



Paula Issberner Legey

De um universo limitado aos espaços infinitos

As relações entre lei e gozo na psicanálise

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro

abril de 2013



Paula Issberner Legey

De um universo limitado aos espaços infinitos:

As relações entre lei e gozo na psicanálise

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora a baixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Ana Maria de Toledo Piza Rudge

Departamento de Psicologia – PUC- Rio

Profa. Angélica Bastos de F. R. Grimberg

Teoria Psicanalítica - UFRJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação

e Pesquisa do Centro de Teologia

e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de abril de 2013.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Paula Issberner Legey

Graduou-se em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2007. Especialização em Clínica Psicanalítica pelo Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB) em 2010. É vinculada à Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio.

Ficha Catalográfica

Legey, Paula Issberner

De um universo limitado aos espaços infinitos: as relações entre lei gozo na psicanálise / Paula Issberner Legey ; orientador: Marcus André Vieira. – 2013.

103 f. : il. (color.) ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Lei. 3. Gozo. 4. Desejo. 5. Nome-do-pai. 6. Feminino. 7. Objeto a. 8. Das ding. 9. Supereu. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Dedicatória

Para Liz, mãe e flor, grande fonte de inspiração.

Agradecimentos

A Marcus André Vieira pela orientação determinante no desenvolvimento desse trabalho, e pelo exemplo de investimento e capacidade de transmissão da psicanálise.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos.

Às amigas e companheiras de mestrado, Natasha Berditchevsky e Isabel do Rêgo Barros.

A Ana Lucia Lutterbach, por possibilitar um espaço a partir do qual posso construir.

A todo grupo da pesquisa “O sintoma no início do tratamento analítico”, especialmente Adriana de la Peña, Flavia Corpas e Luisa Ferreira, que tornaram esse percurso muito mais rico e também divertido.

A Leonardo Lessa, por me acompanhar, cotidianamente, em lidar com esses espaços infinitos.

A minha família. Especialmente meu pai, Luiz Fernando Legey, e minha irmã Joana Legey.

A Mariana Rocha Lima, pela amizade e parceria.

A Patricia Paterson, que compartilha comigo tantos caminhos.

A Elisa Aires, grande amiga, presente tanto nas horas de rir (muito) quanto de chorar.

Resumo

Legey, Paula Issberner; Vieira, Marcus André. **De um universo limitado aos espaços infinitos: As relações entre lei e gozo na psicanálise**. Rio de Janeiro, 2013. 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“De um universo limitado aos espaços infinitos” é um estudo das relações entre lei e gozo a partir da abordagem lacaniana do desejo como reverso da lei, e do gozo como um campo que não se limita a partir desse funcionamento. Lacan indicou a importância do Nome-do-Pai como um significante que veicula a lei, que opera como uma função mediadora numa relação de completude imaginária representada pela mãe e a criança. Através disso ele associou estreitamente lei e desejo, apontando que o desejo não é anterior à lei mas é a inscrição da lei que possibilita a existência do desejo. Através do que nomeou gozo Lacan pôde abordar outra forma de satisfação que não obedece à lógica do desejo, ou seja, que não se estrutura a partir dessa limitação da lei. Estudamos a relação das diferentes apresentações do gozo com o campo abarcado pela lei, indicando o gozo feminino como uma forma de Lacan nomear algo radicalmente Outro com relação à organização da lei e do desejo. Trata-se de um campo infinito, no sentido de que é ilimitado. Essa dissertação questiona como o gozo pode se organizar senão através da limitação imposta pela lei.

Palavras-chave

Lei; gozo; desejo; nome-do-pai; feminino; objeto *a*; *das Ding*; supereu.

Abstract

Legey, Paula Issberner; Vieira, Marcus André (Advisor). **From a limited universe to the infinite spaces: The relationship between Law and jouissance in psychoanalysis.** Rio de Janeiro, 2013. 103p. MSc. Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“From a limited universe to the infinite spaces” studies the relationship between law and *jouissance* from a Lacanian perspective. Lacan indicates that the desire is the other side of the law, while, the *jouissance* is a field that is not limited by the law. Lacan underlines the importance of the Name-of-the-father as a signifier that validates the law. It functions as a mediation, intervening in the imaginary dual relationship represented by the mother and the child. Through this Lacan associated law and desire, indicating that the desire does not exist prior to the law, but is created by it. The term *jouissance* allows Lacan to indicate a form of satisfaction that does not obey the logic of the desire, which means that it is not structured by the limitation drawn by the law. This dissertation studies the relationship between the desire and the several ways within which the *jouissance* appears in the Lacanian theory. The feminine *jouissance* is defined by Lacan as a *jouissance* that is Other in relation to the organization of the law and the desire. It is a infinite field, which means that it is not limited. This work also studies how the *jouissance* can be organized when not by the limitation of the law.

Key words

Law; *jouissance*; desire; Name-of-the-father, feminine; object *a*; *das Ding*; super-ego.

Sumário

| | |
|--|----|
| <i>LISTA DE FIGURAS</i> _____ | 10 |
| <i>1 Introdução</i> _____ | 12 |
| <i>2 Lei paterna, desejo e o gozo</i> _____ | 19 |
| 2.1. A mãe e o falo imaginário _____ | 19 |
| 2.2. A função paterna e a significantização do falo _____ | 21 |
| 2.3. Metáfora paterna e os três tempos do Édipo _____ | 23 |
| 2.4. O Pai e falo simbólico _____ | 25 |
| 2.5. Das Ding: o centro excluído _____ | 28 |
| 2.6. Além do princípio de prazer: a pulsão de morte _____ | 30 |
| 2.7. Além do desejo: o paradoxo do gozo _____ | 33 |
| 2.8. Sobre Lei e Pai _____ | 35 |
| 2.9. Lei moral e gozo _____ | 37 |
| 2.10. Lei, gozo e supereu _____ | 39 |
| 2.11. A violência na lei _____ | 40 |
| 2.12. O paradoxo na lei _____ | 42 |
| <i>3 O ponto de origem da lei e do desejo (O objeto entre causa de desejo e mais de gozar)</i> _____ | 45 |
| 3.1. O desejo do homem é o desejo do Outro: angústia e fantasia _____ | 45 |
| 3.2. Além da identificação narcísica: o falo e o objeto _____ | 48 |
| 3.3. <i>Unheimlich</i> e angústia nas bordas do eu _____ | 52 |
| 3.4. O rochedo da castração e o objeto como passagem _____ | 56 |
| 3.5. O objeto causa de desejo _____ | 58 |
| 3.6. Objeto <i>a</i> entre desejo e gozo _____ | 60 |
| 3.7. O complexo de castração como nó entre desejo e lei _____ | 62 |
| 3.8. Um distúrbio de memória na Acrópole _____ | 63 |
| 3.9. O objeto olhar _____ | 66 |
| 3.10. Uma versão do pai _____ | 67 |

| | |
|--|-----|
| 4 Os limites da lei e o infinito do gozo _____ | 69 |
| 4.1. Nem toda a violência é drenada pela lei : supereu e pulsão de morte _____ | 70 |
| 4.2. Supereu e gozo _____ | 73 |
| 4.3. A mulher não existe _____ | 75 |
| 4.4. Não há relação sexual _____ | 77 |
| 4.5. Significação do falo e <i>lalíngua</i> _____ | 79 |
| 4.6. Sobre o impossível e a castração _____ | 80 |
| 4.7. Todo - Castração e Exceção _____ | 82 |
| 4.8. As fórmulas da sexuação _____ | 84 |
| 4.9. Exceção e estado de exceção _____ | 87 |
| 4.10. Um limite que não passe pela exceção _____ | 90 |
| 4.11. Benjamin e o haxixe _____ | 92 |
| 5 Considerações finais: _____ | 95 |
| Referências Bibliográficas: _____ | 99 |
| Anexo: Ravinamentos ou sulcos torrenciais: _____ | 103 |

Lista de Figuras

Figura 1- Esquema ótico de Lacan (1954/2009, p.185), p. 45.

Figura 2 - Esquema ótico de Lacan (1962-1963/2005, p.49), p. 46.

Figura 3 - Quadro reproduzido do seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1985, p.105), p.78.

Valéry, creio, acusa Pascal de uma dramatização voluntária; o fato é que seu livro não projeta a imagem de uma doutrina ou de um procedimento dialético, mas a de um poeta perdido no tempo e no espaço. No tempo, porque se o futuro e o passado são infinitos, não haverá realmente um quando; no espaço, porque se todo ser é equidistante do infinito e do infinitesimal, também não haverá um onde. (...)

O mundo de Pascal é o de Lucrecio (e também o de Spencer), mas a infinitude que embriagou o romano acovarda o francês. É bem verdade que este busca a Deus e aquele se propõe a libertar-nos do temor dos deuses.

Pascal, segundo nos dizem, encontrou Deus, mas a manifestação dessa felicidade é menos eloquente que a solidão que ele expressa. Nisso foi incomparável; basta recordar aqui o famoso fragmento (...) em que fala da ‘infinita imensidão de espaços que ignoro e que me ignoram’.

Pascal, J. L. Borges

Introdução

A expressão presente nesse título *universo limitado*, se refere aos limites da lei. Quando escrevemos *limites da lei*, isso sugere duas possibilidades de leitura, ambas em consonância com o que vamos estudar nessa dissertação. A lei designa um limite, e a lei tem seu limite. A lei designa uma limitação necessária para a existência da civilização. Sobre isso Freud escreveu longamente em *O mal estar na civilização* (Freud, 1929/1996). Nesse texto, ele indica uma restrição que incide sobre a satisfação da pulsão: para que exista agrupamento humano é necessária alguma regulação dos relacionamentos sociais, o que implica numa limitação da satisfação individual. O mito de *Totem e Tabu* é uma forma de Freud imaginar um momento em que não haveria obstáculos para a satisfação pulsional, então, isso seria um momento anterior à lei. O pai da horda encarna essa figura sem restrições, que impõe sua vontade a todos e que tem acesso a todas as mulheres do grupo. A vida humana em comum só se torna possível quando o poder de uma comunidade prevalece sobre o poder do indivíduo, é o que Freud chama de “direito” em contraposição à “força bruta”.

Por outro lado, a expressão sugere que a lei é limitada. Em *O mal estar na civilização*, Freud indicou isso através da afirmação da impotência da civilização em acomodar as reivindicações individuais com as reivindicações culturais (Freud, 1929/1996, p.102). A renúncia à satisfação não faz com que a pulsão desapareça, a inscrição da lei não elimina a pulsão. É sobretudo com referência àquilo que nomeou pulsão de morte que Freud esbarrou no limite da lei. Essa apresentação da pulsão indicada por ele em *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2006) responde por uma tendência desagregadora, contrária à direção civilizatória de formação de uma comunidade que responda a uma lei comum. Uma forma de manifestação da pulsão de morte é como agressividade dirigida ao outro, mas também como agressividade dirigida ao eu. De qualquer maneira, há um obstáculo que a pulsão de morte estabelece ao alcance da lei que corresponde à impossibilidade da civilização de unificação de um todo.

Lacan avançou a partir das indicações freudianas ao elaborar um ponto fundamental: a lei não apenas proíbe, mas também indica o desejo; a lei e o desejo

são a mesma coisa (Lacan, 2005, p. 93). Assim a questão se desloca um pouco. Não existe um desejo bruto que a civilização reprime, mas o limite dado pela cultura permite a organização de alguma coisa que chamamos de desejo. Isso equivale a dizer que não há “natureza” humana, que só existimos através da cultura. O que Lacan chamou de Outro é a matriz simbólica que ao fornecer palavras possibilita a existência do sujeito. Lacan faz referência ao livro de Dostoievsky, *Os irmãos Karamasov* em que o pai Karamasov em certa altura formula a seguinte frase: “Se Deus está morto, então tudo é permitido”. Lacan afirma, contudo, que o mais próximo daquilo que é indicado pela experiência psicanalítica se formularia como: “Se Deus está morto, nada mais é permitido” (Lacan, 1992, p.126). Esse Deus-pai não seria apenas aquele que proíbe, mas também aquele que indica um caminho, um horizonte de busca.

O conceito de Nome-do-Pai, construído a partir da função do pai no complexo de Édipo freudiano demonstra bem a articulação entre essas duas denotações da palavra limite de que estamos tratando. Ao abordar o pai como um elemento que se interpõe na relação mãe e filho, Lacan chama atenção para a importância de uma função mais do que de uma pessoa determinada biologicamente como tal. O Nome-do-Pai é aquilo que veicula um limite no Outro, é a sede da lei no Outro (Lacan, 1999, p.152) e ainda, é “a garantia que a lei como tal se apresente como autônoma” (Lacan, 1999, p.160). O que é importante na abordagem lacaniana da lei e que nos esclarece o deslocamento de ênfase proposto por Lacan com relação à criação do desejo, é que a lei comporta um para além dela mesma, ou, dito de outra forma, o Outro é submetido ele próprio à lei. É isso essencialmente o que será transmitido por alguém que ocupe o lugar de pai. Essa falha, essa ausência de resposta, é o que constitui o desejo. O desejo só existe em um espaço deixado pelo Outro. A relação da criança com a mãe pré-édipo, nesse sentido, não é um funcionamento em que a criança desejaria incestuosamente ter a mãe para si, mas se aproxima mais de um em que a ela participa com seu ser do corpo materno.

Então, lei e desejo são correlatos, o desejo é essencialmente limitado em sua estrutura. Miller afirma que o desejo é o contra efeito da lei (Miller, 2009, p.173). Mas Lacan indicou que há algo que não é absorvido por esse funcionamento. Alguma coisa que Freud notou em *O mal estar na civilização* ao

apontar a impossibilidade da civilização em eliminar o conflito entre as exigências pulsionais e a tentativa de unificação pelas leis. Trata-se de outra forma de satisfação que não se sustenta a partir de uma ausência, como o desejo, mas que costuma se apresentar como excesso – algo que extrapola a organização habitual de uma vida, ou como aderência – não movimento, portanto, mas impossibilidade de deslocamento.

Freud abordou isso através do conceito de pulsão de morte. Ele deduziu essa apresentação da pulsão a partir da observação de repetições de situações difíceis na vida de seus pacientes, que em momento nenhum foram causa de prazer, repetições que acontecem também na transferência. Freud chamou isso de *compulsão à repetição* e indicou que sua força se sobrepõe a uma tendência do aparelho psíquico de manter um nível de funcionamento estável, o princípio do prazer (Freud, 1920/2006, p.148). A novidade de Freud é indicar que esses acontecimentos não são fatalidades que se impõe às pessoas como que por acaso, mas constituem uma maneira singular de satisfação. Repetição e excesso são, então, características marcadas por Freud com relação a uma forma de satisfação pulsional que se estabelece para além do princípio do prazer.

Lacan deu o nome de gozo a essa espécie de satisfação que não se organiza segundo a lógica da lei e do desejo. O gozo não é passível de negativização pela proibição como o desejo (Miller, 2009, p.174), a lei não o afeta. Lacan indica que o gozo se distingue por se apresentar de forma inconveniente, fora de lugar: nunca é aquele que deveria ser (Lacan, 1985, p.83). O gozo não convém, mas exerce uma atração irresistível. O conceito de supereu responde por uma face destrutiva de encarnação do gozo. Nessa perspectiva o supereu é um puro imperativo, uma lei tão feroz que chega ao ponto de ser desconhecimento da lei (Lacan, 2009, p.140). Já o gozo feminino é um nome que Lacan designou para um campo que faz obstáculo à unificação de um todo através da lei civilizatória.

À valorização do gozo como uma satisfação de outra ordem com relação ao desejo, corresponde um deslocamento da compreensão da inscrição lei simbólica como o modelo de estruturação subjetiva. Isso é importante porque se levarmos em consideração que a lógica simbólica do desejo não pode circunscrever toda economia pulsional, então precisamos contar com outros

aspectos da clínica. A suposição de que o gozo se diferencia do desejo por escapar à limitação da lei interfere na direção do tratamento. Uma prática que leve em conta apenas os conceitos de lei, desejo e Nome-do-Pai como operadores não dá conta de tratar questões que não se encaixem nessa lógica.

No primeiro capítulo será feito um estudo da definição lacaniana do Nome-do-Pai e do pai como metáfora organizadora, que simboliza o “desejo insaciável” da mãe (Lacan, 1995, p.198). O objetivo é pesquisar de que forma Lacan e Freud abordam a inscrição da lei e quais as relações entre lei e desejo. O conceito de gozo será estudado a partir do que Lacan extraiu de *das Ding*, termo freudiano utilizado no *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1996). Nessa perspectiva, Lacan indicou o gozo como um forçamento do princípio do prazer, muito próximo da morte porque próximo de uma satisfação absoluta, incongruente com a estrutura da linguagem do sujeito desejante. Isso indica uma relação paradoxal entre desejo e gozo, que iremos desdobrar. Pesquisaremos ainda se é possível sugerir um gozo que se infiltra na lei, e quais as relações disso com a lei paterna.

No segundo capítulo o foco será no conceito de objeto *a*. Abordado por Lacan tanto como causa de desejo (Lacan, 2005, p.115) quanto como mais de gozar (Lacan, 2008, p. 19) é também um conceito chave para definir as relações entre lei e desejo. Miller afirma ser o objeto *a* um truque inventado por Lacan para unir a estrutura da linguagem com a substância de gozo (Miller, 2009, p.156). O objeto *a* corresponde à localização do gozo em um pedaço extraído do Outro. A contribuição fornecida por essa articulação conceitual é grande pois ela dá uma direção clínica que escapa à universalidade do significante do Nome-do-Pai ao unir à castração a particularidade do desejo de *um* pai. A localização do objeto através da fantasia funciona como uma forma de contornar um gozo sem limites, nesse sentido, a localização do objeto é uma forma de possibilitar um limite que passa pelo pai, mas vai um pouco além da assunção de uma falta, apenas. Desdobraremos estes assuntos tendo como questões quais as relações do simbólico com o objeto e em que medida a localização do objeto pode ser uma solução.

No terceiro capítulo nosso objetivo será pesquisar as relações do gozo com a lei a partir do conceito de supereu e de gozo feminino. O supereu é um conceito importante para a articulação da aproximação e do afastamento de um e de outro campo. Lacan privilegiou a apresentação do supereu como imperativo de gozo, já indicada por Freud através de algumas incidências clínicas como a reação terapêutica negativa, o masoquismo e a melancolia (Freud, 1923/2007). O supereu não é veículo da lei paterna, que supõe em si uma barreira, mas sim de um gozo sem limites, que se apresenta sob a forma de um puro imperativo (Lacan, 2009, p.140). O gozo feminino também é uma forma de Lacan abordar um campo que não tem relação com a lógica universalizante da lei. Ele chama esse campo de feminino por contraposição ao fálico, que corresponde à organização orientada pela lei e pelo desejo. Pesquisaremos a relação do gozo feminino com a lei e com a linguagem. Nosso objetivo é desenvolver esses pontos tendo em mente a seguinte questão: como o gozo pode ser abordado senão através da lei, o que equivale mais ou menos à questão de como ele pode exercer seus efeitos senão através da destrutividade do supereu. Lacan afirmou provocativamente que “A mulher não existe” (Lacan, 2009, p.69), indicando que como esse gozo feminino não tem uma organização universal, de certa maneira, é incompatível com a civilização. Mas como isso que não existe se apresenta? A possibilidade é pensar numa forma de limitação que não passe pela significação compartilhada da linguagem, mas que se faça de outra forma.

Antes de terminar a introdução, uma breve referência sobre o título dessa dissertação. Ele inspirou-se no título de um livro de Alexandre Koyré *Do mundo fechado ao universo infinito* (1979). Nesse livro Koyré abordou a revolução operada pela ciência moderna, que modificou a compreensão do mundo como um todo fechado e ordenado, indicando um mundo descentrado, no qual não se sustenta a ordem cosmológica. No título da dissertação, no entanto, apenas nos inspiramos no de Koyré e o modificamos para nossos fins. A expressão *universo limitado* remete aqui ao universal, ou seja, ao todo formado a partir da inscrição da lei; enquanto *espaços infinitos* remete ao gozo como campo ilimitado. Mas as coisas não são assim tão estanques, pois podemos também indicar uma infinitização do desejo. O desejo é infinito porque a limitação no Outro simbólico não garante nada senão a eterna perpetuação da busca. O desejo se sustenta a

partir de uma ausência, uma falta que relança ao movimento. É nesse sentido que há uma infinitização do desejo, mas que acontece em etapas, pontualmente, num deslocamento para o futuro:

“Quis saber o que é o desejo de onde ele vem,
 Fui até o centro da terra e é mais além (...)
 Ai, amor, miragem minha,
 minha linha do horizonte, é monte atrás de monte, é monte,
 a fonte nunca mais que seca
 Ai, saudade, inda sou moço, aquele poço não tem fundo, é um mundo e dentro
 um mundo e dentro um mundo e dentro é um mundo que me leva”
 (Chico Buarque e Djavan, 1983)

Quando Chico Buarque e Djavan cantam esses versos tocam em cheio naquilo que a psicanálise indica sobre a forma pela qual o desejo se estrutura. À infinitização do desejo, sempre mais além, contrapõe-se uma outra apresentação do infinito como o que não é limitado pela lei. O gozo não é além, é infinito presente, desmedido que se impõe de forma maciça:

“O que será que será
 Que dá dentro da gente e que não devia
 Que desacata a gente, que é revelia
 Que é feito uma aguardente que não sacia
 Que é feito estar doente de uma folia
 Que nem dez mandamentos vão conciliar
 Nem todos os unguentos vão aliviar
 Nem todos os quebrantos, toda alquimia
 Que nem todos os santos, será que será
 O que não tem descanso, nem nunca terá
 O que não tem cansaço, nem nunca terá

O que não tem limite”

(Chico Buarque, 1976).

2

Lei paterna, desejo e o gozo

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto (Lacan, 1997, p.87,88)

Lacan trata lei e desejo como correlatos, se distanciando de uma visão que separa o desejo como algo ligado à natureza do homem, desregulado, desordenado, e a lei, entendida como uma organização e um limite dados a esses impulsos animais. Esta ideia guarda a suposição subjacente de que haveria um desejo puro natural inicial e que a lei civilizatória viria para barrar esse desejo bruto. Nesse capítulo exploraremos a ligação entre desejo e lei numa tentativa de definir estes termos e demonstrar a criação do desejo a partir da incidência da função paterna como metáfora organizadora. Por outro lado, também abordaremos algo que, sem deixar de ter relações com o campo da lei e do desejo, parece subverter sua lógica. No *Seminário 7*, Lacan tratou disso como *Das Ding* retomando um termo freudiano de *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1966).

2.1.

A mãe e o falo imaginário

Tentando compreender o “enigma da feminilidade”, Freud afirmou, nas *Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise*, que a situação feminina por excelência somente se estabelece quando a menina consegue substituir o desejo de obter um pênis pelo desejo de um filho (Freud, 1932/1996, p.128). Freud destaca uma sinuosidade no percurso do desenvolvimento feminino, que passa pelo

abandono do que ele chama de atividade fálica, que consiste na crença por parte da menina de possuir um órgão semelhante ao masculino (Idem, p. 128). Assim, o desejo de obter um pênis, inicialmente dirigido à mãe, volta-se para o pai e transforma-se no desejo de um bebê conforme o estabelecimento de uma equivalência simbólica pênis - criança. Na obra de Freud o termo *falo* se confunde o pênis, mas não se iguala a ele. No texto *As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal*, Freud demonstra como o órgão sexual masculino se inscreve numa série de termos simbólicos substituíveis e equivalentes: pênis – fezes – presente – criança – dinheiro, etc (Freud, 1917/1996, p.138). O fato de Freud estabelecer equivalentes intercambiáveis para o pênis já demonstra uma função que vai além daquela de um órgão apenas; indica uma função simbólica. O falo representa na teoria freudiana um elemento organizador e polarizador da sexualidade, pois é em relação a ele que se torna possível a assunção de uma identidade sexual tanto masculina quanto feminina, tema abordado por Freud em diversos textos.

Lacan diferenciou de forma mais clara o pênis como órgão sexual masculino do falo como termo simbólico em torno do qual se organiza a subjetividade, tanto para o homem quanto para a mulher. No *Seminário 4*, ele retomou a noção freudiana de que a criança ocupa o lugar do falo para a mãe não tanto para abordar os caminhos da feminilidade mas para tratar da constituição do sujeito a partir de uma posição inicial de falo do Outro. Lacan ressalta que a nunca há equivalência completa entre falo e criança. Ele afirma:

Se a mulher encontra na criança alguma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo (...) Logo, eis a mãe e a criança numa certa relação dialética. A criança espera alguma coisa da mãe, e também recebe alguma coisa desta. (...) A questão, então, é a seguinte – o que acontece na medida em que a imagem do falo para a mãe não é completamente reduzida à imagem da criança? (Lacan, 1995, p.71)

Assim, o falo é um nome para o que desde sempre une mas também separa mãe e criança. Une porque é pela da equivalência com o valor fálico que a criança adquire valor, mas separa porque a correspondência falo - criança não é exata. Lacan afirma que o falo é aquilo que faz com que a criança não seja o objeto único de interesse da mãe (Lacan, 1995, p.81). Há, no entanto, um caminho que vai de uma maior identificação do bebê com o objeto fálico para um descolamento

desse estado inicial. Lacan destaca que não basta que a criança perceba que o interesse da mãe se dirige para o falo, é preciso ainda que ela se dê conta que a mãe é privada dele (Idem, p.81). Apenas aí a função paterna pode entrar em jogo possibilitando uma mudança de posição.

