuso.

Jerusalinsky, J. (2004). Prosódia e enunciação na clínica com bebês: quando a entoação diz mais do que se queria dizer. In A. Vorcaro (Org.). *Quem fala na língua? Sobre as psicopatologias da fala*. Salvador: Ágalma.

Jerusalinsky, J. (2011). *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador, BA: Ágalma.

Kanner, L. (1943). *Os distúrbios autísticos do contato afetivo*. Disponível em http://www.profala.com/artautismo11.htm. Acessado em 20 de junho de 2012.

Kaufmann, P. (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In *Inveja e Gratidão*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1946)

Klein, M. (1991). A técnica psicanalítica através do brincar: sua história e significado. In *Inveja e Gratidão*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1955)

Klein, M. (1996). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. In *Amor, culpa e reparação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930)

Klein, M. (1996). Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco depressivos. In *Amor, culpa e reparação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1934)

Kupker, M. C. (1999). Autismo na infância: problemas diagnósticos. *Estilos da clínica, 4*(7), 96-107.

Kupfer, M. C. (2000). Notas sobre o diagnóstico diferencial da psicose e do autismo na infância. *Psicologia USP, 11*(1).

Lacadee, P. (1997). Pour une clinique de l'autisme (p. 47-54). *Bulletin du Groupe Petite Enfance, 10*.

Lacan, J. (1961-62). *O Seminário, livro 9: a identificação*. Inédito.

Lacan, J. (1979). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1953-54)

Lacan, J. (1979). *O Seminário, livro 11:* os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido em 1964)

Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1954-55)

Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido em 1972-73)

Lacan, J. (1986). *Le Séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil. (Trabalho original proferido em 1959-60)

Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1960-61)

Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1969-70)

Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido em 1956-57)

Lacan, J. (1997) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1959-60)

Lacan, J. (1998). Para além do princípio de realidade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1936)

Lacan, J. (1998). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1945)

Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1948)

Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1949)

Lacan, J. (1998). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1951)

Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1953)

Lacan, J. (1998). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinug* de Freud e Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinug* de Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1954)

Lacan, J. (1998). Variantes do tratamento padrão. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1955 [1953])

Lacan, J. (1998). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1956)

Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1958a)

Lacan, J. (1998). A significação do falo. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1958b)

Lacan, J. (1998). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1960 [1958])

Lacan, J. (1998). Sobre a teoria do simbolismo de Jones. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1959)

Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1960)

Lacan, J. (1998). Kant com Sade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1962)

Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5*: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1957-58)

Lacan, J. (2002). *Os Complexos Familiares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1938)

Lacan, J. (2003). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol. V. Stein. In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1965)

Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1962-63)

Lacan, J. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. In *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1963)

Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1975-76)

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1955-56)

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1968-69)

Lacan, J. (2011). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1932)

Lacan, J. (2013). *Le Séminaire, livre VI: le désir et son intérprétation*. Paris : Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien. (Trabalho original proferido em 1958-59)

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (2004) *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Laurent, E. (2007). Reflexões sobre o autismo (p. 25-34). In *A Sociedade do Sintoma*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Laurent, E. (2012). O que nos ensinam os autistas. In. A. Murta, A. Calmon & M. Rosa (Orgs.) *Autismo(s) e atualidade: uma leitura lacaniana*. Belo Horizonte: Scriptum.

Laznik, M.-C. (2004). *A voz da sereia: O autismo e os impasses na constituição do sujeito*. Salvador: Ágalma.

Laznik, M.-C. (2011). *Rumo à fala: três crianças autistas em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Le Petit Robert (2014). Paris: Le Robert.

Lévi-Strauss, C. (1974). Introdução à obra de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (vol. II, pp. 1-48). São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária da USP. (Trabalho original publicado em 1947).

Lucero, A. (2009). A noção de *das Ding* em Jacques Lacan. *Psicologia Clínica, 21*(2), 271-283. PUC-RJ.

Lucero, A. (2010) *Do Vazio ao objeto: das Ding e a sublimação em Jacques Lacan. Dissertação de Mestrado*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

Lucero, A. (2011). O objeto na concepção lacaniana da sublimação à luz do conto *The Apple-Tree, de John Galsworthy*. In N. Leite & J. G. Milán-Ramos (Orgs.). *EntreAto: o poético e o analítico*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Mahler, M. (2002). *O nascimento psicológico da criança*. Porto Alegre, RS: Artmed.

Maleval, J.-C. (1997). Ébauche d'une approche de la spécificité de la psychose autistique (p. 136-138). *Bulletin du Groupe Petite Enfance, 10*.

Maleval, J.-C. (2009). Qual o tratamento para o sujeito autista? *Revista da Faculdade de Educação da UFG, 34*(2).

Maleval, J.-C. (2009b). Os objetos autísticos complexos são nocivos. *Psicologia em Revista, 15*(2), 223-254.

Maleval, J.-C. (2012). Língua verbosa, língua factual e frases espontâneas nos autistas. In. A. Murta, A. Calmon & M. Rosa (Orgs.) *Autismo(s) e atualidade: uma leitura lacaniana*. Belo Horizonte: Sciptum.

Mandil, R. (1993). *Entre ética e estética freudianas: a função do belo e do sublime n' "A ética da psicanálise" de J. Lacan*. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1993.