Em um primeiro momento, portanto, a criança estaria capturada numa relação na qual ela faz as vezes de falo como resposta ao desejo do Outro. Segundo Lacan:

Esta é a etapa onde a criança se engaja na dialética intersubjetiva do engodo! Para satisfazer o que não pode ser satisfeito, a saber, esse desejo da mãe que, em seu fundamento, é insaciável, a criança, por qualquer caminho que siga, engaja-se na via de fazer a si mesma de objeto enganador. Esse desejo que não pode ser saciado, trata-se de enganá-lo. (Lacan, 1995, p.198)

Nesse momento é o ser da criança que está em jogo. Essa possibilidade de enganar, de se fazer de falo, já é uma estratégia possível de mediação com relação a isso que Lacan chama de desejo insaciável do Outro. O eu se forma a partir dessa dialética inicial, como construção imaginária para dar conta desse desejo avassalador (Idem, p.198). Rêgo Barros e Vieira (2011) destacam que a grande novidade de Lacan com relação a Freud foi a de apontar primazia do desejo do Outro para a constituição do sujeito desejante. A abordagem freudiana clássica do Édipo supõe que a criança deseja a mãe e toma o pai como o rival. A abordagem lacaniana é mais radical porque implica num momento anterior em que a existência ou não existência do sujeito é que está em suspenso com relação ao desejo do Outro. Os autores afirmam: “A partir de então a questão do sujeito e do Outro como objeto inclui a questão do ser, e não somente de ter ou não ter o objeto” (Rêgo Barros e Vieira, 2011), e mais adiante: “O Outro me deseja ou não, e isso implica em eu existir ou não”.

2.2.

A função paterna e a significantização do falo

Lacan afirma que a oscilação entre presença e ausência da mãe, que ocorre desde o início, constitui um primeiro momento de simbolização, pois já introduz a oposição entre mais e menos na realidade (Lacan, 1995, p.68). É no descompasso entre o apelo da criança e a resposta da mãe que abre-se a possibilidade de uma

virada em que a criança pode sentir-se “ela mesma despossuída de algo que exige da mãe, percebendo que não é ela quem é amada, mas uma certa imagem” (Lacan, 1995, p.72). Há um primeiro deslocamento em que a mãe assume o estado de potência, de quem pode ou não responder, pode ou não oferecer um objeto ao apelo da criança. A partir do momento em que a mãe assume o estado de potência, introduz-se a dimensão de um objeto intermediário, um objeto que vale por seu estatuto de dom, ou seja, daquilo que o Outro pode dar ou negar, esse é o objeto fálico. Mas é através é paralelo ao reconhecimento de que à mãe falta o falo, ou seja, de que ela não é capaz de dar tudo porque não o tem, que se dará o apelo à função paterna “um apelo feito pela criança a um termo que sustente esta relação insustentável” (Lacan, 1995, p.81).

Lacan destaca que os três registros, real, simbólico e imaginário, estão em jogo desde sempre. O falo está presente desde o início na dialética entre mãe e criança, mas uma mudança importante ocorre quando o pai passa a operar como quarto elemento que virá autenticar a relação simbólica, pois o falo passará de nome imaginário daquilo que responde à falta no campo do Outro para operador simbólico do desejo. Por isso Lacan afirma que o triângulo é na realidade pré edipiano (1995, p.81), a problemática edípica ocupa o primeiro plano apenas com a introdução da função paterna, esse quarto elemento¹. A solução do Édipo passará pela significantização do falo, de modo que ele se torne instrumento da ordem simbólica (Lacan, 1995, p.204). Outra forma de dizer é que o falo passa a ser algo que pode ser combinado, um elemento de mediação que é fixo quando instalado, mas que circula ao ser tomado no jogo simbólico (Lacan, 1994, p.272). Assim, a criança poderá ser introduzida em um jogo de quem perde ganha, que a permite conquistar o caminho por onde nela será depositada a primeira inscrição da lei. (Lacan, 1995, p.214).

No *Seminário 4* Lacan demonstra o quão problemática é a função do pai, afirmando que toda a interrogação freudiana se resume à questão “o que é ser um pai?” (Lacan, 1995, p.209). Ele divide três dimensões do pai: real, imaginário e simbólico. O pai simbólico é “uma necessidade da construção simbólica” (Lacan,

¹ É interessante que desde essa época Lacan já tratasse do pai como um quarto elemento. Mais tarde, ao desenvolver uma abordagem clínica através do nó borromeano, Lacan propôs que o pai é um sintoma, um quarto elo, que constitui uma forma possível de enlançamento dos três registros real, simbólico e imaginário (Lacan, 2007, p.21).

1995, p.225), mas trata-se de uma construção mítica, é o pai morto que garante a existência da lei como no mito de Totem e Tabu, que veremos mais adiante. Nesse momento Lacan fala do pai real mais ou menos como equivalente ao pai da realidade, e afirma que o termo simbólico só intervém por meio do pai real, desconhecido pelo sujeito e que em um determinado momento vem preencher essa função. O pai imaginário aparece como aquele que priva a mãe como presença, é o aspecto em que o pai aparece como rival ao qual se dirige a agressividade.

2.3.

Metáfora paterna e os três tempos do Édipo

É do pai simbólico que trata Lacan ao afirmar que o pai é a metáfora do desejo da mãe e ao desenvolver o conceito de Nome-do-pai (Lacan, 1999). A metáfora é definida por Lacan como uma função da cadeia significante em sua dimensão de substituição.

Lacan destacou, a partir da linguística de Jakobson (2008), as duas vertentes da incidência do significante no significado, metonímia e metáfora. No escrito *A instância da letra no inconsciente* (1998c) ele aponta o aspecto de falta a ser implicado na metonímia, cuja conexão de significante com significante causa o efeito de transporte da significação, que desloca-se sempre para outro lugar no deslizamento da cadeia de significantes. Lacan utiliza o sinal de *menos* (-) na função da metonímia para marcar “a irredutibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação” (Lacan, 1998d, p.519).

Quanto à metáfora, Lacan afirma que sua “centelha criadora” brota entre dois significantes em que “um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia” (Lacan, 1998c, p.510). Daí o efeito que a metáfora causa de um a mais de significação e por isso ele utiliza nessa função o sinal de *mais* (+).

A metáfora, portanto, funciona através de uma substituição que mantém ao mesmo tempo aquilo que substituiu (Lacan, 1995, p.388). No seminário 5, *As formações do Inconsciente*, Lacan afirma que o pai é um significante que aparece no lugar do primeiro significante introduzido na simbolização, ou seja, o significante materno. No escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1998g, p.563), Lacan desenha a seguinte fórmula, baseada na fórmula da metáfora:

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

A mãe como Outro primordial já participa do simbólico na medida em que vai e vem. O Nome-do-pai é uma operação de substituição significante que localiza o vazio do enigma do desejo da mãe, o significado da alternância de sua presença, como sendo o falo. Lacan afirma que a metáfora paterna desempenha um papel que é exatamente aquele que poderíamos esperar de uma metáfora, isto é, leva à instituição de algo que é da ordem do significante; que fica guardado de reserva e que se desenvolverá mais tarde (Lacan, 1999, p.201).

Lacan, fala em três tempos do complexo de Édipo, em cada um desses tempos articulam-se as posições da criança, do falo, da mãe e do pai, que apenas ao final desses tempos, aparecerá revelado e exercendo sua função de inscrição da lei simbólica, o que nos interessa nessa dissertação. Podemos entender que esses tempos aqui delimitados não se referem a uma cronologia, como etapas que são superadas e deixadas para trás, mas a formas de posicionamento diante do desejo do Outro.

O primeiro tempo consiste num certo posicionamento em que o que se busca é o desejo do Outro, faz-se às vezes de falo como o que responde e esgota esse desejo. O circuito mãe-criança não se fecha em um círculo completo, já que essa relação comporta, segundo Lacan, uma triplicidade implícita, pois não é a mãe que é desejada, mas o seu desejo (1999, p.210). Se esse desejo é desejado é porque ele pode não estar presente. No segundo tempo o pai intervém, porém no

plano imaginário, onde aparece como figura onipotente que priva a mãe: trata-se do Outro do Outro. Nesse momento o pai aparece como mediado pelo discurso da mãe, como aquele que veicula uma lei imaginariamente concebida, uma espécie de tirano que legisla de acordo com seus caprichos. No terceiro tempo o pai funciona como agente simbólico, como detentor do falo, significado do desejo da mãe. Aí o pai exerce a função de instância que veicula a lei da castração como universal, a qual ele próprio se submete. Lacan, no *Seminário 5*, localiza nesse momento a identificação que sustenta a formação do ideal do eu: o falo torna-se um operador simbólico que circula e o pai fornecerá os “títulos de propriedade” para que a criança faça uso do falo.

No primeiro tempo, portanto, há identificação com o objeto de desejo da mãe. No segundo tempo esta posição é ameaçada pela intervenção da fala do pai no discurso da mãe. Aí o pai não está velado, como inicialmente, mas mediado através da mãe. Lacan afirma que nesse momento a criança é desalojada da posição de objeto “para seu grande benéfico” (1995, p.210) o que possibilita um deslocamento para o que ele isolou como terceira etapa em que o pai aparece como fundador da lei para além da mãe e o sujeito poderá não ser o falo, mas tê-lo no futuro. A partir da inscrição da metáfora paterna o falo será tomado no jogo simbólico como significante do desejo, o que é diferente do falo tomado no nível imaginário como aquilo que completaria a mãe.

Os conceitos de desejo e falo estão intimamente ligados ao conceito de lei. Lacan afirma que inicialmente não poderíamos falar na existência de um sujeito propriamente dito, mas de um *assujeito*, (Lacan, 1999, p.194, 195) pois a criança estaria assujeitada ao capricho do Outro primordial. Nesse momento logicamente anterior à inscrição do pai como metáfora, Lacan diz que a criança está submetida ao que se pode chamar de lei materna, mas destaca que é apenas por antecipação que podemos chamar essa estrutura de lei, já que se trata de uma lei “não controlada” (Lacan, 1999, p.195), ou seja, que se aproxima mais de um capricho, por estar toda ela “no sujeito que a sustenta” (Lacan, 1999, p.195).

2.4.

O Pai e falo simbólico

O fato de o ser humano estar necessariamente marcado pela incidência do Outro como aquele que nomeia suas necessidades, faz com que o desejo seja formado a partir do significante. A necessidade fica desde sempre perdida enquanto realidade absoluta a partir do momento em que o Outro fornece o significante para nomeá-la. É por isso que Lacan fala em necessidade, demanda e desejo no seminário *As Formações do Inconsciente* (Lacan, 1999). A demanda é definida como aquilo que é nomeado no apelo, é aquilo que “a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (1999, p.91), a demanda será formulada a partir dos nomes dados pelo Outro ao apelo inicial, perdido como significado. Assim, quando uma mãe diz que sabe por que seu bebê está chorando e lhe oferece uma chupeta ou qualquer outra coisa como resposta, sua demanda passará a ser “chupeta”. O desejo é o nome para o que se situa no campo de mais além como o que não é circunscrito na passagem da necessidade pelos desfiladeiros da demanda (Lacan, 1999, p.405). É o efeito da insuficiência do significante em dar nome à realidade. Lacan o define como uma defasagem essencial em relação ao que é da ordem do que é nomeado na necessidade (Lacan, 1999, p.96). Em *A significação do falo*, Lacan dá uma definição bastante clara do desejo ao dizer: “O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (*Spaltung*)” (Lacan, 1998d, p.698).

O falo é o que ocupa o lugar do significante do desejo. Lacan o define como “o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998d, p.697). Trata-se do significante do desejo na medida em que o desejo é produto dessa *Spaltung* entre demanda de amor e a resposta fornecida pelo Outro. Assim, esse fenômeno em que o significante fornecido pelo Outro não esgota a demanda corresponde à existência sempre presente de uma ausência que pode ser preenchida por um novo significante que também será insuficiente, num jogo que, seguindo essa lógica, se renovará constantemente. O falo é esse objeto ausente, que enquanto simbólico, garante a abertura do significante a novos significados.

Toda a dialética do desejo e da demanda se dá num plano mais elementar, que funciona a partir da própria inscrição do significante. Há, porém, algo que

precisa regular esse funcionamento. Lacan atribui ao significante do Nome-do-Pai essa função. Ele afirma ser o Nome-do-Pai o significante que dá esteio à lei, o Outro no Outro. A existência da lei, sua legitimidade, está fundada sobre o fato de que também esse Outro, o agente paterno, tem que obedecê-la, deve se dobrar a ela. Outra forma de dizer é que “a dimensão do Outro (...) comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei” (Lacan, 1999, p.162). O Outro contém um para além do Outro, no que ele não detém um significante que engendre um significado unívoco. Por isso Lacan afirma que o Nome-do-Pai é o pai morto no sentido de que o pai como legislador onipotente, como o Outro sem Outro, aquele que tem a palavra final, precisa estar fora do jogo para que haja lei. Daí a importância da barra no Outro indicando sua castração. O significante que funda a existência da lei o faz pela universalidade da castração.

É no lugar onde se manifesta a castração no Outro, onde é o desejo do Outro que é marcado pela barra significante, aqui, é essencialmente por intermédio disso que, tanto no homem quanto na mulher, introduz-se esse algo específico que funciona como complexo de castração (Lacan, 1999, p.361).

A inscrição do Nome-do-Pai, ao possibilitar o deslocamento do falo do imaginário ao simbólico, faz com que ele opere não só como algo que pode encobrir, mas que pode também revelar a falta no campo do Outro. A universalização da castração faz do falo um objeto que circula e que pode ser buscado no futuro: o que faz com que a falta torne-se um motor para o movimento. Assim, na abordagem lacaniana a função do pai como o portador da interdição é tão importante quanto sua função como aquele que permite e dá (Lacan, 1999, p.213). Zenoni destaca que Lacan tratou da função do Outro não somente como sede do código da linguagem, mas como um lugar onde coisas novas podem surgir (Zenoni, 2007, p.21), o que ele fez principalmente através da abordagem da função do chiste:

Aquilo que, na tirada espirituosa, supre o fracasso da comunicação do desejo pela via do significante, a ponto de nos dar uma espécie de felicidade, realiza-se da seguinte maneira: o Outro ratifica uma mensagem como tropeçada, fracassada, e nesse próprio fracasso reconhece a dimensão de um para além no qual se situa o verdadeiro desejo, isto é, aquilo que, em razão do significante, não consegue ser significado. Vocês estão vendo que a dimensão do Outro amplia-se um pouquinho aqui. Com efeito, ele já não é unicamente a sede do código (...) já está no nível daquele que constitui a lei como tal, uma vez que é capaz de lhe

acrescentar esse traço, essa mensagem como suplementar, isto é, como ela mesma designando o para-além da mensagem (Lacan, 1999, p.156).

O Outro, portanto, não é apenas o detentor dos significantes, mas também aquele que pode ratificar uma construção original como válida. Isso é correlato da ideia de que o Outro não é exatamente a lei, mas suporte da lei, no sentido de que comporta espaços, brechas que permitem esse para-além que é o desejo.

Zenoni aponta que o decisivo do pai é ser uma presença que tem impacto sobre o desejo da mãe enquanto mulher (2007, p.18). É assim que a função paterna dá operacionalidade à falta, ao que não encaixa entre mãe e criança. A metáfora paterna não funciona tanto a partir da interdição, porém mais como essa presença que responde pela impossibilidade de fusão da mãe com seu bebê. A impossibilidade já está dada desde o início, mas o pai confere estabilidade a essa montagem ao designar a falta como lei. O pai, portanto, une lei e desejo, o que indica desde já sua função de nó (Zenoni, 2007, p.19).

2.5.

Das ding: o centro excluído

Para resumir o que foi elaborado acima, diremos que a lei cria o desejo ao validar o funcionamento do significante e possibilitar que o sujeito seja deslocado da posição de falo do Outro para poder buscar o falo em outro lugar. Isso funciona pela presença de um vazio na estrutura da linguagem, que comporta uma defasagem entre a necessidade e a resposta do Outro. A função paterna valida esse vazio como universal, fazendo com que o desejo estruture-se a partir disso numa busca sempre remetida metonimicamente para mais além. O desejo, portanto, organiza-se segundo uma lógica de negatividade: a presença de uma ausência é o motor de sua eternização. A partir do *Seminário 7*, no entanto, Lacan passa a dar destaque a outra forma de satisfação que não obedece à lógica do desejo, e que ele chama de gozo. Ele retoma um termo utilizado por Freud no *Projeto para uma psicologia científica*, (Freud, 1895/1996) *das Ding*, a Coisa, para abordar o gozo. Jacques Alain Miller (2000) destaca que toda a estrutura em que articulam-se falo, desejo, metáfora paterna, significante, enfim, os termos delimitados a partir do registro do simbólico, encontra um limite e um além no real do gozo. Ele afirma

que o conceito de *das Ding* significa que a satisfação verdadeira, pulsional, não se encontra nem no campo do imaginário e nem no simbólico, ela está fora do que é simbolizado, por isso trata-se de uma satisfação do campo do real. Assim, tanto a ordem simbólica quanto a relação imaginária são construídas para conter o gozo. (Miller, 2000, p. 91). Porque esse gozo precisa ser contido é o que veremos a seguir.

Lacan destaca que há uma diferença de difícil tradução entre as duas palavras alemães, *Ding* e *Sache*, ambas traduzidas para o francês como *chose* e para o português como *coisa* (Lacan, 1997, p. 58). Ele afirma que a palavra *sache*, utilizada por Freud na expressão traduzida para o português por representação-de-coisa, encontra-se estritamente ligada ao plano da palavra. De fato, em um texto que Freud retoma alguns temas tratados no *Projeto para uma psicologia científica* chamado *O Inconsciente*, ele faz da representação-de palavra e da representação-de-coisa um par que unido consiste na representação de objeto.² Assim, *Sache* significa “coisa” mas como aquilo que é produto da ação da linguagem que “faz o homem colocar em questão suas palavras como referindo-se às coisas que, no entanto, elas criaram” (Lacan, 1997, p. 61). *Das Ding* não está nessa relação. Lacan o situa como o primeiro exterior que será a primeira orientação para todo o encaminhamento do sujeito (Lacan, 1997, p.69). *Das Ding* é o objeto de incesto, o Outro pré-histórico em relação ao qual é preciso guardar distância para que exista a fala (Lacan, 1997, p.89). Para que a fala subsista é preciso que a mãe falhe, ou seja, que o desejo não seja inteiramente satisfeito. A completa satisfação do desejo equivaleria à extinção da fala na medida em que levaria à abolição da demanda.

Ainda que o movimento da busca seja todo fundado em reencontrar esse objeto perdido, isso não significa que ele tenha sido algum dia possuído. Freud falou da importância de uma alucinação fundamental do objeto de satisfação (Freud, 1900-1901/1996, p.625). Lacan destaca esse aspecto ao afirmar que, esse

² No texto *O Inconsciente* (Freud, 1915b/2006), Freud afirma que uma representação consciente abrange a representação-de-coisa (*Sachvorstellung*) acrescida da representação-de-palavra (*Wortvorstellung*), enquanto que a representação inconsciente consiste apenas numa representação-de-coisa. Assim, seria através de um sobreinvestimento de carga, ou seja, um investimento na representação-de-palavra, que haveria uma organização psíquica mais elevada correspondente ao sistema *Pcs-Cs*. Freud faz da representação-de-coisa junto com a representação-de-palavra um par que unido forma a representação-de- objeto.

objeto: “Reencontramo-lo no máximo com saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer” (Lacan, 1997, p.69).

Das Ding é definido por Lacan como “o elemento originalmente isolado pelo sujeito como estranho” (Lacan, 1997, p.68). Há pelo menos duas palavras que aparecem nos textos de Freud que foram traduzidas para *estranho* em português: *unheimlich* e *fremde*. Embora a palavra citada por Lacan no *Seminário 7* seja *fremde*, a noção de estranho também remete ao texto freudiano *Unheimlich*, traduzido em português como *O Estranho*. A palavra *fremde* foi usada por Freud em *A negativa* (Freud, 1925/1996). Nesse texto ele aborda a função do julgamento, relacionando-o a duas espécies de decisões: o julgamento de atributo, que consiste em negar ou afirmar a posse de um atributo em algo, e o julgamento de existência, que afirma ou discute que algo tenha representação na realidade. É a propósito do julgamento de atributo que Freud emprega o termo em questão. A decisão sobre um atributo de alguma coisa, tem origem, para Freud, em antigos impulsos pulsionais que se traduzem em algo como “gostaria de comer isso” ou “gostaria de cuspi-lo fora” (Freud, 1925/1996, p.268,269). Isso significa que tudo o que é útil ou bom é assimilado ao eu e o que é prejudicial ou ruim é colocado no exterior. Assim, Freud afirma que aquilo que é mau, que é estranho (*fremde*) ao eu, e aquilo que é externo são inicialmente a mesma coisa (Freud, 1925/1996, p.267). O estranho, portanto, é no texto freudiano esse primeiro exterior, aquilo que é expulso do eu para possibilitar sua constituição. *Das Ding* é equivalente a esse elemento estranho, a um só tempo íntimo e distante, próximo e externo. Por isso Lacan afirma que o eu defende-se mutilando-se, através de uma mentira sobre o mal (Lacan, 1997, p.94). O inconsciente se funda em uma mentira sobre *das Ding* (Lacan, 1997, p. 94), ou seja, toda a trama do inconsciente repousa em um afastamento da Coisa como elemento exterior cuja aproximação significa a destruição absoluta.

2.6.

Além do princípio de prazer: a pulsão de morte

No texto, *O Estranho*, do qual trataremos mais detalhadamente no capítulo a seguir, Freud utiliza o termo *compulsão à repetição* para falar dessas coisas que

se repetem como estranhas ao eu e aparentemente exteriores a ele. Ele afirma que essas repetições parecem ocorrer de forma independente do princípio do prazer, prevalecendo sobre ele (Freud, 1919/1996, p.256). Freud já havia falado em compulsão à repetição anteriormente³ mas aqui ele liga a repetição a isso que é extraído do eu e que se localiza nessa espécie de exterioridade íntima, pois retorna “assombrando” o eu. Será a partir da compulsão à repetição que Freud irá tratar da pulsão de morte no texto *Além do Princípio do Prazer*, de 1920.

Lacan afirma que o termo freudiano pulsão de morte, ou seja, aquilo que se situa para além do princípio do prazer, designa o campo do intransponível da Coisa, *das Ding* (Lacan, 1997, p.260). Até 1920 Freud pensava o psiquismo como sendo regido pelo princípio do prazer, o que significa, em termos freudiano, que o aparelho psíquico estrutura-se em torno do objetivo de buscar o prazer e evitar o desprazer. Assim, tudo estaria orientado para manter os níveis de excitação tão baixos quanto possível, pois um acúmulo de tensão seria sentido como desprazer e o psiquismo buscaria a descarga dessa tensão para voltar a um estado de excitação mais ou menos constante, evitando o estímulo desprazeroso (Freud, 1920/2006, p.137).

Freud afirma que a formação do desejo ocorre a partir de uma vivência de satisfação de uma excitação produzida por uma necessidade. Essa vivência que põe fim ao estímulo interno deixa um resíduo mnêmico; a partir daí, ocorrerá uma associação da satisfação obtida com o traço mnêmico daquilo que veio em resposta à excitação (Freud, 1900-1901/1996, p.594). Assim, quando essa necessidade for despertada ocorrerá um investimento da imagem mnêmica deixada pela satisfação inicial. É isso o que Freud chama de desejo (Freud, 1990-1901/1996, p.595). O caminho mais rápido para acalmar a excitação produzida pela pressão da necessidade é a alucinação. Ele afirma:

³ O termo compulsão à repetição foi utilizado por Freud pela primeira vez no texto *Recordar, repetir, elaborar* (Freud, 1914/1996). Nesse primeiro momento ele falou da compulsão a repetição como um fenômeno que acontece na análise quando o paciente para de apenas recordar coisas de seu passado e passa a repeti-las sob transferência com o analista. Freud usa a expressão em questão ao afirmar: “Enquanto o paciente se encontra em tratamento não pode fugir a esta compulsão à repetição, e no final, compreendemos que essa é sua maneira de recordar” (Freud, 1914/1996, p.166).

Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade⁴ for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação de satisfação original. (Freud, 1900-1901/1996, p.595)

Freud supõe que em um estado primitivo o aparelho psíquico pode ter funcionado pela alucinação do objeto de satisfação: “O primeiro desejo parece ter consistido numa catexização alucinatória da lembrança de satisfação” (Freud, 1900-1901, p.625).

Lacan dá prioridade à ideia de que essa satisfação inicial nunca existiu por completo senão sob a forma de alucinação. Como vimos anteriormente neste capítulo, a necessidade, ao passar pelos desfiladeiros da demanda, é nomeada por um significante do Outro. Assim, a necessidade pura está perdida para o ser humano na medida em que, de saída, a inscrição do simbólico a subverte. Lacan afirma que toda a rede inconsciente é regida pelo princípio do prazer: “(...) o que ocorre no inconsciente, é o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer” (Lacan, 1997, p.42). Essa alucinação fundamental é responsável pela formação do sistema de referências que organiza toda percepção posterior, pois é o que nos lança à busca de reencontro de um paraíso perdido, ainda que nunca de fato tenha existido.

É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais será ele reencontrado. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é a ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer. (...) Sem algo que o alucine enquanto sistema de referências, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida (Lacan, 1997, p.69).

O movimento desejanste é o motor da inscrição dos significantes, de toda trama inconsciente regida pelo princípio do prazer. Tudo isso gira em torno da *primeira orientação* fornecida pela alucinação fundamental do objeto.

Das Ding é esse objeto original mítico, em torno do qual o processo simbólico “mostra-se inextricavelmente tramado” (Lacan, 1997, p.76). Trata-se de uma topologia singular⁵ (Lacan, 1997, p.91), pois esse objeto central é também

⁴ No *Seminário 7*, Lacan chama atenção para uma tradução que ele afirma ser mal formulada que costuma ser feita da expressão freudiana “die Not des Lebens” por “necessidades vitais”. Segundo ele melhor seria dizer “alguma coisa que quer”, “fórmula infinitamente mais forte (...) A pressão, a urgência, o estado de Not é o estado de urgência da vida” (Lacan, 1997, p.62).

⁵ Essa topologia singular descrita por Lacan permite resolver um impasse freudiano que o levou a fazer uma distinção entre as excitações internas e externas. Se entendermos que o real ocupa

excluído: para o funcionamento do princípio do prazer é necessário que seja mantida distância com relação à Coisa:

O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim (...) mantém a busca sempre a uma certa distância daquilo em torno do que ela gira. O objeto a ser reencontrado lhes dá sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos. O que os fixa, o que modela o retorno delas – e esse retorno é, ele mesmo, mantido à distância – é o princípio do prazer (Lacan, 1997, p.77).

Assim, o princípio do prazer funciona como um limite para além do qual a aproximação de *das Ding* desorganizaria toda a trama significativa estruturada em torno de sua exclusão. O reencontro do objeto, nesta perspectiva, significa o fim do mundo inteiro da busca e, portanto, fim do mundo das representações. O princípio do prazer regula o aparelho psíquico contra a invasão dessas quantidades de excitação excessivas, estabelecendo um limite para além do qual o movimento desejante entra em colapso.

Aqui reencontramos o que Freud articulou sobre a pulsão de morte como uma invasão de quantidades de energia não ligadas a representações (Freud, 1920/2006). A criação do conceito de pulsão de morte equivale à percepção de Freud de que em algum lugar o ser humano é movido por uma lógica do excesso, ou seja, que escapa a regulação pela manutenção do equilíbrio. Assim como a pulsão de morte se situa para além do princípio do prazer, *das Ding* é outra coisa com relação às suas leis. Não há bom e mau objeto, há bom e mau e, em seguida, existe a Coisa (Lacan, 1997, p.82). A Coisa, no plano das representações é aquilo que não há, ou seja, é o que se distingue como ausente (Lacan, 1997, p.82); é o que não se presta a nomeação.

2.7.

Além do desejo: o paradoxo do gozo

Observamos que o campo do desejo estrutura-se sempre sob a lógica de uma divisão dada pela anterioridade do significante com relação à experiência subjetiva. Assim, o ser humano precisa situar suas necessidades em um segundo tempo com relação ao campo do simbólico (Lacan, 1997, p.256). Então, o desejo

sempre uma posição de exterioridade com relação ao eu, ainda que seja de fato aquilo que há de mais singular numa pessoa, essa oposição não é mais necessária (Vallas, 2001, p.29).

é o produto dessa defasagem fundamental, e só se sustenta na manutenção dessa lógica.

O desejo estrutura-se a certa distância em relação ao campo da Coisa, o que assegura sua manutenção.

Ei-nos, portanto, levados a esse limite, a esse campo de acesso ao que está em questão com relação ao desejo. (...) O que ocorre cada vez que para nós soa a hora do desejo? Pois bem, não se chega perto, e pelas melhores razões. (...) pelas próprias razões que estruturam o domínio do bem no sentido mais tradicional, vinculado, por toda uma tradição, ao prazer (Lacan, 1997, p. 264).

Lacan diferencia gozo e desejo: o primeiro ligado à aproximação da Coisa, que pressupõe o ultrapassamento de certos limites; o desejo, ao contrário, se constitui a partir desses limites (Lacan, 1998b, p.798). O prazer se articula com relação a uma memória de satisfação e é impelido por uma falta (Lacan, 1997, p.271). Tudo se organiza a partir de uma lógica da homeostase, em que um excesso de excitação, em termos freudianos, precisa encontrar descarga para a manutenção do equilíbrio. Lacan trata do conceito de gozo, apresentando-o como ligado ao campo do indizível da Coisa. Assim, há um problema no que tange o acesso ao gozo na medida em que ele localiza-se num campo “cingido por uma barreira” (Lacan, 1997, p.256) cuja aproximação equivale à destruição do sujeito do desejo.

Enquanto a Coisa se mantém como interior excluído em torno do qual giram as representações inconscientes, falaremos em desejo. A partir de certo limite de aproximação da Coisa, há uma ruptura da lógica do desejo, e falaremos em gozo. O campo do gozo transgride a lei do princípio do prazer; é o campo do excesso. Lacan afirma que a relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão como desejo de morte (Lacan, 1997, p.106). Através dessa afirmação podemos entender que quando levado ao extremo, o desejo põe fim à organização que garante sua existência, ou seja, transgredindo a barreira que detém o acesso à *das Ding* mergulha-se no gozo e a cadeia de representações não se sustenta. O desejo, nesse sentido, é uma defesa com relação ao gozo, mas ao mesmo tempo é a via que levada ao extremo encaminha para ele (Vallas, 2001, p.29).

É importante marcar que a Coisa não existe senão a partir daquilo que a lei não alcança, ou seja, não existe senão a partir dos limites desenhados pela lei. Outra forma de dizer é que o Nome-do-pai regula o desejo, mas falha em regular o gozo, e é nessa falha que ele se aloja. Para além de um certo limite de nosso prazer, “estamos numa posição inteiramente enigmática, pois não há regra ética que faça mediação entre nosso prazer e sua regra real” (Lacan, 1997, p.121).

Para mostrar essas relações enigmáticas da Lei com a Coisa, Lacan reproduz o discurso de São Paulo na Epístola aos Romanos, no capítulo 7, parágrafo 7, porém com uma pequena modificação, que consiste em substituir a palavra *pecado* pela palavra *Coisa*.

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia, mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que devia dar a vida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me e por ele fez-me desejo de morte (Lacan, 1997, p.106).

Lacan afirma que é por conta da posição paradoxal da Lei, ou seja, pelo fato de ela só se sustentar no vazio inscrito no Outro, que se propõe o paradoxo do gozo (Lacan, 1997, p.235). Então, a Lei só funciona porque encontra seus limites, mas se a barra colocada sobre o Outro cria a Lei, cria também a Coisa. Nesse ponto onde o Outro se inscreve sempre dentro do Outro, no vazio deixado pelo pai, o lugar de onde ele não responde, reina *das Ding*. Miller afirma (2000, p.92, 93) que a Coisa é o Outro do Outro, no sentido de que é aquilo falta no Outro, que não tem representação no tesouro de significantes. *Das Ding* é esse vazio central. A Coisa é o que faz do Outro barrado, que faz falta no Outro, paradoxalmente é o que leva à destruição do Outro simbólico.

2.8.

Sobre Lei e Pai

Lacan falou do Nome-do-Pai como um significante que significa que, no interior do significante, o significante existe (Lacan, 1999, p.153). Assim, o Nome-do-Pai é uma função que valida o funcionamento significante ao veicular a

castração como universal. A lei enquanto fundada pelo Nome-do-Pai é aquilo que garante a existência de um além do Outro, ou seja, um Outro no Outro. No *Seminário 7* Lacan afirma que a lei fundamental é a lei da interdição do incesto (Lacan, 1997, p.86), o que significa que a lei é a barra que detém o acesso à Coisa. O funcionamento da cadeia significante, como já foi trabalhado neste capítulo, supõe certa distância com relação à *das Ding*.

No *Seminário 7* Lacan retoma a ideia de que a Lei é fundada no Outro, indicando que $S(A/)$ é a resposta ao pedido de garantia ao Outro (Lacan, 1997, p.235). A barra significa que há uma falta no lugar desse significante que se pede como resposta; paradoxalmente, a única garantia que se obtém é aquela da universalidade da barra, a multiplicação ao infinito de um Outro no Outro, que dá a possibilidade de inscrição da lei. Por isso a teoria lacaniana sobre a lei supõe a apresentação de um Outro mortificado, na medida em que O Outro do Outro não é jamais encontrado senão por seu lugar (Lacan, 1997, p.85).

Assim, a lei só é lei se o pai for morto o que nos leva a retomar o mito freudiano de *Totem e Tabu*. No mito Freud supõe um momento anterior à organização da civilização, em que existiria uma horda governada por um macho poderoso, que pela força bruta impunha todas as suas vontades e monopolizava todas as fêmeas. O nascimento da civilização ocorreria quando os filhos se unem para assassinar o pai. Essa ação em conjunto, é o que Freud afirma ser os primeiros rudimentos da lei, que se dá através da organização de uma comunidade de irmãos regulamentada por acordos mútuos para que todos tenham acesso a uma parcela de satisfação (Freud, 1929/ 1996, p.106). Assim, segundo a mitologia de Freud, a cultura totêmica surgida desse crime inicial “baseava-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente (...) os preceitos do tabu constituíram o primeiro ‘direito’ ou ‘lei’” (Freud, 1929/ 1996, p.106).

No mito de Freud, o assassinato do pai gera irremediavelmente nos irmãos o sentimento de culpa; o remorso sentido por todo grupo torna o pai morto ainda mais forte do que o pai vivo e suas proibições passam a surtir um efeito mais poderoso do que quando operava por força bruta, pois de vinda de fora, a proibição passa a ser, segundo Freud, internalizada: “A cena da sujeição do pai, de

sua maior derrota, tornou-se o estofô da representação de seu triunfo supremo” (Freud 1912-13/ 1996, p.152). A morte do pai eterniza seu poder.

Lacan destaca esse aspecto em que o assassinato dessa figura onipotente, semi-animal, do pai da horda não abre a via para o gozo que sua presença supostamente interditava. Ocorre uma falha inteditiva, ou seja, ao invés de os irmãos conquistarem o acesso ao gozo, com o crime conseguem apenas reforçar sua proibição (Lacan, 1997, p.216). Assim, Lacan afirma: “todo exercício de gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida na Lei”. O campo do gozo permanece interditado, cingido por uma barreira. Por outro lado, o cumprimento cego da lei também só faz crescer a interdição. É o que Freud relata em *O Mal-estar da civilização* (Freud, 1926/1996) sobre alguns casos observados em sua clínica nos quais quanto mais virtuoso é um homem, mais exigente torna-se sua consciência moral. Lacan supõe uma origem comum para esses dois fenômenos:

Resta-nos ver que é no mesmo lugar que vem-se organizar alguma coisa que é, ao mesmo tempo, o oposto, o avesso e o idêntico disso, e que, em última instância, substitui essa realidade muda que é *das Ding*, ou seja, a realidade que comanda, que ordena (Lacan, 1997, p.72).

Há um obstáculo na direção do gozo sem limites que é o retorno de alguma coisa que se inscreve como dívida no grande livro da Lei. Também há um obstáculo no sentido oposto, ou seja da obediência cega à lei, que é o retorno de exigências cada vez mais poderosas da consciência moral: “o que se passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente da interdição” (Lacan, 1997, p.217). O que acontece é que o gozo se infiltra na própria interdição, o que nos leva ao tema do supereu, e das relações entre lei e gozo.

2.9.

Lei moral e gozo

Lacan explorou essa articulação entre lei e gozo em um texto chamado *Kant com Sade* (Lacan, 1998b), que retoma alguns temas do *Seminário 7*. Ele demonstra como a lei moral kantiana articula-se surpreendentemente a *Das ding* e com a proposta sadeana, aproximando-a assim do que nomeou gozo. Lacan afirma que Kant separa aquilo que seria o Bem final a ser alcançado, *das Gute*, em

alemão, do *wohl*, que Lacan afirma como equivalente ao princípio do prazer: são os pequenos bens, prazeres e felicidades cotidianas. Kant separa qualquer consideração sobre o prazer e sobre o pathos de maneira geral, desse Bem superior, *das Gute*, cujo reconhecimento se dá pela voz da consciência, se apresentando como um imperativo categórico. Para que essa máxima apontada pela consciência possa ser reconhecida como uma lei universal, deve-se verificar, de acordo com Kant, se ela vale para todos os casos, precisamente, destaca Lacan, ela não deve valer em nenhum caso se não valer para todos (Lacan, 1998b, p.778). Esse Bem universal kantiano deve ser algo independente de qualquer objeto, que possibilitaria apenas uma satisfação contingente: ele se coloca como um horizonte moral a ser alcançado para além das satisfações ou sofrimentos presentes que possam surgir no caminho de sua realização (Lacan, 1998b, p.778).

Assim, a lei moral kantiana se afirma contra o prazer. *Das Gute*, o bom objeto, localiza-se para além do princípio do prazer (Lacan, 1997, p.93). Kant abre uma brecha ao separar o prazer do Bem como meta final, brecha onde se instala Sade.

Em Sade, a regra universal é o gozo. Segundo Lacan a máxima sadeana é: “Tenho direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Lacan, 1998b, p.781). Em Sade o gozo vem ocupar o lugar do Bem supremo como meta e finalidade da máxima.

Lacan demonstra como a máxima sadeana atende perfeitamente às exigências da moral kantiana, pois rejeita considerações patológicas, ou seja, não leva em conta um bem ou uma paixão qualquer e, ao mesmo tempo, obedece à forma da lei moral, pois exclui de sua prática “toda razão que não seja de sua própria máxima” (Lacan, 1998b, p.781), quer dizer, também se afirma como universal. Lacan destaca ainda, que Kant admite apenas um correlato sentimental da lei moral em sua pureza, que é a dor. É também esse sentimento que Sade aponta no horizonte do desejo levado ao seu extremo, tanto a dor de outrem quanto a dor do próprio sujeito. “O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo” (Lacan, 1997, p.102).

2.10.

Lei, gozo e supereu

Miller (2000) indica que o que Lacan demonstra no seminário *A ética da psicanálise* (1997) e no texto *Kant com Sade* (1998b) é que tanto o imperativo categórico quanto o gozo têm o mesmo caráter mudo, cego, absoluto. Mesmo que chamado de lei em algum contexto, algo que não discrimina, que se apresenta em sua estrutura como sem limites, é diferente de uma lei mediadora e mais próxima de *das Ding*. Assim, a lei moral é a lei de *das Ding*: exigência absoluta, no fim das contas, gozo absoluto.

Freud, em *O mal estar na civilização* demonstrou seu espanto com a lei divina no mandamento: “amarás teu próximo como a ti mesmo”. (1929/1996, p.108) Como se pode valorizar um amor que não discrimina, que dirige-se a qualquer objeto como igual? Como o amor, algo que lhe parece valioso, pode ser dirigido a qualquer um? Freud afirma que nem todos os homens são dignos de amor, mas ao contrário lhe parecem possuir mais direito à hostilidade e até mesmo ao ódio e enumera uma lista de motivos que justificam sua afirmação, todos baseados na quota de agressividade inextinguível do ser humano (Freud, 1929/1996, p.117). Essa agressividade é tratada por ele como o grande obstáculo à tarefa civilizatória, e é atribuída à pulsão de morte (Freud, 1929/1996, p.125). Isso leva Freud a pensar no supereu como um destino possível da pulsão de morte na civilização, uma solução que falha, pois o gozo retorna no mandato superegóico como imperativo categórico.

Retomando esse tema, Lacan afirma que cada vez que Freud se detém como que horrorizado diante desse mandamento é porque ele esbarra com a existência de uma profunda maldade que habita o próximo (Lacan, 1997, p.227). Lacan destaca que a resistência apresentada a esse mandamento é a mesma resistência que se apresenta para entrar o acesso ao gozo. O sujeito recua de seu gozo como recua de sua agressividade, dessa capacidade destrutiva que ele contém (Lacan, 1997, p.236,237). O próximo, de certa forma, é um nome para *das Ding*, próximo excluído. Essa maldade que habita o próximo habita também em mim “E o que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo do que não me ouse aproximar?” (Lacan, 1997, p.227). Lacan afirma:

(...) o próximo tem certamente toda essa maldade de que fala Freud, mas que ela não é outra senão aquela diante da qual eu mesmo recuo. Amá-lo como um eu mesmo, é, da mesma feita, ir adiante em alguma maldade. A sua ou a minha? (...) Parece muito mais que seja a mesma, com a condição de que os limites, que me fazem colocar-me diante do outro como meu semelhante, sejam transpostos (Lacan, 1997, p.242).

Nisso, o mandamento do amor ao próximo se aproxima da lei moral kantiana e do imperativo de gozo sadecano. O gozo é sempre estranho, por isso Lacan fala de *das Ding* como Outro primordial, aquilo que é ao mesmo tempo, o mais íntimo e mais excluído, terra de ninguém, um vazio em relação à representação. Lacan também aponta que é na medida em que o sujeito faz com que a agressividade volte para si mesmo que se fortalece o supereu, destacando o cuidado de Freud em acrescentar que uma vez iniciado esse processo não há limites, ou seja, ele gera uma agressão cada vez mais pesada ao eu pois a mediação da Lei falha nesse ponto (Lacan, 1997, p.237).

A obediência à lei moral encaminha até o ponto de um forçamento que ameaça romper a própria estrutura do desejo, sustentado em torno de uma falta. Há, portanto, afinidades entre o gozo sem limites e a obediência completa à lei moral, nos dois casos, faz-se a necessidade de uma mediação.

Como essa lei cega se relaciona com o Nome-do-Pai? Vimos que a lei paterna comporta em sua estrutura a castração. Poderíamos, portanto, responder rapidamente que a lei paterna não tem relação alguma com o gozo. Mas vamos examinar isso mais de perto.

2.11.

A violência na lei

Através do mito de *Totem e Tabu* Freud indicou a violência necessária para a inscrição da lei. O direito surge para conter a violência de um gozo ilimitado, teorizado por Freud na figura do pai primevo, mas só é possível instituir a lei também através de um ato de violência, o assassinato do pai. Em outros momentos Freud indicou uma violência necessária para a manutenção da lei. Na correspondência com Einstein publicada com o título *Porque a Guerra?*, ele afirmou:

Atualmente direito e violência se nos afiguram como antíteses. No entanto, é fácil demonstrar que uma se desenvolveu da outra. (...) A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência do indivíduo só. Vemos, assim, que a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha (Freud 1932/ 1996, p.198,199).

Em *O Mal estar na civilização* (1929/1996) Freud retomou esse assunto, indicando que a vida humana em comum se torna possível quando o poder de uma comunidade é estabelecido como direito, em oposição ao poder do indivíduo condenado como força bruta (Freud, 1929/1996, p.101).

O tema da relação entre violência instituinte e violência mantenedora do direito é tratado por Walter Benjamin em um ensaio nomeado *Por uma crítica da violência* (1986). Nele Benjamin trata das relações do direito com a violência. A palavra alemã utilizada pelo autor no título do texto e retomada em diversos momentos de sua extensão comporta uma ambiguidade demarcada pela tradutora: *Gewalt* pode denotar tanto *violência* quanto *poder*. Essa ambiguidade é central para a condução do ensaio. Benjamin argumenta que a violência é necessária tanto para a instituição da lei quanto para sua manutenção. Ele afirma que o caráter coercitivo do direito não está diretamente vinculado com a força bruta, mas encontra-se subjacente à ideia de destino ou necessidade que sustenta o funcionamento de toda lei. Nesse sentido, Benjamin argumenta que o instituído se mantém através de uma constante ameaça, a intimidação sendo necessária apenas em casos extremos, isto é, quando a ameaça falha. O que há de ameaçador e coercitivo no caráter da lei, afirma Benjamin, é o fato de ela se apresentar como um destino. Em outras palavras, trata-se do direito enquanto “violência coroada pelo destino” (Benjamin, 1986, p.161).

A pena de morte e a polícia são tratados por Benjamin como campos onde a proximidade violência/lei mostra-se de forma evidente. No caso da pena de morte, Benjamin demonstra que o que está em jogo não é exatamente punir o infrator por um crime hediondo, mas trata-se, antes de tudo, da afirmação do poder da lei. No exercício do poder sobre a vida e a morte o direito se afirma em sua finalidade última, que é apenas se fazer cumprir. Benjamin afirma existir um “elemento de podridão” (Benjamin, 1986, p.161) irremovível do caráter da lei, pois seu funcionamento não se fundamenta tanto nem em “fins justos” tampouco “meios legítimos”, mas em sua própria perpetuação.

A polícia, é considerada uma instituição obscena por Benjamin, por condensar a violência instituinte e conservadora do direito. Pois se de um lado é uma instituição jurídica que em tese tem como objetivo garantir o respeito ao direito dos cidadãos, por outro lado, é autorizada a instituir certos fins jurídicos ela mesma de acordo com a situação. Nas palavras de Walter Benjamin “A infâmia desta instituição (...) consiste em que ali se encontra suspensa a separação entre poder instituinte e poder mantenedor do direito” (Benjamin, 1986, p.161). A polícia entra em ação no ponto onde o poder da lei encontra seu limite, ou seja, onde falha a ameaça do destino. Assim, a existência da polícia deixa a violência no direito demasiadamente aparente, quer dizer, essa instituição se aproxima muito de um puro exercício de poder como violência. Descrevendo o caráter assombroso da polícia, diz Benjamin: “seu poder é amorfo, como é amorfa sua aparição espectral, inatacável e onipresente” (Benjamin, 2003, p.162).

Benjamin demonstra que no fundo da lei não há fundo, ou seja, não é possível nos valermos de categorias de certo e errado, da ideia de um fim justo para sustentar o direito. Não há nada que sustente a lei em sua universalidade senão uma justificativa religiosa, algo como Deus, que viria em fim atestar um destino necessário.

2.12.

O paradoxo na lei

Em primeiro lugar, quando tratamos da lei no direito, não estamos nos referindo ao mesmo objeto que a lei na psicanálise. Devemos ter cuidado, portanto, quanto à aproximação desses dois campos. Lacan os aproxima em alguns momentos. Rabinovitch (2001) afirma que a palavra forclusão tem origem no campo jurídico, significando a privação de uma faculdade ou de um direito que por não terem sido executados no tempo devido se tornaram obsoletos. Esse termo é usado por Lacan para se referir à não inscrição do Nome-do-Pai na psicose. Vallas (2001) aponta que termo gozo também é tomado emprestado do campo jurídico, cuja essência é repartir, distribuir o gozo.

Vimos que a lei da interdição do incesto, o Nome-do-Pai, é estruturalmente uma função mediadora. O que Lacan chamou de Nome-do-Pai é o equivalente do pai morto de *Totem e Tabu*. Trata-se de uma função que regula o desejo, mas que encontra seus limites. Sobre isso, Lacan afirma;

Freud (...) fala com uma inflexão quase carinhosa da preciosidade dessa identificação viril que decorre do amor pelo pai, e de seu efeito na normalização do desejo. Mas esse efeito só se produz e modo favorável na medida em que tudo está em ordem do lado do Nome-do-Pai, isto é, do lado do Deus que não existe. Resulta para esse pai uma posição singularmente difícil – até certo ponto é um personagem manco (Lacan, 197, p.222).

Assim, o Nome-do-Pai é limitado, diferente da lei moral, que por seu caráter absoluto é equivalente à violência do gozo. Porém, é possível ainda pensar que mesmo o Nome-do-Pai comporta uma violência em sua estrutura na medida em que valida o funcionamento significante que se impõe a partir do lugar do Outro. A linguagem tem um caráter paradoxal, pois ao mesmo tempo que cria o sujeito o submete à sua lógica. A psicose nos dá testemunho disso ao apontar o caráter imposto da palavra, como acontece na alucinação. Uma indicação instigante é dada neste sentido por Lacan em seu seminário sobre o sintoma: “(...) por que um homem dito normal não percebe que a fala é um parasita?” (Lacan, 2007, p.92).