Marcos, J.-P. (2003). Subversão da imagem: contribuição a uma leitura de "Para além do princípio de realidade". In V. Safatle (Org.), *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp.

Mauss, M. (1974). Ensaio sobre a dádiva. In *Sociologia e Antropologia* (vol. II, p. 37-184). São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária da USP. (Trabalho original publicado em 1923-24).

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1945)

Merleau-Ponty, M. (2004). *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify.

Merleau-Ponty, M. (2009). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1964)

Mezan, R. (2002). O inconsciente segundo Karl Abraham. In *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Cia. das Letras.

Miller, J.-A. (1989). Jacques Lacan et la voix. In R. Lew & F. Sauvagnat (Orgs.). *La Voix*. Paris: La Lysimaque, p. 175-184.

Miller, J.-A. (1995). *A Lógica na direção da cura*. Belo Horizonte: Seção Minas Gerais da EBP do Campo Freudiano.

Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Miller, J.-A. (2004). Biologia Lacaniana. *Opção Lacaniana*, (41), 7-67. São Paulo: Eólia.

Miller, J. A. (2005). Introdução à leitura do Seminário da *Angústia* de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana*, (43), 7-81. São Paulo: Eólia.

Miller, J.-A. (2005a). Preâmbulo e Indicações biobibliográficas. In J. Lacan. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Miller, J.-A. (2005b) *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Miller, J.-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Platão. (1997). *O Banquete*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Porge, E. (2012). *Voix de l'écho*. Toulouse: Érès.

Prado Jr., B. (2003). Lacan: biologia e narcisismo ou A costura entre o real e o imaginário. In V. Safatle (Org.). *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Unesp.

Quinet, A. (2012). Apresentação. In C. Soler. *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007* (Coleção Pathos). São Paulo: Escuta.

Rabinovich, D. (2005) *A significação do falo – uma leitura*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

Rabinovich, D. (2009) *O conceito de objeto na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

Rey-Flaud, H. *L'enfant qui s'est arrête au seuil du langage*. Aubier: Flammarion, 2008.

Ribeiro, L. M. C. (2008). Alíngua de Rousseau. *Revista Estudos Lacanianos 1*(1), 95-104. Belo Horizonte: Scriptum.

Ribeiro, L. M. C. (2012). Duas vozes sobre a linguagem infantil: Rousseau e Lacan. *Revista Estudos Lacanianos 4*(7), 173-186. Belo Horizonte: Scriptum.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998) *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Safatle, V. (2006) *A paixão do negativo* – Lacan e a dialética. São Paulo: Unesp.

Safatle, V. (2007) *Lacan*. (Col. Folha Explica). São Paulo: Publifolha.

Safouan, M. (1988). *O fracasso do princípio do prazer*. Campinas: Papirus.

Saussure, F. (s/d). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.

Silvestre, M. (1997). L'autisme infantile (p. 9-17). In *Bulletin du Groupe Petite Enfance, 10.*

Simanke, R. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso/Curitiba: UFPR.

Simões, R. B. S. (2015). *Final de análise: possibilidades, impossibilidades e articulações*. Belo Horizonte: Letramento.

Soler, C. (1997). Autisme et paranöia (p. 22-30). In *Bulletin du Groupe Petite Enfance, 10*.

Soler, C. (2012). *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007* (Coleção Pathos). São Paulo: Escuta.

Teixeira, A. (2004). Conhecimento paranóico e saber científico. In G. Ianinni; G. Rocha; J. Pinto & V. Safatle (Orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso*. (pp. 183-192). Belo Horizonte: Autêntica

Thomas-Quilichini, J. (2004). O conceito de representação. In *Dicionário de Psicanálise* – Freud e Lacan. (vol. 2). Salvador: Ágalma.

Tustin, F. (1972/1975). *Autismo e Psicose Infantil*. Rio de Janeiro: Imago.

Vivès, J.-M. (2009). Para introduzir a questão da pulsão invocante. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 12*(2), 329-341. São Paulo.

Vivès, J.-M. (2012). *La voix sur le divan: musique sacrée, opéra, techno*. Paris: Aubier.

Vivès, J.-M. (2012a). *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Vivès, J.-M. (2014). *De l'improvisation maternelle*. Inédito.

Vorcaro, A. (1999). *Crianças na psicanálise*. São Paulo: Companhia de Freud.

Vorcaro, A. (2003). Os dragões do tempo primordial: a repetição como primeira identificação (p. 215-231). In N. Leite (Org.). *Corpolinguagem, gestos e afetos*. Campinas: Mercado das Letras.

Vorcaro, A. & Veras, V. (2008). O brincar como operação de escrita. *Estilos da Clínica, 13*(24), 24-39.

Winnicott, D. W. (1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In *O Brincar & a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1951)

Winnicott, D. W. (1978). Desenvolvimento emocional primitivo. In *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1945)

Winnicott, D. W. (1983). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In *O ambiente e os processos de maturação – estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. (p. 163-174). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1963)

Winnicott, D. W. (1990). Para Jacques Lacan. In *O gesto espontâneo*. (p. 112-113). São Paulo: Martins Fontes.

Zupancic, A. (2008) Sexualidade e ontologia. *Estudos Lacanianos, 1*(2), 311-325. Belo Horizonte: Scriptum.