No *Seminário 11* Lacan formula esse paradoxo da linguagem na situação de um roubo, em que o assaltante diz: “Ou a bolsa, ou a vida!” – se escolhermos a bolsa perdemos os dois, se escolhermos a vida, temos uma vida com uma parte, a bolsa, amputada (Lacan, 1998a, p.201). A diferença é que a própria bolsa não existia antes da vida, pois é por surgir com a estrutura significante que o sujeito já nasce dividido: “O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante” (Lacan, 1998a, p.188). A violência da linguagem é aqui articulada por Lacan em termos de uma escolha forçada.

Seguindo a indicação de Benjamin, não podemos ignorar uma violência necessária mesmo no regime da lei. Estamos acostumados a pensar o Nome-do-Pai como uma função mediadora, que separa a criança de ter que responder com o seu ser ao desejo da mãe. É claro que a metáfora paterna tem essa função, mas há

também um outro lado, de uma violência que se impõe a partir da inscrição da linguagem.

Para entender melhor isso precisaremos pensar no que Lacan formula sobre as relações do objeto do desejo com a lei, e sobre a nossa posição de objeto diante do Outro. Isso nos leva ao estudo do objeto *a* e ao próximo capítulo.

3

O ponto de origem da lei e do desejo (O objeto entre causa de desejo e mais de gozar)

(...) qual é a relação do desejo com a lei? Pergunta sempre evitada pela tradição filosófica, mas à qual Freud respondeu (...). Resposta: é a mesma coisa. O que lhes ensino, aquilo a que os conduz o que lhes ensino, e que já está no texto, mascarado sob o mito de Édipo, é que esses termos, o desejo e a lei, que parecem colocar-se numa relação de antítese, são apenas uma e a mesma barreira, para nos barrar o acesso à Coisa.(...) É por isso que Freud relaciona o inapreensível do desejo do pai com a origem da lei. Mas aquilo a que leva sua descoberta, assim como toda a investigação analítica, é a não perder de vista o que há de verdadeiro por trás desse engodo (Lacan, 2005, p.93).

No *Seminário 10* Lacan aborda o tema sobre a relação entre a falta constituinte do lugar do Outro e o desejo a partir do afeto da angústia. Ele surpreende ao afirmar que, ao contrário do que era normalmente pensado no meio psicanalítico, a angústia não é sem objeto (Lacan, 2005, p.87). O objeto *a* é criado como um nome para o objeto da angústia. Esse conceito funciona como uma ponte entre desejo e gozo; Lacan o define tanto como objeto causa de desejo (Lacan, 2005, p.115), quanto como objeto mais-de-gozar (Lacan, 2008, p. 19), um condensador de um gozo perdido pela entrada do ser humano na linguagem. Jacques-Alain Miller afirma que o objeto *a* é uma espécie de amboceptor entre desejo e gozo (Miller, 2009, p.156). De que forma Lacan se vale do objeto *a* para articular a constituição da lei? Inicialmente pensamos o desejo como estritamente articulado à lei. O gozo, por outro lado, não é tão facilmente assimilado a esse campo. O conceito de objeto nos ajudará a entender as relações entre lei, desejo e gozo.

3.1.

O desejo do homem é o desejo do Outro: angústia e fantasia

Lacan afirma que há uma relação essencial da angústia com o desejo do Outro. Para ilustrar essa relação, ele imagina uma situação em que estivesse diante

de um louva-a-deus gigante usando uma máscara sem saber que máscara seria essa, e, portanto, sem saber se estaria prestes a ser devorado pelo animal. Esse exemplo serve bem para explicar que a incidência do desejo do Outro engendra duas dimensões no sujeito, pois de um lado, o homem com a máscara poderia se perguntar “O que esse inseto quer comigo?” e de outro, a pergunta poderia ser “Como ele me vê, o que ele acha que eu sou?”. A questão sobre o desejo do outro, traduzida por Lacan na pergunta “Que queres?”, se duplica em “Que quer ele de mim?” e “Que quer ele comigo”, no sentido de “Que quer ele a respeito desse lugar do eu?” (Lacan, 2005, p.15). Lacan nomeia as duas dimensões engendradas por esse enigma no campo do Outro como a relação com o desejo e a identificação narcísica (Lacan, 2005, p. 14), a qual abordaremos mais adiante a partir do esquema ótico lacaniano. Essas duas dimensões são representadas na situação imaginada por Lacan, pela primeira e a segunda pergunta respectivamente. Há uma imagem do eu que se forma com relação ao desejo do Outro, mas há um além não recoberto por essa imagem. É nessa dialética entre a relação com o desejo e a identificação narcísica que se introduz a função da angústia (Lacan, 2005, p. 15).

Lacan afirmou que “o desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 2009, p.195), retomando um tema hegeliano fundamental. Ele serve-se da dialética do Senhor e do Escravo, articulada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (2002) para tratar da dependência do desejo do sujeito com relação a um outro que o reconheça. Mas enquanto o filósofo, segundo Lacan, trata apenas da função narcísica do desejo do outro, representada pela indagação “Que quer ele a respeito do lugar do eu?”, Lacan escreve o Outro com maiúscula para demarcar a sua função de matriz simbólica do desejo. Lacan afirma que para Hegel “o Outro é aquele que me vê” (Lacan, 2005, p. 32): é articulado apenas enquanto consciência. No sentido de Hegel o desejo de desejo é “é o desejo de que um desejo responda ao apelo do sujeito. É o desejo de um desejante” (Lacan, 2005, p.33). Segundo Lacan, todo o impasse da dialética hegeliana é que ao exigir ser reconhecido, o sujeito o é apenas como objeto, dependente dessa outra consciência que o vê. Lacan afirma que a dialética hegeliana acaba se centrando com demasiada estreiteza ao imaginário, por isso o impasse.

A novidade de Lacan é que o Outro não é completo, é inconsciente “Para Lacan, porque Lacan é analista, o Outro existe como inconsciência constituída como tal. O Outro concerne ao meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe” (Lacan, 1962-1963, p. 33), há uma brecha entre eu e Outro, uma insuficiência do significante que permite a existência de uma resposta singular para o desejo do Outro que Lacan chamará de fantasia. A psicanálise ressalta essa pergunta sobre o Outro em seu ponto de incompletude, que é o que faz dele desejanter. O Outro lacaniano é o Outro simbólico, inconsciente, e que nesse espaço possibilita a diferença entre eu e outro. É no ponto de não saber do Outro que o sujeito é implicado de maneira mais pregnante, porque é através disso que ele poderá descobrir o que lhe falta como objeto de seu desejo (Lacan, 2005, p.33). A partir da posição de objeto o sujeito poderá tecer uma resposta sobre o desejo do Outro que lhe dará uma forma singular de se colocar diante desse vazio. A fantasia faz uma virada em que a partir do desejo do Outro o sujeito cria uma ficção sobre seu próprio desejo, ela serve para proteger da angústia (Lacan, 2005, p.60), opera uma mediação entre o louva-a-deus fêmea e o homenzinho com a máscara, poderíamos dizer. Lacan afirma que a estrutura da angústia é a mesma da fantasia (Lacan, 2005, p.12). Com isso podemos entender que a fantasia ocupa o mesmo lugar da angústia diante do desejo do Outro, pois se, se servindo da fantasia, o sujeito pode aparecer como tal, na ausência dela, pode apenas aparecer como objeto do desejo do Outro devorador.

A anterioridade do Outro, lugar do significante, com relação ao sujeito permitirá Lacan escrever a operação que cria o objeto da angústia, objeto *a*, como resto. Lacan situa o Outro na análise como a presença de algo anterior a tudo o que se possa elaborar ou compreender (Lacan, 2005, p.31). Ele afirma:

O desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil, porque, se ele me reconhece, uma vez que nunca me reconhecerá o bastante, só tenho que usar de violência. Na verdade, ele não me reconhece nem me desconhece. Isso seria fácil demais (...) Ele me questiona, me interroga na raiz mesma de meu próprio desejo como *a*, como causa de desejo (Lacan, 2005, p.169).

O desejo do Outro é causa de angústia na medida em que lança o eu a uma dimensão de não-sabido na origem de sua constituição. O objeto *a* é o nome desse exterior no interior do eu, um resto que não pôde ser significado; é esse pedaço do

sujeito que não entrou na rede de significantes que o desejo do Outro solicita, causando angústia. Lacan propõe o seguinte esquema:

| | |
|----------|-----|
| A | S |
| <i>a</i> | A |
| \$ | ... |

O sujeito não barrado, S, é hipotético na medida em que apenas temos acesso ao sujeito barrado constituído a partir da marca do significante vindo do lugar do Outro. Também o Outro se apresenta apenas como barrado pois sua existência “fica suspensa numa garantia que falta” (Lacan, 2005, p.129). É que a única garantia que há no Outro é a multiplicação da barra, da remissão infinita das significações. Então, o sujeito mítico S tem que entrar no lugar do significante já constituído no Outro, mas essa operação nunca é exata, o sujeito nunca é completamente articulado no significante. Já tratamos disso no capítulo anterior a propósito da diferença entre o apelo feito ao Outro é a resposta oferecida como significação. O objeto *a* é o resto que representa o S em seu real irreduzível (Lacan, 2005, p.179). O sujeito barrado, \$, é equivalente ao *a* sobre S:

—

Lacan diferencia aquilo que seria o objeto do desejo como que estando à frente do sujeito da função da causa, que é o que está em jogo em sua articulação do objeto *a* (Lacan, 2005, p.115). Uma coisa é o objeto do desejo como aquilo que pode ser alcançado, outra coisa é o objeto causa como uma falta estruturalmente irreduzível.

3.2.

Além da identificação narcísica: o falo e o objeto

O tema da identificação narcísica foi tratado por Lacan no texto *O estádio do espelho como formador da função do eu* (Lacan, 1998f) como uma operação de antecipação de um corpo unificado através da captura exercida pelo reflexo da imagem no espelho. Lacan opõe a forma estática da imagem especular à turbulência dos movimentos que o corpo experimenta para animá-la. Ele parte de

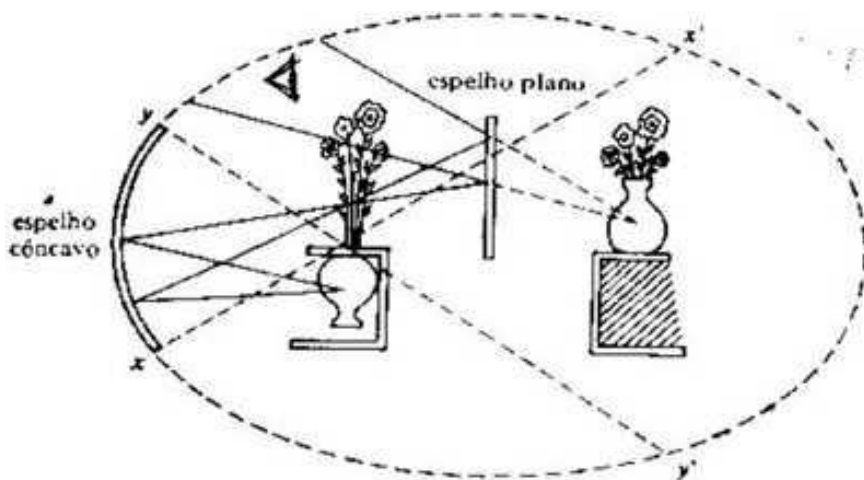
um dado observável, ou seja, o fato de que o bebê consegue muito precocemente reconhecer sua própria imagem, antes mesmo de que possa caminhar ou até mesmo manter a postura ereta, e de que experimenta certo júbilo nesse reconhecimento. Ele afirma:

(...) o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até sua forma de totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante (...) (Lacan, 1998f, p.100).

A visão da forma totalizada do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real (Lacan, 2009, p.96) Lacan caracteriza a formação do eu como produto desse engodo que consiste na assunção da imagem como uma totalidade que não reflete tudo o que se passa no corpo do sujeito. Assim, ele destaca a função de desconhecimento que estrutura o eu, formado através de uma exterioridade irreduzível, o que significa que o homem se vê como outro. Lacan afirma que a partir do estágio do espelho se inaugura a possibilidade de identificação com o semelhante num transitivismo entre eu-outro que dá origem aos fenômenos de ciúme e agressividade (Lacan, 1998f, p.101). Ele destaca a estrutura imaginária do ego, chamando atenção para um certo tipo de identificação com o outro fundada no desconhecimento da diferença; a isso chama identificação narcísica.

Lacan desenvolve esta ideia fazendo uso de um experimento de ótica da física que dará origem ao esquema ótico, abordado pela primeira vez no *Seminário I* (Lacan, 2009), desenvolvido no texto *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1998e) e retomado no seminário sobre a angústia para introduzir a função do objeto *a*. Trata-se de um experimento feito com um espelho esférico, capaz de produzir uma imagem real. O experimento original consiste em posicionar um caixa oca em um de seus lados em pé no centro do espelho plano. Sobre a caixa coloca-se um vaso e embaixo acopla-se um buque de flores. O buque reflete-se sobre a superfície esférica, ou seja, forma-se uma imagem real do buquê dando a convicção de que ele localiza-se no interior do vaso colocado por cima da caixa. Lacan destaca que para que a imagem real se produza é importante que o olho se situe numa certa posição.

Lacan prefere inverter a posição do vaso e das flores, colocando as flores por cima da caixa de maneira que a imagem real do vaso venha envolver o buquê. Assim ele compara a unidade fornecida pelo vaso às flores com a unidade antecipada do corpo formada no estágio do espelho. Lacan também introduz um espelho plano ao esquema, localizando-o de modo que faça reflexo da imagem real do vaso, ou seja, formando uma imagem virtual da imagem real do vaso, bem como das flores colocadas em cima da caixa. O esquema é o seguinte:



Esquema óptico de Lacan (1954/2009, p.185)

No *Seminário 1* (2009), Lacan trata de um primeiro narcisismo como sendo o equivalente da imagem real do vaso produzida pelo espelho côncavo: é a formação de uma imagem corporal. O que ele destaca, porém, é a função do outro na formação do eu, seja através do espelho, seja através da realidade do semelhante: há um “valor cativante” (Lacan, 2009, p.169) da imagem unitária apresentada nessas duas situações. A introdução do espelho plano, que estabiliza a montagem feita com as flores e o vaso é comparada à função do Outro. Esse Outro diferencia-se do outro como semelhante, fundador da imagem narcísica do eu. Lacan afirma que o lugar do Outro está presente desde o início nesse momento de antecipação da unidade do corpo no espelho. Quando o bebê reconhece a sua imagem isso não se faz sem que a criança volte-se para aquele que a segura para ratificar o valor dessa imagem, o que Lacan aponta como um indicativo da

presença dessa função (Lacan,1998e, p.685). Assim, há uma ligação inaugural entre a relação com o grande Outro e o advento da função da imagem especular (Lacan, 2005, p.41).

No *Seminário 10* Lacan assinala que o investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária justamente por ter um limite (Lacan, 2005, p.48). Assim nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Esse resto não especularizável é o pivô de toda a dialética que leva à constituição do desejo.

A constituição da imagem especular se faz com a exclusão de uma cota de libido, em termos freudianos, que permanece investida no corpo e não reflete-se no espelho do eu, é o objeto *a*. A imagem funciona como um todo harmônico desde que esse resto permaneça excluído, ou seja, desde que haja uma falta no lugar do objeto. Lacan localiza o falo ($-\phi$) como o que é cortado da imagem especular. O falo aparece como uma lacuna no nível da representação da imagem do corpo, ou seja, ele não é representado no nível imaginário. Lacan indica que quando algo surge no lugar dessa lacuna é que ocorrem os fenômenos da angústia (2005, p. 51). A angústia está ligada ao apagamento do vazio pela aparição do objeto, trata-se da obturação de um lugar reservado para a manutenção do desejo. Embora isso não seja demonstrável a partir do experimento, Lacan desenha o esquema ótico:

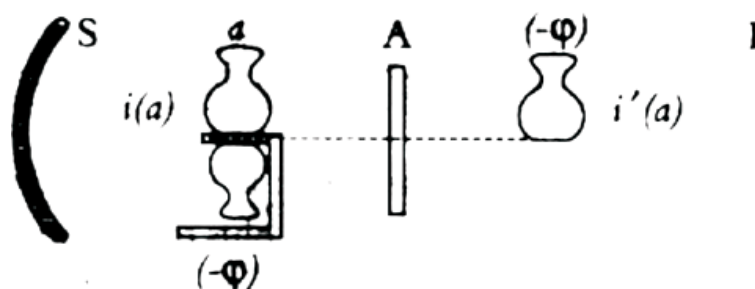


Schéma simplifié

Figura 1: Lacan, 1962/2004. p. 50.

Esquema ótico de Lacan (1962-1963/2005, p.49)

Lacan afirma ser o objeto *a* o suporte do desejo na fantasia, ainda que ele nunca seja visível no que constitui para o homem a imagem de seu desejo (Lacan, 2005, p.51). Nos termos do esquema ótico, o que o homem tem diante de si nunca é *i(a)*, mas *i'(a)*. Assim, no espelho plano aparece apenas o reflexo do vaso sem nada em seu gargalo, ou seja, a imagem real das flores não reflete no espelho plano, não aparece na imagem virtual *i'(a)*. A fantasia funciona como um artifício em que a relação com o objeto é tornada possível a partir desse desvio. Lacan afirma que a fantasia é a imagem suporte do desejo do Outro, não é uma imagem especular, mas é da ordem da imagem (Lacan, 2005, p.34).

Esse reflexo no campo do Outro orienta o desejo porém mantendo o objeto velado. Há uma ausência no lugar de algo que, no entanto, comanda o desejo muito de perto. O *a* é essa reserva libidinal que permanece investida “no nível do próprio corpo, do narcisismo primário, daquilo a que chamamos auto-erotismo, de um gozo autista” (Lacan, 2005, p.55). e que anima a relação com o outro (Lacan, 2005, p.55). O reconhecimento de nossa própria forma é limitado pois, segundo Lacan, “deixa escapar algo do investimento primitivo em nosso ser que é dado pelo fato de existirmos como corpo” (Lacan, 2005, p.71). Trata-se de um resto, um “resíduo não imaginado do corpo” (Idem) que por não ser especular só é situável no Outro como ausência.

3.3.

***Unheimlich* e angústia nas bordas do eu**

O fenômeno da angústia acontece quando há aparição de algo no lugar que o falo, significante do desejo, deveria representar (Lacan, 2005, p.55). O falo simbólico, como significante da distância entre demanda e resposta, garante a ausência que sustenta o espaço para o desejo. No esquema ótico a ausência do falo estabiliza a imagem especular. Lacan demonstra a ligação da angústia com o fenômeno do estranho, tradução do termo alemão utilizado por Freud, *Unheimlich*. Freud o define como uma categoria do assustador que tem relação com o conhecido, familiar (1919/1996, p.238). Ele alerta para o perigo de traduzirmos a palavra como o oposto do que é familiar, fazendo-a equivaler ao

desconhecido. Então não devemos pensar “estranho = não familiar”. Há coisas desconhecidas que não nos transmitem esse sentimento de estranheza.

Freud demonstra, após um estudo do significado da palavra *Heimlich* e de seu negativo, *Unheimlich*, que no fim das contas os dois termos não são opostos, funcionam como palavras idênticas (1919/1996, p.243). Assim, da ideia de familiar, de pertencente a casa, *Heimlich*, desenvolve-se outra ideia de algo afastado dos olhos, algo escondido, secreto, *Unheimlich*. Em português usa-se com frequência a tradução por estranho familiar numa tentativa de manter a riqueza de significado dessa palavra. Lacan afirma que o termo alemão demonstra que a angústia acontece quando algo que já estava muito perto se apresenta (Lacan, 2005, p.87).

Tudo isso significa que “o homem encontra a sua casa num lugar situado no Outro para além da imagem de que somos feitos” (Lacan, 2005, p.58). Há uma presença em outro lugar que produz esse lugar no Outro como ausência. Essa presença próxima e invisível é representada no esquema ótico pelo elemento *a*. Se no lugar desse vazio no Outro em que o sujeito se sustenta como desejante algo se apresenta, a imagem especular não funciona como tal, transforma-se na imagem *Unheimlich* do duplo. “Para empregar termos que adquirem significado por se opor aos termos hegelianos, ele nos faz aparecer como objeto, por nos revelar a não autonomia do sujeito” (Lacan, 2005, p.58). O *duplo* é uma forma de apresentação do objeto não como resto, mas como algo acoplado a uma imagem que deixa de ser imagem narcísica a partir do momento que contém essa *a* mais que a modifica. O desejo pode se apresentar através da imagem estranha do duplo. Temos um exemplo disso na história de Hamlet, trabalhada por Lacan no seminário sobre a angústia. Na peça o tio de Hamlet, Cláudio, realiza seu desejo de matar o pai e ocupar o lugar dele junto à mãe, gerando todo o sentimento de dúvida em Hamlet que mascara a angústia diante de seu desejo.

A angústia está ligada a tudo o que aparece no lugar do (- ϕ), que nos lança à dimensão do estranho. Somos comandados por algo em nós mesmos que nos é alheio. Isso vai mais longe do que a fórmula “o desejo do homem é o desejo do Outro” pois demonstra que o sujeito é objeto do desejo do Outro não apenas por sustentar o desejo do Outro como o seu, o que seria a posição histórica. O que está

em jogo é que o desejo arranca o sujeito de sua subjetividade na medida em que o objeto é que funciona como agente, ocupando topologicamente o mesmo lugar do sujeito.

Nesse contexto Lacan nos fornece a célebre definição de angústia: “quando a falta falta” (Lacan, 2005, p.52). A causa desse afeto não está no afastamento de um objeto desejado pelo sujeito, o que faz com que a teoria lacaniana nos permita pensar a angústia para além da castração. É a aproximação do objeto libidinal, riscado da imagem especular que sustenta o eu, que gera angústia na medida em que esse objeto desorganiza os limites do corpo. Assim, Lacan afirma:

(...) a angústia não é o sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber um nível duplicado, por ser a falta de apoio dado pela falta. (...) Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angustia, mas a iminência dele? O que nos provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo (Lacan, 2005, p.64).

Em 1923, Freud afirmou ser o eu uma projeção de uma superfície corporal (Freud, 1923/2007, p.39). Com isso ele pôde destacar que ele deriva das sensações que se originam na superfície do corpo, o que podemos retomar a partir do esquema ótico lacaniano, onde o eu é identificável a um reflexo que não traduz tudo o que se passa no corpo do sujeito. A angústia é um fenômeno de borda na medida em que o objeto que causa a angustia não está representado na superfície corporal do eu, trata-se de algo que está no limite de suas fronteiras. Assim, o que é visto no espelho é angustiante por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro (Lacan, 2005, p.134).

Esse objeto, portanto, não localiza-se no interior das fronteiras do eu e tampouco representa-se no Outro. Lacan faz uma referência ao jogo do *fort-da*, do neto de Freud que é bastante esclarecedora quanto à função do objeto. A famosa brincadeira, descrita em *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2006, p. 140,141), consistia para a criança em atirar um novelo de lã para longe enquanto fazia um som de “o-o-o-o”, que Freud relacionou à palavra “*fort*”, ou seja, algo como “se foi” em alemão. Em outro momento, a criança puxava novamente o novelo para si saudando seu aparecimento com um sonoro “*da!*”. Freud afirma que a brincadeira costumava ocorrer após a saída da mãe da criança, parecendo de alguma forma relacionar-se à sua ausência. Ele destaca que era muito mais

frequente que o seu neto realizasse apenas a primeira parte da brincadeira, em que o carretel era jogado para longe, e indaga-se qual seria o motivo da repetição deste momento doloroso de separação.

Lacan afirma que o motivo dessa repetição não é tanto a tentativa de dominação do acontecimento traumático, o que parece uma boa explicação numa primeira leitura. Muitos interpretaram essa brincadeira dessa forma, mas essa suposição deixa de lado algo essencial no que diz respeito ao sujeito que se decanta a partir da simbolização. O que causa a repetição é uma falha na cadeia simbólica, o objeto *a* como o ponto onde se funda a ordem da significância. Em suas palavras:

A hiância introduzida pela ausência desenhada e sempre aberta, permanece causa de um traçado centrífugo no qual o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura – onde se exprime o que, dele, se destaca nessa prova, a automutilação a partir da qual a ordem da significância vai se por em perspectiva.

O jogo do fort-da demonstra esse momento em que uma parte da criança se destaca a partir do buraco deixado pela ausência da mãe. Trata-se de algo que se situa na fronteira entre os dois, que se destaca a partir da insuficiência do Outro como lugar da representação:

Pois o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do berço – isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto. Esse carretel (...) é alguma coisinha do sujeito que se destaca embora ainda sendo bem dele, que ele ainda segura (Lacan, 1998a, p.63).

O que esse jogo visa é algo que não é representável, algo que se destaca da criança a partir da ausência da mãe. “Objeto *a*” é o nome lacaniano para isso que cai entre o sujeito e o Outro, que não é nem de um e nem de outro. Lacan aponta que o corte participa irremediavelmente da função do sujeito na medida em que ele surge da estrutura significante. Lacan afirma “o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante” (Lacan, 1998a, p.197), ou seja, o pareamento dos significantes produzidos no campo do Outro faz surgir o sujeito como função. Por nascer a partir do significante o sujeito nasce dividido, apartado de uma pedaço de si.

Assim, Lacan demonstra que não é por acaso que as zonas erógenas delimitadas por Freud são identificáveis como zonas de borda, em que se recorta

um objeto que se destaca do eu. Lacan acrescenta aos objetos descritos por Freud, o objeto oral, anal e fálico, mais dois: o objeto escópico e o objeto voz (Lacan, 2005, p.320). Nesse capítulo tomaremos o objeto olhar como paradigma a partir de um acontecimento descrito por Freud que será retomado mais adiante.

3.4.

O rochedo da castração e o objeto como passagem

O objeto *a* não passa para o significante, Lacan trata dele como o resíduo que não passa de dentro para fora através da linguagem (Lacan, 2005, p.78), e também afirma que ele é suporte de uma ausência contra a qual o simbólico não pode se precaver (Lacan, 2005, p.152). Enquanto o significante representa o sujeito para outro significante (Lacan, 2005, p.168) a angústia, apresentação do objeto *a*, é um sinal como já disse Freud em *Inibição Sintoma e Angústia* (1926/1996).

Freud afirma que quando acontece algum processo pulsional que se opõe ao eu, ocorre nele um sinal de angústia (Freud, 1926/1996, p.96). A reação que se desencadeia é comparada por Freud com a fuga no caso de um perigo externo. Assim, quando o eu é ameaçado por um perigo externo, sua forma de defender-se é afastar-se dele através da fuga muscular. No caso de um perigo interno, contra o qual é impossível fugir, o eu reage retirando o investimento do representante pulsional. Esse investimento liberado é que aparecerá no eu como um sinal de angústia que colocará o recalque em movimento (Freud, 1926/1996, p.112).

Desse ponto de vista a angústia é uma reação contra uma situação de perigo. Freud aponta que o perigo em questão é a possibilidade de perda, por isso a angústia aparece de maneira privilegiada na separação do seio materno, com relação às fezes na defecação e como angústia de castração (Freud, 1926/1996, p.129). Isso parece se opor ao que Lacan afirma no *Seminário 10*, ou seja, que a angústia não tem relação com a perda, mas com a apresentação do objeto. Porém, Freud afirma que o que causa a angústia nesses momentos privilegiados é a invasão de estímulos impossíveis de serem dominados pelo aparelho psíquico (Freud, 1926/1996, p.136). Assim, de certa forma, Freud forneceu subsídios à

afirmação de Lacan de que a angústia não é sem objeto: o objeto da angústia é aquilo que não é representado ou representável, que não se presta à simbolização. O perigo do qual a angústia é sinal, segundo Freud, é de uma tensão insuportável (Freud, 1926/1996, p.136). Ele afirma: “Todo indivíduo tem (...) um limite além do qual seu aparelho mental falha em sua função de dominar as quantidades de excitação que precisam ser eliminadas” (Freud, 1926/1996, p.146).

O significante gera um mundo cuja característica essencial é que nele é possível enganar (Lacan, 2005, p.87) enquanto que o objeto é aquilo que não engana, um ponto de opacidade irreduzível nos deslizamentos significantes. Por isso Lacan afirma que a dúvida serve para dissimular a angústia (Lacan, 2005, p.88).⁶ O que está em jogo na angústia é uma certeza assustadora por lançar o sujeito à posição de objeto de seu desejo, de certa forma, arrancando-o de sua posição de sujeito, mas de outro lado, paradoxalmente, é a partir do comando do objeto que se precipitará um sujeito do desejo.

No texto *Análise Terminável e Interminável* (Freud, 1937/1996) Freud afirmou que o fim de análise do neurótico esbarra no obstáculo da castração. As mulheres têm dificuldade de abrir mão do desejo de ter um pênis, e os homens mantêm-se numa luta contra a passividade que expressa-se como recusa a submeter-se a um “substituto paterno” (Freud, 1937/1996, p. 268, 269). Lacan afirma que não é necessário que uma análise termine nesse ponto:

Não é necessário, em absoluto, que o sujeito fique preso à ameaça de castração, quando é do sexo masculino, e, quando é do outro sexo, ao *Penisneid*. Para saber como poderíamos ultrapassar esse ponto-limite, é preciso saber por que a análise, conduzida numa certa direção, leva ao impasse pelo qual o negativo que marca o funcionamento fisiológico da copulação no ser humano é promovido ao nível do sujeito, sob a forma de uma falta irreduzível (Lacan, 2005, p.195).

Ele propõe entender a rocha⁷ de que fala Freud como a reserva derradeira e irreduzível da libido (Lacan, 2005, p.121): trata-se do objeto *a* como aquilo que

⁶ Nietzsche também trata disso de alguma forma ao afirmar sobre Hamlet, um texto utilizado por Lacan nesse seminário “Compreende-se Hamlet, não é a dúvida, mas a certeza que enlouquece” (Nietzsche, 1995, p.43). Podemos entender que todas as dúvidas de Hamlet servem para evitar uma certeza insuportável com relação a seu desejo mortífero com relação ao pai, desejo realizado pelo seu tio.

⁷ Na edição standard brasileira das Obras completas de Freud, traduzidas a partir da tradução para o inglês por James Strachey, não há o termo “rocha” ou “rochedo”, tão comentado por Lacan no *Seminário 10*. O trecho correspondente foi traduzido da seguinte forma nessa edição: “Frequentemente temos a impressão de que o desejo de um pênis e o protesto masculino penetram

não pode ser significantizado, “que subsiste como corpo e que em parte nos rouba, por assim dizer, sua própria vontade” (Idem). Nesse sentido a rocha é obstáculo, mas também passagem. Será obstáculo se não for levado em conta que há algo que se apresenta para além dos limites do simbólico. Será passagem porque é a partir do objeto como esse ponto não representável no simbólico que o desejo poderá agir no sujeito, possibilitando um remanejamento dos significantes de outra forma em equilíbrio homeostático.

Lacan afirma que Freud apontou a angústia de castração como limite da análise por não observar suficientemente a função de objeto que o analista ocupa na transferência (Lacan, 2005, p.107). Assim, podemos entender que esse mais além da angústia de castração não é facilmente identificável porque ele se situa em outro lugar, difícil de se localizar na medida em que é aquele do analista enquanto objeto a um só tempo exterior e interior ao eu, objeto *a*.

3.5.

O objeto causa de desejo

Lacan toma a palavra *tiquê*, extraída do vocabulário de Aristóteles em sua pesquisa sobre a causa na *Física* (2002), e a traduz como “encontro com o real”. Ele diferencia o que está em jogo na *tiquê* do *autômaton*, outro termo tomado de empréstimo de Aristóteles, e que ele faz equivaler ao retorno da cadeia significante comandado pelo princípio do prazer (Lacan, 1998a, p.56). A função veiculada por *tiquê* equivale à repetição de um encontro enquanto faltoso, ou seja, de algo inassimilável pelo significante.

Lacan identifica o objeto *a* com a função da causa, demonstrado que esse termo sempre foi um embaraço na filosofia por designar um lugar de opacidade,

através de todos os estratos psicológicos e alcançam o fundo, e que, assim, nossas atividades alcançam um fim.” (Freud, 1937, 1996). Numa tradução para o espanhol, no entanto, encontramos o termo. O trecho correspondente é: “A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el deseo del pene y la protesta masculina, a la “roca de base” y, de este modo, al término de su actividad.” (Freud, 1937). Na tradução para o português, portanto, a expressão “rocha de base” parece ter sido traduzida apenas pela palavra “fundo”, que não transmite com a mesma força a ideia do obstáculo da castração como uma pedra encontrada como base - limite e sustentação - após o percurso por camadas de “estratos psicológicos”.

remetendo a algo de anticonceitual ou indefinido, algo que escapa ao que há de determinante numa cadeia (Lacan, 1998a, p.27). O objeto *a* é abordado como aquilo que se apresenta sem ser representado, o desenho de uma ausência que se repete como *tiquê*.

No *Seminário 11* (1998a) Lacan usa um sonho relatado por Freud no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996, p.541) que ajuda a esclarecer isso. Esse sonho nos será especialmente valioso por demonstrar a ligação do objeto *a* como real que se repete como falha na cadeia de representações com o desejo do pai. Trata-se do sonho de um pai que havia recentemente perdido seu filho. Precisando dormir, o homem deixa um senhor encarregado de olhar pelo corpo do menino. Em repouso no comôdo ao lado, o pai sonha que o filho lhe pega pelo braço, e diz: “Pai, não vês que estou queimando?” Acordando de sobressalto o pai verifica que uma vela havia tombado no cadáver do filho que começava a pegar fogo enquanto o senhor encarregado de tomar conta do morto havia cochilado.

Lacan destaca que a causa do despertar do pai não é tanto a realidade do fogo que pega no cômodo ao lado, mas é, *no próprio sonho*, uma outra realidade. Algo se expressa por meio do acidente, mas não consiste nele, pois o que o sonho denuncia é a incidência de uma realidade faltosa, “de uma realidade que não pode mais se dar a não ser repetindo-se infinitamente (...) jamais alcançando o despertar” (Lacan, 1998a, p.60). Trata-se de um encontro que não pode se concretizar. Não apenas pela morte do filho, pois esta morte e este sonho colocam em evidência um limite no simbólico, em relação sempre aspirante com um real que escapa.

O filho morto pegando seu pai pelo braço, visão atroz, designa um mais além que se faz ouvir no sonho. O desejo aí se presentifica pela perda, imajada ao ponto mais cruel, do objeto. (...) *Pai, não vês, estou queimando*. Essa frase, ela própria é uma tocha – ela sozinha põe fogo onde cái – e não vemos o que queima, pois a chama nos cega sobre o fato de que o fogo pega no *Unterlegt* [subjacente], no *Untertragen* [sustentação], no real (Lacan, 1998a, p.60, 61).

Assim, o pai não vê tudo, é inconsciente como o velho do quarto ao lado (Lacan, 1998a, p.60). O murmúrio em tom de repreensão “Pai, não vês”, invoca a realidade faltosa que causou a morte da criança. Lacan afirma: “o Nome-do-Pai sustenta a estrutura do desejo com a lei- mas a herança do pai é (...) seu pecado”

(Lacan, 1998a, p.38). As chamas que pegam no quarto do morto remetem às chamas do vivo, à particularidade do pai que guarda o segredo de seu desejo, e ao mesmo tempo, que se transmite para o filho sob essa forma de segredo, enigma a partir do qual constitui-se sua sexualidade. O que essencialmente se transmite de pai para filho é algo que não é articulável no simbólico, é o ponto que o faz inconsciente, mas também que anima o seu desejo. *Objeto a* é um dos nomes que Lacan deu para o que ele aí chama de pecado, o desejo do pai.

3.6.

Objeto a entre desejo e gozo

Lacan aponta a angústia como um termo intermediário entre desejo e gozo (Lacan, 2005, p.193). A angústia como sinal do objeto é efeito do gozo do Outro porque é presença desse ponto opaco de interseção entre sujeito e Outro em que o próprio sujeito se desnuda como objeto do gozo. Essa aparição da falha solicita o simbólico para dar conta, no que o sujeito precipita-se como efeito do encadeamento significante. Lacan afirma: “ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito antecipa-se como desejante” (Lacan, 2005, p.193). Assim o objeto *a* seria uma forma fracassada de acesso ao gozo do Outro. Fracassada no sentido de que esse gozo não pode ser simbolizado no campo do Outro. Por outro lado, é nesse fracasso que se dá o fígamento do gozo, não através de sua entrada no campo do significante, mas pelo encontro faltoso que se desenha nesse movimento.

Lacan situa o falo como polarizador do desejo numa vertente oposta ao gozo “A relação desse gozo do Outro com a introdução do instrumento faltante designado pelo (- ϕ) é uma relação inversa (...) Essa é a base (...) de toda situação suficientemente eficaz do que chamamos de angústia de castração” (Lacan, 2005, p.318). O falo corresponde à falta no Outro. O gozo corresponde à presença no Outro ali onde estava a falta. O gozo é sempre gozo do Outro porque lança o sujeito à dimensão de objeto de um desejo nele próprio que ele desconhece. O gozo é do Outro no sentido que retira o eu do seu eixo de estabilidade “sou objeto de meu próprio desejo”. Assim, Lacan aponta que o objeto *a* é o outro derradeiro (Lacan, 2005, p.36), e também que somente através do objeto é que o sujeito

atinge a dimensão do Outro (Lacan, 1998, p.183). Isso comporta o apagamento do falo como ausência que sustenta a estabilidade da realidade. Por isso Lacan afirma que só há desejo realizável através da castração (Lacan, 2005, p.199), na medida em que é no não comparecimento do falo como instrumento mediador que o objeto causa seus efeitos. A armadilha da inibição é que a captura narcísica ocasiona um limite do que se pode investir no objeto na medida em que o falo continua auto-eroticamente investido (Lacan, 2005, p.19). É preciso riscar o falo do mapa do narcisismo para que se possa ter algum acesso ao objeto.

Miller (2009, p.156) afirma ser o objeto *a* um amboceptor entre desejo e gozo, retomando uma indicação de Lacan no seminário sobre a angústia. Lacan aponta que o objeto da angústia costuma aparecer através de certos elementos amboceptores o que significa que são objetos separáveis, porque “já têm anatomicamente, um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali” (Lacan, 2005, p.184). Ao mesmo tempo são elementos que proporcionam uma ligação entre duas coisas. Lacan dá como exemplo o seio materno que não é facilmente localizável do lado de quem suga ou de quem é sugado. Miller aborda o objeto *a* como um artifício teórico, um truque inventado por Lacan para exportar para a estrutura da linguagem a substância de gozo através da localização do objeto como unidade de gozo (Miller, 2009, p.156). Por isso, o objeto *a* é definido tanto como mais de gozar quanto como causa de desejo ao longo do ensino lacaniano. Lacan definiu o objeto *a* como objeto mais-de-gozar, principalmente no *Seminário 16* (2008). Com isso ele destacou que o objeto é uma parcela de gozo perdida na entrada do sujeito na linguagem. “O mais de gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*” (Lacan, 2008, p.19).

Tudo isso leva Lacan a situar o desejo ao lado de certo engodo

O desejo é ilusório, por que? Porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto (...) 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. (Lacan, 2005, p.262)

O campo do desejo comporta sempre algo de enganoso com relação ao real. Por isso Lacan fala da mulher como mais verdadeira e mais real, “superior no campo do gozo” (Lacan, 2005, p.202). Lacan afirma que o homem está mais preso

à limitação do desejo imposta pela negativização do falo, enquanto que a mulher estaria mais perto do campo do gozo justamente porque seu vínculo com o nó do desejo é mais frouxo (Lacan, 2005, p.202). Na ausência do suporte imaginário do falo no corpo o (- φ) não polariza o gozo da mulher tanto como o faz no homem.

O gozo feminino está mais próximo do ilimitado na medida em que o falo como ausência é o que constitui o limite que sustenta o corpo imaginário definido no estádio do espelho. Isso será expandido por Lacan principalmente no *Seminário 20* (Lacan, 1985), onde trata do gozo feminino como um nome do infinito.

Nessa perspectiva, “O desejo do sujeito é apenas vazio contorno da pesca do gozo do Outro” (Lacan, 1998a, p.174). O objeto *a* é um pedaço de gozo. Miller aponta tratar-se do gozo tornado elemento, distribuído sob uma forma mais modesta, reduzida, mais manejável do que a Coisa, *das Ding* (Miller, 2000, p.95).

3.7.

O complexo de castração como nó entre desejo e lei

Lacan afirma “O desejo e a lei são a mesma coisa no sentido de que seu objeto lhes é comum” (Lacan, 2005, p.119). Ele aponta que o mito de Édipo serve para demonstrar que na origem o desejo do pai e a lei são o mesmo. Afirmar que o desejo é o desejo do pai não significa que a lei é a sua vontade. Se assim fosse nada diferenciaria a lei de um capricho do Outro não barrado, o que por definição não é a lei para a psicanálise. Essa afirmação significa que a extração do objeto como objeto de desejo do pai, inacessível ao sujeito, é correlato da inscrição do mundo da lei, A barrado. A proibição do incesto é o que cria o desejo pela mãe, ou seja, a lei traça os caminhos do desejo.

Se tudo se organiza em torno do desejo pela mãe, se devemos preferir uma mulher que seja outra que não a mãe, que quer dizer isso, senão que um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo? Numa palavra, desejamos no mandamento. O mito do Édipo significa que o desejo do pai é que cria a lei (Lacan, 2005, p.120).

O que causa o desejo do pai será a pergunta em torno do qual se constituirá o desejo e ao mesmo tempo seu limite, pois isso que causa seu desejo é também

negado ao sujeito como objeto. Vieira (2008, p.5) aponta que o limite imposto pelo pai é materializado pelo gozo do pai, ou seja, o pai barra o acesso à mãe por gozar dela. Porque o pai deseja essa mulher não se pode desejá-la, e é o enigma de seu desejo por ela que fará o sujeito se ater ao desejo do pai como seu. Nesse sentido, aparece a dimensão de objeto em jogo na constituição do sujeito na medida em que ele se constitui a partir da interdição do objeto pelo desejo do Outro. O sujeito é efeito desse enigma. O que há em torno desse objeto? O desejo do pai causará seu desejo.

O efeito central dessa identidade que conjuga o desejo do pai com a lei é o complexo de castração. A lei nasce da transmutação ou mutação misteriosa do desejo do pai depois dele ser morto, e a consequência disso (...) é o complexo de castração. É por isso que vocês já viram aparecer em meus esquemas a notação $(-\varphi)$ no próprio lugar em que falta o a (Lacan, 2005, p.120).

A angústia de castração tem relação com o além da proibição, com “o ponto de apelo de um gozo que ultrapassa nossos limites” (Lacan, 2005, p.287). Limites do corpo enquanto totalidade narcísica e limites enquanto proibição dada pela barra da lei paterna. Lacan afirma que a experiência analítica nos permite anunciar a função limitada do desejo. Assim, diferente de uma psicologia tradicional, que vê no desejo algo de infinito, indefinido, a psicanálise demonstra que o desejo apenas se sustenta como tal em relação ao limite (Lacan, 1998a, p.35). O pai se define por dar limite ao destacar o objeto, e também por ter limite ele próprio. Aqui reencontramos o que dissemos no capítulo anterior sobre a função paterna enquanto posição ocupada por um pai morto, ou seja, o gozo do pai precisa ser limitado para o desejo existir, o que significa que o pai é castrado. Assim, o limite dado pela instância paterna não é feito de lições, sentidos ou explicações, mas de gozo (Vieira, 2008, p.5). A origem da lei não são prescrições de certo e errado, mas a localização do gozo do pai. Esse gozo, não mais desmesurado, como no mito do pai da horda, delimita e indica o objeto proibido de seu desejo.

3.8.

Um distúrbio de memória na Acrópole

Para ilustrar a posição do objeto *a* entre desejo e gozo como ponto de origem da lei, faremos uma breve incursão a um acontecimento na vida de Freud. Esse acontecimento, que ele chama de “distúrbio de memória”, o marcou a tal ponto de ele retomar o fato em dois diferentes momentos de sua vida, muitos anos depois, para tentar desvendar o segredo de sua causa. A hipótese lacaniana é de que esse momento representa um encontro com o ponto extremo do desejo, que se apresenta estruturalmente entrelaçado com a interdição (Vieira, 2008, p.1).

O episódio foi descrito por Freud detalhadamente em um texto de 1936, chamado *Um distúrbio de memória na Acrópole* (Freud, 1936/1996). Nesse texto ele narra uma situação em que, estando de férias com seu irmão na Itália, um amigo lhes sugere que eles peguem um barco para Atenas ao invés de seguir viagem até a ilha de Corfu, que era destino original dos dois irmãos. Freud então descreve uma reação peculiar por parte dele e do irmão, que mergulham em um estado de mau humor após ideia: a julgam impraticável, colocam diversos obstáculos em sua realização, e vagam pela cidade onde estavam, Trieste, indecisos e aborrecidos. Por fim os dois se encaminham para Atenas sem discutir a decisão.

No fim desse mesmo dia, quando Freud estava na Acrópole olhando para o cenário grego lhe ocorre o seguinte pensamento: “Então tudo isso realmente existe, tal como aprendemos no colégio!”. Miller faz uma interessante análise desse texto em que afirma ser a expressão presente no título “distúrbio de memória” feita para encobrir o que está em questão (Miller, 2005, p.296), já que aquilo que o texto realmente aborda é um processo mais complexo, que envolve uma vacilação da realidade perceptiva. Freud fala de uma divisão presente nesse momento: de um lado havia um eu que se surpreendia com a existência da Acrópole como quem se espanta com a existência do monstro do lago Ness, de outro, havia um eu que se surpreendia também, mas com a possibilidade de existir qualquer desconfiança quanto à existência real da Acrópole de Atenas.

Freud atribui tanto a experiência em Trieste quanto o pensamento inusitado na Acrópole como uma expressão de descrença. No primeiro momento ela se manifesta como um mau humor advindo da sensação de que é impossível ver Atenas, como se fosse *too good to be true*, um exemplo de incredulidade,

afirma Freud, que surge tantas vezes quando nos surpreendemos com uma boa notícia (Freud, 1936/1996, p.239). Freud compara esse fenômeno aos casos analisados por ele (Freud, 1916/1996) de pessoas “arrasadas pelo sucesso”, ou seja, pessoas que adoecem quando um desejo particularmente intenso se realiza.⁸ Miller afirma que o desejo é, nesse caso, quase indiscernível da defesa contra o desejo (Miller, 2005, p.297), o que revela algo da natureza do desejo como defesa com relação ao gozo. As barreiras colocadas pelos irmãos Freud com relação à ida para Atenas podem ser entendidas como uma defesa contra um gozo proibido. No segundo momento ocorre um confronto entre a sensação de incredulidade e a realidade da Acrópole vista por Freud, o que gera o “distúrbio” descrito por ele. Freud afirma que seu pensamento, caso não tivesse sido distorcido pelo processo inconsciente, teria sido “Realmente eu não poderia ter imaginado ser possível que me fosse dado ver Atenas com meus próprios olhos” (Freud, 1936/1996, p.43).

Miller afirma ser a recusa em crer o fio condutor de toda a experiência de Freud com relação a Atenas. Trata-se de algo de inacreditável no que diz respeito ao desejo satisfeito, como se a realização do desejo tivesse por si só o efeito de irrealização “No fundo, a realização do desejo é feita pela sonho. E cada vez que existe desejo realizado, podemos dizer que existe um efeito de sonho” (Miller, 2005, p.299).

Miller indica que há nesse fenômeno um deslocamento do sujeito do desejo percebido sobre o objeto, que afeta a própria percepção do objeto (Miller, 2005, p.300). Ir à Acrópole representava para Freud um limite, algo que orientava seu desejo, mas que se apresentava como impossível. Em sua análise sobre o acontecimento, Freud destaca essa impossibilidade como algo dado pelas condições de pobreza de sua infância. Estar em Atenas significava a quebra de uma interdição, na medida em que representava para ele ter ultrapassado o pai. Miller afirma que o que causa o distúrbio perceptivo de Freud é a emergência do olhar do pai (Miller, 2005, p.301), que desestabiliza a harmonia do campo visual.

⁸ Freud tratou desse assunto em um texto de 1916 *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* (1916/1996). Ele definiu três tipos de situações clínicas que se apresentavam com frequência a ele e que se impunham sob a forma de resistência ao tratamento. Ele reuniu essas situações em três grupos diferentes, nomeando-os : as exceções, os arruinados pelo êxito, os criminosos em consequência de um sentimento de culpa. É a esse segundo grupo que Freud faz referência aqui. Freud também retomou essas situações clínicas principalmente em 1923, em *O Ego e o Id* (1923/1996) e abordou-as sob a luz da reação terapêutica negativa e da pulsão de morte.

Ver a Acrópole representava para Freud algo que podemos chamar de gozo na medida em que estava ligado ao ultrapassamento de um limite demarcado pelo pai. Ocorre “um verdadeiro incesto visual” (Miller, 2005, p.302) que faz entrar em cena o olhar como objeto em Atenas. Não é exatamente um olhar de reprovação, mas sim a entrada em cena do desejo do pai, como um ponto além dos limites de sua representação. Assim, afirma Miller, não é tanto o fato de Freud ver a Acrópole que está em questão, mas o fato da Acrópole o olhar com o olhar do pai (Idem). É o gozo do pai que se materializa na Grécia sob a forma de objeto.

3.9.

O objeto olhar

Esse acontecimento narrado por Freud nos demonstra que o funcionamento da realidade perceptiva se organiza em torno da extração do olhar enquanto objeto *a* (Miller, 2005, p.303). Lacan afirma ser o objeto da pulsão escópica o mais misterioso, mais oculto (Lacan, 1998a, p.23), Miller destaca que Lacan dedicou quatro lições no *Seminário 11* à pulsão escópica (Miller, 2005, p.305). Lacan situa a função do olhar como aquilo que é riscado da imagem narcísica do eu. “Ali onde o sujeito se vê, isto é, onde se forja essa imagem real e invertida de seu próprio corpo que é dado no esquema do eu, não é lá de onde ele se olha” (Lacan, 1998a, p.137). O olhar enquanto objeto é algo que não se reflete como imagem. Por isso Lacan aborda o objeto olhar como mancha (Lacan, 1998a, p.75), algo que desfaz os contornos do eu, por ser a aparição em cena de algo que precisa estar excluído para que a harmonia perceptiva funcione. Miller faz referência a um tema abordado por Lacan no *Seminário 11*, ou seja, o fato de a luz refletida nos objetos ser o que possibilita a visão “O que é luz me olha”, e compara essa mancha no lugar do Outro a um ponto de concentração de luz: “ali onde ela não parece servir para ver os objetos, mas sim onde ela própria se dá a ver” (Miller, 2005, p.285). Quando um ponto excessivamente luminoso se destaca a realidade se apaga, há opacidade no campo do Outro.

Miller afirma que o elidido da visibilidade e da visão é o olhar como olhar do Outro (Miller, 2005, p.286). Trata-se do olhar do Outro mas que funciona no sujeito como enigma em relação ao eu por ser mancha na imagem narcísica.

Assim, o que está em jogo é o olhar do “outro derradeiro” (Lacan, 2005, p.36), pequeno *a*, como o que remete ao que causa o desejo, ao que não é representável no eu e nem no Outro, dupla ausência que se entrecruza e que encontra em outro lugar uma presença mais além da representação. É um movimento que faz do sujeito objeto de seu desejo como desejo do Outro num circuito pulsional de ir e vir.

Miller (2005, p.287,288) separa três tempos com relação à aparição do objeto escópico. No primeiro momento, em que a realidade perceptiva se equilibra homeostaticamente, o Outro funciona como luz que reflete o espetáculo do mundo e nós podemos crer que somos o sujeito da percepção que recebe esse reflexo. Num segundo tempo algo aparece no campo do Outro, uma mancha que funciona como um olhar que incide sobre o sujeito. No terceiro tempo a mancha que olha o sujeito o faz entrar no espetáculo do mundo e, no limite, torna-se objeto, ou seja, mancha.

Freud, na Acrópole, passou de sujeito da percepção para objeto incluído na cena como mancha a partir da presentificação do olhar do pai. “Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto puntiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento” (Lacan, 1998a, p.83). A presença do objeto de desejo do pai aspira o sujeito, que causado por esse ponto cego, passa a ocupar o mesmo lugar que ele.

3.10.

Uma versão do pai

Essa forma de entender o limite dado pela lei como correlato do desejo do pai faz com que seja possível deslocar a função paterna de um registro ideal ou universal para pensá-la como uma versão transmitida por um pai sobre a causa de seu desejo. Não por acaso, logo após ao momento em que dá consistência teórica à noção de objeto *a*, no ano de 1962 e 1963, no seminário sobre a angústia (Lacan, 2005), Lacan propõe uma pluralização do Nome-do-Pai, passando a usar o termo Nomes-do-Pai (Lacan, 2005). A pluralização dos Nomes-do-pai, significa que o

que faz função paterna não é tanto a universalidade do significante mas a particularidade do desejo de um homem por uma mulher⁹ (Zenoni, 2007). O Nome-do-Pai “multiplica-se em tantos nomes quantos forem os suportes à sua função” (Zenoni, 2007, p.23) deslocando-se definitivamente do status de solução universal em direção a um limite possível para um gozo maciço que se dá a partir da “particularidade do objeto *a* que um homem extrai do corpo de uma mulher” (Zenoni, 2007, p.24).

Lacan afirma “um pai só tem direito ao respeito, e mesmo ao amor, se este for *pai-versamente*¹⁰ orientado” (Lacan, 1975, p.107). Laurent indica que com essa expressão Lacan destacou a apreensão do pai pela causa sexual. Ele aponta essa definição do pai a partir da causa como uma posição ética fundamental, inovadora com relação aos discursos correntes que afirmam que só há amor e respeito pelo bom pai, purificado de gozo, que trabalha para a felicidade de todos. Em sua versão capitalista o pai ideal é o *manager* que deve calcular seu tempo, dinheiro e dedicação com relação à solução otimizada. “Quem ousaria, nos discursos correntes, dizer que merece o amor e o respeito aquele em que há causa sexual?” (Laurent, 2007, p.57). Assim, o trajeto de Lacan para além do Édipo é uma destruição sistemática do pai como ideal universal. Isso permite estabelecer um registro do laço social em que o respeito pelo pai passe pela condição de ele ter enfrentado a questão do gozo de uma mulher (Laurent, 2007, p.57). É a posição de um homem com relação à causa de seu desejo que será definitiva para a conformação da função paterna. Nesse sentido o foco se desloca da mãe para uma questão sobre o gozo feminino: “É desse modo que o para além do Édipo em Lacan é inseparável da resposta dada ao gozo feminino deixado como questão por Freud” (Idem, p.58).

⁹ A questão sobre o gozo feminino e sobre o desejo se coloca para todos independente da orientação sexual, o que é importante levar em conta quando na atualidade prolifera-se formações de casais homoparentais. Embora essa seja uma discussão complexa e importante, não é o foco dessa dissertação.

¹⁰ A expressão em francês é *père-versement*. Lacan joga com a similaridade entre a expressão e a palavra “perversão” justamente para destacar a função do pai como definida pela causa sexual.

4

Os limites da lei e o infinito do gozo

É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo. O que é o gozo? (...) O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito ao gozo. (Lacan, 1985, p.11)

Vimos no capítulo anterior que desejo e lei são correlatos no sentido de que seu objeto é exatamente o mesmo. Isso nos permite articular que a função paterna se inscreve não apenas pela via de uma lei universal mas ao mesmo tempo através de uma versão do pai, da particularidade do desejo de um pai, que ao designar seu objeto também demarca um limite que o interdita. É o gozo do pai localizado, submetido ele próprio à castração, que determina o objeto da lei e do desejo, denominado por Lacan de objeto *a*. Essa noção sustenta-se numa negativização do gozo, na extração de uma parte de gozo que põe fim à sua dispersão, transformando-o em desejo. Quando falamos em localização do gozo isso já supõe uma mortificação, a captura do gozo pela lógica fálica. Essa escolha do objeto já é, portanto, ela própria, castração. O pai da horda é uma figura mítica que dá corpo à violência de um gozo sem limites, que se espalha por toda parte. A função paterna é outra coisa, pois corresponde a um pai ao qual falta alguma coisa, o que o faz desejante.

Mas tudo isso e toda a teoria do objeto também demonstra que é o sujeito é tomado como objeto do desejo do Outro, e será a partir da posição de objeto que seu próprio desejo poderá agir. A dimensão de enigma no desejo do Outro é o que, para além da imagem narcísica, permite que o desejo/lei se constituam. Nessa perspectiva o pai é uma função que permite a criação do desejo do sujeito a partir do enigma do seu desejo.

O gozo, no entanto, não se reduz a um pedaço localizado através do objeto, mas se apresenta às vezes de forma maciça. Temos notícias disso na clínica através de das devastações, compulsões, certas repetições, momentos em que o sujeito parece eclipsado por algo que o toma num caminho mortífero, em que a

lógica do desejo se mostra inoperante. Lacan abordou isso como um Outro¹¹ gozo que ele chamou de gozo feminino (Lacan, 1985, p.103), destacando sua independência com relação ao que nomeou gozo fálico, como veremos a seguir. Veremos também como através do conceito freudiano de supereu Lacan apontou a insuficiência da lei paterna em conter o gozo. Se esse outro gozo não pode ser limitado pela lógica fálica como aparece senão como nas formas destrutivas do supereu?

4.1.

Nem toda a violência é drenada pela lei : supereu e pulsão de morte

O supereu foi definido por Lacan de diversas maneiras em diferentes momentos, mas em todos Lacan apontou seu funcionamento como aquele de uma lei insensata, diferente da lei tal como veiculada pela função paterna. No *Seminário 1* ele afirmou que o supereu é um imperativo. Trata-se de “um puro imperativo”, cujo caráter insensato é correlato de um exercício de “simples tirania” (Lacan, 2009, p.140). Lacan afirma:

O supereu tem relação com a lei, e ao mesmo tempo é uma lei insensata, que vai até o ponto de ser desconhecimento da lei. (...) Não é porque a moral do neurótico é uma moral insensata, destrutiva, puramente opressora, quase sempre anti-legal, que foi necessário elaborar na análise a função do supereu? O supereu é ao mesmo tempo a lei e sua destruição (Lacan, 2009, p.140).

Freud nomeou o supereu¹² como herdeiro do complexo de Édipo (Freud, 1923/2007, p.46), mas não deixou de notar que as coisas não se esgotavam nisso. Ao criar o termo em *O Eu e o Id* (1923/ 2007), ele falou de uma crueldade própria dessa instância psíquica e demonstrou sua ligação com o fenômeno clínico da reação terapêutica negativa e a pulsão de morte. Ao tratar da melancolia, por exemplo, ele indica ser essa uma patologia onde predomina no supereu uma cultura pura da pulsão de morte (Freud, 1923/2007, p.60). Ele também apontou o

¹¹ Usaremos na dissertação a grafia *Outro gozo* com a inicial maiúscula para fazer referência a essa modalidade de gozo que escapa ao fálico. Sobre isso, ver nota 6.

¹² Freud faz essa observação com relação ao ideal do ego. Ele afirma: “O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo” (Freud, 1923/1996, p.48). Freud, contudo, não discrimina os termos ideal do eu e supereu, isso é feito por Lacan, que reserva o termo supereu para abordar uma exigência de gozo, enquanto usa o termo ideal do eu aproximando-o da metáfora paterna. Sobre esse assunto ver o texto “Eu ideal, ideal do eu e o resto” (Rêgo Barros, 1997).

caráter de irracionalidade do supereu, o que o levou a defini-lo como uma parte específica, uma parte inconsciente do eu. (1923/2007, p.40)

Ao abordar o tema da reação terapêutica negativa Freud aproxima o supereu de um poderoso “fator moral” que faz com que seja encontrada alguma satisfação na doença. Nesse fenômeno clínico, o paciente coloca-se na direção contrária de seu restabelecimento, sendo a aproximação dele sentida como um verdadeiro perigo:

Refiro-me a certos pacientes que se comportam de forma bastante peculiar. Se lhes damos esperança e demonstramos satisfação com o progresso do tratamento, parecem ficar insatisfeitos e, frequentemente, logram piorar seu estado. (...) Toda resolução parcial que produziria uma melhora, ou uma suspensão sintomática temporária em outros pacientes, causa aqui uma intensificação momentânea do sofrimento. Em vez de melhorarem, essas pessoas pioram (Freud, 1923/2007, p.57).

Freud indica que há algo que se satisfaz através do sofrimento, por isso algumas pessoas chegam a abandonar o tratamento justamente quando alguma formação sintomática chega perto de se resolver. Na articulação freudiana, a reação terapêutica negativa seria consequência de um sentimento de culpa inconsciente, ou necessidade de punição¹³. Ao tratar do masoquismo moral (1924/2007), Freud apontou a reação terapêutica negativa como uma forma das mais extremas dessa patologia. Ele afirma que é pelo sofrimento causado que a neurose se torna valiosa para certas pessoas e dá indicações de casos em que a neurose “desaparece” justamente quando ocorre uma situação indesejável para o sujeito como entrar em um casamento infeliz, perder seu patrimônio ou contrair uma perigosa doença orgânica, por exemplo (Freud, 1994/2007, p. 111). Vemos, portanto, que Freud associou o supereu à necessidade de punição e à pulsão de morte.

Em *O mal estar da civilização* (1929/1996, p.129), Freud apontou a existência de uma satisfação própria do supereu, que encontra alimento na

¹³ No texto *O problema econômico do masoquismo* Freud sugere que seja abandonada a noção de *sentimento inconsciente de culpa* em favor daquela de *necessidade de punição*. Ele justifica a mudança a partir das queixas de seus pacientes, que não vêem sentido em possuir um sentimento inconsciente de culpa por já conhecerem “os tormentos (consciência pesada) provocados pelo seu sentimento de culpa consciente” (Freud, 1924/2007, p.112). Em *O mal estar na civilização* ele reforça essa afirmação, mas acrescenta que o sentimento inconsciente de culpa pode aparecer na consciência como uma espécie de mal estar, “uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações” (Freud, 1929/1996, p.138).

renúncia pulsional. Neste sentido, ele nota que há casos paradoxais nos quais quanto mais virtuoso é um homem, mais exigente torna-se sua consciência moral. Freud afirma que o supereu não distingue entre a intenção de fazer algo que vá contra seus padrões morais e o próprio ato, o que faz com que a renúncia pulsional não alivie sua severidade, mas sirva para reforçá-la. Assim, Freud demonstra como há uma circularidade nesse circuito culpa-consciência em que não basta que um sujeito deixe de agir “imoralmente” para que tudo fique em seu lugar. Ele afirma que, inicialmente, a consciência moral é o que leva a pessoa a recuar de seu desejo, mas que a partir daí ocorre uma inversão que eterniza a exigência superegógica “Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e intolerância dessa última” (Freud, 1929/1996, p.132). Na realidade há uma outra forma de satisfação pulsional nesse círculo vicioso que se aloja na renúncia pulsional.

Toda a articulação freudiana tem consequências clínicas importantes pois demonstra que o sofrimento se torna uma barreira difícil de superar no tratamento na medida em que se inscreve como uma forma de satisfação pulsional na agressividade dirigida ao eu. Não se trata, portanto, de promover uma internalização da lei superegógica que contribuiria para o bem estar do sujeito e da civilização: o supereu é um nome para uma exigência insensata, que não encontra um ponto de basta, e que não regula o sujeito de acordo com as normas da civilização, ao contrário, pode levar ao crime. Freud atribui a uma consciência moral exacerbada o fato de algumas pessoas se tornarem criminosas:

(...) Para nossa surpresa, um aumento desse sentimento de culpa Ics. pode fazer com que um sujeito antes honesto se torne criminoso – e, sem dúvida, isso de fato ocorre. Em muitos criminosos, é possível demonstrar, principalmente entre os adolescentes, que já havia um poderoso sentimento de culpa antes de ser executado o ato criminoso, ou seja, que havia um sentimento de culpa que não é consequência, mas sim a causa desse ato. Tudo ocorre como se esse ato fosse sentido como um alívio, pois possibilita atrelar esse sentimento inconsciente de culpa a algo real e atual (Freud, 1923/ 2007, p.65).

Freud, portanto, indicou a circularidade da satisfação superegógica. Há uma forma de satisfação nesse circuito que não se esgota. Jacques Alain Miller afirma que a pulsão de morte nada mais é do que a pulsão a serviço do gozo do supereu, no sentido de que a injunção superegógica é o princípio da repetição antivital (2004, p.21, 22). O sentimento de culpa ou necessidade de punição são os

recursos usados por Freud para explicar a moral insensata do supereu, essa lei tão cega que chega ao ponto de ser desconhecimento da lei, de que fala Lacan.

4.2.

Supereu e gozo

Vimos no primeiro capítulo que no seminário *A ética da psicanálise* (1997) e em *Kant com Sade* (1998b), Lacan associou de maneira estreita o imperativo categórico ao supereu e ao gozo absoluto correspondente a aproximação de *das Ding*, que significa o fim do mundo das representações, a desorganização de toda a cadeia significante que se sustenta a partir de sua exclusão.

No *Seminário 10* Lacan abordou o supereu como objeto. Ele afirma que o objeto “pode se apresentar como supereu” (Lacan, 2005, p.137) e também relaciona o imperativo de gozo ao objeto voz:

Gozar sob ordens, afinal, é algo sobre o qual todo o mundo sente que, se existe uma fonte, uma origem da angustia, ela deve estar mesmo em algum lugar por aí. A esse Goza [Jouis], só posso responder uma coisa: é Eu ouço [J’ouis] (Lacan, 2005, p.91)

Lacan vale-se da homofonia em francês de *jouis*, goza e *j’ouis*, ouço para fazer a associação. Mais adiante no *Seminário 10* Lacan afirma:

De que objeto se trata? Daquilo a que chamamos voz. Nós o conhecemos bem, acreditamos conhecê-lo bem, a pretexto de que conhecemos seus dejetos, as folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu (Lacan, 2005, p.275).

O imperativo do supereu, sua lei feroz, aparece como uma voz demasiado próxima do ouvido, incompatível com a falta que permite o desejo.

Miller afirma que desejo e gozo são as duas interpretações da libido freudiana realçadas por Lacan. Ele aponta que a interpretação da libido como desejo é uma interpretação negativa, ao passo que a interpretação da libido como gozo é positiva (Miller, 2009, p.154). Como vimos, o desejo é articulado a uma falta, sustenta-se através da castração, *menos phi*, que relança a um movimento metonímico. Miller indica que há uma verdade mentirosa no desejo que *a*

posteriori parece que era apenas um “inchaço” , uma “bolha”, apenas a “metonímia de uma falta” (Miller, 2009, p.154). O gozo, por outro lado, “não mente”, no sentido de que é sempre positivo, presença, que pode variar de intensidade mas que é impossível de negativizar (Miller, 2009, p.155).

É interessante lembrar que Lacan abordou esse aspecto ilusório do desejo contrapondo-o a uma verdade veiculada no gozo através tanto do conceito de *das Ding* quanto de objeto *a*. No capítulo I vimos que Lacan indica que o inconsciente se fundamenta na mentira sobre o gozo, ou seja, a trama inconsciente se perpetua a partir da exclusão desse objeto íntimo e externo. O desejo, nessa articulação, é uma função que se sustenta à distância de *das Ding*. Ao abordar o objeto *a* Lacan apontou a limitação imposta ao desejo por conta de sua relação com o - *phi*, ou seja, com a castração. Ele afirmou que o desejo se dirige sempre a outro lugar, daí seu caráter ilusório. Por outro lado, Lacan, afirmou que a mulher é mais verdadeira e superior no campo do gozo (Lacan, 2005, p.202), justamente porque seu vínculo com a falta correspondente ao desejo é mais frouxo.

Miller afirma que mesmo nas disciplinas espirituais de domínio de si, por exemplo, onde se poderia pensar que há uma anulação de gozo, entenderemos que há um gozo no domínio (Miller, 2009, p.174). Desse ponto de vista, portanto, o gozo não está apenas do lado da aproximação da realização de desejo, como poderíamos pensar a partir da perspectiva do gozo como aproximação de *das Ding*, mas se insere também do lado do desejo barrado “Será que o desejo poderia manter-se como proibido caso não houvesse um gozo do desejo proibido?” (Miller, 2009, p.173).

Parece que Lacan moldou o conceito de superego de acordo com a modalidade de gozo ao qual ele se referia em cada momento. Miller indica que “Lacan, especializou, progressivamente, o termo gozo para qualificar a satisfação dita inconsciente, a satisfação da qual não se sabe” (Miller, 2005, p.13). Então, a satisfação superegoica serve para tratar de uma exigência que não é absorvida pela lei, uma presença sem mediação pelo simbólico. Como vimos a partir das observações de Walter Benjamin, podemos apontar a presença de um gozo mesmo na lei paterna. De fato, Lacan chega a afirmar que “o significante é causa de gozo” (Lacan, 1985, p.36), o que sugere a pregnância do gozo em todas as formas de

inscrição da linguagem. Isso, no entanto, é bem diferente de dizer que a lei regula todo esse gozo. Ainda outro caso é quando o gozo se infiltra na lei a ponto de modificar sua estrutura, ou seja, a ponto de romper com a universalidade da castração veiculada por ela, numa exigência de completude. Aí então passaremos a falar em gozo superegoico.

No *Seminário 20* Lacan indica o imbricamento do supereu com o gozo: “Nada força ninguém a gozar se não o supereu. O supereu é um imperativo de gozo: ‘Goza!’” (Lacan, 1985, p.11). Ele estabelece uma oposição entre o direito e o gozo. Lacan afirma que o direito não desconhece o gozo, ao contrário, ocupa-se dele, tratando de reparti-lo, buscando encontrar a justa medida. Ao tratar do direito ao gozo, contudo, o jurista não dá conta do *dever* ao gozo, que aparece na figura do supereu. Ainda que a lei reparta o gozo com justiça, o dever ao gozo é de outra ordem (Lacan, 1985, p.10,11), ou seja, o dever ao gozo não se inscreve no campo da lei. Miller indica que o gozo é impossível de negativizar através da proibição, não pode, portanto, ser pensado a partir da lei como é o desejo. Ele afirma: “A lei das legislações existentes ocupa-se em regular a distribuição dos gozos (...) mas isso não concerne ao gozo tal como o visamos aqui” (Miller, 2009, p.174).

Assim, Lacan indica que a prescrição do supereu se origina no Pai original mítico de *Totem e Tabu*, “num apelo à não castração”. E ainda: “O supereu é um imperativo de gozo. É uma ordem impossível de satisfazer”. (Lacan, 2009, p.166). O supereu se insere num plano fora da castração encarnada pelo pai da horda no mito, é como se a lei superegógica fosse equivalente do retorno do gozo do pai enquanto não castrado, o pai de *Totem e Tabu*. Voltaremos a esse ponto mais adiante. O imperativo de gozo se inscreve numa exigência infinita, que desconhece os limites da lei, ou seja, não opera segundo uma lógica da falta veiculada pela castração, o que o faz correlato do gozo feminino.

4.3.

A mulher não existe

Freud partiu da histeria e esbarrou no rochedo da castração, a inveja do pênis como obstáculo intransponível na análise de mulheres. Em um de seus últimos textos preferiu deixar aos poetas a tarefa de descobrir o que quer uma mulher, reservando a feminilidade ao campo do enigma (Freud, 1932/1996, p.134). A partir de Lacan é possível entender a impossibilidade freudiana de decifrar o feminino. A dificuldade de teorizar sobre isso fica evidente se seguirmos a ideia de que “A mulher não existe” (Lacan, 2009, p.69).

Essa frase polêmica de Lacan baseia-se na noção de que há um campo que não é regido por uma lógica universal, e que ele chama de feminino. Lacan desenvolve uma complexa articulação teórica para abordar algo que ocupa uma posição muito singular: se não existe, como isso faz efeito, como isso aparece? Como e para quê falar de algo que não existe?

Lacan afirma que o falo não divide os sexos em dois, não introduz dois termos definidos pelo masculino e feminino, mas a possibilidade de sê-lo ou de tê-lo (2009, p.63). O falo é um atributo que define a partilha sexual, trata-se de “um terceiro termo que não é um meio termo. Pois se ligamos o falo ao termo *homem*, isso significa que ele não se comunicará com o outro termo *mulher*” (Lacan, 2009, p.132).

Há, então, algo não recoberto pelo falo que não se articula a um atributo, o que o faz indefinível. O falo é compartilhável, circula. Na ausência do falo não há esse “caminho” compartilhado. O falo torna possível uma inscrição, a mulher é um nome dessa não inscrição:

Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem. Ou, para dizer as coisas de outra maneira, no que concerne ao que é chamado de heterossexualidade, o heteros, palavra que serve para dizer “outro” em grego, está na posição de se esvaziar como ser para a relação sexual (Lacan, 2012, p.93).

Assim não podemos falar em dois sexos bem definidos, o feminino e o masculino, pois é próprio do feminino não se prestar à universalização. Há alguma coisa que se situa com relação ao falo, mas o que não se esgota no fálico não é tão facilmente localizável. Lacan indica que a mulher se situa entre centro e ausência (Lacan, 2012, p.117), o que significa que a mulher não está contida na função da castração, mas também não é sua negação (Lacan, 2012, p.117). Em outras

palavras há um campo que se ausenta quanto àquilo que poderia negar a função fálica. Mas Lacan afirma que a mulher também participa do centro, da função fálica de modo singular, através de seu parceiro. Então há algo em uma mulher que se relaciona com a castração, mas há também algo que não tem qualquer relação com isso.¹⁴

Precisamos entender que a inexistência não é exatamente o nada. Lacan afirma:

Não é através do gozo nem da verdade que a inexistência adquire um estatuto, que ela pode inexistir, isto é, chegar ao símbolo que a designa como inexistência, não no sentido de não ter existência, mas de só ser existência a partir do símbolo que a faz inexistente, e que, ele sim, existe. Como vocês sabem, ele é um número, geralmente designado por zero. O que bem mostra que a inexistência não é o que se poderia crer, o nada [néant], pois o que poderia sair dele? (Lacan, 2012, p.50)

Assim, o fato de o feminino não poder ser definido através de um atributo universal faz com que esse lugar permaneça essencialmente vazio, o que Lacan chama na citação acima de zero, e que podemos entender como um vazio onde algo pode ser inventado.

4.4.

Não há relação sexual

Isso nos leva ao aforisma de Lacan: “não há relação sexual”, não há dois sexos complementares, só há um modo de localização sexual, que define a partilha entre os que o tem e os que não o tem, e algo mais, que não é apreendido por esta lógica, mas que não existe. A relação sexual só funciona através de um terceiro termo, que é o falo (Lacan, 2009, p.132). Há o homem que se inscreve com relação ao termo fálico como possuindo-o e há as mulheres que se inscrevem neste campo como não o possuindo. Por outro lado, há algo que não se inscreve. “Portanto, no nível em que a relação sexual teria chance não de ser realizada, em absoluto, mas simplesmente esperada, mais além da abolição pela distância da função fálica, já não encontramos como presença, eu ousaria dizer, senão um dos

¹⁴ Entendemos que nesse momento Lacan se refere a uma mulher, e não ao gozo feminino como aquele que não passa pela função fálica. Assim, uma mulher pode se posicionar com relação à função fálica e também com relação ao gozo feminino. Isso às vezes se confunde em Lacan, gerando alguma polêmica.

dois sexos” (Lacan, 2012, p.101). Assim, “há um limite imposto ao discurso no que diz respeito à relação sexual” (Lacan, 2009, p.155).

Miller afirma que o que Lacan destaca é que não há pulsão sexual total, o que é outra forma de dizer que não há parâmetro através do qual se possa medir o gozo. O gozo genital, classicamente entendido como o gozo correto ou esperado, não é a regra, mas uma maneira de satisfação dentre muitas. Assim, o fálico não absorve e não circunscreve toda a economia da pulsão. Miller indica que Lacan generaliza a economia substitutiva do gozo, ou seja, o gozo do qual o ser humano é capaz é sempre aquele que não se deveria ter: “Do gozo sempre podemos dizer em latim: *Non decet* – ele não convém. O único que conviria seria o da relação sexual que não existe” (Miller, 2009, p.177). Isso faz com que a direção clínica se estabeleça mais no sentido deslocar o gozo do que de curar de um gozo que, através do sintoma, se realiza de uma forma que não deveria. Se houvesse uma referência que guiasse a forma certa de gozar, então poderíamos supor um sintoma a ser curado, mas se não há, o gozo se pluraliza e não podemos mais falar em uma cura para o sintoma ¹⁵(Miller, 2009, p.178).

De fato, Lacan afirma que se produz o tempo todo, que *não pára de não se escrever*, um gozo que não se deveria e que isso é correlato de não haver relação sexual (Lacan, 1985, p.81). Ele acrescenta de modo enigmático que “se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele¹⁶” (Lacan, 1985, p.82). Com isso Lacan destaca que esse gozo se apresenta sempre de forma a romper com a norma fálica, com o que seria esperado. Ele indica também que o outro gozo não existe, da mesma forma que A mulher: “se houvesse outro, mas não há outro gozo que não o fálico – salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece” (Lacan, 1985, p.82).

¹⁵ Miller aponta que a teoria lacaniana do sintoma vem responder justamente a essa pluralização do gozo, ele é “o sintoma uma vez que não há pulsão sexual total (...) um sintoma irremediável”(Miller, 2009, p.178)

¹⁶ Nessa expressão, o gozo que não poderia ser é nomeado como *outro gozo*. *Outro* aparece aqui grafado com a letra inicial minúscula, mas em outros momentos desse mesmo seminário Lacan fala em *gozo do Outro*, com a inicial grafada em letra maiúscula. Com isso marca-se que esse gozo se apresenta no lugar de um Outro que não responde à complementaridade imaginária. Vamos adotar nessa dissertação a grafia *Outro gozo* sempre que nos referirmos ao gozo que não é absorvível pela lógica da castração, apesar de essa grafia não ser adotada nos textos e seminários de Lacan, onde encontramos apenas a expressão semelhante *gozo do Outro*.

4.5.

Significação do falo e *lalíngua*

Lacan (2012, p.53) indica a ambiguidade da expressão *significação do falo*, usada por ele em diversas ocasiões e título de um importante escrito seu. Ela pode denotar tanto a significação dada ao falo quanto a significação possibilitada pelo falo, conforme a sua utilização como genitivo objetivo, no primeiro caso, ou como genitivo subjetivo, no segundo caso. Lacan afirma que o que está em jogo não é tanto a significação dada ao falo, mas a significação possibilitada pelo falo: genitivo subjetivo. “O que a significação do falo tem de astucioso é que o falo denota o poder de significação” (Lacan, 2012, p.54). “O falo é a significação, é aquilo pelo qual a linguagem significa. Só existe uma única *Bedeutung* (significação): é o falo” (Lacan, 2012, p.68).

Lacan propõe uma abordagem do falo, segundo a qual ele não é o significante da falta mas “aquilo de que não sai nenhuma palavra”. A significação do falo é o que possibilita na linguagem as funções da metáfora e metonímia, sem que se apresente através disso uma significação última: “o que toda palavra, seja ela qual for, pretende denominar num dado instante nunca pode fazer outra coisa senão remeter a uma conotação” (Lacan, 2009, p.159). De certa forma o falo é equivalente a essa insuficiência da linguagem, o que ela comporta em sua estrutura de inarticulável.

Lacan afirma que há um limite imposto ao discurso quando se trata da relação sexual (Lacan, 2009, p.155), o que pode ser explicado pelo fato de existir um campo que não é tocado pela significação fálica. A relação desse campo com a linguagem enquanto estrutura é de difícil abordagem. Lacan insiste no fato de que as mulheres não falam nada sobre o gozo feminino¹⁷, mas, como vimos, ele também propõe uma estreita ligação entre a articulação da linguagem e o recurso à significação fálica. As mulheres não falam sobre o gozo feminino porque não

¹⁷ “O que dá alguma chance ao que avanço, isto é, que desse gozo, a mulher nada sabe, é que há tempos que lhe suplicamos, que lhe suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem, nem uma palavra! Nunca se pode tirar nada. (...) Se simplesmente ela o experimentava, ela não sabia nada dele” (Lacan, 1985, p.101).

contam para isso com essa significação compartilhada, ou seja, com a universalidade da significação fálica.

Isso não implica que o gozo feminino não tenha relação com a linguagem, o que é uma questão importante que não pretendemos esgotar, mas apenas indicar nessa dissertação. Os psicóticos também não fazem uso da significação fálica, mas não deixam de falar, geralmente de uma forma muito original.

Assim precisamos traçar uma diferença entre linguagem e significação fálica, embora Lacan os aproxime. Isso pode ser delimitado a partir da noção de que a linguagem não comporta apenas efeitos de significado, mas também “efeitos gozantes” (Miller, 2009, p.171). Há, portanto, um aspecto em que a linguagem funciona como estrutura que serve para comunicar alguma coisa (ainda que de forma sempre falha ou insuficiente) e a linguagem em seu aspecto de materialidade. Isso foi abordado por Lacan através do termo *lalíngua*, em francês, *lalangue*, às vezes também traduzido como *alíngua*. Lacan afirma: “a linguagem é o que se tenta saber concernente à função de alíngua” (Lacan, 1985, p.189) e ainda “A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elocubração de saber sobre alíngua” (Lacan, 1985, p.190). Esse termo destaca o aspecto de gozo na linguagem, que Lacan também apontou ao afirmar que o significante é causa de gozo, como vimos anteriormente. Nesse aspecto o que vale não é tanto o sentido do que é comunicado, mas a própria palavra como veículo de satisfação. A linguagem, portanto, não é apenas significação fálica. Sua existência não depende do Nome-do-Pai, embora este seja um recurso que valide certa forma de funcionamento da linguagem.

4.6.

Sobre o impossível e a castração

Paralelo à distinção entre a linguagem como estrutura e a linguagem como materialidade, nos será útil fazer ainda outra, que nomearemos como uma distinção entre castração e o impossível da linguagem. A castração é um termo usado em associação com o Nome-do-Pai, como função que se inscreve a partir da interdição do incesto no Édipo, e o impossível, é algo que se veicula pela

linguagem independente da inscrição do Nome-do-Pai, que é dado pelo fato de a linguagem não poder dizer tudo ao mesmo tempo.

O real é o que concerne a que, no que é a função mais comum, vocês se banham na significância, mas não podem segurá-los ao mesmo tempo, os significantes. Isso é proibido pela própria estrutura deles. Quando vocês têm alguns, um embrulho deles, não tem os outros. (Lacan, 2012, p.29)

Em alguns momentos Lacan parece chamar isso que estamos nomeando como impossível também de castração. É claro que esses dois aspectos estão relacionados: “(...) que todos os significantes não podem estar presentes ao mesmo tempo, nunca, é que talvez isto se relacione com a castração. Eu não disse inconsciente=castração. Disse que isso tem muita relação” (Lacan, 2012, p.32). Para fins didáticos, no entanto, vamos optar fazer essa distinção entre essas duas formas de limitação na linguagem. Há, portanto, algo que já está dado pela linguagem, mas a função paterna opera através da interdição simbólica, que transforma o impossível em proibido, ou seja, universaliza o impossível através da castração. Lacan procurou articular maneiras de lidar com o gozo, que operem sem o recurso ao universal. Miller indica que há um deslocamento na ênfase dada à função paterna no ensino lacaniano, que deixa de ser a solução normal para a localização de um gozo e passa a ser entendido como um elemento suplementar, uma forma possível de organização (Miller, 2003, p.19). O modo de lidar com a linguagem através da castração é apenas um, e a noção de gozo feminino é correlato do deslocamento do recurso ao fálico como referência, para o questionamento sobre invenções singulares.

Sob essa perspectiva, o Nome-do-Pai é um semblante (Laurent, 2007, p.87). Lacan nomeou um de seus seminários *De um discurso que não fosse semblante* (2009). Ele explica que o título deixa entrever que o discurso é semblante e indica que suas articulações no seminário serão em torno da indagação: *do que se trataria se isso não fosse semblante?* (Lacan, 2009, p.19). Na contracapa desse mesmo seminário Miller faz referência à ordem sexual que demonstra que “não basta ser, é preciso parecer” (Miller, 2009). Ele dá o exemplo da etologia animal que aponta que há certas posturas, exibições de cores e formas que precedem e condicionam o acasalamento. Miller afirma que semblantes são esses significantes imaginários. Lacan define a castração como uma composição entre gozo e semblante (2009, p.155). Do lado masculino, portanto, o gozo é

coordenado por um semblante maior, que é o falo. “O falo é, muito precisamente, o gozo sexual como coordenado por um semblante, como solidário a um semblante.” (Lacan, 2009, p.33). A mulher, por outro lado “tem uma enorme liberdade com relação ao semblante” (Lacan, 2009, p.34), o que significa que o gozo feminino não é condicionado pelo semblante fálico. Miller afirma que o semblante é alguma coisa que tem a função de velar o nada (Miller, 2010, p.2). Laurent faz referência a essa afirmação de Miller, acrescentando: “Esse nada ou esse furo pode se enunciar também como alguma coisa de irredutível no saber, um impossível de saber” (Laurent, 2007, p.87). Assim, podemos entender que a indagação de Lacan que dá nome ao seminário diz respeito às relações do feminino com o discurso. O discurso é semblante no sentido de que é coordenado pelo falo, mas será possível um discurso que não através da referência fálica? Como a linguagem se articula nesse campo? Voltaremos a essa indagação no fim do capítulo.

4.7.

Todo - Castração e Exceção

A função da exceção foi abordada por Freud a partir do mito freudiano do assassinato do pai em *Totem e Tabu*. É a exceção que funda a regra. O Pai é aquele pelo menos um para quem não funciona a castração. Mas o Pai, afirma Lacan, existe tanto quanto Deus, ou seja, não muito. Em *Totem e Tabu* o Pai não é castrado. “(...) é a partir desse *existe um*, é com referência a essa exceção, que todos os outros podem funcionar (Lacan, 2012, p.35). Esse Pai que possui todas as mulheres, que goza sem limites, só existe como uma função que ao negar a castração funda um conjunto através dessa negação.

Lacan afirma que o mito de *Totem e Tabu* é “uma história para boi dormir” (Lacan, 2012, p.200), pois só existe como mito, um desejo de gozo sem limitações. Ele também indica que trata-se de um “produto neurótico”, ditado por Freud “por seus próprios impasses” (Lacan, 2009, p.148); e ainda: é um testemunho que o obsessivo fornece de sua estrutura para tratar do impossível de formular no discurso da relação sexual (Lacan, 2009, p.150, 151):

Por si só, já é extraordinário que o enunciado desse mito não pareça ridículo, ou seja, a história do homem original que usufruía precisamente daquilo que não existe, isto é, de todas as mulheres, o que não é possível, não simplesmente por estar claro que temos nossos limites, mas porque não existe um *todo* das mulheres. (Lacan, 2012, p.44)

Ao mesmo tempo, a função da exceção é essencial na organização da norma fálica. O Pai que teria tido acesso a um gozo absoluto e irrestrito é a possibilidade de negação da castração que sustenta o mundo da lei. O fantasma do retorno da violência do pai garante o vínculo entre a comunidade de iguais e ao mesmo tempo representa um horizonte de gozo sem limites. O Pai é o pelo menos um que não está na função fálica. Sem o Pai o gozo sexual será possível porém limitado (Lacan 2012, pp.44)

O gozo fálico, também chamado por Lacan de gozo sexual é limitado por definição. Lacan dá destaque para a falta que põe o jogo em movimento através da impossibilidade de um gozo absoluto em vez de designar por meio da castração uma ameaça sofrida por um ser total ideal. Nesse sentido a castração é a solução, e não um problema já que afasta o perigo do fim da falta que colocaria fim ao jogo (Vieira, 2008, p.92). A ideia de ameaça que se apresenta no que Freud denomina ameaça de castração sustenta-se na crença de que alguém escapa da limitação imposta à satisfação, o que faz com que se passe a temê-lo. Assim, o Pai representa ao mesmo tempo “a ameaça salutar” e a “necessária ilusão da possibilidade de vitória” (Idem, p.93).

Lacan sugere que o que Freud quer dizer com *Totem e Tabu* é que para pensar as relações humanas do ponto de vista da função paterna é necessário afirmar que existe um para quem a castração não se sustenta. Para que alguma coisa exista é necessária a possibilidade de uma negação da existência. “Não há existência se não contra um fundo de inexistência” (Lacan, 2012, p.131). O que significa que algo só pode existir se houver a possibilidade de não existir. É a partir da exceção que o universal se sustenta. O campo do discurso funciona nessa lógica, ou seja, a partir da possibilidade de sua negação.

Nesse sentido, o pai existe como operador lógico. Ele afirma: “Essa exceção é a função inclusiva. Que enunciar do universal, senão que ele é circunscrito pela possibilidade negativa? A existência desempenha aqui o papel de complemento, ou, para falar mais matematicamente, do limite” (Lacan, 2012,

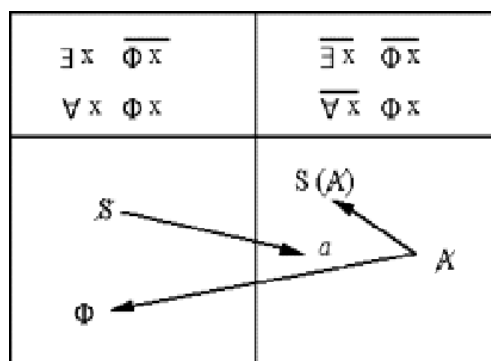
p.196). Lacan define o limite a partir da matemática como alguma coisa que é maior que um ponto, menor que um outro, mas nunca igual nem ao ponto de partida, nem ao ponto de chegada (Lacan, 1985,p. 18). Assim, o limite é algo em direção ao que se caminha mas sem se alcançar. O pai da horda é esse limite, a possibilidade de existência de algo que escapa à castração que nunca se realiza, e que justamente por isso faz com que a norma fálica se eternize.

4.8.

As fórmulas da sexuação

Ao abordar uma forma de gozo diferente do gozo fálico, Lacan o faz a partir do feminino, mas devemos ter cuidado para não confundir o feminino com *uma* mulher. “O Outro está ausente a partir do momento em que se trata da relação sexual. O desvanecimento da existência de um dos parceiros, que deixa um lugar vazio para a inscrição da fala, não é privilégio de nenhum lado” (Lacan, 2012, p.102). Isso significa que tanto do lado do homem quanto da mulher as duas diferentes modalidades de gozo se apresentam. Assim uma mulher pode fazer recurso ao gozo fálico e também um homem pode ter relação com o gozo feminino. A clínica da psicose nos convida a pensar na possibilidade de uma estruturação que não faz recurso ao fálico.

Para tratar do gozo fálico e o Outro gozo, Lacan construiu as fórmulas da sexuação:



Quadro reproduzido do seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1985, p.105).

Do lado masculino, representado pelo lado esquerdo no quadro, é pela função fálica que o homem como um todo se inscreve, encontrando seu limite na exceção que sustenta o conjunto e que aparece no mito freudiano como o pai da horda assassinado. O que une esse conjunto é a ideia de que em algum lugar alguém tem o falo, e que, portanto, será possível um dia obtê-lo. Lacan chama de *todo* o tipo de organização decorrente da castração. É com o *todo* que se estabelece o lugar vazio (Lacan, 2012, p. 14). O Outro todo não é completo, é justamente o Outro enquanto furado, ou seja que se sustenta como classe em torno de uma ausência que relança o desejo.

Do lado feminino, não há essa exceção de ao menos um que tenha o falo, portanto não há conjunto unificado por um atributo em comum. Isso significa que não há todo e estamos no registro de outro gozo que não o fálico. Lacan chama o Outro decorrente desse tipo de gozo de Outro *nãotodo*, indicando que se não há o atributo fálico unificador, não é possível a organização de uma classe. Lacan destaca que, o não-todo não é a universal negativa (Lacan, 2012, p.14). Trata-se de um registro no qual não há falta, ou seja, trata-se de uma apresentação de um Outro completo porque não submetido à castração.

Lacan faz uso da matemática através da teoria dos conjuntos que, segundo ele, dissocia o predicado do atributo. Assim, ser um elemento num conjunto não tem nada a ver com pertencer a um registro universal, ou seja, com algo que se enquadre num atributo. A classe são categorias formadas por coisas com um atributo em comum, o atributo unifica uma classe (Lacan, 2012, p.181). O Um do atributo é o que funciona unificando a classe dos homens: todos se situam com relação à castração. O conjunto é outra coisa, ele pode ser formado por elementos sem nenhum atributo unificador universal. O Um como diferença pura é o que distingue a ideia de elemento. Lacan afirma que isso representa uma ruptura veiculada pela teoria dos conjuntos, ou seja, a possibilidade de juntar coisas absolutamente heteróclitas que só podem ser contadas no um a um (Lacan, 1985, p.65). É o que Lacan aponta com relação às mulheres, que por não participarem do Um da fusão universal apenas podem ser contadas cada qual por uma. Aqui podemos retomar o que dissemos sobre a inexistência da mulher: a inexistência

não é o nada, mas o infinito. Trata-se de um espaço aberto sem limite, não ordenado por nenhum atributo. Assim, o gozo fálico delimita tudo aquilo que existe no sentido do que pode ser compartilhado, que faz um todo, enquanto que o feminino está do lado do *nãotodo*, não unificável como uma classe:

A universal só faz surgir para a mulher a função fálica, da qual ela participa (...) Mas isso não universaliza a mulher, nem que seja por isso, que é a raiz do não toda: por ela encerrar em si um gozo diferente do gozo fálico, o gozo dito propriamente feminino, que não depende dele em absoluto. (Lacan, 2012, p.101)

Do lado feminino não existe um x para dizer que a castração não é universal, todos são castrados. Do lado masculino há barreira para função fálica, do feminino não. (Lacan, 2012, p.195). Se não existe exceção à castração, todos estão nela, então ela não define nada. É uma lógica muito interessante, ela simplesmente diz que num certo campo a função fálica não toca, não tem efeito. A exceção representada pelo pai é o que nega a função fálica, tornando sua existência sustentável, se entendermos que a existência só se suporta a partir da possibilidade de não existência. Na ausência da exceção do lado feminino a função fálica não opera, por isso Lacan afirma que “o homem em si, do modo como ele funciona, é castrado” por outro lado A mulher, isso que não existe, “Como A mulher, ela não tem nada a ver com a lei” (Lacan, 2009, p.100).

O gozo feminino não é a negação do gozo fálico. Se assim fosse seria apenas seu avesso, como a exceção fundadora do pai da horda.

Ao contrário da inclusão no x da existência do Pai, cujo *dizer que não* o situa em relação à função fálica, é na medida em que há no $\bar{\bar{\quad}}$, o vazio, a falta, a ausência de seja o que for que negue a função fálica, que, inversamente, não há nada a não ser o *não-todo* na posição da mulher em relação à função fálica. Ela, com efeito, é *não-toda*. O que não quer dizer que negue essa função, seja sob que incidência que for.

O gozo fálico é correlato do Nome-do-Pai, no sentido de que equivale a uma satisfação pontual e limitada, orientada pelo sujeito desejante. No caso de gozo feminino a estruturação não se dá em torno da falta, mas desse outro registro que não é uma negatividade em relação ao falo, que é independente dele e tem uma lógica própria e que Lacan nomeou *nãotodo*.

Lacan indica que do lado masculino o gozo se organiza segundo os limites da fantasia. O homem não tem relação com o Outro senão através de a , a causa de

seu desejo. A fórmula da fantasia parte do lado masculino do quadro. Parte de \$ na direção de a , do lado feminino do quadro, sendo que a ligação entre \$ e a é a fantasia. Lacan afirma:

O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto a , e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia. Viu-se isto muito bem a propósito dos neuróticos. Como é que os neuróticos fazem amor? Foi daí que se partiu. Não se pode deixar de perceber que havia correlação com as perversões (Sem. 20, p.116).

A fantasia $\$ \hat{a}$, limita o gozo através de sua transformação em desejo, como vimos principalmente no capítulo II dessa dissertação. Mas ela só opera de um dos lados da fórmula da sexuação. A fantasia inclui algo do feminino, porém enquanto objeto; ela dirige-se a um pedaço destacado desse Outro absoluto. O que vimos sobre a lei veiculada pela função paterna como localização de um gozo, portanto, se inscreve apenas do lado do gozo fálico.

4.9.

Exceção e estado de exceção

O filósofo italiano Giorgio Agamben aborda a ligação entre lei e violência através do tema do estado de exceção retomando algumas indicações de Walter Benjamin. A expressão *estado de exceção* é um termo técnico que define um conjunto de fenômenos jurídicos utilizado principalmente pela doutrina alemã. Agamben afirma serem termos equivalentes *estado de sítio* e *decretos de urgência* nas doutrinas francesa e italiana, respectivamente (Agamben, 2004, p.15). O estado de exceção é originalmente uma medida que opera a suspensão da constituição implicando numa ampliação dos poderes governamentais e na atribuição ao executivo do poder de promulgar decretos. Trata-se de uma medida utilizada em períodos de guerra ou de ameaças à segurança do Estado (Agamben, 2004, p.16). Agamben aponta um círculo vicioso em que medidas excepcionais promulgadas a princípio para defender a constituição democrática representam ao mesmo tempo sua falência. (Agamben, 2004, p.20).

A questão é que o estado de exceção extrapolou os limites das situações que originalmente justificariam sua implementação e passou a ser uma técnica de

governo. Agamben segue a indicação de Benjamin (1994, p.226)¹⁸, que afirma que o estado de exceção não é um evento que ocorre de maneira episódica em situações críticas, mas sim a regra do exercício da lei. Benjamin afirmou isso em um momento histórico em que de fato a Alemanha estava sob o regime de um estado de exceção que se estendeu durante doze anos. Logo que Hitler tomou o poder promulgou um decreto em que os artigos da Constituição de Weimar relativos à liberdade individual ficaram suspensos, o que se prolongou durante todo o Terceiro Reich. Agamben vai mais além da ideia de que o estado de exceção tornou-se a regra na atualidade ao afirmar ser o estado de exceção o “paradigma constitutivo da ordem jurídica” (Agamben, 2004, p.18).

Um exemplo dessa zona de indeterminação no campo da lei pode ser observado na política com relação aos usuários de crack no rio de janeiro. Formou-se um grupo de pessoas às margens da civilização, que habita as ruas constituindo o que tem se chamado de “crackolândias”, incomodando todos pelo problema que colocam com relação ao alcance da lei. Elas representam uma ameaça de roubo, ou de alguma ação violenta, mas é sobretudo a própria existência dessas pessoas que ameaça pois deixa em evidência o limite da lei. Diante disso o governo recorre à internação compulsória, justificando sua ação através de uma lei que prevê a internação como um recurso a ser usado independente da vontade da pessoa quando ela coloca em risco a si mesma ou oferece risco a terceiros. Isso, essa lei, é usada de forma a fundamentar a internação em massa sob a justificativa de proporcionar tratamento para essa população. Esse recurso, no entanto, tem sido usado de forma indiscriminada, deixando claro o caráter aleatório, não fundamentado dessa medida. Sem que seja levada em conta a singularidade de cada pessoa inserida no grupo que habita esse limiar da sociedade, a internação compulsória visa eliminar a ameaça à lei através da suspensão dos direitos individuais.

Oliveira indica que nessa perspectiva o estado de exceção não é uma consequência eventual do exercício da lei, mas a própria condição da lei (2012,

¹⁸ Benjamin afirma: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (Benjamin, 1994, p.226). Benjamin aposta na possibilidade de se “escovar a história a contrapelo” (1994, p.225) para romper com o ideal progressista veiculado pelas classes dominantes.

p.48). Agamben afirma que a zona onde se situa uma ação humana sem relação com a norma constitui uma “figura extrema e espectral do direito” (Agamben, 2004, p.93). Assim, esse espaço de indeterminação que se apresenta no estado de exceção não é pontual, mas assombra a organização da lei, o que nos remete ao pai da horda cujo gozo sem limites assombra a lei paterna sob a forma de imperativo superegóico.

Vieira sugere que o estado de exceção se baseia justamente na suspensão da exceção como aquilo que sustenta o vazio em torno do qual a lei se estrutura, o vazio do pai morto (Vieira, 2008, p.163). Para Agamben, o campo de extermínio foi um espaço paradigmático de exercício do estado de exceção. Os campos de extermínio funcionavam segundo uma lógica de suspensão da exceção que funda a regra através da apropriação de qualquer elemento constitutivo da individualidade (Vieira, 2008, p.158). O estado de exceção, portanto, pode ser pensado como uma apresentação de um regime do *nãotodo*, em que se impõe um gozo superegóico. A abordagem lacaniana do supereu como imperativo de gozo tem a vantagem de nos permitir dissociar a satisfação superegóica da noção de consciência moral, destacadas por Freud. Isso é importante porque na atualidade podemos observar uma queda dessa espécie de exigência baseada na moral e na culpa, em favor da exigência de gozo irrestrito.

Ao abordar o ensaio de Benjamin de que falamos o primeiro capítulo dessa dissertação, *Por uma crítica da violência* (1986), Giorgio Agamben destaca que seu objetivo é garantir a possibilidade de uma violência/poder (*Gewalt*) fora e além do direito, ou seja, uma violência que pudesse quebrar a dialética entre a violência que funda o direito e a que o conserva (Agamben, 2004, p.84). Benjamin denomina esse tipo de violência irreduzível à lei de “pura”, “divina” ou “revolucionária”. Ele afirma que o direito não a tolera pelo simples fato de ela escapar ao seu domínio (Benjamin, 2003, p.164). Agamben afirma que a tarefa crítica de Benjamin é preservar a realidade dessa violência cujo caráter próprio está em que ela não põe e nem conserva o direito, mas o depõe (Benjamin, 1986, p.163). Isso nos faz retornar à nossa questão sobre as formas de apresentação do Outro gozo.

4.10.

Um limite que não passe pela exceção

No lado do gozo fálico o limite é dado pela castração que possibilita a delimitação do objeto *a* enquanto objeto da fantasia. Assim, através da interdição veiculada pela função paterna localiza-se o gozo. A fantasia como reposta ao Outro em seu ponto de incompletude permite uma virada em que ocorre um deslocamento da posição de objeto para a de sujeito causado pelo objeto. Isso se dá a partir da tessitura de uma ficção com relação ao desejo do Outro que permitirá uma forma singular de posicionamento diante dessa ausência de resposta no simbólico. Mas como se estabelece um limite no regime do outro gozo em que a fantasia não opera?

Aí está o dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual. De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo seria realizado? (Lacan, 1985, p.16)

Isso é importante porque o gozo não circunscrito pela lei costuma aparecer como destruição, segundo Vieira:

Sem esses limites o desatino espreita. Mesmo na dominância da falta, ele permanecerá no horizonte, pois o infinito do ciúme, do amor materno e da paixão insana, assim como o desespero do amor não correspondido estarão a um passo de romper as barreiras do mundo e incalculavelmente espriarem-se (Vieira, 2008, p.97).

Lacan não foi claro quanto a isso, mas inventou diversas formas de fugir ao limite dado pelo pai como único possível. Desenvolveu a noção de *sinthoma*, de nó borromeano, de invenção, letra, falou em “há-um”...Ele afirmou que “O *não-todo* não resulta de que nada o limite, porque nele o limite é situado de outra maneira” (2012, p.198), uma frase bastante enigmática. Será que o limite a que se refere Lacan é o fálico? De que forma se situa o limite no regime do *nãotodo*? Vamos nos ater aqui ao conceito de letra, sem esperar fornecer uma solução para essa questão complexa, mas sugerir alguma indicação.

Miller afirma que através do conceito de letra Lacan destacou o fundamento de materialidade da linguagem (Miller, 2009, p.171). Lacan afirmou que o significante é causa de gozo e que o significante se situa no nível da substância gozante (Lacan, 1985, p.36). Embora ele proponha uma distinção entre

significante e letra, podemos entender que isso se sustenta a partir de certo ponto de vista, pois de outro lado, o que ele chama de letra é a face de materialidade do significante. Lacan afirma:

Se em alguns momentos pude parecer que me prestava a que acreditassem que identifico o significante com a letra, foi justamente porque é como letra que ele me toca mais, talvez a mim, como analista. É como letra que, na maioria das vezes, vejo retornar o significante (Lacan 2012, p.25).

Assim, Lacan indica que a letra vem no lugar do significante que retorna. Ele afirma que há uma transmutação do significante à letra, “quando o significante não está presente, está à deriva, cai fora” (Lacan, 2012, p.25, 26). Lacan aponta que o significante é o semblante por excelência, enquanto que a letra é a ruptura do semblante: “A letra que constitui rasura é ruptura do semblante, dissolve o que constituía forma...O que se evoca de gozo ao romper um semblante é isso que no real (...) se apresenta como ravinamento das águas” (Lacan, 2009, p.114). Os ravinamentos, também chamados de sulcos torrenciais, são sulcos provocados em terrenos por causa das águas da chuva. Essas formações não se fazem de forma linear ou estanque, mas constituem filamentos ondulados, como tramas que se sobrepõe e se misturam. Anexamos uma imagem de ravinamento no fim dessa dissertação para ilustrar isso.

Lacan refere-se também à teoria dos conjuntos para abordar o conceito de letra, afirmando que a novidade dessa teoria é propor juntar coisas absolutamente heteróclitas e designar esse ajuntamento através de uma letra. Lacan aponta, contudo, que as letras não apenas *designam* ajuntamentos, elas *são* esses ajuntamentos (Lacan, 1985, p.65). Nesse sentido a letra não é algo fixo e unívoco, mas fluido e múltiplo. Miller sugere aproximar letra e nó: os nós são uma escrita, e o nó é uma letra (Miller, 2007, p.235). A letra tem uma estreita relação com o feminino na medida em que é uma modalidade de apresentação da linguagem que não se organiza segundo o Um da referência fálica, que se aproxima do Um da diferença pura, do um a um dos elementos não unificados numa classe. Podemos entender a letra como um conjunto heteróclito de elementos sem localização fixada por uma referência unívoca.

Lacan afirma que a estrutura é do mesmo texto do gozo (Lacan, 1958, p.152), Miller destaca o caráter paradoxal dessa afirmação que “acrescenta ao

gozo a palavra texto para qualificar sua estrutura” (Miller, 2009, p.171). Ele sugere que escutemos na palavra texto a textura, destacando mais uma vez o caráter de materialidade em jogo no significante como causa de gozo. Será que a letra pode ser entendida como uma textura ou ainda, uma tessitura, que se faça de outra forma que não a partir da extração do objeto, como na fantasia? Isso nos fornece alguma possibilidade de pensar não em um discurso que não seja semblante, o que talvez seja ir longe demais, mas em alguma apresentação da linguagem que não o seja.

4.11.

Benjamin e o haxixe

Sobre o haxixe e outras drogas é uma reunião de textos escritos por Walter Benjamin baseados em experiências com o uso principalmente de haxixe mas também de ópio e mescalina. A maior parte dos relatos foi feita a partir da experiência do próprio autor, mas também há anotações sobre os efeitos das drogas em amigos de Benjamin. Pensamos poder apontar algo nesse texto que trace um limite em meio ao transe no uso de drogas. Esperamos assim identificar uma forma de estabelecer um limite que não passe pela lei paterna da castração.

O conceito de letra foi uma forma que Lacan encontrou para falar disso, ou seja, de algo que é uma delimitação, uma fronteira, mas de outra ordem. Ele definiu a letra como litoral entre saber e gozo (Lacan, 2009, p.110). Trata-se precisamente de um litoral, e não de uma fronteira, porque esta segunda demarca uma divisão entre dois territórios, enquanto o litoral é uma divisão e ao mesmo tempo articulação entre substâncias diferentes. “A letra é o literal a ser fundado no litoral” (Lacan, 2009, p.109). A fronteira, então, é algo que separa dois territórios mas que no fim das contas são a mesma a coisa para aquele que a atravessa. “O litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formado por uma outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca”. (Lacan, 2009, p.109) Vieira (2012) destaca que precisamos pensar no litoral visto da praia, e não de cima, para entender que a noção de letra supõe uma fluidez que não é permitida no caso de uma fronteira bem desenhada.

Em um primeiro protocolo de Benjamin destaca-se o elemento cômico associado à sensação de que as coisas são “arranjadas”, ou seja, feitas de modo que se possa rir delas. Benjamin liga o riso ao ceticismo, à dúvida; algo como uma descrença na realidade realçada pelo transe (Benjamin, 2010, p.32). Esse aspecto do ceticismo é retomado por ele em quase todas as experiências, mas de formas diferentes. Em outro protocolo o que se apresentava como cômico aparece como algo que ele nomeia “satisfação satânica” (Benjamin, 2010, p.34). A sensação que se apresenta é de que as coisas são como manequins “e mesmo os grandes momentos da história universal são apenas disfarces sob os quais trocam olhares de convivência com o nada, o que há de mais baixo e banal” (Benjamin, 2010, p.35). Benjamin explica a origem do que nomeou “satisfação satânica” como proveniente de não se deixar envolver nessa convivência. Também nessa segunda experiência, portanto, acontece uma sensação de artificialidade da realidade, como se aquilo que a sustenta ficasse mais frouxo, os semblantes mais evidentes. Benjamin afirma que a primeira experiência o fez conhecer o lado “esvoaçante” da dúvida, que se expressou através do cômico, enquanto que a segunda fez com que as coisas aparecessem sob uma luz cética, causando uma sensação de “indiferença criadora” (Idem, p.38), o que ele define afirmando “o espaço pisca-nos o olho” (Idem, p.41), como se tudo fosse possível nesse espaço.

A partir dessas observações de Benjamin podemos dizer que a droga ressalta o caráter de semblante da verdade. Essa abertura na realidade pode se transformar em abismo, no que a droga apresenta-se em sua face mortífera, o que fica mais evidente em uma terceira experiência. Nela Benjamin menciona um “estado de depressão” (Idem, p.47) equivalente à desvalorização da matéria. Ele afirma que o seu sorriso coloca todas as coisas sob um vidro, elas se tornam bonecos de vestir, e por fim “Forma-se um caminho coberto de neve que entra pelo transe; este caminho é a morte” (Idem, p.47). Benjamin descreve um estado de apatia e afirma que morte apresenta-se como uma zona em volta do transe (Idem, p. 49).

Como se traça um limite nessa experiência em que os semblantes não sustentam a realidade? O limiar entre o riso e o ceticismo é mais fluido, a presença da morte é próxima. Em meio ao caos uma imagem se repete,

desenhando algo que se parece com um limite. O tecido da cortina, a malha, o fio de Ariadne, que guia de volta no meio do labirinto. Benjamin afirma:

Para nos aproximarmos dos mistérios da felicidade no êxtase teríamos de refletir sobre o fio de Ariadne. Que prazer no simples ato de desenrolar um novelo! Um prazer que tem afinidades profundas, quer com o do êxtase, quer com o da criação. Avançamos, mas ao avançar, não só descobrimos os meandros da caverna em que nos aventuramos, como também desfrutamos dessa felicidade do descobridor apenas através daquela outra que consiste em desenrolar um novelo (Benjamin, 2010, p.18)

O fio de Ariadne na mitologia é o que guia Teseu de volta no labirinto de Minos. No transe, existe a presença de um fio, que possibilita que se avance abandonando a realidade comum (semblante) e caminhando em meio ao caos com algo, apenas um fio, que possibilita o retorno, e que permite que essa experiência seja de criação, e não de destruição.

Benjamin descreve uma sensação de se estar “entretelado, enredado, de uma teia de aranha da qual “pende o acontecer do mundo” (Idem, p.36). Assim, diante da percepção da artificialidade da realidade, o que possibilita uma saída da morte é algo muito tênue, que se relaciona com a possibilidade de invenções singulares, como um tecido ou teia que brota a partir da aranha.

5

Considerações finais

Vimos que a relação entre lei e gozo é abordada por Lacan a partir de diversos aspectos. O Nome-do-Pai é um conceito importante que responde pela inscrição da lei a partir da validação de um modo do funcionamento da linguagem. Algumas coisas puderam ser delimitadas a partir desse estudo. Vamos destacar alguns pontos-chave:

A metáfora paterna opera sobre o desejo da mãe não tanto interditando uma relação prévia em que a criança desejaria ter sua mãe para si, mas criando a possibilidade de existência de um sujeito desejante. A partir da noção de gozo podemos retornar sobre o que Lacan chamou desejo da mãe entendendo esse desejo insaciável como um gozo:

O desejo da mãe não é propriamente uma identidade, e nem prévio ao significante. Quer dizer, trata-se de alguma coisa que somente existe em relação com o significante do nome do pai. Sem o significante nome do pai não há desejo materno. (...) Se não há o significante que relativiza o infinito do desejo da mãe, pode-se chamar de outra coisa, de gozo, mas não de desejo materno. (Rego Barros e Vieira, 2011, p.7)

Das Ding é o nome definido por Lacan a partir de Freud para esse objeto do incesto. Temos, nessa perspectiva, uma relação inversamente proporcional entre o gozo e o desejo: o gozo corresponde à aproximação de *das Ding*, num forçamento de limites, enquanto que o desejo, ao contrario, se constitui a partir desses limites. Trata-se de uma relação paradoxal entre gozo e lei. O gozo se apresenta no limite da lei, ou seja, num campo onde ela não alcança, mas o gozo apenas existe a partir da lei, o que Lacan faz questão de destacar através do discurso de São Paulo. O objeto que anima o desejo e o objeto de gozo são o mesmo, o que diferencia uma forma de satisfação da outra é essa posição com relação a ele. Assim, Lacan indica o campo do gozo como cingido por uma barreira para além da qual o Outro se desagrega. Por isso não se chega perto desse gozo, que se apresenta como próximo e estranho ao mesmo tempo, por isso pode-se dizer que o inconsciente se estrutura a partir de uma mentira sobre *das Ding* (Lacan, 1997, p.94). Observamos muitas vezes na clínica como o gozo se

apresenta como sendo do Outro, às vezes na forma de maldade, o que Lacan indicou a partir das observações freudianas com relação ao mandamento do amor ao próximo (Lacan, 1997, p.242).

Outro ponto que pudemos abordar é que a lei moral não é o mesmo que a lei paterna. O Nome-do-Pai é por estrutura limitado, enquanto a lei moral se exerce a partir de uma exigência absoluta, que ignora os limites da castração. Isso não significa que não haja um gozo na lei paterna, o que Walter Benjamin chama de uma violência presente na manutenção da lei. É claro que trata-se de uma violência relativa, pois a lei paterna indica um para além dela mesma, mas isso pode ser compreendido no fato de que para existir como sujeito precisamos passar pela posição de objeto do Outro. Ao mesmo tempo, a ideia de que o significante é causa de gozo, nos permite conciliar Nome-do-Pai e gozo, na medida em que aponta para a aderência do gozo em todas as formas e estruturas da linguagem.

O conceito de objeto possibilita um deslocamento muito importante na forma de entender a inscrição da lei. Através disso podemos afirmar que o limite não é feito apenas de lei, mas envolve o gozo do pai. A lei desloca-se de uma posição universalizante na medida em que o ponto de inconsciência no Outro, que chamamos castração, é também o ponto que vela o objeto de seu desejo. A castração é correlata da escolha de objeto. Miller afirma que por funcionar como uma unidade de gozo, um pedaço extraído do Outro, o objeto *a* é um artifício, um truque inventado por Lacan para unir o significante ao gozo (Miller, 2009, p.156). Trata-se de um objeto que situa-se entre eu e Outro, que por não ter representação simbólica força a significantização tendo como resultado o sujeito. Assim, Lacan destaca que o sujeito é objeto do desejo do Outro, mas como o desejo se inscreve a partir da incompletude do Outro, isso possibilita um deslocamento da posição de objeto através da ficção da fantasia. Em certa medida o sujeito é sempre objeto de seu próprio desejo, na medida em que é guiado a partir de algo que se inscreve fora dos limites do eu, para além de seu controle. A fantasia, portanto, possibilita um deslocamento apenas relativo da posição de objeto.

O desejo do pai proíbe o objeto mas ao mesmo tempo o indica. Por isso Lacan destaca que um pai só é digno de respeito e de amor se for *pai-versamente* orientado (Lacan, 1975, p.107), localizando o gozo num pedaço extraído do

Outro. A esse deslocamento da função paterna como universal corresponde à pluralização do Nome-do-Pai, que já aponta para uma abertura para soluções singulares de posicionamento diante do gozo, ou seja, o Nome-do-Pai é apenas uma forma de tratamento do gozo.

Um questionamento sobre a forma de apresentação de um Outro gozo é correlato do questionamento sobre formas de organização subjetiva que não passem pelo Nome-do-Pai. Vimos que o supereu é um conceito que serve para abordar uma apresentação clínica do gozo como desvinculado do enlaçamento fálico, que não é limitado através da lei. Nisso, o Outro gozo exerce efeitos destrutivos. Alguns psicanalistas ligaram o supereu ao pré-édipico e à mãe, o que talvez fosse uma apreensão de uma ligação do supereu com o que Lacan chamou de gozo feminino. Através do gozo feminino Lacan aborda um campo que escapa à lógica fálica, abrindo a possibilidade de se pensar em soluções singulares para o tratamento do gozo que não façam uso da metáfora paterna. Mas se a significação é fálica, e o Nome-do-Pai é outro nome do falo (Lacan, 2009, p.33), então isso também requer uma pesquisa sobre a linguagem. O que podemos fazer com a palavra para além de seus efeitos de significação? E mais do que isso, em que medida esse fazer pode possibilitar numa organização subjetiva? A poesia é um uso da linguagem que se desprende de sua amarração universalizante, a música também joga com a sonoridade da palavra, mas nem sempre a materialidade da linguagem produz arte. A psicose demonstra um uso diferente da palavra em que ela pode aparecer de maneira absolutamente original com relação a seu uso compartilhado. Mas sabemos o quanto a palavra pode ser invasiva na psicose, ou seja, podemos dizer rapidamente que a palavra se apresenta próxima demais do gozo na ausência da negativização operada pela significação fálica.

Lacan questiona como é que todos nós não sentimos que as falas das quais dependemos são de algum modo impostas (Lacan, 2007, p.92). A palavra vem sempre do Outro que preexiste ao sujeito, mas alguma coisa recalca esse caráter parasitário da linguagem, o que chamamos de pai. A significação fálica sublinha a função de comunicação da linguagem, deixando em segundo plano o fato de ela vir do Outro e não ter qualquer sentido prévio. Lacan indica que a língua serve para alguma coisa inteiramente diferente da comunicação (Lacan, 1985, p.188). Como pensar em uma estruturação a partir de outro aspecto da linguagem, sem a

circunscrição da lei paterna? Lacan indicou que James Joyce criou um recurso para lidar com isso ao trabalhar com uma forma de tratamento da linguagem que rompe sua estrutura gramatical: "(...) essa fala , que ao ser quebrada, desmantelada, acaba por ser escrita -, a ponto de ele acabar por dissolver a própria linguagem(...)" (Lacan, 2007, p.93). O conceito de letra nos aproximou de uma solução possível, mas Lacan pensou em outras através do conceito de sinthoma, de invenção e de nó borromeano, por exemplo. A letra corresponde à dissolução da linguagem operada por Joyce, Lacan afirma que ela dissolve o que constitui forma, opera uma dissolução do semblante (Lacan, 2009, p.114).

Não foi o objeto específico de estudo dessa dissertação as diferentes formas de apresentação da linguagem, tampouco as possibilidades de estruturação subjetiva para além da metáfora paterna. Acompanhamos a forma como Lacan delineou a associação entre lei e gozo sob esses diferentes aspectos. A noção de letra apenas nos permitiu alguma aproximação desse outro campo. Algumas dessas questões, portanto, ficaram em aberto nesse trabalho, que permitiu que elas fossem formuladas.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BENJAMIN, W. Sobre o haxixe e outras drogas. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- _____. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, 1986
- _____. Obras Escolhidas I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BORGES, J. L. Outras inquisições. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- BUARQUE, Chico e DJAVAN. Tanta Saudade. Canção composta para o filme “Para viver um grande amor”, Marola Edições Musicais, LTDA, 1983.
- BUARQUE. O que será (À flor da pele). Canção composta para o filme “Dona flor e seus dois maridos”, Marola Edições Musicais, LTDA, 1976.
- FREUD, S. (1985) Projeto para uma psicologia científica. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1912-13) Totem e tabu. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1914) Recordar, repetir, elaborar. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1915) Pulsão e destinos da pulsão. Em: *Obras psicológicas de Freud, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol 1*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.
- _____. (1915b) O Inconsciente. Em: *Obras psicológicas de Freud, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 2*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006.
- _____. (1916) Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1919) O estranho. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XVII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1925) A negativa. Em: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1920) Além do princípio do prazer. Em: *Obras psicológicas de Freud, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 2*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- _____. (1923) O Eu e o Id. Em: *Obras psicológicas de Freud, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 3*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____ (1924) O problema Econômico do Masoquismo. *Em: Obras psicológicas de Freud, escritos sobre a psicologia do inconsciente: vol. 3.* Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____ (1929) O mal estar na civilização. *Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol.XXI.* Rio de Janeiro: Imago,1996.

_____ (1932) Feminilidade (Novas Conferências introdutórias sobre psicanálise). *Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol.XXII.* Rio de Janeiro: Imago,1996.

_____ (1932) Por que a guerra?. *Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol.XXII.* Rio de Janeiro: Imago,1996.

_____ (1936)Um distúrbio de memória na Acrópole. *Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol.XXII.* Rio de Janeiro: Imago,1996.

_____ (1937) Análise terminável e interminável, *Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, Vol.XXIII.* Rio de Janeiro: Imago,1996.

HEGEL, G.W. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes, 2002.

JAKOBSON, R. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia. *Em: Linguística e Comunicação.* São Paulo: Cultrix, 2008.

KOYRÉ, A. Do Mundo Fechado ao Universo Infinito. São Paulo: Forense Universitária, 1979.

LACAN, J. O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____, J. O Seminário, livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____ O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____ O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____ O Seminário, livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____ O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____ O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____ O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____ O Seminário, livro 19: ... Ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____ O Seminário, livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____ O Seminário, livro 23: O Sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____ Kant com Sade. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____ A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

_____ A significação do falo. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.

_____ Observações sobre o relatório de Daniel Lagache. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998e.

_____ O estádio do espelho como formador da função do eu. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998f.

_____ De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *Em: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998g.

_____ O Aturdido. *Em: Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAURENT, E. A Sociedade do Sintoma, a psicanálise hoje. Rio de Janeiro: Contracapa, 2007.

MILLER, JA. Os seis paradigmas do gozo. *Em: Opção Lacaniana*, n 26-27. São Paulo: Edições Eólia, 2000.

_____ (2004). Biologia lacaniana e acontecimentos do corpo. *Em: Opção lacaniana*, n. 41. São Paulo: Edições Eólia, 2004.

_____ Silet: Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (2008-2009) Orientação Lacaniana. Coisas de fineza em psicanálise. Lição XI, XIX, XX. Curso inédito.

NIETZSCHE, F. Ecce homo: Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

RABINOVICH, S. A foraclusão: presos do lado de fora. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

REGO BARROS, R. Eu ideal, ideal do eu e o resto. *Em: Latusa – n1: O eu*. EBP –RJ: 1997.

VALLAS, P. As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

VIEIRA, M.A. e REGO BARROS, R. (org.) Ódio, segregação e gozo. Rio de Janeiro, Subversos, 2012.

_____ Mães lacanianas I. Curso livre do ICP-RJ ocorrido na Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio. Aula do dia 15/09/2011. Curso inédito.

VIEIRA, M. A. Restos: Uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____ A periferia de Freud – do pai freudiano ao objeto lacaniano. Arquivos brasileiros de psicologia, v.60 – n.1, Rio de janeiro, 2008.

_____ No litoral. Comunicação apresentada no XIX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: “Mulheres de hoje: Figuras do Feminino no Discurso Analítico”, Salvador, Novembro de 2012

ZENONI, A. Versões do pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. Psicologia em revista, v.13, n. 1., Belo Horizonte, 2007.

Anexo: Ravinamentos ou sulcos torrenciais:

