



**Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação - Psicologia Clínica e Cultura
Doutorado**

Gabriela de Freitas Chediak

**AS IDENTIFICAÇÕES
NO PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA –
O ENCONTRO CONTINGENTE COM O ÊXTIMO
E A INVENÇÃO SINTHOMÁTICA**

Orientadora:

Prof^a Dr^a Daniela Scheinkman Chatelard

**Brasília
Junho/2014**

Gabriela de Freitas Chediak

**AS IDENTIFICAÇÕES
NO PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA –
O ENCONTRO CONTINGENTE COM O ÊXTIMO
E A INVENÇÃO SINTHOMÁTICA**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília.

Orientadora:

Prof^ª Dr^ª Daniela Scheinkman Chatelard.

**Brasília
Junho/2014**

Gabriela de Freitas Chediak

**AS IDENTIFICAÇÕES
NO PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO SUBJETIVA –
O ENCONTRO CONTINGENTE COM O ÊXTIMO
E A INVENÇÃO SINTHOMÁTICA**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília.

Banca examinadora:

Presidente: _____

Daniela Scheinkman Chatelard

Membro: _____

Doris Rinaldi

Membro: _____

Eliane Schermann

Membro: _____

Eliana Rigotto Lazzarini

Membro: _____

Márcia Cristina Maesso

Suplente: _____

Deise Matos Amparo

**Brasília
Junho/2014**

Ao Bernardo,
que possa fazer de nossas
falhas, sua invenção.

AGRADECIMENTOS

À Profª Drª Daniela Scheinkman Chatelard, que nos acolheu sempre com muito carinho e disponibilidade, convocando-nos à produção;

À Profª Drª Tania Rivera, instigadora de nossa criação;

À Profª Drª Doris Rinaldi e à Profª Drª Eliana Rigotto Lazzarini, pelas leituras cuidadosas, preciosas críticas e sugestões no momento de nossa qualificação;

Ao Marcus, meu grande amor, pela tolerância e estímulo em todos os momentos que me ausentei para a dedicação ao texto;

Ao Bernardo, minha vida, que soube esperar e fazer planos para “depois que a mamãe parar de estudar”;

Ao meu pai, por ser o maior incentivador de minhas invenções e por sofrer junto;

Aos colegas da Associação Lacaniana de Brasília, parceiros e interlocutores no estudo da psicanálise.

RESUMO

O presente trabalho tem a proposta de investigar as modificações que o conceito de identificação sofreu na teoria psicanalítica de Sigmund Freud e de Jacques Lacan, bem como a importância das identificações no processo de estruturação do sujeito. Para tal, parte-se das primeiras elaborações freudianas sobre o tema para, a seguir, chegar-se à construção do que ficou conhecido como as três identificações. Explorar a releitura que Lacan fez das identificações freudianas e destacar suas contribuições inovadoras também é um dos objetivos desta pesquisa. O aprofundamento no estudo do neologismo “extimidade”, criado por Lacan, bem como a investigação de outros termos psicanalíticos que permitem inferir a noção portada por esse neologismo sustentam a articulação entre identificação e final de análise. Propõe-se defender que a singularidade de um sujeito, no percurso de uma análise, é construída a partir da identificação ao sinthoma, chegando, assim, a uma das últimas elaborações de Lacan. Dessa forma, da contigência de um final de análise ao necessário do sinthoma, tal estudo pretende abordar o percurso do sujeito para tornar-se o artífice de sua singularidade a partir da sua invenção sinthomática.

Palavras-chave: identificação, extimidade, invenção, singularidade, sinthoma.

ABSTRACT

The present study proposes to investigate the changes that the concept of identification, from the psychoanalysis theory created by Sigmund Freud and Jacques Lacan, has suffered, as well as the importance of the identifications in subject structuration process. To this end, we start from the first Freudian elaborations on the theme for, then get to the construction of what became known as the three identifications. Explore the rereading of Freud that Lacan did about the identifications and highlight their innovative contributions is also one of the objectives of this research. The deeper study of the neologism "extimity", created by Lacan, as well as research from other psychoanalytic terms which allow inferring the notion carried by this neologism maintain the link between identification and the end of analysis. It is proposed to defend that the singularity of a subject in the course of analysis is constructed by the identification to the sinthome, thus reaching one of the latest elaborations of Lacan. From the contingency of the end of analysis to the necessity of the sinthome, this work intends to explore the course of the subject to become the artificer of his own singularity.

Keywords: identification, extimity, invention, singularity, sinthome.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: As identificações em Freud	15
1.1 Considerações iniciais	15
1.2 Construindo o conceito de identificação	16
1.3 A 1ª identificação: ao pai, por incorporação	23
1.4 A 2ª identificação: ao traço unário (<i>einzigster Zug</i>)	29
1.5 A 3ª identificação: histórica	30
CAPÍTULO 2: A leitura de Lacan das 3 identificações	32
2.1 Considerações iniciais	32
2.2 O Estádio do Espelho e a identificação imaginária	33
2.3 As identificações no grafo do desejo	41
2.4 As identificações no Seminário 9	44
2.5 O ternário Real, Simbólico, Imaginário e as identificações	67

CAPÍTULO 3: Extimidade	77
3.1 Considerações iniciais	77
3.2 <i>Das Ding</i> : o mais primitivo dos êxtimos	80
3.3 O objeto <i>a</i> : um lugar êxtimo	90
3.4 <i>Verneinung</i> : a expulsão do meu mais íntimo	102
3.5 Próximo: o meu mais íntimo exterior	108
3.6 $S(\mathcal{A})$: um significante êxtimo?	119
CAPÍTULO 4: A 4ª identificação: ao sinthoma	126
4.1 Considerações iniciais	126
4.2 O nó borromeano de quatro dimensões	129
4.3 O significante caído no real: o Nome-do-Pai	134
4.4 O nó de três e o erro	140
4.5 A invenção sinthomática como resposta e o <i>savoir-y-faire</i>	146
4.6 Do contingente ao necessário	151
CONCLUSÃO	154
ANEXO	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159

INTRODUÇÃO

O saber é isto: alguém lhes apresenta coisas que são significantes e, da maneira como estas lhes são apresentadas, isso não quer dizer nada, e então vem um momento em que vocês se libertam, e de repente aquilo quer dizer alguma coisa, e é assim desde a origem.

Jacques Lacan

Esta pesquisa tem como proposta responder a uma questão suscitada a partir da clínica: “como o sujeito se torna singular se ele se estrutura a partir das identificações?” ou ainda, “como o sujeito inventa seu estilo, destacando sua singularidade do universo das identificações fundamentais que determinam sua estruturação¹?” Estando às voltas com essas questões, nos deparamos com o neologismo criado por Lacan: “extimidade”. Existe alguma relação entre identificação e extimidade? O estudo do conceito desse neologismo nos fez pensar que talvez fosse esse um caminho a se trilhar rumo à resposta àquilo que nos questionava. Dessa forma, a busca das respostas às questões que nos instigam nos fará enveredar pelo difícil, mas importante, caminho das identificações, e seu papel na estruturação subjetiva.

O termo identificação percorre não só o meio psi como também o senso comum. Muitas vezes é usado como sinônimo de imitação, empatia, introjeção, como se tudo fosse a mesma coisa. Freud, com a psicanálise, surge rompendo e subvertendo este reduativismo ao

¹ Ainda que a expressão “constituição do sujeito” seja utilizada com maior frequência que “estruturação do sujeito”, entendemos que a primeira aponta para uma ideia de etapas evolutivas, ao passo que a segunda mostra-se mais apropriada ao nosso propósito, que considera que modificações na estrutura permitem o advento de um novo sujeito.

mesmo e nos convida a embarcar no heterogêneo, no desconhecido, na singularidade do inconsciente e da constituição do humano.

Eixo central da teoria e da prática analíticas, o processo de identificação é algo fundante, originário, constitutivo, que está na base de toda a humanização. É o processo de causação do sujeito: “(...) uma forma de causalidade psíquica que é a própria causalidade psíquica - a identificação, que é um fenômeno irreduzível (...)” (LACAN, 1949, p.189). Será a partir da dinâmica dos elementos envolvidos no processo de identificação que poderá se dar não só a estruturação do sujeito, como também a formação do Eu.

Assim, a decisão de percorrer o árido terreno das identificações decorre da fundamental importância que tal tema tem nos desdobramentos de um tratamento analítico. Ora, se o objetivo último de uma psicanálise é propiciar ao sujeito a produção de sua singularidade, o estudo das identificações e suas vicissitudes torna-se relevante.

Será uma pesquisa qualitativa, de cunho teórico, norteadas pela teoria psicanalítica de Sigmund Freud e Jacques Lacan. Em nosso percurso de estudo, dialogaremos com diversos comentadores das obras freudiana e lacaniana que nos permitem avançar nosso entendimento sobre as questões que são abordadas nesse trabalho.

Apesar de Lacan e também de Freud terem trabalhado vários tipos de identificação, privilegiaremos aqui o recorte de três identificações, mais uma. Três em referência aos três registros: o Real, o Simbólico e o Imaginário. E mais uma, que chamaremos de 4ª identificação, ao *sinthoma*, que, como veremos, tem a função de reparar a falha constituinte da estrutura, nodulando os três registros.

Iniciaremos o trabalho percorrendo a questão das identificações em Freud. Nosso objetivo é explorar como o conceito de identificação foi sendo construído ao longo de sua obra. Partiremos de suas correspondências a Wilhelm Fliess, onde a palavra identificação aparece pela primeira vez, percorreremos alguns textos pontuais para a construção do seu conceito, até chegarmos em sua elaboração final das três identificações. Para trabalhar a 1ª identificação, a conhecida identificação ao pai, por incorporação, aprofundaremos o estudo do mito criado por Freud em seu texto *Totem e Tabu* e em alguns textos subsequentes onde esta questão retorna. Passaremos pela 2ª identificação, ao traço unário (*einziger Zug*), identificação dita regressiva, fundamental para a psicanálise e que será melhor esmiuçada no capítulo 2, com a contribuição de Jacques Lacan. Chegaremos, enfim, à 3ª identificação, a chamada identificação histórica, também conhecida como identificação pelo sintoma.

No segundo capítulo trabalharemos a leitura de Lacan das 3 identificações freudianas. Começaremos abordando a identificação imaginária, a partir do estudo do *Estádio do Espelho* (LACAN, 1949), onde o autor defende a formação do primeiro esboço do eu a partir da identificação à imagem do corpo. A seguir, estudaremos as identificações a partir do *Grafo do desejo*, esquema criado e nomeado por Lacan nos anos de 1957-58. Ali, veremos em quais pontos do esquema o autor situa as identificações. Na sequência, chegaremos ao seminário de Lacan dedicado ao estudo das identificações. Trata-se do *Seminário 9: as identificações* (LACAN, 1961-62), onde Lacan privilegia a identificação ao traço unário e onde começa a se utilizar da topologia para tentar apresentar a estrutura do sujeito. Terminaremos esse capítulo explorando o *Seminário RSI* (LACAN, 1974-75), onde Lacan articula o ternário Real, Simbólico e Imaginário às identificações e assim as nomeia: 1ª- identificação Real ao Outro real, 2ª- identificação Simbólica ao Outro real e 3ª- identificação Imaginária ao Outro real.

O terceiro capítulo terá como objetivo explorar o conceito de “extimidade”, neologismo criado por Lacan e que, apesar de ser nomeado apenas em dois de seus seminários, parece estar referido de forma implícita em vários momentos de seu ensino. A fim de aprofundarmos o estudo de tal neologismo, tentaremos nesse capítulo, inicialmente, investigar o conceito de *das Ding*, retirado do *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]) de Freud e muito valorizado por Lacan em seu *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-60). Exploraremos também o conceito de objeto *a*. Para tal, partiremos do *Seminário 9: a identificação* (1961-62), onde Lacan vai situá-lo topologicamente; passaremos pelo *Seminário 10: a angústia* (1962-63), onde o objeto *a* deixa de ser nomeado objeto do desejo e torna-se objeto causa do desejo; percorreremos ainda o *Seminário 13: o objeto da psicanálise* (1965-66), até chegarmos ao *Seminário 16: de um Outro ao outro* (1968-69), onde Lacan afirma que o objeto *a* é um lugar êtimo. Na tentativa de aprofundarmos ainda mais nosso estudo sobre o neologismo, investigaremos a leitura de Lacan sobre a denegação (*Verneinung*) freudiana como a expulsão do que o sujeito tem de mais íntimo, exploraremos também o conceito do próximo como aquele mais íntimo exterior do sujeito para, enfim, questionar se o significante de uma falta do Outro, $S(A)$, seria um significante êtimo. A construção desse capítulo nos trará elementos fundamentais para tentar responder à questão que nos interroga e nos fornecerá as bases para a elaboração do capítulo seguinte.

O que chamaremos de mais uma identificação, a 4ª identificação, ao *sinthoma*, será o tema do último capítulo. Pretenderemos aqui estudar o *Seminário 23: o sinthoma* (LACAN, 1975-76), onde Lacan vai se aprofundar no estudo do nó borromeano de quatro consistências, colocando justamente o *sinthoma* como o elo nodulador dos demais, permitindo ao sujeito a fabricação de sua invenção *sinthomática*. O *Seminário 24: L'insu que sait de l'Une-bévue*

s'aile à mourre (1976-77) também servirá de grande embasamento para a construção desse capítulo, por ser o final das elaborações do ensino de Lacan e onde ele se propõe trabalhar algo que vai mais longe que o inconsciente, afirmando que há saber no real. Trabalharemos também nesse capítulo questões relativas ao contingente, ao necessário e ao final de análise.

Esperamos que a costura entre esses quatro capítulos nos traga argumentos suficientes para vislumbrarmos a articulação entre as identificações e a extimidade no processo de estruturação do sujeito, bem como a construção de sua singularidade na invenção de seu estilo.

CAPÍTULO 1

As identificações em Freud

Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu.

Goethe

1.1 Considerações iniciais

Esse capítulo tem por objetivo fazer um breve passeio sobre o tema da identificação em alguns textos pontuais de Freud. Partindo de suas cartas, onde o termo “identificação” aparece pela primeira vez, passando por alguns textos importantes que contribuíram como matéria-prima para a exploração e a construção do conceito até chegar à elaboração das conhecidas três identificações.

Elemento fundamental para a psicanálise, a identificação é explorada em diversos

trabalhos de Freud e contribui para a construção de outros conceitos muito caros à teoria. Certos da profunda investigação de Freud sobre a identificação em diversos textos de sua obra, limitar-nos-emos, nesse capítulo, a apenas pincelar os principais pontos sobre o assunto. Outras contribuições de Freud aparecerão no decorrer dessa pesquisa, onde tentaremos fazer algumas articulações de sua construção a partir da releitura de Jacques Lacan.

1.2 Construindo o conceito de identificação

Desde as primeiras cartas de Freud a Fliess até os últimos textos, descobertos após sua morte, o termo identificação perpassa a obra freudiana trazendo enigmas, construções, incômodos e contribuições à teoria psicanalítica.

A primeira vez que a palavra surgiu sob a pena de Freud parece ter sido na carta 58, de 08 de fevereiro de 1897, onde, ao explicar os ataques histéricos de catalepsia, afirmou serem uma “imitação da morte com rigor mortis, ou seja, identificação com alguém que morreu.” (FREUD *apud* MASSON, 1986, p.231). E ainda nessa mesma carta, defendendo a ideia de que o pai da histérica é um sedutor, fala de seu próprio pai como um perverso e responsável pela histeria de algumas de suas irmãs e de um irmão “cujos sintomas, em sua totalidade, são identificações” (Ibid., p.232). O termo continua aparecendo nas cartas dessa época e no manuscrito anexado à carta 61, de 02 de maio de 1897 (FREUD, 1897, p.344), ao tratar da diversidade dos sintomas histéricos, vai dizer que a identificação permite falar de uma multiplicidade de personalidades psíquicas. É, uma vez mais, a histérica, com toda a sua

dádiva de infinitas facetas, contribuindo para a construção da psicanálise.

Na carta 125, de 09 de dezembro de 1899, a identificação aparece trazendo uma primeira saída para o problema que assolava Freud sobre a “escolha da neurose”. Questionava-se sobre como uma pessoa se tornava histérica em vez de paranoica. Esclarece, a partir da teoria da sexualidade, que após o auto-erotismo, que é a camada mais inferior, vem o aloerotismo, e que é por essa via que se dá a escolha da neurose. “A histeria (e sua variante, a neurose obsessiva) é aloerótica: sua via principal é a identificação com a pessoa amada” (FREUD, 1899, p.384). Aqui, Freud já está construindo as bases para a construção da segunda identificação, que veremos mais adiante. O sintoma histérico representa, assim, algum traço da pessoa amada. Por outro lado, “a paranoia desfaz novamente a identificação; restabelece todas as figuras amadas da infância que foram abandonadas e dissolve o próprio eu em figuras externas” (Ibid.). Essa mesma ideia aparece desenvolvida alguns anos depois, no texto sobre o caso Schereber, ao falar da decomposição que o paranoico faz em seu delírio. Um perseguidor, por exemplo, se decompõe em duas personalidades. “Uma tal decomposição é bem característica da paranoia. Esta decompõe assim como a histeria condensa. Ou melhor, a paranoia dissocia novamente as condensações e identificações realizadas na fantasia inconsciente”.(FREUD, 1911, p.66). Aqui Freud faz uma comparação entre a condensação e a identificação. Operando nas formações do inconsciente, a condensação aparecerá nos chistes, lapsos, sintomas e no trabalho dos sonhos. Uma única representação carregando em si várias associações. Ao fazer essa comparação, estará Freud aqui esboçando o que ele chamará mais tarde de segunda identificação, ou seja, identificação ao traço unário? A tosse de Dora, uma identificação a um traço do pai, não condensaria vários elementos de sua história, ou melhor, de sua ficção? Da mesma forma, a identificação histérica não carregaria em si pontos

condensados de escolhas estruturantes do sujeito? Tentaremos desenvolver esse ponto mais adiante, quando trabalharmos mais extensamente os três tipos de identificação.

O texto sobre a Interpretação dos Sonhos (1900) traz a primeira grande discussão de Freud sobre o tema da identificação. Ao analisar o sonho de uma paciente conhecida como “A Bela Açougueira”, que exploraremos no item 1.5, discorre sobre a identificação histórica em relação a um desejo de desejo insatisfeito e a diferencia da imitação. Muitas vezes a identificação histórica é confundida, pelos menos avisados, com a imitação.

A identificação é um fator altamente importante no mecanismo dos sintomas histéricos. Ela permite aos pacientes expressarem em seus sintomas não apenas suas próprias experiências, como também as de um grande número de outras pessoas; permite-lhes, por assim dizer, sofrer em nome de toda uma multidão de pessoas e desempenhar sozinha todos os papéis de uma peça. Dirão que isso não passa da conhecida imitação histórica, da capacidade dos histéricos de imitarem quaisquer sintomas de outras pessoas que possam ter despertado sua atenção (...). Isso, porém, não faz mais do que indicar-nos a trilha percorrida pelo processo psíquico na imitação histórica. Essa trilha é diferente do ato mental que se processa ao longo dela. Este é um pouco mais complicado do que o quadro comum da imitação histórica; consiste na feitura inconsciente de uma inferência (...) (FREUD, 1900, p.163-4).

Dessa forma, a identificação difere da imitação por consistir em uma apropriação de um elemento comum inconsciente. Assim, se uma pessoa tem um ataque por uma determinada razão, por exemplo, aquela histérica que diz ter também as mesmas razões, pode também ter o mesmo ataque. Freud cita o exemplo de uma enfermaria onde um paciente está com um tipo de espasmo. No dia seguinte, na mesma enfermaria, outros pacientes aparecem com o mesmo sintoma. Esclarece que os pacientes sabem muito mais uns dos outros do que o próprio médico e ao saber um pouco da história daquele paciente com espasmo, outro paciente recorta uma semelhança em sua história e se apropria inconscientemente do sintoma daquele.

Assim, a imitação seria secundária, ou melhor, viria depois de uma identificação do sujeito com o outro. A imitação se daria no nível do pré-consciente, de uma mimetização corporal, enquanto a identificação é inconsciente.

As elaborações sobre o tema continuam no decorrer dos trabalhos de Freud: na análise do caso Dora (1905), nos *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905), na análise da biografia de Leonardo da Vinci (1910) e vários outros.

Em 1913, acossado pela questão da identificação primordial, a chamada identificação por incorporação (*Einverleibung*), Freud é levado a criar um mito para tentar explicar melhor aquilo que lhe instigava. Escreve *Totem e Tabu*, que se tornará seu livro predileto. O tema ali abordado aparecerá em várias de suas obras posteriores, tais como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O eu e o id* (1923), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Moisés e o monoteísmo* (1937), entre outras. Há nesse momento uma reelaboração do conceito de identificação, passando a ser esse a mola-mestra do totemismo.

Passados mais de vinte anos do início da exploração do tema da identificação, em 1921, Freud dedica-se a aprofundá-lo em um capítulo de seu texto *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921) onde discorre sobre a importância da identificação na formação dos grupos sociais e sua interferência nos fenômenos de massa. Trata-se do capítulo VII, nomeado *Identificação*. Inicia trazendo uma definição: “A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa”.(Ibid., p.60). Recorta a sua importância na dinâmica prévia ao complexo de Édipo onde o menino toma o pai como ideal, querendo ser como ele e ocupar o seu lugar. Ao mesmo tempo, ou um pouco antes dessa identificação, o garoto começa a fazer um investimento de objeto dirigido à mãe,

ao qual Freud nomeou em *Introdução ao narcisismo* (1914) de tipo anaclítico ou de apoio². Nesse texto Freud vai falar que a criança faz sua escolha de objeto a partir das suas primeiras experiências de satisfação. Assim, segundo o tipo de apoio, a criança escolherá a mãe, ou quem a substituiu nos cuidados básicos, como o primeiro objeto de amor. Contrapondo a isso, há o tipo de escolha narcísico, onde ao invés de fazer sua escolha de objeto de amor segundo o modelo da mãe, o fazem a partir do modelo de si mesmos, ou seja, buscam a si próprios nas escolhas amorosas.

Na fase pré-edípica, portanto, existem dois tipos de ligações afetivas: uma escolha de objeto em relação à mãe e uma identificação segundo o modelo do pai. Essas ligações caminham juntas até um certo ponto. Ao iniciar o complexo de Édipo propriamente dito, o pai começa a despontar como o rival da criança, o empecilho que entrava seu desejo em relação à sua mãe. A identificação ao pai nesse momento reveste-se de hostilidade e surge o desejo de eliminá-lo para ter a mãe só para si. E Freud nos esclarece: “(...) desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação.” (FREUD, 1921, p.61). Veremos no item seguinte, sobre a primeira identificação, a importância da fase oral onde o sujeito, ao devorar o objeto querido, o aniquila. Cabe aqui sublinhar, a partir dessas primeiras construções sobre a identificação, que, nesse primeiro momento, ela independe de qualquer escolha de objeto.

É ainda em *Psicologia das massas e análise do eu* que Freud trabalhará as três identificações tão preciosas à clínica psicanalítica e norteadoras do estudo de Jacques Lacan sobre o assunto. Assim Freud as resume:

² Trata-se da tradução da palavra alemã *Anlehnungstypus* que na edição inglesa foi usada como anaclítico e na de Paulo César de Souza, por apoio.

(...) primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetal libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. (FREUD, 1921. p. 64-5).

As três identificações recortadas por Freud serão trabalhadas nos três itens subsequentes.

Em *O eu e o id* (1923) Freud traz uma de suas últimas grandes contribuições sobre o tema da identificação, especialmente na parte III, intitulada *O Eu e o Super-eu (Ideal do eu)*. Nesse texto, como em toda a obra de Freud, a diferença entre Ideal do eu e supereu não fica muito clara. Esses termos, por vezes, são utilizados como sinônimos, como fica evidente logo no início da parte III quando Freud fala de uma diferenciação no interior do eu “que pode ser chamada de ‘ideal do Eu’ **ou** Super-eu” (FREUD, 1923, p.34, grifo nosso). Ressaltamos a partícula “ou” que parece estar indicando uma sinonímia entre os termos. É com Lacan que a diferenciação entre esses dois termos parece ganhar destaque como veremos mais adiante, no item 2.2 do segundo capítulo. Nesse texto Freud vai dizer que o mecanismo que se dá na melancolia, de substituição de um investimento objetal por uma identificação, no qual um objeto perdido retorna ao eu, é mais frequente do que se imaginava e contribui para a formação da configuração do eu. Na fase oral, primitiva, o investimento objetal e a identificação se confundem. Um exemplo disso se dá na crença dos povos primitivos de que ao devorarem um animal estavam também incorporando em seu caráter as características do mesmo.

A importância da identificação na estruturação subjetiva fica explícita quando Freud define o eu como “um precipitado dos investimentos objetivos abandonados, (...) que contém a história dessas escolhas de objeto”.(FREUD, 1923, p. 36). Aconteceria, então, primeiro uma identificação ao objeto, para só depois se conseguir abandoná-lo.

Assim, afirmamos repetidamente que o Eu se constitui, em boa parte, de identificações que tomam o lugar de investimentos abandonados pelo Id; que as primeiras dessas identificações agem regularmente como instância especial dentro do Eu, confrontando este com o Super-eu, enquanto mais tarde o Eu fortalecido pode comportar de modo mais resistente às influências dessas identificações. (FREUD, 1923, p.60).

As identificações estão, portanto, na origem da formação do eu. Nesse trecho, Freud parece destacar a primeira identificação como que servindo de base para as demais identificações.

Partamos, pois, ao estudo das três identificações em Freud.

1.3 A 1ª identificação: ao pai, por incorporação

A incorporação, se é esta referência que Freud põe antes, é justamente pelo fato de que ninguém está lá para saber que ela se produz. Que a opacidade dessa incorporação seja essencial (...) está inteiramente aí, no ponto inaugural do surgimento da estrutura inconsciente.

Lacan.

Em seu texto *Totem e Tabu* (1912-13), Freud parte da análise de algumas tribos, dentre elas a dos aborígenes australianos, para estudar o sistema do totemismo. Essas tribos se organizam e se estruturam a partir da instauração de um totem ao qual todo o clã deve manter uma relação de obediência e respeito. Há uma lei que obriga os membros do clã a não matar, não destruir nem comer a carne do seu totem. Outra lei totêmica proíbe as pessoas de um mesmo totem de terem relações sexuais umas com as outras, instituindo o princípio da exogamia e instaurando a proibição do incesto grupal. Qualquer violação da proibição por algum membro do totem é vingada por todo o clã como se aquela violação ameaçasse toda a comunidade. Os totens são hereditários e não mutáveis. Assim, se a descendência acontece pela linhagem feminina, por exemplo, todos os filhos e filhas de um casal formado por um homem de um totem A e uma mulher de um totem B serão proibidos de terem relações sexuais entre si e com sua mãe que também é do totem B. Porém, o pai que é do totem A tem toda a liberdade de ter relações com suas filhas, pois estas são do totem B, diferente do dele. Vemos, portanto, que o laço entre as pessoas do clã não é consanguíneo, mas totêmico.

As proibições estabelecidas no sistema totêmico acontecem sob a forma de um tabu, ou seja, estão ali prescritas sem um porquê e ninguém levanta qualquer questão. Simplesmente obedecem de forma natural, sabendo que a violação será punida severamente. A origem do tabu, nos diz Freud, deve ter um motivo inconsciente. E aquilo ao qual o tabu proíbe deve ser extremamente desejado: “o fundamento do tabu é uma ação proibida, para o qual há um forte pendo no inconsciente”. (FREUD, 1912-13, p.61). E mais, “onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo”. (Ibid. p.115). Assim, as proibições impostas pelas leis do totemismo devem ser “os mais antigos e poderosos apetites humanos” (Ibid. p. 61), nos diz Freud. Desejos infantis e núcleo das neuroses.

Dessa forma, a partir da psicanálise, podemos constatar que o mecanismo do tabu nos é bastante familiar, faz parte de nossa história. Freud se utiliza dos casos do pequeno Hans e do pequeno Árpád para defender sua tese de substituição do animal totêmico pelo pai. Em ambos há um deslocamento dos sentimentos dirigidos ao pai para um animal. Associa, então, o sistema totêmico com o mecanismo do complexo de Édipo.

A psicanálise nos revelou que o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai, e com isso harmoniza-se a contradição de que normalmente é proibido matá-lo, mas o assassinio torna-se ocasião de festa, de que o animal é morto e, no entanto, pranteado. A postura afetiva ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estenderia também ao sucedâneo do pai, o animal totêmico. (FREUD, 1912-13, p. 215).

As leis básicas do totemismo são as mesmas que configuram a origem de nossa civilização: “não dormirás com tua mãe”, “não reintegrarás teu produto”. Leis que configuram a interdição do incesto e que ordenam a história humana. Freud, então, cria o mito, colocando

a refeição totêmica na origem da organização social:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (...) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. (Ibid., p. 216-17).

A massa indiferenciada de irmãos, submetida ao legislador da horda, se une, ganha força e se rebela contra o pai gozador e todo poderoso. Juntos conseguem pôr fim à tirania imposta, matam o pai e o devoram, praticam “o canibalismo como uma tentativa de assegurar uma identificação com ele, pela incorporação de um pedaço seu.”³ (FREUD, 1939[1934-38]), p. 101). Ao contrário de se tornarem semelhantes ao pai e de obterem as mesmas regalias que ele, a devoração de sua carne pelo grupo de irmãos possibilitou sua diferenciação e a instauração de uma interdição: a proibição do incesto. Um crime, um ato, o parricídio, funda a civilização. A horda paterna transforma-se numa comunidade de irmãos. A incorporação do pai morto possibilita aos filhos a assimilação da interdição. Antes do assassinato havia um só legislador que, embora não se submetesse às leis que proferia, interditava todos os filhos. Após a morte do pai, todos são interditados, ninguém escapa. O que antes era impedido pela existência do pai totêmico, os irmãos proibiram a si mesmos.

Pois os irmãos que se juntaram para liquidá-lo eram animados, individualmente, pelo desejo de tornar-se como o pai, e exprimiram tal desejo pela incorporação de partes do seu sucedâneo, na refeição totêmica. Em virtude da pressão que o bando de irmãos

³ Em um trecho de seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), acrescentado em 1915, Freud fala da fase oral ou canibalística de incorporação do objeto como um “modelo do que mais tarde irá desempenhar, sob a forma de identificação, um papel psíquico tão importante”. (FREUD, 1905, p. 186).

exercia sobre cada um deles, esse desejo tinha de ficar insatisfeito. Ninguém mais podia nem era capaz de alcançar a plenitude de poder do pai, a que todos haviam aspirado. Assim, após longo período pôde se abrandar a irritação contra o pai, que impelira ao ato, o anseio por ele pôde aumentar, e foi possível nascer um ideal que tinha por conteúdo o ilimitado poder do pai primevo, outrora combatido, e a disposição de a ele sujeitar-se. (FREUD, 1912-1913, p. 226).

É o que Freud chama de “obediência a posteriori” (Ibid., p. 222). E a ambivalência de sentimentos vivida pelos filhos, ódio e admiração em relação ao pai da horda, após o crime, transforma-se em um remorso sob a forma de um sentimento de culpa.

(...) Depois que o ódio se satisfez com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveriam impedir uma repetição do ato. (FREUD, 1930, p. 104).

Assim, “o morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo” (FREUD, 1912-13, p.219). Ninguém poderia ocupar seu lugar, então, se pactuaram a ele:

O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real. (Ibid., p.220-21).

Com o pacto estabelecido com o pai morto, espera-se dele amparo e proteção, amor e respeito. Depois do ódio e do assassinato, surge o amor. Essa ambivalência de sentimentos vem marcar dois atos, aniquilar e sustentar o pai. Matam, mas também sustentam o pai pela incorporação de sua carne.

Freud em certo momento questiona: “Se as pessoas se alegram pelo assassinio do totem, que normalmente lhes é vedado, por que também guardam luto por ele?” (Ibid., p. 215).

Marta Gerez-Ambertín nos ajuda a responder a questão de Freud ao nos apontar que “nem-todo-pai-terrível é aniquilado no pacto dos irmãos, fica um resto, um avesso do pai morto que, como espectro, ameaça retornar (...). Resíduo real”. (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p.52-3). Essa ameaça de retorno é apavorante, assustadora. A figura do pai aparece, então, carregada de uma bipolaridade: de um lado o pai amoroso, protetor e preservador da vida, e de outro o pai maligno que pode trazer a morte. O luto seria, então, uma tentativa de renovar o pacto e garantir a proteção e o amor do pai.

Vale ressaltar que o contrato simbólico entre os irmãos já aparece aí cingido com as marcas do real. E esse resto de real que não foi incorporado e que ameaça retornar é o que balizará toda a nossa pesquisa. Aprofundaremos mais esse ponto ao trabalhar o texto *Die Verneinung* de Freud (1925) no item 3.4, do capítulo 3.

Em resumo, ao proibir o incesto e o canibalismo entre as pessoas de um mesmo totem, o mito do totemismo vai estabelecendo o funcionamento da primeira identificação: para que um membro adquirisse uma identidade e fosse inserido nas trocas com os semelhantes foi preciso que o incesto e o canibalismo fossem recalcados. O que garantiu a diferenciação e a socialização dos indivíduos foi a identificação com o totem, o pai morto (*Urvater*). A primeira identificação, portanto, é ao pai, por incorporação. É considerada a identificação de maior valor. Está na origem da série das identificações, acontece antes de toda relação de objeto e funciona como ordenadora, matriz das demais. A forma como ela se dá é determinante da estruturação subjetiva sendo, pois, norteadora dos rumos do sujeito.

No texto *O eu e o id* (1923) Freud vai dizer que a identificação primordial baliza o ideal do Eu (supereu)⁴:

(...) pois por trás dele se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal. (FREUD, 1923, p.38-39).

A primeira identificação é, pois, anterior à história do sujeito, tem relação com o pai da pré-história pessoal, o pai mítico. Não estaria, então, relacionada com um exterior íntimo? Cruglak (2001), a partir da afirmação primeira de Freud da “identificação como a forma mais primitiva e original de ligação afetiva com um objeto”, propõe a leitura dessa definição como uma “primitiva exteriorização”. Sugere que essa primeira ligação afetiva é da ordem da angústia, mais exatamente daquilo que Freud chamou de “angústia tóxica”, isto é, algo da ordem de uma intrusão radical. Não estaria ligada, portanto, ao êntimo? Desenvolveremos esse ponto mais adiante, no capítulo 3, quando trabalharmos o conceito de extimidade e de *das Ding* (a Coisa).

Priorizaremos essa identificação no decorrer de nossa pesquisa por entender que ela nos traz elementos para tentar responder à nossa questão inicial.

⁴ Como afirmamos anteriormente, nesse texto Freud parece ainda confundir Ideal do eu e supereu. Veremos no capítulo 2, com Lacan, que uma parte do supereu tem sua origem na 1ª identificação e o Ideal do eu, por sua vez, tem sua raiz no 3º tempo do Édipo. Nessa citação, portanto, na nossa leitura, trata-se de supereu e não de Ideal do eu.

1.4 A 2ª identificação: ao traço unário (*einzigster Zug*)⁵

Sem dúvida, e é este o algo elevado, o ideal do Eu ou Super-eu, o representante de nossa relação com os pais. Quando pequenos nós conhecemos, admiramos, tememos estes seres elevados; depois os acolhemos dentro de nós.
Sigmund Freud

Identificação regressiva ao traço unário é como é conhecida a segunda identificação. Freud, no famoso capítulo VII de *Psicologia das massas* (1921), coloca-nos em uma fórmula a diferença entre a primeira identificação, ao pai, e essa segunda. Enquanto na primeira há uma identificação com o pai, ou seja, o pai torna-se aquele que gostaríamos de *ser*, na segunda, o pai é escolhido como um objeto, isto é, o pai é aquilo que gostaríamos de *ter*. Aí está a confirmação do que afirmamos acima, de que a primeira identificação acontece antes de qualquer escolha de objeto.

Freud é textual ao dizer que trata-se de uma identificação parcial, limitada, onde se escolhe apenas um traço do objeto para introjetá-lo no Eu. O traço do objeto escolhido pode ser tanto da pessoa amada como da pessoa não amada. Exemplifica ao falar de uma menina que começa a apresentar o mesmo sintoma de sua mãe, uma tosse, podendo significar o desejo hostil de ocupar o lugar dela, podendo o sintoma expressar a escolha do pai como objeto de amor. Freud traz também o exemplo de Dora, que escolhe identificar-se ao traço da pessoa

⁵ *Einzigster Zug*, traduzido por traço único, é um termo usado por Freud (1921) em *Psicologia das massas e análise do eu* e amplamente explorado por Lacan ao trabalhar a questão da identificação. Foi a partir de Lacan que sua tradução passou a ser traço unário. Abordaremos mais detalhadamente seu conceito no capítulo 2.

amada, o pai, desenvolvendo a mesma tosse que ele. “Essa tosse (...) era ainda uma imitação do pai, cujos pulmões estavam afetados, e pôde expressar sua compaixão e inquietação por ele”. (FREUD, 1905[1901], p.82). Assim Freud resume a segunda identificação: “a identificação tomou o lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificação”. (FREUD, 1921, p.63).

Podemos dizer que a segunda identificação norteia a produção dos sintomas. O sujeito se apropria de qualidades, sintomas, traços do objeto de forma regressiva, promovendo o recalçamento de laços libidinais.

1.5 A 3ª identificação: histérica

Enquanto a segunda identificação está na total dependência da relação de objeto, isto é, do traço recortado daquele objeto eleito pelo sujeito, a terceira identificação, a chamada identificação histérica, também conhecida como identificação pelo sintoma, “desconsidera totalmente a relação objetal com a pessoa copiada”. (FREUD, 1921, p.64). Segundo Freud, para que a identificação histérica aconteça, basta que o sujeito “queira” ou “possa” estar na mesma situação da outra pessoa. O que a faz acontecer é um elemento inconsciente comum entre as pessoas envolvidas. O exemplo do pensionato vem ilustrar: uma moça recebe uma carta de amor que lhe desperta ciúme e isto vem lhe desencadear um ataque histérico. A seguir, a partir da identificação histérica, outras moças que gostariam de estar vivenciando a mesma situação da colega, passam também a desenvolver ataques histéricos. Tudo isso

acontece como se um motivo inconsciente comum fosse o desencadeador da identificação.

A identificação histérica é belamente ilustrada por Freud no conhecido sonho da “Bela Açougueira”. Uma paciente de Freud, cujo o marido era açougueiro, sonha que queria oferecer um jantar, mas só dispunha de um pequeno salmão defumado. Todas as tentativas de obter os ingredientes para o jantar foram frustradas e ela, então, teve que abandonar o desejo de servir o jantar. Nas associações que a paciente faz a partir do sonho surge a lembrança de uma amiga, cujo prato predileto era salmão defumado, e de quem ela tinha muito ciúme porque seu marido sempre a elogiava, apesar dela ser magra e o marido gostar mais das gordinhas. Assim, no sonho, o não conseguir oferecer o jantar vem junto com o desejo de não querer que sua amiga engordasse e ficasse mais atrativa ao marido açougueiro. Outra associação da paciente foi a de gostar muito de caviar, mas de pedir para o marido não lhe dar o seu prato predileto. Essa lembrança vem marcar o que Freud chama de “um desejo renunciado na vida real” (FREUD, 1900, p.163). Assim, Freud afirma que a paciente se colocou no lugar da amiga, identificando-se a ela e a prova disso foi a efetivação de um desejo renunciado na vida real. Dessa forma, a paciente fez uma identificação histérica, criando para si um desejo insatisfeito.

CAPÍTULO 2

A leitura de Lacan das 3 identificações

2.1 Considerações iniciais

Lacan parte de Freud para construir sua teoria das identificações. Em sua abordagem, também propõe dividi-las em três tipos, tal como seu mestre, mas imprimindo ali sua leitura com consideráveis modificações. Esse assunto percorre vários de seus escritos e seminários. Passaremos por alguns deles a fim de acompanhar as transformações que o conceito sofreu ao longo de sua obra.

Em 1949, Lacan escreve *O estádio do espelho como formador da função do eu* onde vai defender a formação do primeiro esboço do eu a partir da identificação à imagem do corpo

refletida pelo olhar do Outro. Alguns anos depois começa a constuir o esquema que ficará conhecido como o grafo do desejo, onde apresenta vários conceitos psicanalíticos importantes, postos em relação dentro de uma estrutura. No grafo, os conceitos são mostrados a partir de uma escritura mínima, os matemas lacanianos. É no seu *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), que Lacan começa a construir seu grafo, em que vão ser situadas as três identificações em lugares específicos desse esquema. Os anos de 1961-62 foram dedicados a aprofundar o tema e, por isso, Lacan nomeou seu seminário daquele ano de *Seminário 9: a identificação* (inédito). Na época desse seminário Lacan estava aprofundando seus estudos sobre o simbólico e embora fale das três identificações, privilegia o estudo da 2ª identificação, a conhecida identificação simbólica ao traço unário. Talvez não seja ao acaso que o título do seminário seja “a identificação”, no singular. Tentaremos percorrer alguns de seus seminários e textos subsequentes a fim de investigar seu estudo sobre o assunto para, então, chegarmos às elaborações do *Seminário 22: RSI* (LACAN, 1974-75), onde ele, enfim, vai nomear as três identificações a partir do ternário real, simbólico e imaginário.

2.2 O Estádio do Espelho e a identificação imaginária⁶

Freud, em seu texto *Introdução ao narcisismo* (1914), diz que o Eu de uma criança não existe desde o seu nascimento e que deverá ser desenvolvido. No início, na fase pré-especular, o que há é o autoerotismo onde a criança se vê como fragmentada e não conseguindo distinguir o seu corpo do corpo de sua mãe, o mundo interno (*Innenwelt*) do mundo externo

⁶ Parte desse subitem foi trabalhada em nossa dissertação de mestrado (CHEDIAK, 2007).

(*Umwelt*). Para que o narcisismo aconteça é necessário que uma “nova ação psíquica” (FREUD, 1914, p. 19) seja adicionada ao autoerotismo. Essa “nova ação psíquica” Lacan a nomeia de estágio do espelho. Diante de sua impotência como humano, o devir de um sujeito estará na dependência de um Outro que funcionará como mediador na construção da imagem de seu corpo unificado.

O primeiro texto sobre o estágio do espelho foi escrito por Lacan em 1936 para ser apresentado na Sociedade Psicanalítica de Paris. Esse texto não foi entregue para a publicação nas atas do congresso e ele se perdeu. Segundo Erik Porge (2006), Lacan preenche a ausência do texto de 1936 com a construção de vários textos como *Os complexos familiares* (1938), *A agressividade em psicanálise* (1948), *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946). Apenas em 1949 Lacan formaliza um segundo texto sobre o assunto para ser apresentado em Zurique, no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, ao qual nomeou *O estágio do espelho como formador da função do eu (Je), tal como nos é revelada na experiência psicanalítica* (1949, p.96). Nesse texto Lacan descreve, utilizando a experiência do espelho, a construção de um primeiro esboço do eu a partir de uma imagem virtual.

Embora esse seja um texto fundador do imaginário, lendo-o com atenção perceberemos que o simbólico e também o real já estão ali trançados. E é o próprio Lacan, no *Seminário 10: a angústia*, que nos alerta:

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

Lacan, então, sugere que nos reportemos ao texto *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946) para que identifiquemos que já naquele momento o entrelaçamento entre o imaginário e o simbólico estava sendo trançado por ele. Ao observar o próprio título do texto em que diz ser o estágio do espelho formador da função do eu (*Je*) e não do eu (*moi*), podemos perceber que ali já há uma intrusão do simbólico no imaginário. O real, por sua vez, como poderemos ver no texto, também já comparece quando Lacan fala da prematuração do humano e no seu desamparo constituinte.

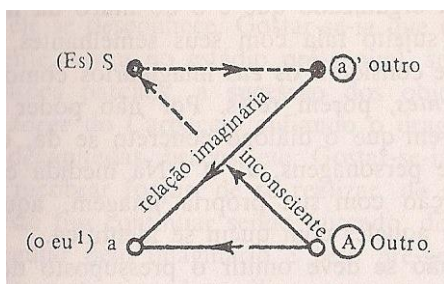
O estágio do espelho é descrito por Lacan como um momento que ocorre entre os seis e os dezoito meses de idade, onde o bebê, ou melhor, o *infans*⁷, ainda motoramente imaturo, é colocado em postura ereta por um adulto que o segura e é surpreendido, jubilosamente, com sua imagem refletida em um espelho. A partir daí, a criança volta-se para aquele adulto que a segura, que naquele momento representa o grande Outro, buscando a confirmação daquilo que ela viu e que a fixou, isto é, sua imagem como totalidade. Nesse texto não encontramos em nenhum momento grafado Outro com maiúscula, apenas outro com minúscula, imaginário, especular, mas como já dissemos, o simbólico já comparece ali tramado. E é o que nos confirma Lacan alguns anos depois quando diz nas suas *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache*, que o grande Outro comparece ali num momento preciso: “(...) no gesto pelo qual a criança diante do espelho, voltando-se para aquele que a segura, apela com o olhar para o testemunho que decanta, por confirmá-lo, o reconhecimento da imagem, da assunção jubilatória em que por certo ela já estava” (LACAN, 1960a, p.685). A criança já estava ali fisgada no desejo do Outro, imersa no tesouro dos seus significantes. Assim, é no olhar do

⁷ *Infans*: aquele que ainda não fala, o sem palavras. O bebê, por sua vez, é o *infans* investido pelos significantes do Outro.

Outro que o bebê busca confirmar o valor da imagem totalizante que, mesmo falaciosa, o representa. Esta forma primeira ficará marcada para sempre, como que cristalizada, irredutível ideal narcisista que insistimos em tentar carregar por toda a vida.

(...) o *estádio 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 uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (LACAN, 1949, p.100).

O eu se vê, portanto, capturado pela imagem do outro, pois ele é a sua imagem. Trata-se de uma relação imaginária, algo fundante para a estrutura do eu e que faz marca: uma imagem que proporciona a forma definitiva do corpo. Lacan fala nesse texto da importância da pregnância da imagem no processo de maturação sexual da pomba ao ver a imagem de uma outra pomba. Da mesma forma, uma simples imagem provoca na criança um precipitado que é a forma definitiva de seu corpo: forma antecipada e ao mesmo tempo ideal que acompanhará o humano por toda a vida. O outro aparece, então, como um referencial do próprio eu, como a forma de seu próprio corpo, mas há que haver um Outro. Lacan esclarece isso ao propor o que ele chama de *esquema L⁸*: o sujeito (S), com possibilidade de advir, vai se ver no outro (a') e formar uma imagem de si mesmo (a), ou seja, formar sua identidade. Porém, para que isso



ocorra é preciso que ele rompa a barreira a-a' e consiga encontrar um Outro (A), o tesouro dos significantes.

O estádio do espelho, portanto, vem marcar o ponto de partida da subjetividade humana. Subjetividade que se inaugura com a dimensão imaginária. Assim, a proposta de Lacan é a de que tomemos o momento do estádio do espelho como uma identificação, ou seja, a transformação produzida no sujeito a partir do momento em que ele assume uma imagem. É, então, a partir de uma realidade fictícia da imagem que o eu adquire uma consistência.

Embora nos interesse aqui marcar a questão da identificação imaginária, não podemos deixar de ressaltar que a assunção da imagem nesse momento só se dá porque há uma matriz simbólica mediatizada por um Outro desejante. Ou seja, é necessário que o *infans* já tenha um lugar reservado no desejo do Outro. Dessa forma, é nessa matriz simbólica que o eu (*Je*) se precipita antes mesmo que a linguagem lhe dê sua função de sujeito. Portanto, eu e sujeito não coincidem, isto é, entre o que eu vejo (imagem) e o que eu sou (enquanto sujeito) não há uma coincidência. Enquanto o eu é algo instituído a partir da confirmação da imagem pelo Outro, o sujeito é algo a ser construído.

Ao mesmo tempo em que esta imagem será responsável pela constituição do eu, ela terá também um caráter alienante. Isso acontece porque, diante de um espelho, a imagem que o bebê toma como sua e onde se vê capturado, lá o sujeito não está. Na imagem o eu não se subjetiva, está fora. Portanto, o lugar que é preparado para o sujeito, lá ele não está, e o que vem ali se alojar é o eu imaginário, a imagem especular. Segundo Lacan, a imagem usurpa o lugar do sujeito (LACAN, 1960a, p.675).

É por proteger desse momento de falta que uma imagem chega à condição de sustentar todo o valor do desejo: projeção, função do imaginário.

Inversamente, vem instalar-se no coração do ser, para apontar um furo, um indicador: introjeção, relação com o simbólico. (LACAN, 1960a, p. 662).

Esta imagem, nos diz Lacan, é mais constituinte do que constituída. Trata-se de uma miragem constituinte do sujeito futuro. Mesmo sendo alienante num primeiro momento, será a partir dela, ou melhor, do furo inscrito nela, que um sujeito poderá advir. O estádio do espelho é, portanto, ao mesmo tempo, momento de construção do eu, imaginário, formado a partir de uma miragem, e também o momento de subjetivação, ou seja, momento constituinte de um sujeito futuro, aqui ainda virtual.

O devir de um sujeito depende, então, não da imagem que o espelho deixa refletir, mas daquilo que essa própria imagem tenta encobrir, ou seja, um furo. Na troca de olhares entre a criança e a mãe (Outro) é necessário que esteja inscrita desde já uma falta, algo de não especularizável. A imagem visível do estádio do espelho porta em si algo de invisível, um vazio, que Lacan (1962-63) nomeará de $-\phi$ (menos phi) e que funcionará como um resto, algo que perde-se na assunção da imagem especular, $i(a)$.

Alguns anos mais tarde, no texto *De nossos antecedentes* (1966, p.74), Lacan vai dizer que seria um engano supor no estádio do espelho qualquer harmonia. Aquela imagem totalizante que o bebê toma como sua é apenas uma miragem, pois que ela já porta em si uma função de falta. Toda a jubilação da criança diante daquela imagem refletida vem denunciar o mais além de sua imagem especular. Vem apontar, justamente, para aquela brecha, aquele invisível necessário para que um sujeito possa advir. Jubilação pela constatação da falta no Outro, felicidade por perceber o furo na imagem e a oportunidade para pode existir enquanto

sujeito do inconsciente, escapando da devoração do Outro.

Assim, Lacan dirá que o que se manipula na assunção da imagem no espelho nada mais é que o mais evanescente dos objetos, o objeto *a*. Na troca de olhares entre a criança e sua mãe o que comparece à margem é o objeto *a*, objeto causa do desejo. Esse objeto *a*, como veremos mais adiante no capítulo 3, não tem imagem, ou seja, não é especularizável. Dessa forma, afirma Lacan:

(...) a imagem especular é um erro. Ela não é simplesmente uma ilusão, um logro da Gestalt cativante cujo acento a agressividade tem marcado, ela é basicamente um erro, na medida em que o sujeito nela se *des-conhece*⁹, se permitem a expressão, na medida em que a origem do eu (moi) e seu desconhecimento fundamental acham-se aqui reunidos na ortografia. E, na medida em que o sujeito se engana, ele acredita ter diante dele sua imagem. Se ele soubesse se ver, se ele soubesse, o que é a simples verdade, que só existem as relações mais deformadas, de alguma maneira identificáveis, entre seu lado direito e seu lado esquerdo, ele nem sonharia em identificar-se com a imagem do espelho. (LACAN, 1961-62, lição de 30 de maio de 1962).

A imagem especular, responsável pela identificação imaginária, é um erro na medida em que tem relação com o *um* unificante, ou seja, com um fechamento narcísico, representado topologicamente pela figura da esfera. Por outro lado, como vimos, o ir além da imagem especular abre a possibilidade de o sujeito se deparar com o *um* contável da identificação simbólica que, como veremos no item 2.4 desse capítulo, tem relação com o traço unário que já remete ao campo do Outro. O *um* contável, por sua vez, pode ser representado topologicamente pela figura do toro, o que detalharemos mais adiante.

No *Seminário 10: a angústia* (1962-63), Lacan nos alerta para a existência de duas

⁹ Como diz a nota de rodapé do seminário inédito (LACAN, 1961-62): “No original *me-connaiss*: partindo de *méconnais* (desconhece) temos, seccionando a sílaba, o sentido de ‘me conheço’, cujo jogo de palavras se perde na tradução. Temos, então, sucessivamente: *méconnaitre*, *me-connaitre* – ‘desconhecer’, ‘me conhecer’; *méconnait*, *me-connait* – ‘desconhece’, ‘me conhece’”.

identificações imaginárias:

(...) há (...) dois tipos de identificações imaginárias. Existe a identificação com o $i(a)$, a imagem especular (...) e existe a identificação mais misteriosa, cujo enigma começa a ser desenvolvido, com o objeto do desejo como tal, a (...). (LACAN, 1961-62, p.46).

Assim, a primeira identificação imaginária está relacionada à imagem especular e, portanto, ao ideal, e a outra identificação imaginária é a conhecida 3ª identificação, a histérica, e tem a ver com a presença do objeto na fantasia.

Cabe ainda aqui destacar dois conceitos importantes ao tema da identificação: eu ideal e Ideal do eu. Esses termos aparecem no texto de Freud sobre o narcisismo, mas ali ainda não são bem diferenciados. Lacan os resgata em sua releitura da obra freudiana, dando-lhes um outro enfoque. No capítulo XVI, intitulado *As insígnias do Ideal*, do seu *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), Lacan aborda os conceitos de eu ideal e de Ideal do eu ao introduzir a questão das identificações.

Quando falamos em eu ideal, estamos tratando de algo da ordem do imaginário. Forma-se a partir da imagem do próprio corpo refletida, isto é, a partir do estádio do espelho. Com Freud, podemos dizer que eu ideal é o estado de onipotência do narcisismo infantil, o primeiro esboço do eu investido libidinalmente. Como diz Lacan, “o eu se forma a partir das histórias sucessivas dos eus ideais, incluindo toda a experiência do que poderia se dizer ser a apreensão da imagem do corpo”. (LACAN, 1964-65, lição de 03 de fevereiro de 1965). Ocupa um lugar de aspiração, de sonho do sujeito. Assim, eu ideal está ligado à identificação imaginária.

O Ideal do eu, por sua vez, é da ordem do simbólico. Segundo Lacan, o Ideal do eu provém de uma identificação tardia que acontece no 3º tempo do Édipo onde o pai real e potente intervém como aquele que tem o falo, o que possibilitará ao sujeito identificar-se a ele (pai), recebendo, assim, a promessa de virilidade. Tem uma função tipificadora no desejo do sujeito, diz Lacan, ou seja, é responsável pela assunção do seu tipo sexual. A partir do Ideal do eu o sujeito se reveste das insígnias do Outro. Ideal do eu também é lido por Lacan como Ideal do Outro – I(A) ou Um do Outro. O sujeito retira do Outro uma insígnia, um traço para se identificar. O Ideal do eu é, então, o lugar da função do traço unário, ponto de partida, engate do sujeito no campo do Outro. “É em torno do Ideal do eu onde acontece o drama das identificações do sujeito (...)”. (Ibid.). Tem relação, portanto, com a identificação simbólica, ao traço unário, que detalharemos mais adiante.

2.3 As identificações no grafo do desejo

No capítulo XXIV do *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), Lacan cita o capítulo sobre as identificações do texto freudiano *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), recortando o parágrafo onde há um resumo das três identificações ali articuladas. Nesse seminário, Lacan introduz seu trabalho sobre o “grafo do desejo” e, ao falar das identificações, vai situá-las em lugares específicos do referido esquema¹⁰.

Lacan construiu o “grafo do desejo” a fim de desenvolver seu conceito de desejo como

¹⁰ Trabalharemos um pouco mais o grafo do desejo no item 3.6 do capítulo 3. O esquema encontra-se no anexo.

desejo do Outro e situar a estrutura do sujeito em sua relação com o significante. Como dissemos, começou a esboçá-lo em seu *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), continuou suas elaborações nos anos seguintes, no *Seminário 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59), chegando à sua formulação definitiva em 1960 em seu escrito *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. É a partir desse esquema que a topologia começa a ser introduzida em seu ensino. A partir dele entramos em contato com vários conceitos muito caros à psicanálise.

Para compreender esse grafo é necessário visualizá-lo em perspectiva, considerando a noção de profundidade. Como podemos ver, no anexo, a figura do grafo do desejo possui duas linhas que o atravessam. A primeira, chamada linha da sugestão, vai do $s(A)$, significado do Outro, ao A , o grande Outro. É também conhecida como a linha da demanda de necessidade, pois o falante ali situado espera algum objeto que venha suprir sua falta. A segunda linha, no piso superior do grafo, é chamada linha da transferência e vai do $S(\mathcal{A})$, significante da falta do Outro, à pulsão, representada por $\$ \langle \rangle D$, onde se lê sujeito barrado punção de demanda. Essa linha pode também ser chamada de linha da demanda de amor e aqui já se demanda a presença da falta, o lugar vazio do Outro. Estamos, portanto, diante de dois horizontes da demanda:

(...) a demanda como articulada, na medida em que toda demanda de satisfação de uma necessidade tem que passar pelos desfiladeiros da articulação que a linguagem torna obrigatórios. Por outro lado, pelo simples fato de passar para o plano do significante, se assim podemos dizer, em sua existência, e não mais em sua articulação, há uma demanda incondicional de amor, e daí resulta, no nível daquele a quem se dirige a demanda, isto é, do Outro, que ele mesmo é simbolizado – o que significa que ele aparece como presença contra um fundo de ausência, que pode se tornar presente como ausência. (LACAN, 1957-58, p.439).

Lacan nos alerta que essas duas linhas da demanda são separadas apenas devido ao fato de se passar para o plano um objeto topológico, mas que, na verdade, elas são uma só e mesma linha. Como se uma fosse a continuidade da outra. “Há uma superposição permanente do desenrolar do que acontece em ambas essas linhas” (Ibid.). Já podemos ver aqui a indicação do funcionamento da banda de Möebius, que ele trabalhará posteriormente em seus seminários e que falaremos um pouco mais adiante. Existe, portanto, uma ambiguidade entre as linhas da sugestão e da transferência. Isso já está em Freud quando ele diz que a transferência está em potencial na sugestão. Na análise, é preciso sempre colocar no horizonte a linha da transferência, ou seja, a demanda incondicional de amor.

A 1ª identificação, nomeada por Freud de “identificação por incorporação”, Lacan a situa, nesse momento de seu ensino, na linha da sugestão. Trata-se de identificar-se ao Outro da necessidade, ao amor do pai: “(...) é a identificação com as insígnias do Outro como sujeito da demanda, aquele que tem o poder de satisfazê-la ou não satisfazê-la, e que marca a todo instante essa satisfação com algo que é, no primeiro plano, sua linguagem, sua fala.” (LACAN, 1957-58, p.441).

A linha da transferência é o lugar da 2ª identificação, a conhecida identificação regressiva ao traço unário. Lacan destaca do texto freudiano que há sempre uma passagem do amor ao objeto para uma posterior identificação. E essa transformação do apego libidinal em identificação se dá por uma via regressiva. O que quer dizer isso? Lacan nos indica que a regressão tem a ver com a escolha dos significantes e com a ambiguidade que há entre a linha da transferência e a linha da sugestão. Por ser uma e mesma linha, como dissemos acima, é preciso haver uma regressão ao amor pelo objeto, amor ao pai, 1ª identificação, linha da

sugestão, para só depois haver a identificação segunda, ao traço recortado do Outro, linha da transferência. Dessa forma, regressão e identificação são coisas diferentes, que não acontecem ao mesmo tempo. Nas palavras de Lacan: “Um são as paradas, as pausas das outras” (Ibid., p.441) . A 2ª identificação é o lugar da constituição do Ideal do eu, I(A), o recorte do Um do Outro.

A 3ª forma de identificação, a chamada histórica, onde há uma identificação a algum traço de uma pessoa que, não necessariamente tenha algum laço libidinal com o sujeito, mas que possua alguma insígnia que remeta à sua própria questão fantasmática, situa-se, no grafo do desejo, na fórmula da fantasia, $\$ \diamond a$. Lugar ambíguo do grafo, chamado também de dobradiça da fantasia, pois ao mesmo tempo que vela, imaginariamente, o objeto causa do desejo, pode num outro momento revelá-lo.

2.4 As identificações no *Seminário 9* (LACAN, 1961-62)

Esse seminário, nomeado *a identificação*, é onde Lacan introduz seus estudos sobre as superfícies. Tentando questionar e subverter a noção de dentro e fora, marca do conceito de identificação utilizado pela psicologia, Lacan recorre ao estudo da topologia. Busca tirar dessa disciplina elementos que demonstrem o funcionamento da estrutura do sujeito da psicanálise. Propõe, então, que consideremos as superfícies topológicas como estruturas. Da mesma forma, afirma que o sujeito toma do significante uma estrutura, sendo dele o efeito. Assim, ao longo desse seminário, vai tentar demonstrar a relação que há entre o significante e a estrutura

subjetiva no processo da identificação.

Lacan começa o seminário destacando a importância da relação do sujeito com o significante no processo identificatório. Trata-se sempre de identificação com o significante e não com pessoas ou objetos, como normalmente imagina-se quando se fala de identificação. Em suas palavras: “(...) o que entendemos por identificação (...) é uma identificação de significante.” (LACAN, 1961-62, lição de 22 de novembro de 1961). O autor propõe-se, então, já no início do seu seminário, a abordar a questão do significante e de seus efeitos na construção de um sujeito. A partir do significante, Lacan pôde subverter o cogito cartesiano “penso, logo sou” para “sou onde não penso”. O sujeito da psicanálise não está no significante, mas no “entre” dois significantes, no intervalo, na brecha da cadeia de significantes. Propõe-se, então, partir do aprofundamento do estudo do significante para se chegar ao como se constitui a identificação.

Alguns conceitos são essenciais para entender o que Lacan quer nos dizer nesse seminário, tais como significante, signo, traço unário. Façamos aqui um breve parêntese a fim de trazeremos uma noção sobre esses conceitos tão fundamentais no processo identificatório.

Elemento constitutivo da linguagem, o termo significante foi recortado por Lacan da linguística de Ferdinand de Saussure¹¹, recebendo um uso bem particular dentro da teoria psicanalítica. Já no seu primeiro seminário fala-nos de seu conceito: “o significante é o material audível, o que nem por isso quer dizer o som. (...) É do fonema que se trata, quer dizer, do som em oposição a outro som, no interior de um conjunto de oposições. (LACAN, 1953-54, p.281). Em Freud, por outro lado, desde a *Interpretação dos Sonhos*

¹¹ Linguista e filósofo suíço.

(*Traumdeutung*), os elementos do discurso e da linguagem recebem grande destaque no processo de cura. Na verdade, segundo Lacan, Freud, em seus textos sobre o inconsciente, já traz as leis da linguagem, que só mais tarde serão formalizadas por Saussure.

Lacan, por sua vez, inverte o algoritmo saussureano, destacando a primazia do significante sobre o significado e demonstrando sua autonomia. O exemplo clássico da importância do significante em relação ao significado é descrito no texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (LACAN, 1957). Dois irmãos estão dentro de um trem, sentados frente a frente, quando, ao chegarem em uma estação, dizem um para o outro: “Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!; Imbecil! responde a irmã, não está vendo que nós estamos em Homens?”(Ibid., p.503). Esses irmãos não tinham nenhuma referência anterior para saberem que aqueles escritos indicavam os banheiros. Temos aí demonstrada a primazia do significante.

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz. Função mais digna de ser enfatizada na fala que a de disfarçar o pensamento (quase sempre indefinível) do sujeito: a saber, a de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade. (LACAN, 1957, p.508).

O significante implica, portanto, diferença. E quando Lacan fala que no processo identificatório trata-se de identificação de significante, está marcando a distância que há entre esta, que carrega a diferença, e a identificação imaginária que porta o mesmo, a unificação. Dessa forma, nos diz que “A identificação não tem nada a ver com a unificação” (LACAN, 1961-62, lição de 6 de dezembro de 1961.) ou ainda “(...) a identificação não é simplesmente fazer um” (Ibid.).

Lacan, nesse seminário, insiste em fazer a diferença entre significante e signo: “(...) o significante não é um signo.” (Ibid). O que caracteriza um signo “é representar alguma coisa para alguém (...)” (Ibid.). Já o significante marca a presença da diferença. O exemplo clássico das pegadas na areia do personagem Sexta-feira, citado por Lacan no *Seminário 3: as psicoses* (1955-56) e depois no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), nos é bastante esclarecedor da diferença entre signo, significante e traço.

Há nesse momento o rastro, o passo na areia, sinal com que Robinson não se engana. Ali, o sinal se separa do objeto. O rastro, no que ele comporta de negativo, conduz o sinal natural a um limite onde ele é evanescente. A distinção do sinal e do objeto é aqui claríssima, já que o rastro é justamente o que o objeto deixa, que partiu alhures. Objetivamente, não é necessário nenhum sujeito que reconheça o sinal para que ele esteja ali – o rastro existe mesmo se não há ninguém ali. (LACAN, 1955-56, p.192).

O rastro (*trace*) é a indicação de que ali passou um objeto. É a marca na areia dos pés de Sexta-feira que por ali passou, deixando representado algo para Robinson Crusoe. O rastro, então, está no lugar do objeto que ali passou e por isso é o signo de uma ausência. Nessa citação fica clara a função de separação, de distinção, que há entre o signo e o objeto. Se, por ventura, acontece o apagamento do rastro, o que temos como resultado é o traço, a marca. Da mesma forma, o apagamento desse traço gera o que conhecemos como significante.

Um traço é uma marca, não é um significante. A gente sente, no entanto, que pode haver uma relação entre os dois, e, na verdade, o que chamamos de material do significante sempre participa um pouco do caráter evanescente do traço. Essa até parece ser uma das condições de existência do material significante. No entanto, não é um significante. A marca do pé de Sexta-feira, que Robinson Crusoe descobre durante seu passeio pela ilha, não é um significante. Em contrapartida, supondo-se que ele, Robinson, por uma razão qualquer, apague esse traço, nisso se introduz claramente a dimensão do significante. A partir do momento em que é apagado, em que há algum sentido em apagá-lo, aquilo do qual existe um traço é manifestamente constituído

como significante.

Se o significante, portanto, é um vazio, é por atestar uma presença passada. (LACAN, 1957-58, p.355).

O significante, então, é o resultado do apagamento do rastro. Apagamento que se dá pelo traço que, nessa operação, retém algo do objeto. “Se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém, justamente, sua unicidade”. (LACAN, 1961-62, lição de 10 de janeiro de 1962). Para que se dê o nascimento de um significante é preciso ter havido antes três tempos: o rastro, o apagamento do rastro fazendo surgir o traço e o apagamento do traço. Como nos diz Lacan na lição de 6 de dezembro de 1961 do *Seminário 9*, “(...) há o rastro de um passo [*la trace d’un pas*] e o nenhum rastro [*le pas de trace*]” e a distância entre o passo e o não passo formam dois extremos da cadeia. É justamente entre esses dois extremos da cadeia que o sujeito pode surgir. Embora traço e significante possuam algumas características em comum, tais como a repetição e a diferença, cada um comparece em estruturas diferentes. Enquanto o traço está inserido na estrutura da escrita, o significante está inserido na estrutura da linguagem.

Lacan vai, então, falar do “Um”, ao recortar da obra freudiana o termo alemão *einzigster Zug*. Como já foi dito no capítulo anterior, esse termo, usado por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), foi amplamente destacado por Lacan que, depois de explorá-lo, optou traduzi-lo por traço unário. Lacan sugere que tomemos o *Um* não como totalidade, unificação, mas como unicidade, diferença. Chamado por Lacan de significante radical, o traço unário é o mesmo que “fazer bastões”, isto é, traços na vertical que permitem uma contagem e que marcam uma diferença. O exemplo citado por Lacan foi criado a partir de sua visita ao Museu Saint-Germain onde se deparou com a costela de um animal marcada por uma

série de bastões, indicando a série de animais mortos por um caçador. Cada animal abatido era registrado por um traço, um bastão. Ao final da jornada era possível contá-los a partir de cada traço distintivo ali marcado.

Na leitura de Lacan, traço unário é um traço que é *Um*, uma *notação mínima* que marca a estrutura. A partir dele se pode fazer a contagem para a existência do sujeito. Funciona como aquele *significante radical* que dá suporte aos demais significantes e à emergência do sujeito. Assim, “o traço unário é anterior ao sujeito” (LACAN, 1962-63, p.31), é o princípio de sua constituição, na medida em que sua inscrição deixa uma marca, um traço que funcionará como a base das futuras inscrições.

Em certo momento Lacan vai dizer que “*o Um como tal é o Outro*” (1961-62, lição de 29 de novembro de 1961) para marcar a importância do Outro na origem do traço unário e, conseqüentemente, do sujeito. Lembrando que a marca na areia do pé de Sexta-feira, mesmo que depois tenha sido apagada, traz conforto ao Robinson Crusóe de não estar totalmente sozinho na ilha. O Outro aparece, então, como determinando o surgimento do traço unário, como podemos confirmar na citação a seguir:

O traço unário, no que o sujeito a ele se agarra, está no campo do desejo, o qual só poderia de qualquer modo constituir-se no reino do significante, no nível em que há relação do sujeito ao Outro. É o campo do Outro que determina a função do traço unário (...). (LACAN, 1964, p.242).

Dessa forma, o traço unário funciona como o “suporte da diferença” e mediador na passagem do rastro ao significante ao ocupar o lugar de apagador do rastro deixado pelo objeto que ali passou. Lacan, no recorte que segue, descreve a sua função:

(...) função do bastão como figura do um enquanto ele não é senão traço distintivo, traço justamente tanto mais distintivo quanto está apagado quase tudo o que ele distingue, exceto ser um traço, acentuando esse fato de que mais ele é semelhante, mais ele funciona, eu não digo absolutamente como signo, mas como suporte da diferença, e isso sendo apenas uma introdução ao relevo dessa dimensão que tento pontuar diante de vocês. Pois na verdade não existe “mais”; mas, não há ideal da similitude, ideal do apagamento dos traços. Esse apagamento das distinções qualitativas só está aí para nos permitir apreender o paradoxo da alteridade radical designada pelo traço e, afinal, é pouco importante que cada um dos traços se pareça com o outro. (LACAN, 1961-62, lição de 13 de dezembro de 1961).

A seguir, nas lições de 20 de dezembro de 1961 e de 10 de janeiro de 1962, Lacan vai nos trazer questões sobre o nome próprio, a letra, a escrita e a fundação do sujeito. Ou seja, questões pertinentes à 2ª identificação: regressiva ao traço unário.

O nome próprio tem relação com o que Lacan chama de significante no estado puro, isto é, a letra. É singular e sem tradução, por isso é o mesmo em qualquer parte do mundo. É então que Lacan vai dizer que a leitura vem antes da escrita, isto é, a escrita é produto da linguagem. O que havia antes eram desenhos apagados inscritos em cerâmicas egípcias, hieróglifos que funcionavam como ideogramas. A leitura desses desenhos pela linguagem, a leitura desses signos aconteceu antes e deu origem à escrita. Nas palavras de Lacan:

(...) há, digamos, num tempo, um tempo recuperável, historicamente definido, um momento em que alguma coisa está ali para ser lida, lida com a linguagem quando ainda não há escrita. E é pela inversão dessa relação, e dessa relação de leitura do signo, que pode nascer em seguida a escrita, uma vez que ela pode servir para conotar a fonematização. (LACAN, 1961-62, lição de 10 de janeiro de 1962).

Lacan está trazendo nessa citação que há algo para ser lido antes de qualquer simbolização. Há algo no real, um traço, uma letra, que precisa ser lido. E, em seguida a esse

recorte, Lacan faz outra afirmação importante:

(...) o nome próprio, enquanto ele especifica como tal o enraizamento do sujeito, está mais especialmente ligado que um outro, não à fonematização como tal, à estrutura da linguagem, mas àquilo que já na língua está pronto, se podemos dizer assim, para receber essa informação do traço (...) (Ibid.).

O nome próprio é da ordem da letra, mais do que da estrutura da linguagem. O que o constitui não é o fonema, mas a letra. De toda forma, pode-se dizer que há uma relação entre o nome próprio, a letra, o sujeito e o traço unário. Como se dá essa relação? A partir de Lacan, sabemos que só há sujeito a partir do momento em que ele se nomeia. E essa nomeação acontece a partir da leitura do traço 1 enquanto pura diferença, nos dirá Lacan na lição citada acima. Surge, daí, uma questão que nos acossa: se o sujeito advém de uma nomeação que se dá a partir da leitura do traço, então, só há sujeito a partir da 2ª identificação? Na 1ª identificação não haveria sujeito?

Lacan vai recorrer, então, novamente, a Descartes e ao seu *Penso, logo sou*. Conclui que o *logo sou* não é a consequência que se pode tirar do *penso*, mas sim o enigma do sujeito, “(...) o x desse sujeito que buscamos, a saber, do que há na partida para que se possa produzir a identificação desse *penso*” (LACAN, 1961-62, lição de 10 de janeiro de 1962). Lacan vai representar o *penso* pela notação 1, o traço unário enquanto diferença radical. E o *sou*, pela letra [*i*], que em matemática representa os números imaginários. Dessa forma, *i* vem marcar o desconhecido, “o que eu *sou* para o Outro como objeto?” Pode-se dizer que o *i* vem representar o ser falante antes de sua nomeação. Lacan vai dizer que o falante vai desvendar essa questão sobre se o que vem do Outro é confiável a partir da identificação que ele faz com

o traço unário. Em outras palavras, é a partir da marcação ou não do sujeito pelo traço unário, que ele poderá se identificar com o objeto que julga faltar ao Outro. O conceito de privação que, segundo Lacan é o ponto central da estrutura da identificação do sujeito, vem indicar a falta de um objeto. “Existe um *menos a* no mundo (...). O que pode estar faltando no real?”¹² (LACAN, 1961-62, lição de 28 de fevereiro de 1962). E Lacan, então, nos esclarece:

Só o sujeito pode ser esse real negativado por um possível que não é real. O -1, constitutivo do *ens privativum*, nós o vemos assim ligado à estrutura a mais primitiva de nossa experiência do inconsciente, na medida em que ela é aquela, não do interdito, nem do *dito que não*, mas do *não-dito*, do ponto onde o sujeito não está mais para dizer se ele não é mais mestre dessa identificação ao 1, ou dessa ausência repentina do 1, que poderia marcá-lo. Aqui se encontra sua força e sua raiz. (Ibid.).

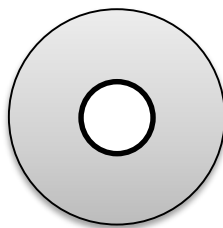
É na extração de um traço unário do Outro que o sujeito pode se constituir. O sujeito, nos diz Lacan, se constitui primeiramente como -1, ou seja, o traço unário enquanto foracluído. “Dizer que o sujeito constitui-se primeiramente como -1 é algo onde vocês podem ver que efetivamente, como era de se esperar, é como *verworfen* que nós o vamos encontrar (...).” (LACAN, 1961-62, lição de 7 de março de 1962).

Nessa mesma lição, Lacan aborda a relação entre o traço unário e a repetição. O objetivo último da repetição é fazer surgir o traço unário em uma de suas voltas. O que se procura com a repetição é a unicidade do significante. E isso se dá antes mesmo de o sujeito aprender a contar.

¹² O que Lacan já aqui questiona será trabalhado anos mais tarde, em seus seminários finais, a partir do *R.S.I.*, sobre o buraco do real e o saber no real, como veremos no último capítulo.

(...) não há nenhuma necessidade de que ele saiba contar para que se possa dizer e demonstrar com que necessidade constituinte de sua função de sujeito ele vai fazer um erro de conta. Nenhuma necessidade de que ele saiba, sequer que procure contar, para que esse erro de conta seja constituinte dele, sujeito, enquanto tal, ele é o erro. (LACAN, 1961-62, lição de 7 de março de 1962).

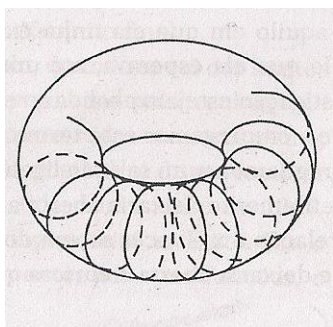
Para demonstrar esse erro de conta, constituinte do sujeito, Lacan vai introduzir o conhecido modelo topológico do toro. Trata-se de uma superfície de duas faces, em torno de um eixo, cujo aspecto assemelha-se a um pneu, uma boia ou um bambolê:



Assim como a esfera, o toro é uma superfície sem margem. O que o diferencia da esfera, e o que faz Lacan optar pela figura do toro na representação da estrutura do sujeito, é o fato de ele possuir um centro vazio, um furo irreduzível. No toro, o centro e o exterior são o mesmo espaço, de modo que o exterior faz parte do seu interior, isto é, o fora está dentro. Lacan vai começar a se utilizar dessa figura topológica para se aprofundar na questão da identificação. Como alguma coisa exterior pode estar no interior, isto é, pode estar fora e no entanto estar tão dentro? A resposta a esta questão é justamente a identificação.

Como se pode ver nas figuras abaixo, na estrutura do toro há dois tipos de laços irreduzíveis que percorrem trajetórias distintas: aqueles que Lacan chama de círculos plenos, que são meridianais e que tem relação com as voltas da demanda e os círculos vazios,

longitudinais, que se relacionam com a função do desejo e, portanto, tem a ver com o objeto a .



Círculo pleno
(meridional)
(Demanda)



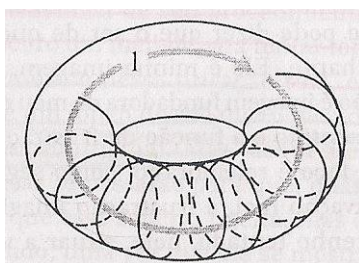
Círculo vazio
(longitudinal)
(desejo)

Figuras extraídas de Lacan, 1961-62, lição de 07/03/1962

Ao seguir o caminho do círculo pleno é necessário percorrer vários círculos plenos, que se multiplicam sem se cruzarem, para se ter percorrido uma volta ao redor do círculo vazio. Em outras palavras, para percorrer o buraco do toro a partir dos círculos plenos é necessária uma sequência deles até se encontrarem, como uma serpente mordendo o seu próprio rabo. Ao contar as voltas percorridas em todo esse trajeto, uma fica esquecida, que é justamente a volta a mais ao redor do furo central. É nessa volta esquecida, que é a do desejo, é nesse erro de conta que aparece o sujeito:

(...) o sujeito percorre a sucessão das voltas, ele necessariamente se enganou de 1 na sua conta, e vemos aqui reaparecer o -1 inconsciente, em sua função constitutiva. Isso pela simples razão de que a volta que ele não pode contar é a que ele fez ao fazer a volta do toro. (LACAN, 1961-62, lição de 7 de março de 1962).

Cabe ressaltar que os círculos vazios, que se relacionam com o objeto a , prendem a série dos anéis de círculos plenos deixando-os unidos entre si. Em outras palavras, nas repetidas voltas da demanda encontra-se algo que as enlaça, algo de um desconhecimento, o desejo, e é aí que o sujeito se esconde.



Círculo do desejo (1) enlaçando os infinitos círculos da demanda

Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 14/03/62

Lacan propõe um enlaçamento de dois toros: um simbolizando o grande Outro (A) e o outro simbolizando o sujeito (\$).

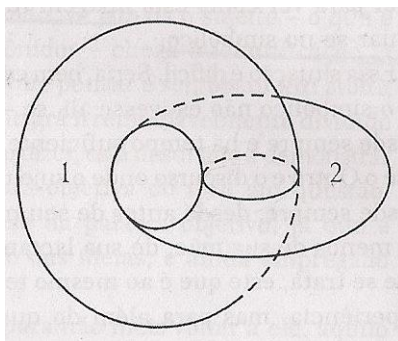


Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 14/03/62

No enlaçamento dos dois toros, como se pode ver na figura acima, o que se dá é que o que é demanda do Outro (círculo pleno) corresponde ao desejo do sujeito (círculo vazio) e o que é desejo do Outro corresponde à demanda do sujeito. Ou seja, ao fazer com que dois toros se abracem, o buraco correspondente ao objeto *a* de um toro coincidirá com a volta completa da demanda do outro. Dessa forma, a estrutura em anel que vem marcar a relação do sujeito com o Outro explicita que interior e exterior são um e mesmo espaço, isto é, o vazio central é exterior. O desejo do sujeito só pode advir da impossibilidade do Outro em atender sua demanda. Por outro lado, é o desejo do Outro, ou seja, sua não resposta, que possibilita ao sujeito a construção de suas próprias demandas.

O desejo, assim, se constitui inicialmente, por sua natureza, como aquilo que está escondido do Outro por estrutura. É o impossível ao Outro justamente que se torna o desejo do sujeito. O desejo constitui-se como a parte da demanda que está escondida do Outro. Esse Outro que não garante nada, justamente enquanto Outro, enquanto lugar da palavra, é aí que ele toma sua incidência edificante, ele torna-se o véu, a cobertura, o princípio de ocultação do próprio lugar do desejo, e é aí que o objeto vai se esconder. (LACAN, 1961-62, lição de 21 de março de 1962).

De toda forma, será nos trilhos da demanda do Outro que o sujeito poderá constituir

seu desejo. É, portanto, nas repetidas voltas da demanda que jaz escondido o objeto causa do desejo do sujeito. As inúmeras repetições da demanda apontam, assim, para o objeto enquanto faltoso. Aliás, é porque o objeto é faltoso que a repetição das voltas da demanda acontece. Lacan vai dizer que o objeto do desejo, assim nomeado até o *Seminário 9* e que a partir do *Seminário 10* passa a ser objeto causa do desejo, surge da tensão da relação do sujeito com o Outro, originada no surgimento do traço unário. Isso quer dizer que é porque o Outro é marcado pelo significante e, por isso, incapaz de responder e dar garantias ao sujeito, que o objeto causa do desejo pode advir.

Além de falar do círculo pleno (Demanda) e do círculo vazio (desejo), Lacan evidencia um outro círculo em seu toro. Trata-se do que ele nomeia de círculo privilegiado. Esse círculo, como pode-se ver na figura abaixo, dá a volta em torno do buraco central do toro e também o atravessa, de forma que compreende tanto o círculo pleno como o círculo vazio, ou seja, é o somatório da demanda com o desejo ($D+d$). Esse círculo desperta grande interesse para a psicanálise, pois evidencia as relações estruturais entre a demanda e o desejo.

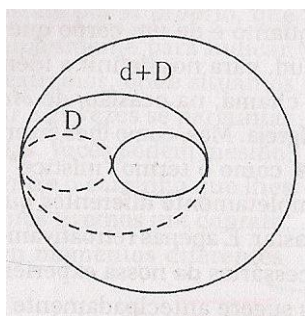
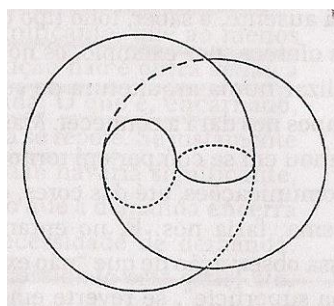


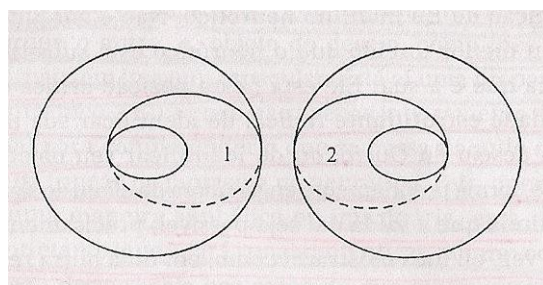
Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 28/03/62

A demanda é definida por Lacan como aquilo que se repete. Como já dissemos, há um vazio que a sustenta e a constitui, e é em função desse vazio interior que ela se repete. Como diz Lacan, “(...) para que a demanda seja demanda, a saber, que ela se repita como significante, é preciso que ela seja decepcionada. Se não o fosse, não existiria suporte para a demanda.” (LACAN, 1961-62, lição de 30 de maio de 1962). É, então, o vazio, a decepção na resposta, que funciona como suporte da demanda, ou seja, que a faz existir. Esse vazio Lacan o distingue daquilo que tem relação com o objeto a , objeto causa do desejo. O lugar do objeto a é nomeado por ele de “nada fundamental”. A utilização do toro vem, justamente, ilustrar que “(...) o vazio que sustenta a demanda não é o nada do objeto que ela cinge como objeto do desejo (...)” (Ibid.).

Além disso, a figura do toro permite que possamos fazer um enlaçamento de um outro toro em sua estrutura. Tendo, então, dois toros enlaçados e colocando um em cima do outro sem desenlaçá-los, acontece o que se pode chamar de decalque.



Toros enlaçados



Toros enlaçados sobrepostos - efeito decalque

Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 30/05/62

A figura dos toros sobrepostos vem claramente ilustrar o que falávamos acima de que o que num toro é demanda do sujeito, no outro é desejo do Outro.

Isso quer dizer, em nossa transposição significada, em nossa experiência, que a demanda do sujeito, enquanto que aqui duas vezes ela se repete, inverte suas relações D e a , demanda e objeto no nível do Outro, que a demanda do sujeito corresponde ao objeto a do Outro, que o objeto a do sujeito torna-se a demanda do Outro. Essa relação de inversão é essencialmente a forma mais radical que podemos dar ao que se passa no neurótico; o que o neurótico visa, como objeto, é a demanda do Outro; o que o neurótico demanda, quando ele demanda apreender a , o inapreensível objeto de seu desejo, é a , o objeto do Outro. (LACAN, 1961-62, lição de 30 de maio de 1962).

Enquanto o neurótico obsessivo coloca a demanda do Outro como objeto de seu desejo, a histérica põe o objeto do Outro como sustentáculo de sua demanda. Isso se dá pelo impasse da fantasia do neurótico, isto é, ao buscar a o que ele encontra é $i(a)$. E como dissemos acima, no item 2.2, a não tem imagem, não é especularizável, de forma que, como diz Lacan, a imagem especular é um erro porque ali o sujeito se *des-conhece* (*me-connaiss*). Quanto mais ele se fia na imagem que tem diante de si, mais ele se engana, pois a imagem especular é dissimétrica, não corresponde ao verdadeiro. Dessa forma, Lacan vai dizer que o neurótico está numa posição crítica na medida em que porta “(...) uma impossibilidade estruturante radical de identificar sua demanda com o objeto do desejo do Outro, ou de identificar seu objeto com a demanda do Outro, forma propriamente enganadora do efeito do significante sobre o sujeito (...)” (Ibid.). Há, portanto, uma não correspondência entre o objeto e a demanda do sujeito e o objeto e a demanda do Outro, ou seja, sujeito e Outro são dissimétricos. Porém, alerta Lacan, é possível obter daí uma saída na medida em que “(...) o sujeito, enquanto estruturado pelo significante, pode tornar-se o próprio corte de a ” (Ibid.). O que isso quer dizer?

Partamos da afirmação de Lacan de que “(...) o sujeito nada mais é que a consequência de que há significante e que o nascimento do sujeito prende-se a isso: que ele só pode se pensar como excluído do significante que o determina”. (LACAN, 1961-62, lição de 2 de maio de 1962). Para demonstrar o advento do sujeito a partir da exclusão do campo do significante que o determina, Lacan se utiliza da figura topológica do oito interior ou oito invertido.

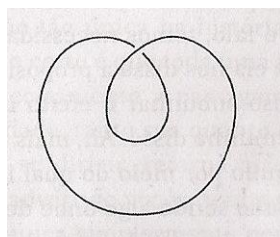
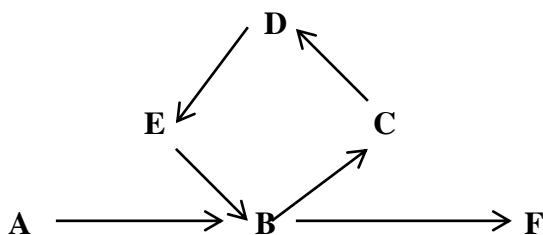


Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 02/05/62

Essa figura vem representar a identidade da diferença, característica do significante. Aqui, a linha do círculo exterior continua no círculo interior para se reencontrar num ponto determinado. Há, portanto, nesse reencontro, uma repetição, pois passa-se por um mesmo ponto duas vezes. Alfredo Eidelsztein (2012, p.73) propõe o desenho da figura do oito interior da seguinte forma:



Seguindo as setas a partir de **A**, podemos perceber que a passagem por **B** se repete, isto é, **B** é o ponto onde a linha se reencontra: **A-B-C-D-E-B-F**. Repetição que não é do mesmo mas, ao contrário, marca a diferença. Não esqueçamos que a repetição tem a função de fazer lembrar algo do significante radical, isto é, a repetição faz presentificar o traço unário. Dessa forma, o oito interior representa o significante enquanto não consegue significar a si mesmo, a não ser colocando-se como diferente.

O que é esse oito invertido, esse círculo que se retoma a si mesmo no interior de si mesmo? O que é, senão um círculo que, no limite, se redobra e se recompõe, que permite simbolizar (...) esse limite, enquanto ele se retoma a si mesmo, se identifica a si mesmo. (...) Será que há, para nós, objetos que tenham essa natureza, a saber, que subsistem unicamente nessa apreensão de sua autodiferença? (LACAN, 1961-62, lição de 11 de abril de 1962).

À essa questão Lacan responde ser o objeto *a*, objeto metonímico do desejo. Em algumas lições adiante, vai, então, esclarecer o surgimento do sujeito pela exclusão:

É porque é enquanto o significante tem de redobrar seu efeito, ao querer se designar a si mesmo, que o sujeito surge como exclusão do próprio campo que ele determina, não sendo então nem aquele que é designado, nem aquele que designa, não obstante, o ponto essencial, que isso só se produz em relação com o jogo de um objeto, primeiro como alternância de presença e de uma ausência. (LACAN, 1961-62, lição de 9 de maio de 1962).

Como já dissemos, o significante é, na origem, diferente dele mesmo ($A \neq A$) e, dessa forma, nada do sujeito pode aí se identificar se não houver uma exclusão desse campo determinado pelo significante.

A fantasia, $\$ \langle a$, sujeito barrado desejo de a , ou ainda, sujeito barrado corte de a , ocupa, no grafo do desejo, uma posição homóloga a $i(a)$. Enquanto $i(a)$ funciona como o suporte de m , do eu (moi), a fantasia, $\$ \langle a$, é o suporte do desejo e é aí que o sujeito se apreende. Da questão “O que isso quer?” passa-se a “O que ele quer de mim?”, abrindo a possibilidade de o sujeito dali advir. Na fantasia, o objeto pequeno a tem a função de *fading*, de apagamento do simbólico, de exclusão determinada pela dependência do sujeito do significante. Ora, como dissemos que o significante é pura diferença e dissemos também que o sujeito está na dependência dele, então, é no movimento de presença e ausência do objeto que o sujeito pode nascer.

O que quer dizer, primeiro formalmente, a conjunção $\$$ e *pequeno a*, é que na fantasia, sob seu aspecto puramente formal e radicalmente, o sujeito se faz $-a$, ausência de a , e somente isso, diante do *pequeno a*, no nível daquilo que chamei de identificação com o traço unário. A identificação só é introduzida, só se opera pura e simplesmente nesse produto do $-a$ pelo a (...). (LACAN, 1961-62, lição de 9 de maio de 1962).

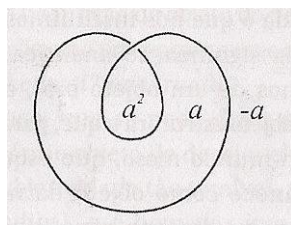
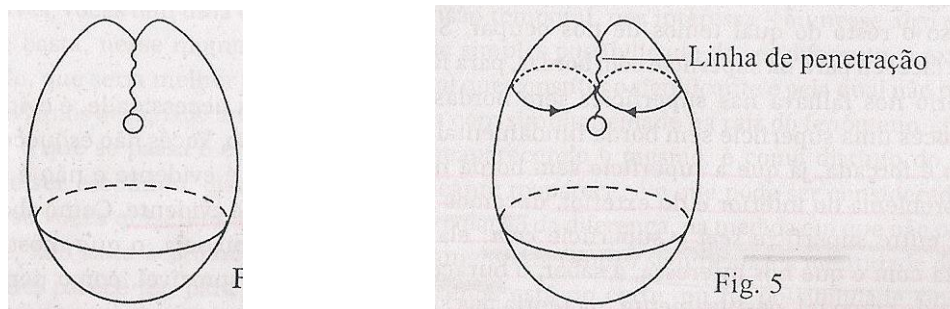


Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 09/05/62

O sujeito, então, se faz $-a$, privação, falta de a . Como já dissemos, o conceito de privação é essencial para a identificação. E será apenas pela marcação do traço unário que o sujeito poderá se identificar com o objeto que julga faltar ao Outro. A identificação ao traço unário, como afirmou Lacan, se dá pelo produto de $-a$ por a , ou seja a^2 , cujo resultado é 1 ($a^2 = 1$). Não podemos deixar de sublinhar o lugar onde Lacan grafa, na figura acima, o a^2 : no buraco central do oito interior, ou seja, o exterior que está no interior.

A fim de formalizar o objeto a e a própria fórmula da fantasia, Lacan parte do modelo do oito interior para chegar a uma outra figura topológica denominada *cross-cap*, *mitra* ou *boné cruzado*. Trata-se de uma superfície fechada e sem margem que faz intervir a quarta dimensão. Outra característica dessa superfície é ser unilátera, isto é, seu interior está em continuidade com o exterior, havendo, assim, uma dificuldade em distinguir interior de exterior. Assim Lacan a representa:

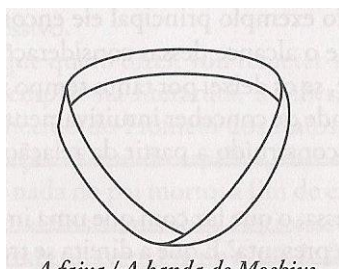


Figuras extraídas de Lacan, 1961-62, lição de 16/05/62

Como pode-se ver, o *cross cap* é uma esfera pinçada por uma linha de corte, a qual Lacan denomina de “linha de penetração” (LACAN, 1961-62, lição de 16 de maio de 1962).

Essa linha, sugere Lacan, a devemos considerá-la como nula. Assim, esse modelo topológico é formado por duas estruturas heterogêneas: uma banda de Möebius¹³ e uma esfera esburacada. A forma da banda de Möebius pode-se obter a partir de uma faixa de papel que, após tê-la torcido, cola-se as duas extremidades. A banda de Möebius pode ser definida como um *cross-cap* furado. Ao cortar uma banda de Möebius, ela se torna um círculo, mudando toda a sua estrutura. Ao passar um pincel pela banda de Möebius, toda ela ficará pintada sem que o pincel tenha mudado de face. Esta seria a parte de cima do *cross-cap*. A parte de baixo, por sua vez, seria a meia esfera esburacada. O fechamento do furo na banda de Möebius forma o *cross-cap*. O que é furo na forma möebiana, transforma-se em ponto irreduzível na figura do *cross-cap*. Em outras palavras, ao fechar a estrutura möebiana, ligando os pontos diametralmente opostos, para formar o *cross-cap*, resta um ponto que tal superfície “escamoteia” (LACAN, 1961-62, lição de 23 de maio de 1962), sobrando apenas o *lugar do buraco* (Ibid.). Lugar do objeto *a*, lugar do desejo.

O corte surge, então, ocupando um lugar privilegiado na superfície do *cross-cap*, mas não se trata de qualquer corte. Um corte simples em sua estrutura, não a divide, apenas tem a função de abri-la. É um corte duplo, ou seja, que passa duas vezes pelo ponto central, que vai conseguir promover a divisão de onde se obtém duas partes: uma banda de Möebius e um disco que porta o ponto irreduzível do *cross-cap*.



13

A faixa / A banda de Moebius

Figura extraída de Lacan, 2005, p.110.

(...) é por esse ponto que simbolizamos o que pode introduzir um objeto *a* qualquer, no lugar do buraco. Esse ponto privilegiado, nós conhecemos suas funções e sua natureza, é o falo, na medida em que é por ele, enquanto operador, que um objeto *a* pode ser posto no lugar mesmo onde nós, em uma outra estrutura (a saber, o toro), não apreendemos senão seu contorno. Eis aí o valor exemplar da estrutura do *cross-cap* (...), o lugar do buraco (...). (LACAN, 1961-62, lição de 23 de maio de 1962).

Aí se escreve a fantasia, na medida em que destaca o objeto *a* do disco central, representando o sujeito barrado em função de uma perda. Assim como o toro, o *cross-cap* também pode ser representado por um polígono quadrilátero, como o símbolo da punção (\diamond) na fórmula da fantasia. Dessa forma, Lacan propõe a leitura dessa fórmula como sujeito barrado corte de *a*. Em suas palavras: “Se jamais introduzi a verdadeira verbalização dessa forma, \diamond , *punção*, desejo que une o \$ ao *a* no $\$ \diamond a$, esse pequeno quadrilátero dever ser lido: o sujeito, enquanto marcado pelo significante é, propriamente, na fantasia, *corte de a*.” (LACAN, 1961-62, lição de 16 de maio de 1962). Concordamos com Safouan (2006) quando diz que é preciso entender essa leitura da fórmula da fantasia nos três sentidos: enquanto o sujeito é esse corte, enquanto está dele separado e enquanto é seu efeito. A seguir, Lacan destaca o objeto *a* em seu duplo valor na fórmula da fantasia: imaginário, tamponador e real, revelador.

Esse objeto (o objeto do desejo), ele não é para ser tomado senão nos efeitos, para nós, da função significante, e, no entanto, não se reencontra nele a não ser seu destino de sempre. Como objeto, é o único objeto absolutamente autônomo, primordial em relação ao sujeito, decisivo em relação a ele, a ponto de que minha relação com esse objeto seja, de certo modo, para inverter, a ponto de, se, na fantasia, o sujeito, por uma miragem em todos os pontos paralela àquela da imaginação do estádio do espelho, ainda que de uma outra ordem, se imagina, pelo efeito daquilo que o constitui como sujeito, isto é, o efeito do significante, suportar o objeto que vem por ele cobrir a falta, o buraco do Outro, e é isto a fantasia. Inversamente pode-se dizer que todo o corte do sujeito, aquilo que, no mundo, o constitui como separado, como rejeitado, lhe é imposto por uma determinação não mais subjetiva, indo do sujeito para o objeto, mas

objetiva, do objeto para o sujeito, lhe é imposto pelo objeto a , mas, na medida em que, no coração deste objeto a , existe esse ponto central, esse ponto turbilhão por onde o objeto sai de um além do nó imaginário, idealista, sujeito-objeto que produziu, até aqui, desde sempre, o impasse do pensamento, esse ponto central que, desse além, promove o objeto como objeto do desejo. (LACAN, 1961-62, lição de 23 de maio de 1962).

O que está no coração do objeto a , no ponto central, não seria o real? Ponto turbilhão por onde brota o objeto do desejo, o sujeito. Não é esse o ponto irreduzível do *cross-cap*?

Na lição de 30 de maio de 1962 Lacan destaca a função do corte em psicanálise, a partir da topologia. Vai dizer, então, que o corte engendra a superfície, marcando, dessa forma, a entrada do significante no real. Parte, nos seus estudos iniciais, do corte como originário do significante para chegar, nesse seminário, a dizer que a própria linha funciona como corte originário.

Se a própria linha é corte, cada um de seus elementos será, portanto, secção de corte, e é isso, em suma, que introduz esse elemento vivo, se posso dizer, do significante, que chamei de oito interior, a saber, precisamente o laço. A linha se recorta. Qual o interesse dessa observação? O corte levado sobre o real aí manifesta, no real, o que é sua característica e sua função, e o que ele introduz em nossa dialética, contrariamente ao uso que dele se faz, que o real é o diverso, o real, desde sempre, eu me servi dessa função original, para dizer-lhes que o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. (LACAN, 1961-62, lição de 30 de maio de 1962).

O oito interior é o significante do corte. Aplicando, então, esse oito interior na superfície do *cross-cap* tem-se como resultado a divisão, o corte que destaca o disco onde situa-se o ponto irreduzível, ponto do real. Daí destaca-se o objeto da castração, do “coração da estrutura”, diz Lacan. E é com ele que temos que nos haver, com a vertente real daquele objeto que outrora, na fantasia, colocava-se como imaginário.

O objeto definido como nosso objeto, o objeto formador do mundo do desejo, não alcança sua intimidade senão por uma via centrífuga. (...).

A função desse objeto está ligada à relação (*rapport*) por onde o sujeito se constitui na relação (*relation*) com o lugar do Outro, A maiúsculo, que é o lugar onde se ordena a realidade do significante. É no ponto onde toda significância falha, se abole, no ponto nodal dito *o desejo do Outro*, no ponto dito *fálico*, na medida em que ele significa a abolição, como tal, de toda significância, que o objeto *pequeno a*, objeto da castração, vem tomar seu lugar. (LACAN, 1961-62, lição de 27 de junho de 1962).

O objeto *a*, objeto da castração, se dá num movimento que acontece do centro para fora. O que isso quer dizer se não é que o objeto da castração ocupa um lugar constitutivo? O objeto da castração enquanto designa o “ponto acósmico do desejo” (Ibid.) não é especularizável, não tem imagem especular. Ele se esconde, justamente, por traz do objeto imaginário, especular. Dessa forma, o objeto *a* está cortado da imagem que funciona como sua vestimenta. Veste imaginária que sinaliza um mais além, o objeto no real. É no ponto de falha do Outro, ponto onde o que há é a perda do significante, que o objeto constitutivo tem seu lugar. É, então, “(...) na medida em que o sujeito é, antes e unicamente, essencialmente corte desse objeto, que alguma coisa pode nascer”. (Ibid.). É deixando de identificar-se ao objeto imaginário, tamponador da falta do Outro, que a identificação ao traço unário pode advir, abrindo espaço para o surgimento do sujeito do desejo.

2.5 O ternário Real, Simbólico, Imaginário e as identificações

A teorização sobre os três registros - Imaginário, Simbólico e Real - aparece desde o início dos trabalhos de Lacan. Toda a sua releitura da psicanálise freudiana está fundada no

destaque desses registros, mas será nos seus últimos seminários que o tema ocupará um lugar privilegiado, a partir do uso da figura topológica do nó borromeano.

A figura do nó borromeano aparece pela primeira vez na obra de Lacan no capítulo VI do *Seminário 19: ...ou pior* (1971-72). Tentando explicar a frase *peço-te que me recuses o que te ofereço*, ao final de sua lição daquele dia ele diz para a sua plateia que na noite anterior, ao jantar com alguém encantador, foi-lhe oferecido alguma coisa que lhe serviu “como um anel posto no dedo” (LACAN, 1971-72, p. 88) e que não era nada menos do que um brasão de armas da família Borromeu. Reproduz, então, no quadro negro, a figura do brasão que tem a mesma forma do nó borromeano.

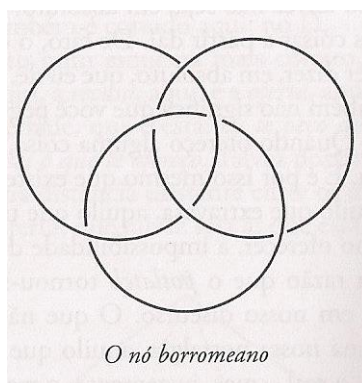


Figura extraída de Lacan, 2012, p.88

Como podemos ver na figura acima, os dois primeiros elos não são amarrados um ao outro, mas apenas sobrepostos. A amarração dos três anéis se dá pela introdução do terceiro

elo. Esse terceiro é, então, o responsável pela nodulação dos elos entre si e pela formação da figura borromeana.

Vocês podem refazer isso com barbante. Se copiarem com bastante cuidado, vão perceber que – prestem muita atenção –, retirando-se este aqui, o terceiro, os outros dois se separam. Ele passa por cima do da esquerda e também por cima daqui. É somente por causa do terceiro que eles se mantêm juntos. (LACAN, 1971-72, p. 88).

Dessa foram, o nó borromeano consiste em uma amarração de no mínimo três elos. Ao contrário de uma cadeia, onde o rompimento de um dos elos não interfere na ligação dos demais, no nó borromeano, independentemente do número de elos, o rompimento de um faz com que todos os outros anéis da amarração se soltem.

Lacan utiliza-se do nó borromeano neste momento para situar os verbos pedir, recusar e ofertar, da frase citada acima, em cada um dos três anéis, afirmando, assim, que o discurso do analisando não é nada mais do que *peço-te que me recuses o que te ofereço, porque não é isso*. De modo a demonstrar que o significado de cada um desses verbos está na dependência dos outros dois, fazendo os três um nó de sentido. Desse nó surge o objeto *a*, justamente no ponto de cruzamento dos anéis.

Pedido, recusa e oferta, neste nó que expus hoje, só adquirem sentido a partir uns dos outros. Mas o que resulta desse nó, tal como tentei desatá-lo, ou melhor, tirar a prova de seu desatamento, é que isso nunca se sustenta com apenas dois. Essa é a raiz do que vem a ser o objeto *a*. (Ibid., p.89).

No seminário seguinte, *Mais, ainda* (1972-73), Lacan dedica um capítulo para a retomada do que havia abordado rapidamente no ano anterior. Trata-se do capítulo X que foi

nomeado *Rodinhas de barbante*. Ali, ele mostra, passo a passo, a construção do nó borromeano e explica o por quê de ter introduzido esta figura no seminário anterior:

Por que foi que fiz intervir, em tempo antigo, o nó borromeano? Era para traduzir a fórmula *eu te peço* – o quê? – *que recuses* – o quê? – *o que te ofereço* – por quê? – *porque não é isso* – *isso*, vocês sabem o que é, é o objeto *a*. O objeto *a* não é nenhum ser. O objeto *a* é aquilo que supõe de vazio um pedido, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura continuidade garantida do começo ao fim da frase, podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta. Um desejo sem outra substância que não a que se garante pelos próprios nós. (LACAN, 1972-73, p.170-71).

Tentando, então, localizar o lugar do objeto *a*, Lacan recorre à topologia dos nós. Na amarração dos três anéis há uma superposição dos furos de cada um dos registros, do furo do real, do simbólico e do imaginário, formando um triplo furo. Assim, é no centro do triplo furo que situa-se o lugar reservado ao objeto *a*, causa do desejo.

Com o nó borromeano, Lacan quer marcar o valor que tem cada um dos três registros que já vinham sendo trabalhados ao longo do seu ensino. Sublinha, neste momento, a homogeneidade que há entre eles, desmistificando a ideia errônea de que um registro teria mais importância que o outro, não havendo, assim, primazia de um sobre os demais. “A consistência do imaginário é estritamente equivalente àquela do simbólico como àquela do real. Cada um está na mesma relação aos outros dois.”(LACAN, 1974-75, lição de 11 de fevereiro de 1975). Os três têm a mesma valência e um não existe sem o outro. “Nenhum dos elos é aqui de tipo diferente do dos outros. Não há nenhum ponto privilegiado e a cadeia é estritamente homogênea.” (LACAN, 1972-73, p.176). Homogêneo, porém, não quer dizer o mesmo, nos alerta Lacan, mas sim, o semelhante.

Nos anos de 1974-75 o seminário de Lacan teve a proposta de aprofundar sua teorização sobre o ternário real, simbólico e imaginário e o uso do nó borromeano: “Só encontrei um meio de dar medida comum a esses três termos – real, simbólico e imaginário: amarrá-los com o nó borromeano”. (LACAN, 1974-75, lição de 10 de dezembro de 1974). A partir daí a topologia dos nós acompanhará Lacan até os últimos dias de seu ensino.

Já na primeira lição do seu seminário sobre o R.S.I., Lacan arrisca-se a conceituar cada um dos três registros. O real é da ordem do impensável, está fora da representação e por isso ex-siste ao sentido e à simbolização. “É um registro carente de organização.”(HARARI, 2003, p.30). Por hora, fiquemos com a definição de Vegh: “O Real não pode ser coberto pela palavra nem pela imagem, mas bate à porta. Não cessa de não se escrever, não cessa de nos avisar que não se escreve, que não há representação que o cubra. Bate à nossa porta.”¹⁴ (VEGH, 2001, p.61). O simbólico, na medida em que é formado por significantes, tem relação com o equívoco, com o não sentido. E o imaginário, por sua vez, é o lugar da consistência, da representação, do sentido.

Por ser sustentado pelo número 3, o nó borromeano pertence ao registro do imaginário. E a existência da tríade real, simbólico, imaginário só acontece porque há a “adição do imaginário como terceiro” (LACAN, 1974-75, lição de 10 de dezembro de 1974). Como já dissemos, é o elo do imaginário, enquanto terceiro, que faz a amarração dos outros dois registros.

O nó borromeano é uma escritura que suporta um real, afirma Lacan na segunda lição do seu seminário. Sugere que os três elos do nó sejam tomados como pura consistência. O que

¹⁴ Porém, como veremos no capítulo 4, Lacan no final de seu ensino vai também falar de um Real como “o possível à espera que se escreva”. (LACAN *apud* CRUGLAK, 2001, p.11).

Lacan quer trabalhar em seu seminário deste ano é a relação entre os três registros, na medida em que o real tem a ver com a existência, o simbólico com o furo e o imaginário com a consistência. Assim, “este nó borromeano é destinado a lhes mostrar que a existência é, por sua natureza, ex-sistência, o que é ex é aquilo que gira em torno do consistente e faz intervalo.” (LACAN, 1974-75, lição de 14 de janeiro de 1975). A ex-sistência se dá no lugar do furo de cada um dos três registros, ou ainda, no triplo furo, no lugar do objeto causa do desejo, lugar do advento do sujeito.

O caráter fundamental dessa utilização do nó é ilustrar a triplicidade que resulta de uma consistência que só é afetada pelo imaginário, de um furo como fundamental proveniente do simbólico, e de uma ex-sistência que, por sua vez, pertence ao real e é inclusive sua característica fundamental. (LACAN, 1975-76, p.36).

Na lição de 18 de março de 1975 Lacan vai, então, abordar as três identificações freudianas a partir do nó borromeano e as nomear a seu modo. Propõe a utilização dessas identificações para a leitura do seu nó borromeano quando afirma que nas identificações nomeadas por Freud está tudo o que se necessita para ler o seu nó de três.

Proponho-lhes (...) esta formulação da identificação tripla tal como Freud a formula. Se existe um Outro real, ele não está em outro lugar senão no próprio nó, e é por isto que não há Outro do Outro. Identifiquem-se ao Imaginário deste Outro real: e é a identificação da histórica ao desejo do Outro – o que se passa no ponto central. Identifiquem-se ao Simbólico do Outro real, vocês terão, então, a identificação do *einzigster Zug*, do traço unário. Identifiquem-se ao Real do Outro real, obterão o que indiquei pelo Nome-do-Pai, onde Freud designa o que a identificação tem a ver com o amor. (LACAN, 1974-75, lição de 18 de março de 1975).

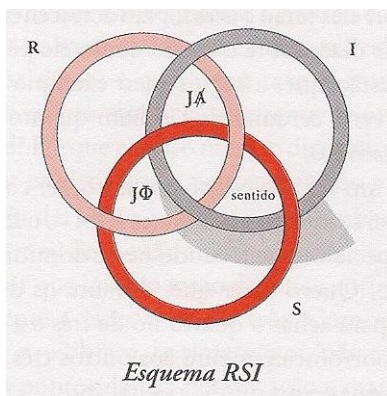


Figura extraída de Lacan, 2007, p.47

Essa figura mostra os três registros, enquanto anéis, entrelaçados entre si. O anel que corresponde ao Real está apenas sobreposto, e não interligado, ao que corresponde ao Simbólico, sendo o Imaginário o responsável pelo enlaçamento dos três. Em outras palavras, é a intervenção do imaginário, enquanto terceiro, que possibilitará a relação triádica ao passar por baixo do aro de baixo e por cima do aro de cima. Na interseção entre o Imaginário e o Real tem-se o $J\bar{A}$ ¹⁵, *Joiissance de l'Autre*, o gozo do Outro, ou melhor, *gozo do Outro barrado*. Entre o Real e o Simbólico tem-se $J\Phi$, o gozo fálico. E entre o Simbólico e o Imaginário encontra-se o *sens*, o sentido. É no ponto central do nó, lugar do objeto *a*, do triplo furo enquanto representando o que foi expulso de cada um dos três registros, lugar do real, onde Lacan situa a identificação ao Outro real em suas três dimensões: imaginária, simbólica e real. Ora, não esqueçamos que o lugar do sujeito é sempre o da falta e se nesse seminário Lacan está querendo marcar o lugar do sujeito na tríade real, simbólico e imaginário, há que se

¹⁵ Apesar de aparecer no *Seminário R.S.I.* a grafia do gozo do Outro, JA, sem a barra no A, optamos por utilizar a figura do nó que aparece no *Seminário 23: o sinthoma*, onde a barra marca o A, $J\bar{A}$, pois “(...) não há garantia encontrável no gozo do corpo do Outro que faça que gozar do Outro como tal exista.” (LACAN, 1974-75, lição de 21 de janeiro de 1975.). Ou ainda, “ $J\bar{A}$ o gozo do Outro do Outro, não é possível pela simples razão de que não existe.” (LACAN, 1975-76, p.54).

buscar esse lugar da falta em cada um dos três registros. “A ex-sistência como tal é sustentada por aquilo que, em cada um destes termos, R.S.I., faz furo”. (LACAN, 1974-75, lição de 17 de dezembro de 1974). Esse lugar, como podemos ver na figura acima do nó de três, pode ser localizado no triplo furo, isto é, no ponto onde o furo de cada um dos registros é recoberto pelos demais.

Assim, na primeira identificação, a primordial, que é a Real ao Outro real, o sujeito a advir identifica-se à falta no real. Como pode-se ver na ilustração acima, na junção do simbólico e do real, encontramos o matema $J\Phi$, que lemos gozo fálico e, portanto, fora do imaginário, ou seja, fora do corpo. Ao Outro é suposto faltar um gozo. E é, então, a identificação à falta desse gozo do Outro que marca a primeira identificação, onde acontece a incorporação da linguagem e a expulsão de *das Ding*, ou seja, expulsão do gozo do real, do gozo da Coisa. A primeira identificação tem como efeito o Nome do Pai: “(...) não somente o pai como nome, mas o pai como nomeador.” (LACAN, 1974-75, lição de 15 de abril de 1975). É, portanto, a partir dessa identificação que as coisas poderão ser nomeadas.

Mas o que seria mesmo esse *Real do Outro real*? Onde podemos situá-lo? Retornemos há alguns anos atrás, ao *Seminário 12: problemas cruciais da psicanálise* (1964-65), onde Lacan, ao falar de uma opacidade essencial da incorporação na primeira identificação questiona-se:

E o que é essa incorporação (*Einverleibung*), se sua referência mítica, etnográfica, nos é dada no fato que para aqueles que consomem a vítima primordial, o pai desmembrado, é alguma coisa que se aponta sem se poder nomear? Ou, mais exatamente, que não se pode nomear senão no nível do termo vôo do ser. Que é o ser do Outro que, aqui ao consumir é assimilado, que a forma sob a qual se apresenta o ser

do corpo é a de ser o que se nutre daquilo que, no corpo, se apresenta como o mais inapreensível do ser, que nos reenvia sempre à essência ausente do corpo (...) (LACAN, 1964-65, aula de 03 de março de 1965).

O que se incorpora, se consome, se assimila na primeira identificação é algo que não se pode nomear, algo de um “inapreensível do ser do Outro”. E o que é esse inapreensível se não sua falta radical? Incorpora-se, assim, o vazio. Dessa forma, concordamos com Cruglak (2001, p.44) quando diz que “o *Real do Outro real* é sua falta no Real”. É, portanto, a incorporação da falta radical do Outro que coloca o sujeito suposto no campo da linguagem, abrindo a brecha para o seu advento.

Na identificação Simbólica ao Outro real, segunda identificação, nomeada por Freud identificação ao *einziger Zug* (traço unário), trata-se da identificação à falta no simbólico, isto é, identificação ao buraco do sentido, tomando como referência a figura do nó. Identificação ao traço da unicidade advindo do apagamento do rastro deixado pelo Outro, inscrevendo, assim, o valor de gozo que o sujeito, ainda sem o saber, tem para esse Outro. Só há essa segunda identificação porque antes houve a primeira, isto é, incorporação de um Real inscrito na falta do Outro.

A terceira identificação, por sua vez, Imaginária ao Outro real, a conhecida identificação histérica, é a que permitirá a leitura desse traço ainda ignorado na segunda identificação. Trata-se da identificação à falta no imaginário, ou ainda, a identificação à falta do JA (gozo do Outro). Como nos mostra a figura do nó, o gozo do Outro está na junção do corpo e do real. Em seu *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-60), Lacan trata do gozo do Outro referindo-o ao gozo da Coisa, *das Ding*. Porge nos precisa: “O gozo do Outro é o gozo

da Coisa, na medida em que ela é um real êxtimo ao sujeito, sua primeira e mais íntima exterioridade.” (Porge, 2006, p.253). E será identificando-se imaginariamente ao objeto que falta ao Outro para gozar que o sujeito vai poder oferecer-se ao gozo desse Outro. Não há gozo do Outro, Lacan nos alerta no *R.S.I.* quando diz que “(...) não há garantia encontrável no gozo do corpo do Outro que faça com que gozar do Outro seja possível” (LACAN, 1974-75, lição de 21 de janeiro de 1975). Por isso, identificação imaginária, necessária, constituinte como as outras.

Não podemos deixar de ressaltar que esses três tempos da identificação não são da ordem da cronologia. Nas palavras de Cruglak:

A série das três identificações, primeira, segunda e terceira, não é uma sucessão cronológica, tampouco indica evolução ou desenvolvimento. É uma sequência lógica que vai de um a três. Podemos arriscar que começa no zero e que corresponde ao originário da Incorporação que se conta como um a partir do terceiro tempo. (...) a identificação é tripla não somente porque envolve os três tempos, mas fundamentalmente porque implica os três de Lacan: Real, Simbólico e Imaginário.

A série compreende tempos constituintes e é a partir da terceira que o sujeito poderá ter seu corpo e dispor do nome próprio, se conta com a inscrição das marcas que o habilitam. Marcas fundantes que se obtêm no processo de identificação. (CRUGLAK, 2001, p.51).

A leitura lacaniana das identificações não termina aqui no nó borromeano de três anéis ou nestas três identificações. Já no seu *Seminário R.S.I.* Lacan vai começar a abordar o quarto anel do nó borromeano para melhor desenvolvê-lo no *Seminário 23: o sinthoma*. Deixaremos para o último capítulo o desenvolvimento desse assunto, bem como a teorização sobre o que chamamos de 4ª identificação.

CAPÍTULO 3

Extimidade

*Mas o estrangeiro insiste e faz intrusão. É isso
que não é fácil de receber, nem talvez de conceber...
(...) Meu coração tornou-se meu estrangeiro: justamente um
estrangeiro porque ele estava dentro. A estrangeiridade
não devia vir de fora senão, por ter, de saída surgido dentro.*

Jean-Luc Nancy

3.1 Considerações iniciais

Êxtimo é um neologismo criado por Lacan para indicar algo do sujeito que lhe é mais íntimo, mais singular, mas que está fora, no exterior. Trata-se de uma formulação paradoxal: aquilo que é mais interior, mais próximo, mais íntimo, está no exterior.

A primeira vez que Lacan parece ter usado este termo foi em 1960, no *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Ao falar da arte pré-histórica, diz que é de se admirar que uma cavidade subterrânea com tão pouca iluminação e com tantos obstáculos à visualização como a caverna fosse escolhida como o lugar das primeiras produções artísticas. Diz, então, que aquilo com que ele vinha trabalhando ao longo deste seminário “como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa” (LACAN, 1959-60, p. 173) pode nos ajudar a esclarecer a questão da arte nas cavernas. O que faz, então, Lacan criar esse termo tem relação com *das Ding* (a Coisa), termo alemão utilizado por Freud já no início de seus escritos e que será retomado na leitura lacaniana portando uma cifra de grande valor para a psicanálise.

Alguns anos depois, em 1969, no *Seminário 16: De um Outro ao outro*, Lacan retoma este neologismo para falar do ponto vazio da estrutura. Ao situar o lugar do objeto *a*, nos diz: “(...) ele está num lugar que podemos designar pelo termo ‘êxtimo’, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. (...) o objeto *a* é êxtimo”. (LACAN, 1968-69, p.241). Um dos principais conceitos criados por Lacan, o objeto *a*, é êxtimo.

Apesar de o termo surgir apenas nesses dois seminários de Lacan, o seu conceito parece percorrer toda a extensão da psicanálise, marcando o devir do sujeito. Está na origem, em *das Ding*. Marca o lugar do objeto *a*, operador da estrutura, ponto de real onde o mais íntimo está lançado fora, no exterior. Carrega consigo a essência da psicanálise.

Para tentar entender a estrutura do sujeito, Lacan, em certo momento de seu ensino, parte para o estudo da topologia. No *Seminário 9: a identificação* (1961-62) introduz a figura do toro para localizar ali a função do sujeito. O sujeito ex-siste, nos dirá Lacan. Existe

primeiro fora, no discurso do Outro. O Outro aparece, então, como o êxtimo do sujeito. Em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957), Lacan vai falar de uma “excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado”(LACAN, 1957, p.528). Ou seja, o centro do homem, o mais íntimo de si mesmo, está exterior a ele. A seguir, continua falando de uma inegável heteronomia radical do humano. Freud já a demonstrava ao falar da ferida narcísica com o surgimento do inconsciente: “o homem não é senhor nem em sua própria morada”. Lacan continua com um questionamento: “Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?” (Ibid.). “O inconsciente é o discurso do Outro”, “o desejo é o desejo do Outro”, não seriam formas de falar da extimidade intrínseca ao sujeito?

A palavra êxtimo nos faz lembrar o *Unheimlich*, o estranho familiar, que Freud usa em seu texto *O estranho* (1919). Ambas parecem carregar certa ambiguidade. Ambas parecem portar a noção de interior e exterior acontecendo juntos. Ambas são capazes de conjugar o fora e o dentro. Ambas apontam para algo da ordem do real. Êxtimo: o mais íntimo, o mais particular, o mais interior, mas que está excluído, fora. *Unheimlich*: aquilo que é estranho, estrangeiro e familiar ao mesmo tempo.

Enquanto “fratura constitutiva da intimidade” (MILLER, 2010, p.17), o falante tem certa dificuldade para aceitar a extimidade como algo seu, pois revela-se como elemento do real que traz consigo as marcas do horror.

3.2 *Das Ding*: o mais primitivo dos êxtimos

O que há em das Ding é o verdadeiro segredo.

Jacques Lacan

Lacan vai buscar em Freud, Kant e Heidegger elementos para se aprofundar na elaboração do conceito de *das Ding*, estudo tão fundamental para a psicanálise.

Em Freud, essa palavra aparece já no *Projeto para uma psicologia científica* (1895). Para entendermos a noção de *das Ding* será preciso nos remetermos à experiência do desamparo descrita por Freud nesse mesmo texto.

No início está o desamparo¹⁶. O bebê humano ao nascer, ao contrário do animal, porta uma certa prematuridade constitucional, uma insuficiência de recursos físicos e psíquicos para garantir sua sobrevivência no mundo com independência. “Sua existência intra-uterina parece ser curta em comparação com a maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado”. (FREUD, 1926[1925], p.179).

Imerso na prematuração de seu nascimento, o humano, portanto, é incapaz de pôr fim às excitações que lhe acometem, advindas do mundo exterior, e as vive como algo avassalador. Mergulhado nesse estado de desamparo, ele grita. Num primeiro momento, o grito surge como uma forma de descarga motora, mas “nenhuma descarga pode produzir resultado aliviante, visto que o estímulo endógeno continua a ser recebido e se restabelece a

¹⁶ Ideia desenvolvida em nossa dissertação de mestrado (CHEDIAK, 2007, p.15).

tensão (...)” (FREUD, 1950 [1895], p. 431). O grito torna-se, então, o primeiro apelo do humano, a primeira forma de comunicação. Apelo por um alívio das tensões sentidas como invasivas.

O bebê necessitará, pois, da intervenção de uma “ação específica” (Ibid.) para tentar remover o excesso de estímulos que lhe acomete. Sozinho, porém, ele não é capaz de promover essa ação específica. Torna-se necessária uma “ajuda alheia”, nos diz Freud (Ibid.), a ajuda do grande Outro, para usar a terminologia de Lacan, para fazer vigorar a ação específica. Daí a célebre frase de Freud: “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Ibid.). Necessitará, portanto, de um objeto que lhe dê amparo, que lhe forneça um suporte e amenize o mal-estar de uma brusca separação. Assim, esse objeto, essa “ajuda alheia”, que terá a função de proteger e aliviar as tensões, será revestido de grande valor e onipotência. Essa situação “cria a necessidade de ser amada que acompanhará a criança durante o resto de sua vida”.(FREUD, 1926[1925], p.179).

Estamos diante do que se chama, em psicanálise, de “Experiência do *Nebenmensch*” ou do Próximo¹⁷. É importante destacar que esse Outro ou esse próximo que promoverá a ação específica não é um outro qualquer, não é um outro semelhante, mas alguém que possui um diferencial, que já está submetido ao simbólico. Portando o corte do simbólico, esse próximo, autor da ação específica, não vai dar conta de amenizar toda a avalanche de estímulos que submerge o humano. Algo escapa, resta no real, *das Ding*¹⁸.

Freud, no *Projeto*, descreve a experiência com o próximo como que se decompõe

¹⁷ O conceito de *Nebenmensch* será melhor desenvolvido no item 3.5.

¹⁸ Isso que escapa, que resta no real, não seria do mesmo teor que o real do pai de que falávamos no capítulo 1?

em dois componentes: “(...) num componente não assimilável (a Coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividades) - o que chamamos de compreensão”. (FREUD, 1950[1895], p.491). Em outras palavras, a experiência do *Nebenmensch* pode ser dividida em duas partes. Uma parte coesa, que não dá conta de tudo, parte que resta no real e que tem relação com *das Ding*. E outra parte que consegue dar conta de promover alguma satisfação e que entra, por isso, no processo de memória, que são as representações. A partir disso, na nossa leitura, entendemos que *das Ding* é aquilo que cai da experiência do sujeito com o *Nebenmensch*. “O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*”. (LACAN, 1959-60, p.68). Estranho, assustador, resto caído no real do encontro do humano com o próximo.

Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*¹⁹, é, deste modo, excluído no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente nesse momento, como o *Real-Ich* que quer dizer, então, o real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich*. (LACAN, 1959-60, p.128).

Marco Antônio Coutinho Jorge (2002) nos esclarece ao dizer que *das Ding* é o objeto perdido da espécie humana, diferenciando do objeto *a* que é o objeto perdido da história do sujeito. Enquanto o primeiro está ligado à pré-história e, portanto, a um momento mítico, o segundo liga-se à história do sujeito.

Das Ding percorre grande parte do *Seminário 7: a ética da psicanálise* de Lacan. Como já dissemos, foi nesse seminário, e para falar de *das Ding*, que Lacan cria o neologismo

¹⁹ Refere-se ao texto de Freud, *Projeto para uma psicologia científica (Entwurf einer psychologie)*.

extimidade. “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito”. (LACAN, 1959-60, p.69). O primeiro exterior, o mais primitivo dos êxtimos, que balizará todo o movimento do sujeito em torno de seu mundo de desejos.

Lacan tenta situar *das Ding*:

(...) *das Ding* no centro, e em volta o mundo subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes, para vocês verem a dificuldade de sua representação topológica. Pois esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa. (LACAN, 1959-60, p.92).

Algo que está no âmago do eu, mas que é alheia a mim, está fora. Como nos diz Rinaldi: “Paradoxalmente, a Coisa está no centro do psiquismo e lhe é exterior, como o primeiro estranho em relação ao qual o sujeito constitui o seu caminho desejante”. (RINALDI, 1996, p.72). Exterior íntimo: êxtimo. E toda a busca do sujeito vai na direção de reencontrar *das Ding*, a Coisa, o “Outro absoluto do sujeito” (LACAN, 1959-60, p.92.), esse “Outro pré-histórico inesquecível” (Ibid., p.70). A questão é que este objeto é, desde o início, perdido: “(...) esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo”. (Ibid., p.76). O sujeito vai em busca de encontrar aquilo que não pode jamais ser reencontrado. “Reencontramo-lo no máximo com saudade”. (Ibid., p.69). O reencontro com *das Ding* nós não poderíamos suportar, seria o extremo do prazer, a própria morte.

Heidegger nos define a morte de uma forma belíssima ao dizer que “A morte é o escrínio do Nada” (HEIDEGGER, 2002, p.156). Ou seja, a morte guarda em seu cofre *das Ding*, o vazio, o nada. Encontrar *das Ding* seria esbarrar com a morte. Mas é justamente a busca desse reencontro que move o desejo humano.

Trata-se para nós não apenas de aproximar *das Ding*, mas seus efeitos, sua própria presença no âmagô da tramóia humana, ou seja, de se ir vivendo no meio da floresta dos desejos, e dos compromissos que os tais desejos estabelecem com uma certa realidade, seguramente não tão confusa quanto se pode imaginar. (LACAN, 1959-60, p.132).

Lacan situa *das Ding* num lugar anterior ao recalque, é o que ele chama originalmente de o “fora-do-significado” (Ibid., p.71). Pleno e vazio ao mesmo tempo, ou melhor, pleno de vazio. Ora, não seria este o lugar do real? Trata-se de uma “realidade muda” que comanda e ordena, vai dizer em outro momento. Realidade muda de significados, de significantes, árida, mas que, ao mesmo tempo, fornece todas as coordenadas e diretrizes.

(...) essa Coisa, o que do real - entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito, quanto o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior - o que, do real primordial, diremos, padece do significante. (Ibid., p.149).

“No horizonte, para além do princípio do prazer, delinea-se (...) *das Ding* (...)” (Ibid., p.93), lugar do para além, lugar do gozo. Um dos ouvintes do seminário de Lacan sobre a ética, ao ouvi-lo falar de *das Ding*, a compara com a função de um vacúolo. Termo da biologia, vacúolo é definido como um “espaço cheio de líquido incolor que se forma no

protoplasma das células vegetais” (FERREIRA, 1986, p.1748). É um espaço no interior de uma célula ao qual é vedado o acesso. Isso nada mais é, na nossa leitura, que a definição de êxtimo. “Trata-se de algo que, sem deixar de estar incluído, não é do mesmo tecido que o que o rodeia” (MILLER, 2010, p.71, tradução nossa). O autor nos ilustra bem o vacúolo, *das Ding*:

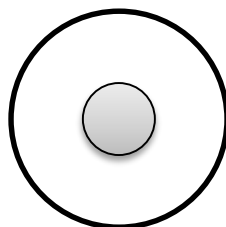


Figura adaptada de Miller, 2010. p.71.

No centro, *das Ding*, o real primitivo, pólo de atração gravitacional. Em volta, os infinitos objetos que o sujeito constrói para tentar recuperar o pleno primitivo. Como já dissemos, este reencontro é da ordem do insuportável, mas, como pólo de atração, é ele que vai promover o movimento, o desassossego do sujeito em busca de seus desejos.

Aproveitando-se de Heidegger, Lacan, no Seminário sobre a ética, ilustra a teorização do conceito de *das Ding* servindo-se do exemplo do oleiro na construção de um vaso. A modelagem de um vaso acontece a partir do nada, “criação *ex-nihilo*”. O nada, o furo, o vazio do vaso é justamente o lugar onde situa-se *das Ding*. As paredes e o fundo do vaso são as redes significantes modeladas pelo homem em torno do real hipotético que é *das Ding*. A criação de um objeto, nos diz Lacan, pode ter a função de situar *das Ding*, de marcar seu lugar, ao contrário de evitá-la. O vaso, portanto, tem essa função de trazer notícias sobre *das Ding*:

(...) como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo. (LACAN, 1959-60, p.153).

E não seria este o objetivo de uma psicanálise? Isto é, a partir do desejo do analista possibilitar ao sujeito, enquanto oleiro, construir seu vaso utilizando-se de suas redes significantes em torno do vazio, do real primordial que é a Coisa? Não é justamente essa Coisa que nos move na construção de nossa ficção, de nossa história enquanto sujeito desejante? Pois, “há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo”. (Ibid.). Nenhum vaso é igual ao outro, há uma identidade entre o vazio ocupado por *das Ding* e a costura dos significantes ali amarrados.

Onde está o mal?, pergunta-se Lacan em certo momento de seu seminário. E ele responde:

Pode estar na Coisa dado que ela não é o significado que guia a obra, dado que tampouco é a matéria da obra, mas, dado que, no âmago do mito da criação ao qual está suspensa toda a questão (...) ela mantém a presença do humano. Trata-se, com efeito, da Coisa, ela dado ser definida por isto - ela define o humano, embora, justamente, o humano nos escape. (Ibid., p.156-7).

Lacan define tanto a Coisa quanto o humano como sendo aquilo “que do real padece do significante” (Ibid.). O mal, portanto, está na Coisa, nisso que há de humano, nesse para além do princípio do prazer. Não seria, então, a aproximação com o mal, isto que há de humano, tão meu e tão fora, tão êxtimo, o que possibilitaria ao sujeito se enveredar pelos caminhos de seu estilo, de sua singularidade?

Sabemos que o mal sempre foi algo rechaçado pela humanidade. Cria-se a todo

momento artimanhas para dele escapar, para se distanciar dessa Coisa assustadora. Dessa forma, Lacan (1959-60, p.164) vai dizer que a arte caracteriza-se por uma organização em torno da Coisa, do vazio. A religião, por sua vez, busca a evitação do mal, apresentando um ser bom que é Deus para nos proteger de *das Ding*. Há aqui o deslocamento de *das Ding*. A ciência, por outro lado, prezando o saber absoluto, isto é, fixando-se no poder do simbólico, rejeita a presença do vazio, do real e trabalha com a forclusão de *das Ding*. E a psicanálise, o que faz com *das Ding*? Vai utilizá-la como fio condutor da trama do sujeito em busca de seu desejo? Como? Fazendo-a operador de uma busca, de um movimento que permita ao sujeito romper com o mesmo e inventar seu estilo? Acreditamos que a psicanálise, a partir do desejo do analista, pode propiciar ao sujeito contornar *das Ding*. Como é isso? O sujeito que se dirige à busca de reencontrar a satisfação plena, deve encontrar no meio do caminho um limite, a castração. E deve suportar esse limite, ou seja, suportar o desejo como falta radical para permanecer desejante. A psicanálise possibilitaria ao sujeito vislumbrar ou entrever o real a partir do parapeito da janela. Ao contrário do herói da tragédia que parece sempre ir além desse limite.

A história de Antígona, da tragédia grega, ilustra bem o encontro com *das Ding*, este ir além do limite, ultrapassar o mais além do princípio do prazer. Antígona é filha de Édipo e Jocasta e está condenada à morte por lutar pelo funeral de seu irmão Polínices, morto num duelo com seu irmão Etéocles, que também morreu. O funeral de Polínices foi proibido por Creonte, o rei da cidade, porque ele era do exército inimigo. Ao lutar pelo funeral de seu irmão, Antígona ficou no “entre-duas-mortes” (LACAN, 1959-60, p.327). Ou ela morria em vida, cumprindo a determinação de Creonte e submetendo-se ao gozo do Outro, ou ela optava por seguir o seu desejo, fazer o funeral do irmão e pagar o preço com sua morte. Faz a opção

de seguir seu desejo. Lacan nos diz que “(...) Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo ela o encarna”. (LACAN, 1959-60, p.342). Antígona encarna o desejo puro, ficando na história como o exemplo trágico do desejo absoluto.

Antígona se apresenta como autônomo, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos. (Ibid., p.341).

O estudo do conceito de *das Ding* e do mito de *Totem e Tabu* nos fez pensar se existiria uma relação entre *das Ding* e o Pai da Horda. Vimos, com Freud, que o Pai da Horda era o gozador, onipotente e inatingível. Pai mítico, situa-se na pré-história, antes do advento do sujeito. *Das Ding*, por sua vez, tem também seu lugar na pré-história, é o Outro absoluto do sujeito, nos diz Lacan, o real primitivo. *Das Ding* tem relação com o mais além do princípio do prazer e, assim como o Pai da Horda, tem relação com o gozo. Tanto *das Ding* como o Pai de *Totem e Tabu* são da ordem do inatingível, são inacessíveis ao sujeito. A morte do Pai mítico, instaura a lei, cria a civilização. O não acesso a *das Ding* apaga o gozo, forçando o surgimento da linguagem. Ambos devem ser inacessíveis para que o sujeito possa advir. O assassinato do Pai da Horda não possibilitou aos irmãos desfrutarem de todas as mulheres, pois isso seria o extermínio de todos. Ao contrário, criou a lei fundamental, que é a lei de interdição do incesto e abriu caminho para o acesso ao desejo. Como nos diz Lacan (1975), a interdição do incesto não é histórica, mas estrutural.

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, o móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (LACAN, 1959-60, p.88).

Na distância entre o sujeito e *das Ding* está a castração, condição do sujeito falante. Entre o Pai da Horda e o sujeito está a interdição, corte fundante da cultura. Assim, o inacessível deve sempre ser o fim na relação entre Pai da Horda, *das Ding* e o sujeito. Pois é justamente esse inacessível que marca a existência do sujeito, dando-lhe combustível para se movimentar na busca do reencontro impossível com o pleno. E é essa busca, esse movimento que, na nossa leitura, caracteriza o sujeito do desejo. Ter *das Ding* como parceira nos torna desejantes, encontrá-la, nos mortifica. Dessa forma, “(...) o sujeito verdadeiro, para não dizer o bom sujeito, o sujeito do desejo, (...), não é nada além da Coisa, que é dele o que há de mais próximo, embora mais lhe escape”. (LACAN, 1960, p.662). Por fim,

A questão de *das Ding* permanece, hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo. Eu diria, se me permitirem este jogo de palavras, que se trata para nós de saber o que podemos fazer desse dano para transformá-lo em dama, em nossa dama²⁰. (LACAN, 1959-60, p. 107).

O que podemos fazer com o mal, com o dano, para torná-lo nosso parceiro? Não seria bem-dizê-lo, podendo inventar ali artificios para fazê-lo próximo e instigador de nosso movimento desejante?

²⁰ Lacan refere-se à homofonia que há, em francês, entre as palavras *dam* (dano) e *dame* (dama).

3.3 O objeto *a*: um lugar êxtimo

Esse objeto a, em certo sentido, eu o inventei (...).

Jacques Lacan

(...) Se o que existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim, os caminhos que eu seguir para sua recuperação oferecerão uma variedade inteiramente diferente.

Jacques Lacan

O termo objeto *a* é usado pela primeira vez por Lacan em 1960 no texto *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* ao trabalhar o modelo do esquema ótico²¹ e é, então, nomeado de “objeto do desejo”. Antes disso, no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), Lacan, ao trabalhar o esquema do grafo do desejo, utiliza-se da notação *i(a)*, imagem de *a*, onde o *a* é, então, nomeado objeto metonímico. No texto de 1960, nos diz que “(...) é como objeto *a* do desejo, como aquilo que ele foi para o Outro em sua ereção de vivente (...) que o sujeito é chamado a renascer para saber se quer aquilo que deseja...” (LACAN, 1960a, p.689). Em seguida, nesse mesmo ano, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960b) Lacan vai falar da não especularização do objeto *a*, ou seja, trata-se de um objeto inapreensível no espelho.

²¹ Lacan constrói o esquema ótico, baseado no experimento de Henry Bouasse chamado *a ilusão do buquê invertido*, na tentativa de evidenciar a presença do imaginário, do simbólico e também do real na construção do sujeito do inconsciente.

No *Seminário 9: a identificação* (1961-62), Lacan começa a delimitar topologicamente o objeto *a*, principalmente nas últimas seis lições. Na lição de 30 de maio de 1962, Lacan, então, o situa. Faz a figura de um toro, como pode-se ver abaixo reproduzida, para dizer que a demanda se repete metonimicamente em função de um vazio. A partir daí vai fazer a diferença entre o vazio da demanda e o nada, onde situa-se o lugar do objeto *a*: “ele deve ser situado no buraco que chamaremos de *nada fundamental*, para distingui-lo do vazio da demanda, o nada onde é chamado ao advento o objeto do desejo”. (LACAN, 1961-62, lição de 30 de maio de 1962).



Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 30/05/62

Como vimos no capítulo 2, Lacan sugere que trabalhemos com dois toros encadeados um ao outro. Um representando o sujeito e o outro toro representando o Outro (A). De forma que o círculo onde está o nada e, portanto, o objeto *a* de um toro equivale ao círculo do vazio, ou seja, a demanda do outro toro.

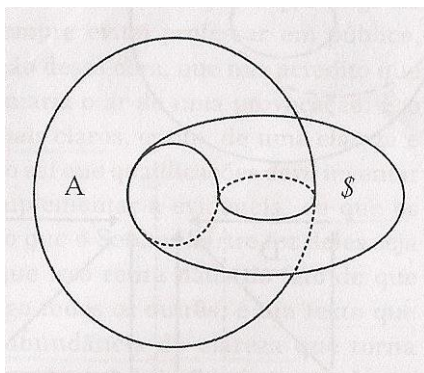


Figura extraída de Lacan, 1961-62, lição de 30/05/62

Lacan quer com isso demonstrar a relação do neurótico com o Outro, equivalendo a demanda do sujeito ao objeto do Outro e, da mesma forma, o objeto do sujeito à demanda do Outro.

A seguir, na lição de 13 de junho de 1962, Lacan trabalha o objeto *a* na fórmula da fantasia $\$ \diamond a$, onde ali se lê “sujeito barrado corte de *a*”. Faz, então, a relação do objeto *a* com a carência ou deficiência do Outro. Diante da “deficiência fundamental do Outro” (LACAN, 1961-62, lição de 13 de junho de 1962), ou seja, de sua incompletude, o sujeito encontrará no objeto *a* o suporte de sua sobrevivência. A fórmula da fantasia aponta, então, para a relação do sujeito (\$) com o objeto do desejo (*a*). A forma que o sujeito encontra de se haver com a divisão do Outro, divisão essa que indica sua própria divisão, é buscando identificar-se, fantasisticamente, ao objeto que julga completar o Outro. Nesse momento trata-se do objeto *a* em sua vertente imaginária, tamponadora. Expliquemos: na fórmula da fantasia o *a* carrega duas vertentes. A primeira, imaginária, aparece nos estudos de Lacan até o início do *Seminário 10: a angústia* (1962-63) ao qual ele nomeia de objeto do desejo. Enquanto

objeto do desejo o *a* vem resgatar o sujeito de seu desaparecimento. Ancorado nesse objeto do desejo, imaginário e tamponador, o sujeito obtura, com sua fantasia, a deficiência do Outro. A partir do *Seminário 10*, Lacan começa a revelar a outra vertente do objeto *a*, a real, onde o objeto torna-se causa do desejo, estando irremediavelmente perdido. Na fantasia, portanto, a falta é preservada, mas está mascarada, isto é, o objeto real, causa do desejo, está obturado pelo objeto do desejo, imaginário. Por isso se diz que a fantasia ao mesmo tempo encobre e revela o desejo do Outro.

Ainda no *Seminário 9*, em sua última lição, de 27 de junho de 1962, Lacan vai dizer que o objeto *a*, o objeto da psicanálise, “é o objeto da castração”. “O objeto definido como nosso objeto, o objeto formador do mundo do desejo, não alcança sua intimidade senão por uma via centrífuga”. (LACAN, 1961-62, lição de 27 de junho de 1962). Nesse momento Lacan já não está indicando-nos algo de um lugar êxtimo ocupado pelo objeto *a*? E continua:

A função desse objeto está ligada à relação [*rapport*] por onde o sujeito se constitui na relação [*relation*] com o lugar do Outro, A maiúsculo, que é o lugar onde se ordena a realidade do significante. É no ponto onde toda significância falha, se abole, no ponto nodal dito *o desejo do Outro*, no ponto dito *fálico*, na medida em que ele significa abolição, como tal, de toda significância, que o objeto *pequeno a*, objeto da castração, vem tomar seu lugar. (Ibid.).

O objeto *a* surge, então, no ponto faltoso do Outro, naquele lugar onde ele não pode tudo significantizar, ponto de perda do significante, onde se configura o desejo do Outro, ponto revelador de sua castração. É daí que o sujeito pode nascer, do corte desse objeto: “sujeito barrado corte de *a*” é como Lacan lê, nesse momento do *Seminário 9*, a fórmula da fantasia. No final dessa lição Lacan nos antecipa o que será o tema do seu próximo seminário

ao nos falar da incidência do objeto *a*, do desejo do Outro e da angústia:

(...) no caminho, o único que nos seja oferecido para encontrar a incidência desse *pequeno a*, encontramos primeiro a marca da ocultação do Outro, sob o mesmo desejo. Tal é, com efeito, a via; *a* pode ser abordado por essa via que é a do Outro, com A maiúsculo, desejo no sujeito desfalecente, no fantasma, o S barrado. É por isso que lhes ensinei que o temor do desejo é vivido como equivalente da angústia, que a angústia é o temor do que o Outro deseja em si do sujeito, esse *em si* fundado justamente sobre a ignorância do que é desejado, no nível do Outro. É do lado do Outro que o *pequeno a* aparece, não tanto como falta, mas como *a ser*. (LACAN, 1961-62, lição de 27 de junho de 1962).

Nesses termos Lacan também introduz o que será seu *Seminário 10: a angústia* (1962-63). Logo no início esboça o que chamará de “esquema da divisão”, marcando, da mesma forma que na citação acima do seu seminário anterior, que o *a* está do lado do Outro. A fim de delimitar a inscrição do sujeito no campo do Outro, propõem-nos uma divisão entre o Outro (A) e o sujeito (S):

A	S
\$	A
<i>a</i>	

Esquema extraído de Lacan, 2005, p.36

O que existe no início é o Outro originário (A), tesouro dos significantes, e um sujeito mítico (S), ainda inexistente, com possibilidade de advir. Como pode-se observar no esquema

acima, a divisão entre esses dois termos produz um sujeito barrado ($\$$), “sujeito marcado pela barra do significante” (LACAN, 1962-63, p.36), que encontra-se do lado do Outro (A), um Outro barrado ($\$$) que aparece do lado do sujeito, mas de forma inconsciente e inatingível, e um resto que cai dessa operação, objeto a , que também está do lado do Outro (A). Tanto $\$$ quanto a , elementos que compõem a fórmula da fantasia, estão do mesmo lado da barra, do lado do A, “porque a fantasia, esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro” (Ibid.). Mais adiante vai falar do a como aquele irreduzível do sujeito: “O a é o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função.”(Ibid., p179). Irreduzível objeto perdido da história do sujeito.

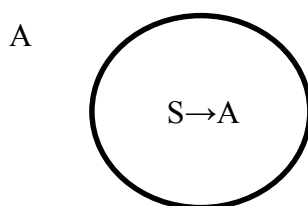
A segunda parte do *Seminário 10* é nomeada *Revisão do status do objeto* e onde Lacan faz um estudo aprofundado do objeto pequeno a , deixando de chamá-lo de “objeto do desejo” e passando a nomeá-lo de “objeto causa de desejo”. Ali, conceitua a angústia como um sinal que aponta para a relação do sujeito com o objeto a , afirmando ser a angústia sua única tradução subjetiva. (Ibid., p.113). Em seguida, Lacan vai tentar destacar topologicamente o objeto a . Utiliza-se da figura do *cross-cap* para tentar diferenciar o objeto a do objeto comum, construído a partir do especular. Uma imagem especular é diferente do que ela representa porque tem uma simetria invertida, isto é, a direita de um objeto, no espelho, se transforma em esquerda e vice-versa. O objeto a , ao contrário, não tem imagem especular, não aparece no espelho. Lacan nos explica isso ao falar da banda de Moebius²² que, como já explicitamos no capítulo 2, nada mais é que uma faixa onde dá-se uma meia torção e liga-se suas duas pontas, formando assim uma superfície de apenas uma face. De modo que “uma formiga que passeie em seu exterior passa sem nenhuma dificuldade para o interior” (Ibid.,p.112). E ao virar uma

²² Vide capítulo 2.

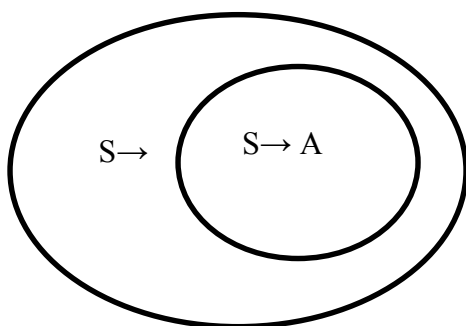
superfície de uma única face, o que se obtém é uma superfície idêntica a ela mesma. É isso o que Lacan está chamando de não ter imagem especular. Sugere, então, que do corte do *cross-cap* o que se obtém é algo como uma banda de Moebius e é dessa forma que se faz o objeto *a*, ou seja, é a partir do corte que se faz o pequeno *a*. E onde situa-se o objeto *a*? “(...) o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como a causa do desejo”. (Ibid., p.115). A partir daí o objeto pequeno *a* começa a ser nomeado de objeto causa do desejo. Lacan, então, começa a trabalhar a ideia de causa. “É a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a ideia de causa” (Ibid., p.116). Diz de um exterior anterior a uma interiorização, lugar do *a*, dando a deixa para o que ele irá trabalhar anos mais tarde, no *Seminário 16: de um Outro ao outro* (1968-69), quando afirmou que o objeto *a* é um lugar êxtimo.

Nos anos de 1965-66 Lacan dedica-se a trabalhar em seu 13º seminário o que ele chamou de “O objeto da psicanálise”. A primeira aula desse seminário, ainda inédito, podemos encontrar nos seus *Escritos* com o nome de *A ciência e a verdade* (1965). Ali, Lacan afirma que o objeto da psicanálise não é outro senão o objeto *a* e que ele deve ser inserido na divisão do sujeito. “Essa teoria do objeto *a* é necessária, (...) para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa.” (LACAN, 1965, p.890). A partir do *Seminário 13* (1965-66), como nos lembra Chatelard, “não estará mais em questão o sujeito situado no intervalo de um espaço, mas o sujeito da topologia em sua relação com o objeto” (CHATELARD, 2005, p.200). O sujeito aparece, então, como corte, a partir da função de falta que se dá pela queda do objeto *a*.

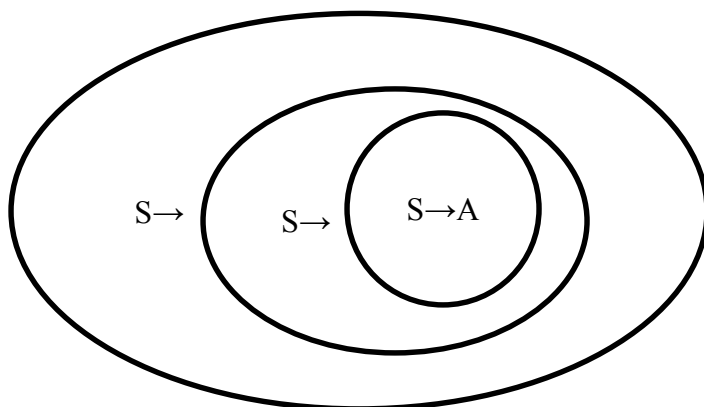
Em 1968-69, no *Seminário 16: De um Outro ao outro*, Lacan vai falar do ponto vazio da estrutura: o objeto a é um lugar êxtimo – ao mesmo tempo íntimo e radicalmente exterior. (LACAN, 1968-69, p.241). Lacan ali introduz a questão do objeto a para falar da falta na estrutura do Outro. Utiliza-se da teoria dos conjuntos para demonstrar a impossibilidade da totalidade do Outro, ou seja, confirmar a afirmação de que não há Outro do Outro. Ao tentar fazer com que o Outro seja totalizado, isto é, contenha a si mesmo, o que se dá é uma falha lógica. Lacan se utiliza do par ordenado $S \rightarrow A$, onde S é o sujeito e A é o Outro, para estabelecer o conjunto:



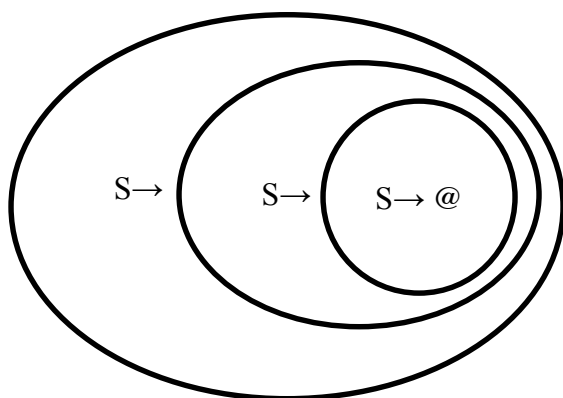
Portanto, A contém os elementos S e A . Se $A = S, A$, então pode-se reescrever o conjunto da seguinte forma:



E assim sucessivamente:



Pode-se tentar incluir o A nele mesmo a fim de que contenha a si mesmo, mas é um processo infinito, uma repetição interminável. Lacan chega dessa forma à falha lógica. E vai dizer que se há lógica falha é porque em algum lugar o próprio universo do discurso é insuficiente. Com isso, aponta para a falta no Outro, utilizando-se do objeto a que vem ocupar o lugar justamente dessa falta no Outro: “o objeto a é o furo que se designa no nível do Outro como tal, quando ele é questionado em sua relação com o sujeito”. (LACAN, 1968-69, p.59).



Na tentativa de incluir-se, o que surge é um furo, o objeto *a*.

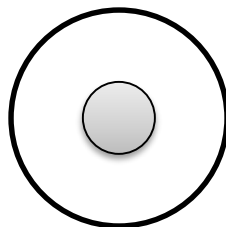
Aqui, ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o objeto *a* é *êxtimo*, e puramente na relação instaurada pela instituição do sujeito como efeito de significante, e como determinando por si só, no campo do Outro, uma estrutura de borda. (LACAN, 1968-69, p. 241).

O sujeito, efeito de significante e determinado no campo do Outro, também está na dependência dessa falta que serve de cerne à estrutura do Outro. É no intervalo da cadeia significante, no entre dois significantes, que o sujeito vai poder advir. Em outras palavras, é porque o Outro, o tesouro dos significantes, é inconsistente que o sujeito poderá comparecer. O advento do sujeito se dá justamente a partir dos meandros desta inconsistência.

Que o grande A como tal tenha em si essa falha, decorrente de não podermos saber o que ele contém, a não ser seu próprio significante, é a questão decisiva na qual desponta o que ocorre com a falha do saber. Na medida em que é do lugar do Outro que depende a possibilidade do sujeito, no que ele se formula, é das coisas mais importantes saber que o que o garantiria, ou seja, o lugar da verdade, é, em si mesmo, um lugar vazado. (Ibid, p.58).

O que garante o surgimento do sujeito é, portanto, o lugar vazado, o lugar da falta no Outro, o lugar do objeto *a*, lugar *êxtimo*. Algo que o origina, que o faz advir, que lhe é mais íntimo e mais singular, mas que está fora, no exterior, na falha do discurso do Outro.

Neste *Seminário 16*, Lacan utiliza-se, mais uma vez, do termo vacúolo. No seminário da ética, como vimos, *das Ding* é colocada nesse lugar do vacúolo. Agora, é o próprio objeto *a* que aparece no vacúolo do gozo. “O objeto *a* desempenha esse papel em relação ao vacúolo. Em outras palavras, é o que faz cócegas por dentro em *das Ding*”. (LACAN, 1968-69, p.227).



O objeto a no vacúolo do gozo

Figura adaptada de Lacan, 1968-69, p.226

Objeto mais-de-gozar é um dos nomes conhecidos do objeto *a*. Aproximando-se da mais-valia de Marx, Lacan vai situar a função desse objeto mais-de-gozar. “O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*.” (Ibid., p.19). O Objeto *a* surge, então, a partir da renúncia ao gozo, da falha do discurso e funciona como causa, causa do desejo, causa do sujeito. Dessa forma, deve colocar-se como o operador de uma análise:

A análise articula o objeto *a* pelo que ele é, ou seja, causa do desejo, isto é, da divisão do sujeito, daquilo que introduz no sujeito o que o *cogito* mascara – a saber, que, ao lado desse ser do qual ele crê assegurar-se, o *a*, essencialmente e desde a origem, é falta. (LACAN, 1968-69, p.333).

O objeto *a* é desde a origem falta. Externa, porque está na inconsistência do Outro e

íntima, porque diz respeito ao advento do sujeito. Porta a verdade que conduz ao osso da existência humana.

Se em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência do que é chamado verdade, onde está ela, a verdade, a não ser naquilo a que corresponde a função do *a*? (...).

Nesse nível, o que pode, no Outro, responder ao sujeito? Nada senão aquilo que produz sua consistência e sua ingênua confiança em que ele é como eu. Trata-se, em outras palavras, do que é seu verdadeiro esteio – sua fabricação como objeto *a*. Não há nada diante do sujeito senão ele, o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é, muito precisamente, seu equivalente – o não-gozo, a miséria, o desamparo e a solidão. Tal é a contrapartida do *a*, desse mais-de-gozar que constituiu a coerência do sujeito enquanto eu. (Ibid., p. 24-25).

Em 1974 Lacan apresentou um texto em um congresso da *École Freudienne de Paris* que ficou conhecido como *A terceira*. Ali vai chamar o objeto *a* de “objeto insensato” e situá-lo, a partir do nó borromeano, na interseção do simbólico, do imaginário e do real, destacando sua função: “oferecê-lo ao analisante como causa do desejo dele.” (LACAN, 1974b), fazendo-se dele o seu semblante.

3.4 *Verneinung*: a expulsão do meu mais íntimo

(...) há saber em alguma parte, não em qualquer parte: no real (...)saber caído de uma forma da qual é preciso dar conta.

Jacques Lacan

Em 1925, Freud escreve o texto *Die Verneinung*, traduzido em português por A *negativa*, mas que achamos melhor, com Lacan, traduzi-la por denegação. Texto denso e primordial que nos traz elementos fundamentais para tentar responder a questão que nos mobilizou no estudo da identificação.

Muito mais do que trazer a ideia de que a denegação é uma forma velada de trazer à tona o recalcado, este texto nos revela o momento mítico da constituição do sujeito e faz liame com o que já trabalhamos sobre a 1ª identificação. Tomaremos como apoio a extensa leitura que Lacan faz deste texto, bem como o estudo de seu comentador, Alain Didier-Weill (1988), para tentar fazer a articulação a que nos propusemos.

Freud, nesse texto, vai nos dizer que cabe à função do julgamento tomar a decisão de afirmar ou negar um atributo ou uma representação da realidade. Afirmer aqui é o mesmo que incorporar, colocar dentro de si (*Bejahung*). Assim como já havia sido desenvolvido no *Projeto*, o eu-prazer (*Lust-Ich*) quer incorporar tudo o que é bom e expulsar tudo o que é mau. O que é mau e, portanto, estranho ao eu, é externo, está fora. Dessa forma, mau e externo são, nesse momento, idênticos. (FREUD, 1925, p.297). Já podemos vislumbrar mais uma vez aqui a questão do interno e do externo, do fora e do dentro, o que contribui para o desenvolvimento

do tema da extimidade. Julgar tem, portanto, relação com o momento inaugural de constituição do sujeito onde o eu “integra coisas a si ou as expõe de si, de acordo com o princípio do prazer”. (Ibid., p.299).

Jean Hyppolite, filósofo que acompanhava os seminários de Lacan, fez, a pedido dele, um extenso estudo deste texto de Freud. Hyppolite (1954) nos indica que para compreender o texto freudiano é preciso considerar que antes da operação do juízo, o que há é um mito do dentro e do fora, o que há é o mito da alienação. O autor recorreu ao texto original, em alemão, sem o qual a compreensão tornar-se-ia bastante difícil, e destacou algumas palavras que nos serão fundamentais.

A *Bejahung* pode ser definida como a simbolização primordial, a primeira afirmação. É um momento mítico, inaugural, antes de qualquer constituição do objeto. Dessa forma, “ela concerne a uma relação do sujeito com o ser, e não do sujeito com o mundo” (LACAN, 1954, p.384). Entendemos ser aquele primeiro instante onde há a introdução do simbólico no real, isto é, um primeiro corte ali onde antes só havia *das Ding*, puro real. A introdução desse simbólico no real promove o corte de *das Ding*²³ e a passagem da necessidade para a demanda, momento de surgimento do ente. A *Bejahung*, na nossa leitura, parece ser aquilo que faz marca na experiência do humano com o *Nebenmensch*, sendo, portanto, a primeira inscrição na relação com o Outro.

Somos assim levados a uma espécie de interseção do simbólico e do real, que podemos dizer imediata, na medida em que ela opera sem intermediário imaginário, mas que se mediatiza, ainda que precisamente sob uma forma que se renega, pelo que foi excluído no primeiro tempo da simbolização. (LACAN, 1954, p.385).

²³ Daí o célebre aforismo de Lacan, “a palavra mata a Coisa”.

Mas, para que haja *Bejahung*, é necessário que antes tenha havido *Ausstossung*, isto é, uma expulsão. Assim, no ponto de partida o que há é uma expulsão e só depois dessa operação é que há a possibilidade de uma primeira inscrição do sujeito, isto é, de uma *Bejahung*. Em outras palavras, para que possa haver a inscrição de um primeiro traço no sujeito é necessária uma exterioridade primeira, absoluta. Como recorta Hyppolite do texto freudiano:

Há, no começo, parece dizer Freud - mas “no começo” não quer dizer outra coisa, no mito, senão “era uma vez”... Nessa história, era uma vez um eu (entenda-se, aqui, um sujeito) para quem ainda não havia nada de estranho (*Fremde*).

A distinção entre o estranho e ele mesmo é uma operação, uma expulsão. (HYPPOLITE, *apud* LACAN, 1954, p.899).

No começo, o que há é uma indiferenciação, uma alienação, um *Real-Ich*, para usar o termo do *Projeto*, ou seja, um “real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich*”. (LACAN, 1959-60, p.128). É só depois da expulsão (*Ausstossung*) que pode haver uma diferenciação e a *Bejahung* pode acontecer. A introjeção ou a afirmação (*Bejahung*) só tem sentido depois do movimento de expulsão (*Ausstossung*). Dessa forma, a operação fundante, primordial, da constituição do psiquismo humano fica a cargo da *Ausstossung*. Parece ser isto o que Freud quer dizer quando escreve: “A afirmação - como um substituto da união - pertence a Eros; a negativa - o sucessor da expulsão - pertence ao instinto de destruição”. (FREUD, 1925, p.300). A afirmação (*Bejahung*) surge para substituir a união ou unificação (*Vereinigung*). A denegação, por outro lado, vem depois da expulsão (*Ausstossung*), ou seja, é esta que fundamenta a primeira. “A afirmação primordial não é outra coisa senão afirmar; mas negar é mais do que querer

destruir”. (HYPPOLITE, 1954, p.898).

Enquanto a *Bejahung* tem relação com a simbolização primordial, na *Ausstossung* trata-se de real, algo que fica fora de qualquer simbolização. É do real, portanto, que advém o fundamento da constituição do sujeito, ele já está ali, é dado de saída.

Primeiro houve a expulsão primária, isto é, o real como externo ao sujeito. Depois, no interior da representação (*Vorstellung*), constituída pela reprodução (imaginária) da percepção primária, a discriminação da realidade como aquilo que, do objeto dessa percepção primária, não apenas é instaurado como existente pelo sujeito, mas pode ser reencontrado (*wiedergefunden*) no lugar onde este pode apoderar-se dele. É somente nisso que a operação, por mais desencadeada que seja pelo princípio do prazer, escapa a seu domínio. Mas nessa realidade que o sujeito tem que compor segundo a gama bem temperada de seus objetos, o real, como suprimido da simbolização primordial, já está presente. Poderíamos até dizer que fala sozinho. (LACAN, 1954, p. 391).

Quando falamos em real suprimido da ordem simbólica pensamos imediatamente em psicose, mas não é disso que se trata na denegação. Segundo Didier-Weill (1988), Freud em *Die Verneinung* perpassa por vários termos para falar disso que escapa à simbolização, mas, embora tenham um ponto em comum, cada termo tem sua particularidade. Além de *Verwerfung*, traduzida, por Lacan, por foraclusão, o autor destaca *Ausstossung* que já foi traduzida por expulsão, *Ausschliessen*, traduzida por exclusão e *Werfen* que seria uma rejeição ou expulsão com possibilidade de reversão. O autor argumenta a sua escolha de manter o termo *Werfen* por se diferenciar essencialmente do termo *Verwerfung*. A partícula *Ver* de *Verwerfung* indica que há uma rejeição sem possibilidade de reversão. Tirando esse *Ver* e ficando, portanto, só *Werfen* indica, como já dissemos, uma expulsão com possibilidade de retorno. Aí está o ponto que nos interessa e ao qual gira todo o fundamento desta tese. Isso que foi expulso lá, no momento da constituição, que é visto como mau e, portanto, externo a mim,

tem possibilidade de retornar. Este meu mais íntimo, jogado fora por ser visto como mau, lançado no exterior, pode voltar e ser visto como não tão mau como se imaginava. Isso, na nossa leitura é da ordem do contingente.

Encontra-se, aliás, em *Die Verneinung* um traço dessa reversibilidade do real *Werfen*, na medida em que esse real, que corresponderia a um fora onde residiria “todo” o mau, vai se revelar, com o acionamento do princípio da realidade, transmutável num novo fora, não tão mau assim, posto que o sujeito vai fazer dele o lugar de sua busca. (DIDIER-WEILL, 1988, p.19).

Fazer daquilo que se expulsou o lugar de sua busca, não é esse todo o movimento provocado por aquela Coisa que tentamos reencontrar? Isso que se expulsou pela *Ausstossung* e que tem relação com *Werfen*, Didier-Weill (1988) nomeia de significante caído no real, significante suprimido da ordem simbólica ou simplesmente, significante inesquecível. Esse significante excluído do simbólico e que tem possibilidade de retornar, por estar, justamente, ligado a *Werfen*, se diferencia do retorno do recalado. Nas palavras de Didier Weill:

Enquanto um significante esquecido, retornando do recalado, causa surpresa, o retorno de um significante inesquecível, por não ter acedido ao esquecimento que o recalque lhe teria conferido se ele houvesse acedido à articulação simbólica, não vai surpreendê-los mas sim fasciná-los pois, não por encarnar um saber suposto, irá se impor como revelação de um saber ao qual, por mais feroz e aberrante que seja, vocês se submeterão (...). (Ibid., p.15).

Não é possível representar esse significante inesquecível e, da mesma forma, ele não é capaz de representar o sujeito. Ao contrário, o que ele faz é a dessubjetivação do sujeito, comparecendo como assombração e o deixando sem palavras, aterrorizado. Resto real do pai, não incorporado na 1ª identificação, que ameaça retornar.

O estudo de Didier-Weill do texto freudiano *Die Verneinung* nos esclarece um ponto, ao nosso ver, fundamental para a compreensão e a articulação da 1ª identificação com os termos *Bejahung* e *Ausstossung*. Quando Freud diz “gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora” (FREUD, 1925, p.297), parece marcar que existem duas coisas diferentes, uma incorporável e outra não-incorporável, num processo de escolha que ficaria a cargo da criança. Didier-Weill nos propõe uma outra leitura ao considerar que a ambivalência sentida pelos filhos, ao matarem o pai da horda, não está ligada a dois elementos diferentes, mas a um só significante, o significante fálico paterno. Do mesmo modo, o bom e o mau não são anteriores à incorporação, mas essa divisão acontece a partir dela.

(...) há inicialmente um único “isto” oferecido à incorporação, temos base para adiantar que não deixa de persistir, ao lado dessa parte de falo paterno que coube à *Bejahung*, aquilo em que se transformou a parte que dela decaiu, pois é na medida em que “todo” o falo não é incorporável que resta uma parte dele no real sob a forma do significante *Ausstossung*: esta persistência é, assim, um efeito de só-depois, pelo fato de que a incorporação esbarra num limite, num impossível: não é possível incorporar tudo dessa enigmática substância, que, por mais que seja colocada em comum, sempre restará dela uma parte rejeitada “as dependências de serviço”, nesse lugar demasiado comum para que o significante dono da casa não se comprometa. (DIDIER-WEILL, 1988, p. 20).

Para além daquilo que foi incorporado do Pai (*Bejahung*), resta uma parte indestrutível, real, o significante inesquecível de que falávamos há pouco e que é da ordem do mau, do maldito. Pai maligno que ameaça retornar (*Werfen*), trazendo um saber do qual é preciso dar conta, tirar dele algum proveito mas, claro, não sem pagar um preço, o da própria existência.

Para que se tenha havido existência, foi necessário aceder de algum modo à ausência. Mas este bom de dentro se caracteriza precisamente por ser ausente de ausência, já que todo o bom que o constitui cria uma totalidade plena, precisamente, porque todo o mau que é *Ausstossung* é precisamente o expulso, no real, dessa falta que estava lá, desse $S(\mathcal{A})$ que, caído no real, vai constituir o domínio do maldito. (Ibid., p. 49).

Uma falta que já estava lá, no íntimo e que, por ser da ordem do mau, foi expulsa, jogada no real. Êxtimo significante inesquecível que nos deixa sem palavras, estupefato, siderado...

3.5 Próximo: o meu mais íntimo exterior

Parece que a proximidade não é algo que, direta ou indiretamente, se possa encontrar. O que, assim, se consegue é, antes o próximo, o que se acha nas proximidades. Ora, na proximidade, está o que costumamos chamar de coisa.

Heidegger

Sigmund Freud, no 5º capítulo de *O mal-estar na civilização* (1930[1929]) discute uma das exigências mais antigas da sociedade civilizada. Trata-se de um dos dez mandamentos do cristianismo: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. Máxima universal, coroada de preceitos ideais e que, quando ouvida ingenuamente pela primeira vez, nos causa espanto e estranheza. Freud, horrorizado com tal exigência, recua e é arrebatado por questões, não entende por que se deve cumpri-la, como é possível cumpri-la. Diz-nos, então:

Meu amor é algo precioso para mim, algo que não posso despender irresponsavelmente. Ele (o preceito) me impõe deveres, os quais tenho que me dispor a cumprir com sacrifícios. Quando amo a outrem, este deve merecê-lo de algum modo (...). Ele o merece, se em importantes aspectos semelha tanto a mim que posso amar a mim mesmo nele; ele o merece, se é tão mais perfeito do que eu que posso amar nele o meu ideal de mim (...). Mas se ele me é desconhecido e não me pode atrair por nenhum

valor próprio, nenhuma significação que tenha adquirido em minha vida emocional, dificilmente o amarei. (FREUD, 1930[1929], p.73-4).

Como podemos ver nas palavras de Freud, ele é invadido por uma grande estranheza e indignação diante do que ele chama de mandamento desumano, imposto pela sociedade dita civilizada. Amar um semelhante especular é um mandamento fácil de ser cumprido, mas amar um estranho, um desconhecido, isto é muito difícil, um absurdo, algo da ordem do impossível. E acaba confessando que um estranho não é apenas indigno de seu amor, como é mais merecedor de sua hostilidade e de seu ódio.

Lacan, no *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-60), no capítulo intitulado *O amor ao próximo*, enfatiza que Freud escreveu *O mal-estar na civilização* para dizer que “o gozo é um mal (...) porque comporta o mal do próximo” (LACAN, 1959-60, p.225). E que por mais que isso ressoe de forma estrondosa nos ouvidos de alguns, não há como escapar, é o que está ali escrito. Aí está o que chamamos de mais-além do princípio do prazer. Nas palavras de Freud:

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é um criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1930[1929], p.76-7).

A maldade, então, é algo inato, está lá desde sempre, já é dado de saída. É esse mau, essa tendência à agressividade, que percebemos nos outros e, conseqüentemente, em nós

mesmos, o que dificulta a nossa relação de amor ao próximo, nos esclarece Freud.

A leitura de Lacan do texto freudiano nos fornece elementos fundamentais que se articulam com o que já trabalhamos sobre o resto real não incorporado na 1ª identificação, o significante caído no real, a expulsão do mau, enfim, sobre a extimidade do humano. Ao elencar o que vale a pena ser amado, Freud coloca o amor como nosso maior bem. “É da natureza do bem ser altruísta. Mas o amor ao próximo não é isso”. (LACAN, 1959-60, p.227). Ao colocar a questão do que vale a pena ser amado, Freud está esquivando-se de tomar a via em direção ao gozo, nos diz Lacan.

(...) cada vez que Freud se detém, como que horrorizado, diante da consequência do mandamento do amor ao próximo, o que surge é a presença dessa maldade profunda que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim. E o que me é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ouse aproximar? Pois assim que me aproximo - é esse o sentido do Mal-estar na civilização - surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa. (LACAN, 1959-60 p.227-28).

Lacan é explícito ao dizer que o horror de Freud tem relação com o horror que habita o humano e que se encontra em nosso âmagô: o gozo. Amar o próximo seria, então, estar perto do lugar do nosso próprio gozo e isso, para os mais desavisados, parece assustador. Resistir ao mandamento da sociedade civilizada seria, pois, recuar diante do nosso próprio gozo, na medida em que ele implica uma parte maldita, maléfica, que foi expulsa (*Ausstossung*). Assim, “Recuo de amar meu próximo como a mim mesmo na medida em que nesse horizonte há algo que participa de não sei qual crueldade intolerável. Nessa direção, amar meu próximo pode ser a via mais cruel.”(Ibid., p.237). E Lacan concorda com Freud em certo aspecto:

(...) o próximo tem certamente toda essa maldade da qual fala Freud, mas que ela não é outra senão aquela diante da qual eu mesmo recuo. Amá-lo, amá-lo como um eu mesmo, é, da mesma feita, ir adiante em alguma maldade. A sua ou a minha? objetar-me-ão vocês – mas acabo de explicar-lhes justamente que nada diz que elas sejam distintas. 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. (Ibid., p. 242).

Façamos aqui um parêntese a fim de trabalharmos o conceito de próximo, fazendo um contraponto com o conceito de semelhante. Podemos de antemão afirmar que o próximo não é o semelhante. Como já dissemos no item 3.2, é do *Projeto*, mais especificamente da “Experiência do Próximo”, que Lacan retira o termo “próximo” para então se aprofundar. Em alemão, *Nebenmensch*, onde *Neben* é traduzido por próximo e *Mensch*, por homem.

Retomemos, mais uma vez, o que Freud falou da experiência com o próximo no texto citado acima. Vai, então, nos dizer que tal experiência pode ser dividida em dois componentes: “(...) num componente não assimilável (a Coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (...) - o que chamamos de compreensão”. (FREUD, 1950[1895], p.491). Philippe Julien, em seu livro *O estranho gozo do próximo* (1996, p.42) vai nos dizer, a partir desta citação de Freud, que o Outro tem duas faces: uma face conhecida do eu, feita à sua imagem e semelhança e ligada à compreensão da qual falava Freud. Trata-se aqui de uma face imaginária, especular, do outro, com minúscula, o semelhante. E a outra face “não assimilável”, que

(...) está além do semelhante. É o próximo propriamente dito, o Outro inominável, fora do significado, estranho, estrangeiro a mim mesmo, imprevisível - digamos, incompreensível, no sentido etimológico: aquilo que não posso circunscrever. (JULIEN, 1996, p.42.).

Enquanto o semelhante está ligado ao imaginário especular, o próximo tem relação com o real e, por isso, está mais perto de *das Ding*. Julien coloca os dois termos numa antinomia e faz uma série: o semelhante tem relação com o prazer, o bem e com a partilha, isto é, o bem do outro e o meu são um só, partilhamos de uma mesma coisa especular. Por outro lado, o próximo está ligado ao gozo, ao mal e à privação, ou seja, tem relação com o mais-além do princípio do prazer. O Outro tem tudo aquilo que eu não tenho e me priva.

É esse o lugar da interrogação freudiana, na medida em que o gozo do Outro (genitivo subjetivo), ao me concernir, pode implicar, como consequência, o que é totalmente diferente do meu bem, isto é, meu mal. E, inversamente, meu gozo do Outro (genitivo objetivo) em seu corpo pode comportar o mal de meu próximo. (JULIEN, 1996, p.43).

Assim, para Freud, amar o semelhante como a ele mesmo é algo perfeitamente possível. O horror e o que o faz recuar é o mandamento de amar o próximo, aquele estranho que porta o mau, o gozo, e que o faz lembrar que também ele, Freud, é portador desse mais-além. Mais-além que lhe é íntimo e ao mesmo tempo exterior:

O movimento pelo qual o Outro se exclui do semelhante por sua maldade é uma exclusão que me é íntima: exclusão interna, extimidade. Essa alteridade que me escapa e me escandaliza é de uma estranha proximidade de mim mesmo.

Amar esse próximo é fazer-se próximo desse cerne, lugar de meu próprio gozo. Não há nada mais próximo do que esse cerne, o de meu gozo maligno. Desse lugar, não ousa aproximar-me, pois esse gozo é nocivo a mim mesmo e a meu semelhante: está além do bem. Mas amar esse cerne é ousar reconhecer-lhe a proximidade, por mais estranha que ela seja. Uma estranheza inteiramente íntima - *Unheimlichkeit*, dizia Freud -, que nos surpreende em certos atos que não reconhecemos... mas que são nossos. (Ibid., p.52).

Como, então, amar o próximo, que não é meu semelhante especular, com todo o seu gozo malévol e devorador, ainda desconhecido por mim? O sujeito não sabe sobre o gozo do Outro e isso é angustiante. Como, então, se aproximar de um estranho gozador? Julien nos propõe uma saída:

Há um não por realizar: um não-saber! Assim, na escuta do verbo “seguir”, caberá lermos “Tu és aquele que me *seguirá* por toda parte”, ou seja, és aquele de quem sei qual é o gozo em me perseguir com sua presença persecutória? Ou leremos, ao contrário, “Tu és aquele que me *seguirás* por toda parte”, ou seja, és aquele a quem dou crédito no *não-saber* do que será nossa aliança? (JULIEN, 1996, p.53).

Julien, neste trecho, está se referindo ao que Lacan começou a trabalhar no *Seminário 3: as psicoses* (1955-56). Ali, como também no *Seminário 5: as formações do inconsciente* (1957-58), trabalha o *Tu* como um significante do apelo ao Outro, destacando a distância que há entre as frases *Tu és aquele que me seguirás* e *Tu és aquele que me seguirá*. Nas duas frases há um apelo, mais na primeira do que na segunda. A primeira frase, onde há o seguirás com “s”, carrega em si algo que não está na segunda e que Lacan chamará de invocação. E o que é isso? Algo que possibilita “(...) que eu faça meu desejo depender do teu ser, no sentido de te convidar a entrar na via desse desejo, seja ele qual for, de maneira incondicional.” (LACAN, 1957-58, p.157). Dessa forma, o *Tu és aquele que me seguirás* abre lugar para o advento do sujeito, isto é, dita a lei como que verbalizando “vai fazer o seu caminho”. Ao contrário, no *Tu és aquele que me seguirá*, o verbo não dá lugar para o sujeito, o que há é um aprisionamento, uma recusa. “Isso pode querer dizer: *Tu és aquele que me seguirá sempre, e estou farto disso.*” (Ibid.).

Amar o próximo, estar perto de seu gozo seria, necessariamente, algo que aniquilaria o

sujeito? Julien, então, nos mostra duas alternativas: se se supõe um Outro, portador de um gozo perseguidor, no qual o sujeito se coloca no lugar de ser seu falo, ou seja, objeto tamponador que o satisfaz, dessa forma, amar o próximo seria da ordem do impraticável, pois o sujeito seria aniquilado enquanto sujeito, fazendo-se objeto de um Outro gozador. Por outro lado, se a crença no grande Outro se desfaz, como se espera do efeito de uma psicanálise, não se poderia invocar o próximo, sem horror, para torná-lo causa, parceiro na lida com o próprio gozo? Há um não-saber a realizar, nos lembra Julien. Dar crédito ao não saber do próximo para que algo possa advir. Não é a isso que o sujeito deverá se aproximar para a invenção da sua singularidade? Dessa forma, umas das leituras da assertiva de Lacan: “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (LACAN, 1962-63, p.197), não poderia ser lida como sendo só o amor ao próximo permitiria ao sujeito transitar pelo gozo sem deixar de ser desejante? E ainda, o título do seminário de Lacan *De um Outro ao outro*, não nos indica, justamente, a necessidade de perder a crença no Outro para se chegar ao outro enquanto próximo?

Isidoro Vegh (2005), em seu livro *O Próximo – enlaces e desenlaces do gozo*, tem uma outra leitura da máxima cristã. Já no prólogo de seu livro, sinaliza que “É por sua invocação que o outro advém à condição de próximo.” (VEGH, 2005, p.9). De acordo com o autor, o preceito nos indica, de forma velada, que o lugar do próximo não deve ser indiferente ao sujeito.

Vegh diz pretender interrogar um preconceito, por vezes muito presente no grupo de psicanalistas lacanianos, de que é necessário abdicarmos do outro, de que o ideal de sujeito é conseguir prescindir do outro. Estuda vários autores defensores da ideia de que é preciso que o sujeito se baste a si mesmo, prescinda do outro, mas é com Tzvetan Todorov que o autor

parece reafirmar suas elaborações. Todorov, de acordo com Vegh, partilha da ideia de que o outro é de extrema necessidade para o sujeito. Segundo Todorov, “As relações com os outros aumentam o si mesmo ao invés de diminuí-lo” (TODOROV *apud* VEGH, 2005, p.19). É apoiando-se em Todorov, Levinas e Rousseau que Vegh defenderá a ideia da invocação do outro para elevá-lo à dignidade de próximo. Propõe-nos que consideremos o outro como fazendo parte da estrutura: “(...) o sujeito se escreve com uma topologia que não tem nem dentro nem fora. A partir dessa topologia, trata-se de ver como esse outro que me habita me reconhece ou não, me distingue ou não, me confirma ou não.” (VEGH, 2005, p. 14).

A proposta de Vegh nos traz um questionamento inicial: o que quer dizer “invocar”? De acordo com o *Novo Dicionário Aurélio*, a palavra “invocar” quer dizer, entre outras coisas, “implorar a proteção ou auxílio de; fazer súplicas a; chamar em seu socorro” (FERREIRA, 1986, p.965). Vegh recorta que na teoria lacaniana o aparecimento da palavra “invocar” indica, quase sempre, a invocação do grande Outro, um apelo ao grande Outro. Propõe-nos, então, um deslizamento, sugerindo que o invocar o outro para torná-lo próximo tem relação com a invocação do outro real e não com a do grande Outro. Invocação do outro real para reparação da falha do sujeito. Reparação da falha e não da falta, nos alerta Vegh. O que isso quer dizer?

É a partir do *Seminário 23: o sinthoma* (LACAN, 1975-1976) que Vegh encontra os elementos para defender a ideia de que o *sinthoma* vem corrigir um erro na estrutura, não só em relação à psicose, mas também quando trata-se de neurose. O próximo viria, então, nesse lugar do *sinthoma*, para reparar a falha na estrutura do sujeito. Nas palavras do autor:

Minha leitura supõe que também na estrutura neurótica há uma falha inexorável, diferente da que se encontra na psicose. Isso por sua vez me faz pensar que no neurótico, desde o começo, está colocada a possibilidade do *sinthôme*, anel que corrige a falha. Em termos topológicos, em uma estrutura neurótica o *sinthôme* permite unir um nó de quatro anéis de forma borromeana, algo que não chega a se produzir na psicose. (VEGH, 2005, p.36).²⁴

O autor defende, portanto, a reparação de uma falha inexorável da estrutura, a partir da invocação do próximo, que ocuparia o lugar do *sinthoma*, possibilitando ao sujeito o encontro com a falta advinda da constatação da incompletude do Outro. A leitura que tem esse psicanalista da máxima cristã “Amarás teu próximo como a ti mesmo” é: “(...) certamente o amarás, mas não por caridade, pois é parte de ti mesmo quando reparas teu nó. É pela via do outro que a alternância possível avança até o impossível, até o real do erro.” (Ibid., p.38).

A tese de que o outro faz parte da estrutura do sujeito vem dialogar com o que trabalhamos no item 3.4 sobre a *Verneinung* de Freud. Como dissemos, com a *Ausstossung* (expulsão) como operação fundante, algo do sujeito primeiro deve ser constituído numa exterioridade para só depois sofrer a inscrição a partir da *Bejahung* (afirmação). Ou seja, para que haja a inscrição do sujeito é preciso antes ter havido a constituição de um não-sujeito.

Lacan no *Seminário 16: De um Outro ao outro* (1968-69) traz vários questionamentos:

Quem é, afinal, esse próximo que ressoa na formulação dos textos evangélicos, *Ama teu próximo como a ti mesmo*? Onde pegá-lo? Onde existirá, fora desse centro de mim mesmo que não posso amar, alguma coisa que me seja mais próxima?

Será que esse próximo é o que chamei de Outro, que me serve para fazer funcionar a presença da articulação significativa do inconsciente? Certamente não. O próximo é a

²⁴ Trabalharemos mais detalhadamente, no 4º capítulo, o nó borromeano de quatro anéis e o *sinthoma*. Aqui, limitar-nos-emos a expôr a ideia de Isidoro Vegh sobre o próximo.

iminência intolerável do gozo. (LACAN, 1968-69, p. 219)

O que Lacan está querendo dizer quando afirma que “o próximo é a iminência intolerável do gozo” (Ibid.)? Gozo de quem? Do sujeito ou do outro? Vegh nos ajuda a responder essas questões ao dizer que o outro porta uma opacidade que não se alcança e que o amar o próximo seria, então, “amar o ‘outro’ radicalmente ‘outro’, que guarda a opacidade de seus desígnios” (VEGH, 2005, p.83). Opacidade que tem a ver com o real, aquele resto caído no real de que falávamos há pouco, real da pulsão, que não cessa de comparecer. Osso de real que uma análise levada ao seu termo pode possibilitar ao sujeito o encontro. Algo do contingente. Encontro que só se torna possível a partir do que Vegh chama de “esgotamento do Outro”:

Faz algum tempo afirmei, com ironia, que todos nascem crentes; a inexistência do Outro não está de saída, mas é o resultado de uma operação que denominei “esgotamento do Outro”. Avançar por essa perspectiva na direção de uma cura psicanalítica é, ao mesmo tempo, encontrar-se com o “impossível esgotamento do real”, como afirma Lacan. Há outro que nos comanda, que não é o Outro, mas o real da pulsão.”(VEGH, 2005, p.90).

Há um real que nos comanda e que é preciso invocá-lo. Invocação que se dá a partir de uma análise e do desejo do analista. O conceito de santidade destacado por Lacan nos ajuda a esclarecer o do que se trata na invocação do próximo. Esse autor em *Televisão* (1974a) compara o analista ao santo. Em ambos está em jogo o lugar de se fazer semblante de objeto *a*, possibilitando ao sujeito a invocação do próximo, parte de sua estrutura. Diz-nos:

O santo, para que me compreendam, não faz caridade. Antes, presta-se a bancar o

dejeito: faz descaridade²⁵. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo como causa de seu desejo.

É pela abjeção dessa causa, de fato, que o sujeito em questão tem a chance de se situar, pelo menos na estrutura. (LACAN, 1974a, p.518-19).

Não nos esqueçamos da homofonia que há em francês entre *saint-homme* e *sinthôme*. Veremos no próximo capítulo que *sinthoma* é algo que vem reparar um erro na estrutura psicótica, mas Lacan, no *Seminário 23: o sinthoma* (1975-76) também fala de *sinthoma* na neurose, como algo que vem corrigir uma falha dessa estrutura. Vegh, então, nos propõe que consideremos o próximo, enquanto *sinthoma*, como aquilo que vem fazer uma remediação, corrigir uma falha da estrutura. Em suas palavras: “A tese que sustentamos aqui é a do próximo que, colocado no lugar do *sinthôme*, pode ser agente de reparação de um erro no nó.” (VEGH, 2005, p.95).

Portanto, o analista enquanto semblante de objeto *a* possibilitará o movimento do sujeito na invocação do outro no lugar do próximo para que esse opere como remediação da falha inexorável da estrutura do sujeito. Assim,

Quando o cristianismo nos propõe essa máxima, que pode ser tomada como um mandamento superegóico, não está fazendo outra coisa além de revelar uma necessidade de nossa estrutura: precisamos do próximo, da estrangeirice do outro para nosso nó, para remediar nossa falha. (VEGH, 2005, p. 143).

Dessa forma, partilhamos a leitura que Vegh tem da obra de Lacan ao destacar a necessária invocação do outro para torná-lo próximo. Aquele meu mais íntimo exterior,

²⁵ O tradutor dos *Outros Escritos* nos alerta que na tradução para o português, perde-se o sentido da palavra criada por Lacan *décharité* (descaridade) que se assemelha com *déchet* (dejeito).

portador da maldade que me habita e que me faz recuar, é preciso amá-lo, pois ele é parte da minha estrutura e revelador da minha existência, a humana.

3.6 $S(A)$: um significante êxtimo?

O próprio deste significante, quando vem à palavra, é que ele coloca o sujeito em relação com o esquecimento original, mas com aquela parte de inesquecível que há no esquecimento. E se o sujeito consegue fazer ouvir este inesquecível, esta parte do inesquecível que se estabeleceu em sua relação com o Outro, o sujeito faz ouvir que não é estrangeiro ao estrangeiro.

Alain Didier-Weill

Significante de uma falta do Outro é como se lê o matema $S(A)$, utilizado por Lacan em seu “grafo do desejo”²⁶.

Como pode-se ver na figura do anexo, esse esquema tem dois pisos. O inferior, chamado piso do enunciado e o superior nomeado enunciação e referido a tudo o que é da ordem do inconsciente. Terminando o piso inferior, à direita, encontramos grafado “A”, onde se lê grande Outro, lugar do tesouro dos significantes, sede da linguagem. É aí que o sujeito, ainda a advir ou em sua inefável existência, deve ficar alienado. O sujeito dirige ao Outro seu apelo, necessitando ser por ele falado, a fim de garantir sua ex-sitência, isto é, existir primeiro

²⁶ Esquema trabalhado no capítulo 2.

fora, no Outro. É a esse lugar do grande Outro que ele vai, então, dirigir suas demandas e, ao mesmo tempo, se ver servo das demandas do Outro. O falante está a todo o momento implorando demandas de um Outro, suplicando respostas que lhe digam o que ele é e o que quer. “O verdadeiro objeto buscado pelo neurótico é uma demanda que ele quer que lhe seja feita. Ele quer que lhe façam súplicas. A única coisa que não quer é pagar o preço”. (LACAN, 1962-63, p.62). Só que a demanda endereçada ao Outro, a partir do encontro com um analista, retorna ao falante sob a forma de pergunta: *Che vuoi?, o que queres?*. O Outro, que até então ofertava respostas, torna-se questionador e portador de um enigma a ser decifrado: “O que ele quer de mim?”. Nas palavras de Lacan:

Eis por que a pergunta *do* Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada como um “*Che vuoi-* que quer você?”, é a que melhor conduz ao caminho de seu próprio desejo – caso ele se ponha, graças à habilidade de um parceiro chamado psicanalista, a retomá-la, mesmo sem saber disso muito bem, no sentido de um “Que quer ele de mim?”. (LACAN, 1960b, p.829).

A partir da figura do grafo podemos verificar que a resposta obtida, a partir de uma análise, pelo falante imerso nesse enigma, é que ao Outro falta um significante, $S(\mathcal{A})$. É importante marcarmos aqui que com esse matema Lacan não está querendo dizer que não existe Outro (A). Ao contrário, afirma em todo o seu ensino a importância da existência do Outro para o advento do sujeito. Isto fica claro em suas assertivas, tais como “o sujeito não se auto engendra” ou ainda “o desejo do homem é o desejo do Outro”. O que Lacan quer frisar com tal inscrição, $S(\mathcal{A})$, é que falta ao Outro um significante que represente o sujeito. Quer dizer com isso que não há Outro do Outro, isto é, não há Outro onipotente, sem barra. A garantia que solicitamos ao Outro (A) ao lhe fazer a questão: *Che vuoi?, o que queres?*,

também lhe falta. Que dizer “(...) que o campo do Outro não garante, não garante em lugar nenhum, em nenhuma medida, a consistência do discurso que se articula nele, em nenhum caso, inclusive no aparentemente mais seguro.” (LACAN, 1968-69, p.100). Ao questioná-lo sobre o valor do tesouro dos significantes constatamos que falta um termo, justamente o significante que corresponde ao sujeito. Falta ao menos um significante no Outro que responda sobre o ser do sujeito.

Lacan nomeia tal sigla de significante, mas não se trata de um significante qualquer, pois que porta em si uma particularidade. Trata-se de um significante que está fora da cadeia de significantes, ou seja, falta ao conjunto dos significantes. Assim o define:

Esse significante (...) será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais representariam nada. (...)

Ora, estando a bateria dos significantes, tal como é, por isso mesmo completa, esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes. (LACAN, 1960b, p. 833).

Jacques-Alain Miller (2010) escreve a inerência desse (-1) no conjunto dos significantes da seguinte forma:

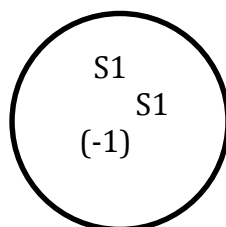


Figura reproduzida de Miller, 2010, p.167

Há, portanto, no conjunto de todos os significantes um que falta (-1) e que não pode ser contado junto com os demais. Daí, Miller conclui, a partir de Lacan, que “(...) esse (-1) está na posição êxtima no Outro do significante. Esta inerência do (-1) é exatamente sua extimidade” (MILLER, 2010, p.168, tradução nossa). E assim o escreve:

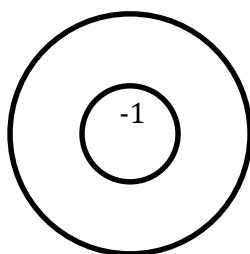


Figura reproduzida de Miller, 2010, p.168

Miller destaca a importância que se deve dar ao termo “inerência”, utilizado por Lacan, e define, abreviadamente, o neologismo extimidade como a conjugação da exterioridade com a inerência. Há um fora, dentro. O significante de uma falta do Outro é exterior ao conjunto dos significantes, mas inerente a ele, está dentro.

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958) Lacan ao questionar a posição do analista diante das demandas do analisando não estaria ele indicando justamente o lugar da inerência desse (-1)? Citamos:

A que silêncio deve agora obrigar-se o analista para evidenciar, acima desse pântano, o dedo erguido do *São João* de Leonardo, para que a interpretação reencontre o horizonte desabitado do ser em que deve se desdobrar sua virtude alusiva? (LACAN, 1958, p.648).

Não estaria o dedo de São João apontando justamente para o lugar do $S(\mathcal{A})$? O silêncio do analista em resposta às demandas do analisante não serviria para indicar o horizonte desabitado de significantes do ser de linguagem? Não seria esse o lugar do real? Não seria esse o significante caído no real de que estamos falando insistentemente nesse capítulo? Não seria o $S(\mathcal{A})$ um significante êxtimo? Aquele lugar do significante que falta ao Outro, não é exatamente ali que o sujeito poderá advir? Ou ainda, não seria a partir desse significante que falta ao Outro que o sujeito poderia se reinventar, encontrando seu estilo?

Em certo ponto de *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960b), Lacan parece marcar mais uma vez o lugar do real, ele questiona:

(...) Que sou [Eu]?

Sou no lugar de onde se vocifera que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser”.

E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo.

Estaria eu, pois, encarregado dele? – Sim, sem dúvida. Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? (LACAN, 1960b, p.834).

Observando o esquema do grafo do desejo, veremos que na região onde está grafado o matema $S(\mathcal{A})$ também está o gozo, donde podemos concluir que o significante de uma falta do Outro tem relação direta com o gozo. Na citação acima Lacan está dizendo que o universo é uma falha do Não-Ser e o que é isso? Alfredo Eidelsztein (1995) em seu livro *El grafo del deseo* nos ajuda na leitura desse trecho. Se não houvesse falha na pureza do Não-Ser, ou seja, se o Não-Ser fosse puro o que haveria? Nada. Portanto, o que, então, promove essa falha no

Ser é o significante enquanto portador da função de nadificar, donde a palavra (o significante) mata a Coisa. A falha na pureza do Não-Ser seria, então, a falha da nadificação do significante. Algo resiste à nadificação pelo significante, lugar de real, lugar do gozo. Dessa forma, Eu sou no lugar do gozo. O gozo aparece, portanto, como um lugar. Imprescindível, estruturante. É importante marcar que não se trata aqui da concepção vulgar que se tem do gozo que é a “eu gozo com isto”, mas a concepção lacaniana do gozo como um lugar. Repetimos e continuamos com Lacan:

Estarei eu, pois, encarregado dele? – Sim, sem dúvida. Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? A experiência prova que ele me é comumente proibido, e não apenas, como suporiam os imbecis, por um mau arranjo da sociedade, mas, diria eu, por culpa do Outro, se ele existisse: não existindo o Outro, só me resta imputar a culpa ao [Eu], isto é, acreditar naquilo a que a experiência nos conduz a todos, com Freud na dianteira: ao pecado original. (LACAN, 1960b, p.834).

Se a falta do lugar do gozo torna o Outro inconsistente e se dissemos que não há Outro do Outro, então, o que há é um Outro inconsistente e a ele falta esse lugar do gozo. Onde que nesse lugar faltante do Outro “Eu sou”. Lugar faltante do Outro, exterior a mim, mas que me concerne, me é íntimo: êntimo.

O sujeito estaria encarregado desse lugar do gozo, mas, ao mesmo tempo, a ele é proibido e por culpa de quem? Seria por culpa do Outro se ele existisse enquanto Outro consistente, mas como ele não existe, a culpa recai sobre o próprio sujeito. Daí surge o pecado original. E de que se trata? Do lugar vazio. Vazio, que por não haver Outro do Outro, fica a cargo do sujeito. Efeito da estrutura ao qual o sujeito deve responder. Complexo de castração, que como segue Lacan em seu texto, está na origem do desejo. É, então, esse significante da

falta do Outro, $S(\mathcal{A})$, marca da interdição de um gozo infinito, que vai fundar uma falta no sujeito, o desejo.

Este capítulo teve a proposta de explorar como a noção de extimidade perpassa vários conceitos da psicanálise. A noção portada por esse neologismo lacaniano está presente em diversos momentos na teoria psicanalítica e aponta para um saber no real que, como veremos no próximo capítulo, acompanhará o sujeito na construção de sua singularidade.

CAPÍTULO 4

A 4ª Identificação: ao *sinthoma*

*De uma maneira ou de outra,
uma nova estrangeiridade tomou conta de mim (...).
(...) compreendo que não tenho mais um intruso em mim:
me tornei um, é como intruso que frequento um mundo no qual a
minha presença poderia bem ser por demais artificial
ou muito pouco legítima.
Tal consciência não seria de forma banal aquela de minha
singelíssima contingência? Será a esta simplicidade que
me reconduz e que me expõe, novamente, a engenhosidade técnica?
Esse pensamento traz uma alegria singular.*

Jean-Luc Nancy

4.1 Considerações iniciais

Depois de termos trabalhado as três identificações em Freud e em Lacan a partir dos três registros, o real, o simbólico e o imaginário, chegamos ao ponto de explorarmos o que chamamos de mais uma identificação, a 4ª identificação, ao *sinthoma*. Partindo do conceito de *mais-um* em Lacan como aquele que nodula e que convoca a uma produção, podemos articular aí a função do *sinthoma*. Também nomeamos de 4ª identificação por ser o *sinthoma* o quarto elo, responsável por nodular os três registros do nó borromeano, corrigindo a falha da estrutura e permitindo ao sujeito a produção de algo novo.

No decorrer desse capítulo utilizaremos termos que podem provocar certa confusão e equívocos ao leitor da psicanálise se não forem bem definidos. Tentaremos, pois, aqui, recortá-los. O primeiro deles, o singular, já aparece na questão inicial, instigadora do nosso trabalho. Retomemo-la: “Como o sujeito se torna singular e ele se estrutura a partir das identificações?”. Sabemos que o que se espera de um tratamento analítico nada mais é que a defesa do singular e um trabalho árduo por sua busca, mas o que é mesmo o singular? É preciso começar dizendo que o singular não é o mesmo que o particular. Enquanto o particular faz dialética com o geral, ou seja, é uma subclasse em relação a algo maior que o contém, o singular é da ordem do que é único. O particular é uma parte do geral, um contém o outro. O singular “(...) é o que singulariza, o que (se) distingue”(HARARI, 2003, p.48). Dessa forma, o singular tem relação com o traço, com a unicidade e também com o estilo, é o que traz inovação.

O estilo, por sua vez, é outro conceito importante para a psicanálise e também merecedor de esclarecimentos. Antônio Quinet, em seu texto *O estilo, o analista e a escola* destaca a etimologia da palavra: “O termo estilo se origina do grego *stylus*: um instrumento

pontudo de metal, punção que serve para furar ou gravar. Esse aspecto presente em sua etimologia nos indica sua característica de marca, corte, furo (...). (QUINET in www.lacan.orgfree.com). Pela etimologia destacada pelo autor, podemos recortar que o estilo é algo que faz furo, que imprime sua marca, sendo, portanto, um instrumento do singular.

Na abertura dos seus *Escritos*, Lacan cita Buffon: “O estilo é o próprio homem” (BUFFON *apud* LACAN, 1966, p.09) para então complementar a frase com uma questão: “O estilo é o homem (...) a quem nos endereçamos?” (LACAN, 1966, p.09). A resposta a essa questão, Lacan nos dá ao final do texto de abertura quando diz tratar-se do objeto, ou melhor, da queda do objeto. Em suas palavras:

É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamamos de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e como suporte do sujeito entre verdade e saber. (LACAN, 1966, p.11).

O estilo é o objeto causa do desejo, o objeto *a*. É ele que encontramos no final de análise, esse lugar êtimo. Ao se deparar com a inconsistência do Outro, com sua não resposta, o sujeito encontra o significante de uma falta do Outro, $S(\bar{A})$. Esse encontro com a falta do Outro vai abrir caminho para a necessidade de que o sujeito coloque ali algo de si, com seu estilo imprima sua marca em sua invenção. Quinet diz que “o estilo é a via de manifestação da verdade” (QUINET in www.lacan.orgfree.com), algo da ordem da enunciação. Quando, no final de análise, o sujeito perdeu a crença no grande Outro e na verdade de seu sintoma, ou seja, quando o sujeito conseguiu bem-dizer o seu sintoma, o que entra no lugar é justamente o estilo. Agora, é o estilo que vai falar a verdade sobre o sujeito, a

partir daquele “algo de si” impresso no seu invento.

Invenção é outro termo que utilizaremos nesse capítulo e que requer ser precisado sob o olhar da psicanálise. Uma das definições que nos dá Lalande parece aproximar-se do que buscamos quando usamos a palavra invenção no processo analítico: “(...) combinação nova de meios com vista a um fim. (...) *Invenção*, nesse sentido, opõe-se a *descoberta*, que se diz apenas daquilo que preexistia (...)” (LALANDE, 1999, P.597). A descoberta tem a ver com achar o que já existe, a invenção aponta para uma transformação em algo novo. Invenção também se distingue de criação. No *Seminário 7: a ética da psicanálise* (1959-60), como vimos no capítulo 3, Lacan fala de uma criação que se dá a partir do nada, *ex-nihilo*. A invenção, por sua vez, na nossa leitura, não se dá a partir do nada, mas trata-se de colocar algo de si em alguma coisa que já está ali, produzindo, dessa forma, uma inovação.

Depois de conceituado estes termos, vejamos, pois, qual a relação que eles tem com a identificação ao sintoma.

4.2 O nó borromeano de quatro dimensões

A introdução de um quarto elemento no nó borromeano de três dimensões surge já no *Seminário R.S.I.* (LACAN, 1974-75). No final da lição de 14 de janeiro de 1975, Lacan diz que em Freud os seus três registros (R.S.I) não se sustentam, sendo necessária a introdução de uma quarta consistência, a realidade psíquica, lida por Lacan como o complexo de Édipo. Lacan faz, então, uma crítica a Freud ao dizer que o quarto anel, enquanto realidade psíquica,

funciona como a religião. “É pelo seu Nome-do-Pai, idêntico ao que ele chama de realidade psíquica, e que não é senão a realidade religiosa, é por esta função de sonho que Freud instaura o laço do simbólico, do imaginário e do real”. (LACAN, 1974-75, lição de 11 de fevereiro de 1975). Os três anéis, dispostos independentemente um do outro, isto é, apenas superpostos, são nodulados por um quarto.

Neste momento do seminário, Lacan, munido de sua crítica a Freud, vai dizer que o quarto anel é prescindível. Ao longo do seminário põe em questão o quarto elo, diz da função radical do Nome-do-Pai que é nomear, ou seja, dar nome às coisas, para em sua última lição, baseando-se no estudo aprofundado da topologia, chegar à conclusão da fundamental importância do quarto anel.

(...) E a necessidade que um quarto termo venha aqui impor suas verdades primeiras é justamente isto sobre o qual eu quero terminar. É a saber que sem o quarto, nada é, propriamente falando, evidenciado do que é verdadeiramente o nó borromeano. (LACAN, 1974-75, lição de 13 de maio de 1975).

Esta última lição do *Seminário R.S.I.* funciona como um marco da virada na teorização de Lacan. O quarto, que até então era criticado, passa a ser o número que o acompanhará até o final de suas produções. Nesta lição, vai colocar a nomeação como o quarto termo, podendo ser ela simbólica, imaginária ou real. E termina o seminário prometendo trabalhar no próximo ano a questão do Nome-do-Pai a partir dessas três nomeações. Está posta a deixa para o tema de seu próximo trabalho.

Trata-se do *Seminário 23: o sinthoma* (LACAN, 1975-76). O autor escolhe a grafia antiga, *sinthome*, com “th”, e justifica dizendo ser aquela uma época em que o grego foi

“injetado” na sua *lalíngua*, o francês. Disse ter se permitido essa modificação na ortografia da mesma forma que o escritor James Joyce se permitiu “injetar” a língua helênica em seu livro *Ulisses*. A nova ortografia surge também para marcar a diferença ao que até então é conhecido no meio psicanalítico como o sintoma (*symptôme*). Sinthoma e sintoma não são equivalentes.

Brevemente podemos dizer que o sintoma é um sinal de que algo não vai bem. A partir do momento em que o sujeito entra em análise, ou seja, começa a questionar isso que não vai bem e consegue fazer disso um enigma, o sintoma torna-se um significante que vai sempre remeter a outro significante. Dessa forma, o sintoma é da ordem de uma formação do inconsciente e, como tal, relaciona-se com o recalque, ou melhor, com o retorno do recalado. Enquanto metáfora, requer ser lido e interpretado. Tem relação com o desejo do desejo do Outro. Dizemos que todo sintoma vem suprir uma carência da metáfora paterna, isto é, uma inconsistência, uma falha do pai que é a marca da neurose. Porém, nessa suplência pelo sintoma, resta algo de um irreduzível, algo que não se consegue suprir. Como nos diz Chatel de Brancion, “o sintoma opera para suprir uma carência ao nível do desejo de um pai efetivo, mas não oferece neste suprir, o que um desejo de pai pode produzir (...)”. (CHATEL DE BRANCION, 1998a, p.149). Esbarramos, então, com o irreduzível da estrutura que pode encontrar uma saída a partir do sinthoma. Veremos isso mais adiante.

O sinthoma, por sua vez, não tem nenhuma relação com o retorno do recalado. Enquanto nomeação do real, o sinthoma não remete a nenhum outro significante e não tem a ver com o desejo de desejo, mas funciona como a resposta de um sujeito ao ponto irreduzível da estrutura. Resposta esta que se dá por uma invenção, pela fabricação de algo inédito. Assim, o sinthoma é o que “(...) vem remediar algo defeituoso que o sintoma denuncia.”

(VEGH, 2005, p.94). O *sinthoma* é da ordem do singular, do “*mas isso não*”. Lacan coloca Sócrates nesse lugar do singular por ter escolhido morrer para salvar sua honra e a da polis, embora a possibilidade de salvação no julgamento fosse certa. Nesse lugar do singular também está *À* mulher, enquanto não toda. É apenas pela via do equívoco que se poderia supor *À* mulher toda, nos diz Lacan:

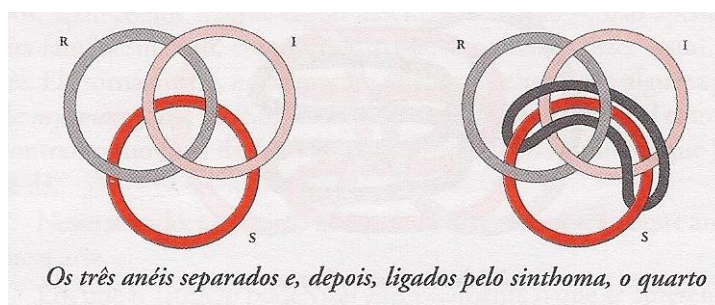
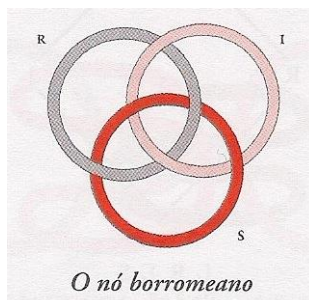
A mulher só é toda sob a forma pela qual o equívoco toma de nossa língua o que ela tem de picante, sob a forma do *mas isso não*, tal como se diz *tudo, mas isso não*. Essa era efetivamente a posição de Sócrates. O *mais isso não* é o que introduzo sob meu título desse ano como *sinthoma*. (LACAN, 1975-76, p.15).

Diante da maciça demanda do Outro onde o neurótico se obriga, insiste em satisfazer, o “*mas isso não*”, na nossa leitura, vem ocupar uma posição outra, um rompimento nessa obrigação em atender o que supõe lhe demandarem. Trata-se de fazer algo diferente, algo novo com aquilo que até então serviu como determinante do sintoma neurótico. “Quer dizer, é aquilo que busco como singularidade e sustento, portanto, como um valor não tramitável, não negociável”. (HARARI, 2003, p.50).

Na leitura de Harari (2003), Lacan torna-se singular ao construir o nó de quatro, rompendo a harmonia e o equilíbrio do nó de três.

E nossa ideia é que a introdução do nó de quatro desbarata o sólido equilíbrio entre os três registros borromeus, porque quebra a pertinência de todo esse sistema desenhado de maneira apolínea, harmônica, com uma qualidade quase estética. Com o quarto, surge um ponto de discordância, introduzindo-se assim na referida singularidade do *sinthoma*, do “*mas isso não*”. (HARARI, 2003, p.51).

Eis, então, mais uma vez o nó borromeano de três e, a seguir, a construção do nó de quatro.



Figuras extraídas de Lacan, 2007, p.21

Como podemos ver, os anéis dos três registros real, simbólico e imaginário estão soltos e serão ligados pelo quarto, o sinthoma. Assim se justifica:

Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano – perversão quer dizer apenas *versão em direção ao pai*²⁷ -, em suma, o pai é um sintoma, ou um sinthoma, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma. (LACAN, 1975-76, p.21).

²⁷ Neste ponto há uma nota do tradutor que reproduz: “A palavra francesa *perversion* (“perversão”) admite homofonias com *père* (“pai”), *vers* (“em direção a”) e *version* (“versão”).”

É assim que Lacan começa a dar forma a seu seminário sobre o sinthoma, utilizando-se de James Joyce para ilustrar seu nó de quatro. A primeira leitura que pode-se fazer desse seminário é a de ver a possibilidade de alguém que não tenha desencadeado a eclosão das manifestações de uma psicose mesmo tendo sofrido a forclusão do significante Nome-do-Pai. Isso fica bem demonstrado tomando o exemplo de Joyce, que fez sua obra ocupar o lugar de uma suplência do significante Nome-do-Pai ali foracluído. Não é nosso objetivo aqui trabalhar James Joyce, mas tirar desse seminário uma outra leitura que para este trabalho nos interessa mais. Esta outra leitura vem dialogar com o que trabalhamos no capítulo 3, item 3.5, sobre o Próximo e o saber no real. Recorreremos ao *Seminário 24 L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre* (1976-77) com o apoio de alguns comentadores que compartilham da mesma leitura e que nos parecem fiéis ao texto lacaniano.

4.3 O significante caído no real: o Nome-do-Pai

Esta outra leitura do seminário de Lacan sobre o sinthoma tem relação com o que podemos chamar de forclusão na neurose, isto é, de que a operatividade do pai enquanto metáfora é sempre falha, incompleta, não-toda, mesmo não se tratando de psicose. Há um limite na metáfora do Nome-do-Pai que faz com que esse significante não esteja completamente no simbólico. Resta algo no real, aquele resto não incorporado do pai da horda de que falávamos anteriormente, algo da ordem de um saber. É o que Lacan vai falar em seu *Seminário L'insu...* (1976-77): “O que em certo momento eu chamei o Saber Absoluto é isto: é simplesmente que há saber em alguma parte. Não em qualquer parte! No real.” (LACAN,

1976-77, lição de 15 de fevereiro de 1977). Alain Didier-Weill, que aliás é repetidamente solicitado por Lacan nesse seminário, faz seu comentário sobre esse saber no real:

Existem numerosos termos pelos quais Freud introduziu, durante suas descobertas, o processo cujo efeito de rejeição do significante está na origem da constituição do real. Só retenho, neste momento, os termos *Verwerfung* e *Werfung*²⁸ na medida em que me permitem introduzir ao fato de que o significante que, de modo privilegiado, é convocado a tombar no real é o pai simbólico. Esses dois termos têm o interesse de criar um par significante que opõe a ideia primeira da rejeição radical e sem esperança de retorno (*Verwerfung*) uma segunda ideia que introduz a uma rejeição de outra natureza, que não ficaria sem esperança de retorno: a supressão do prefixo *ver* confere, efetivamente, ao termo *werfung*, o sentido de uma rejeição que não é marcada pela irreversibilidade característica da forclusão psicótica. (...).

(...) A trama dessa problemática não é delgada, já que desde que Lacan foi levado a interpretar a psicose como efeito da *Verwerfung* do significante do Nome-do-Pai há entre os analistas uma tendência a fazer equivaler o saber no real e a forclusão psicótica. É contra essa tendência objetivante da psicose que devemos nos opor, demonstrando que fundamentar o diagnóstico de psicose implica reconhecer que o significante do Nome-do-Pai, antes de ser simbolizado, segue o caminho necessário de uma queda no real. A compreensão dessa queda permite entender que a forclusão psicótica é, de fato, uma recaída. (DIDIER-WEILL, 1988, p. 151-52).

Recortamos essa citação de Didier-Weill por achá-la fundamental no que tentamos aqui defender. Há sempre uma queda desse saber, do significante do Nome-do-Pai, no real e que não necessariamente tem a ver com a psicose. Como nos diz Vegh, “Há algo em nossa estrutura que é necessariamente fracassado, mesmo na neurose.” (VEGH, 2005, p.136). Sabemos que na estrutura psicótica há a forclusão do significante do Nome-do-Pai, isto é, há uma não inscrição desse significante no simbólico. Na neurose, por sua vez, o que há é uma falha dessa inscrição do significante do Nome-do-Pai, ou seja, tal significante é inscrito no simbólico, mas algo resta falho, caído no real. Assim, devemos nos atentar para a diferença entre “não inscrição” do significante que liga-se à psicose e “falha na inscrição” do

²⁸ Didier-Weill diz ter encontrado a palavra *Verwerfung* nos textos de Freud sobre O Homem dos Lobos e Totem e tabu e a palavra *Werfen* no texto sobre A denegação (A negativa).

significante que é da ordem da neurose. Diante desse fato, a análise nos sinaliza que é preciso saber-fazer alguma coisa com isso que resta no real. Antes de chegar a esse ponto, façamos aqui um parêntese na tentativa de traçar a diferença entre a postura do neurótico e a do psicótico diante deste saber caído no real.

Didier-Weill recorta do trabalho de Freud sobre o chiste a palavra alemã *Verbluffung* para dizer que o significante caído no real é siderante. Depois de muito trabalhar os significados de tal palavra, elege siderado por melhor expressar a posição subjetiva de um sujeito aturdido que fica sem palavras. Cabe salientar que o tempo da *Verbluffung* é um tempo prévio ao do esclarecimento. Tempo prévio a um saber sobre o significante caído no real.

O aparecimento do significante siderante é exemplificado por Didier-Weill a partir do conto *A carta roubada* de Edgar Allan Poe, trabalhado por Lacan na abertura de seus *Escritos* (1988). O significante siderante comparece no momento em que o detetive Dupin retira do bolso, do real, a carta roubada e a mostra para o chefe de polícia que, atordoado pelo que vê, sai da sala. O abatimento e a afânise pelo qual é tomado o chefe de polícia não é a *Verbluffung*, a sideração. Como já dissemos, a *Verbluffung* marca um tempo anterior ao do esclarecimento, a um assinalamento. Sideração prévia a um saber. No caso em questão, a fuga do chefe de polícia marca um “não querer saber”, um sentimento de *déjà vu*. Ao se deparar com a carta, o chefe de polícia parece estar de frente com uma assombração: “(...) ele a vê retornar do real depois de já tê-la visto numerosas vezes, mas sem jamais ter conseguido simbolizá-la”. (DIDIER-WEILL, 1988, p.38). O chefe de polícia não conseguiu ficar siderado pelo significante “carta roubada”, não conseguindo ver ali um sinal. Ao contrário, ficou fixado em sua fantasia tamponadora do saber no real.

O encontro com o saber no real tem valor de trauma, na medida em que invade, atordoa, deixando o sujeito sem palavras, em silêncio. “O real tal como aparece, o real diz a verdade, mas não fala (...)” (LACAN, 1976-77, lição de 15 de fevereiro de 1977). Dessa forma, o Saber Absoluto convoca a angústia, aquela parceira do analisante que carrega uma verdade sem palavras.

Em *Un mystère plus lointain que l'inconscient*, Didier-Weill (2010) diz que um sujeito que sofre uma vivência traumática não pode sair por seus próprios meios da prisão em que tal experiência o coloca. Neste momento entra em cena o significante siderante que tem o poder de indicar a existência de um “alhures” (*ailleurs*) onde pode-se ir para deixar a prisão mortífera da cena traumática. “Alhures” é o termo usado por Didier-Weill para nomear o furo real no simbólico, ou ainda, aquele incompreensível, misterioso e enigmático do qual falava Freud em seu trabalho sobre o chiste. Mas como encontrar esse “alhures”? O autor, então, coloca a questão: “se este ‘alhures’ supostamente existe, porque é difícil reencontrá-lo? (...) se a resistência própria ao eu (moi) é abolida, o acesso ao alhures seria automaticamente facilitado?” (DIDIER-WEILL, 2010, p.97, tradução nossa). A resposta é não, nos diz o autor, pois o real não está protegido por trás de um véu, mas ao contrário, está bem visível, como a “carta roubada” de Poe, embora pareça invisível. Em seguida, levanta a questão da capacidade de olhar o que está longe e da incapacidade de ver o que está próximo. E questiona-se: “onde começa a proximidade que causa a cegueira?” (Ibid.).

A noção de significante siderante pode ser melhor explorada a partir do trabalho de Freud sobre o chiste. Segundo Didier-Weill (2010), o chiste também convoca a experiência de sideração na medida em que possibilita um “reconhecimento sem conhecimento” (Ibid.,

p.103), ou seja, o reconhecimento da existência de um real que não é conhecido, trazendo à tona um não-saber que difere da ignorância.

Enquanto a ignorância é aquilo que o sujeito ainda não aprendeu, o não-saber revelado pela sideração não concerne ao que ainda não foi sabido, mas ao que jamais será sabido: o mistério mesmo pelo qual o “*fiat furo*” criou uma capacidade de nada saber de um mistério que não tenha sido criado de uma vez por todas pelo recalçamento originário. É um mistério que se recria com cada experiência de sideração e cuja proximidade arranca o sujeito de sua inocência. (DIDIER-WEILL, 2010, p.103, tradução nossa).

Trata-se de um não-saber que difere daquilo da ordem do recalcado e do saber inconsciente, mas daquilo que Lacan disse ser sua proposta de trabalho daquele ano que iniciou seu seminário *L'insu...* : “(...) pretento introduzir algo que... que vai mais longe, que vai mais longe que... que o inconsciente”. (LACAN, 1976-77, lição de 16 de novembro de 1976). Trata-se do saber no real que se pretende poder encontrar em uma experiência de análise.

Dessa forma, o significante siderante é o que se espera do poder equivocante de uma interpretação analítica. Quando Lacan em seu *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) nos diz que a interpretação é uma significação que tem por efeito fazer surgir um significante irreduzível, entendemos que esse significante nada mais é que o significante caído no real, o significante siderante. “O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está, como sujeito, assujeitado” (LACAN, 1964, p.237). Assim, estando cara-a-cara com o significante siderante, o sujeito é convocado a fazer escolhas, vê-se diante de um impasse: “(...) o sujeito

conserva ou perde para o Outro o seu mistério, esta incógnita que o mantém como falasser” (DIDIER-WEILL, 1988, p. 40). Escolhendo permanecer com sua incógnita, o sujeito privilegia o significante siderante que o convocará na busca de respostas, abrindo possibilidades para a invenção de seu estilo, sua singularidade e seu estar no mundo enquanto desejante. Por outro lado, escolhendo o sentido oposto, o suposto sujeito esbarra com o grande Outro sem barra, com o Saber Absoluto sem equivocação. Esse encontro fará com que o sujeito perca sua divisão e a possibilidade de tornar-se desejante. Para o psicótico o que há é só o Saber Absoluto, ele não pode contradizê-lo, equivocá-lo como o neurótico, ficando dele seu servo. O neurótico, por sua vez, tem a possibilidade de esburacar esse Saber Absoluto podendo ir além, construindo com seu sintoma algo que o tire da sideração e que corrija a falha de sua estrutura. Assim, concordamos com a leitura de Didier-Weill quando diz que:

Se Lacan foi, ao fim de seu ensinamento, conduzido a debruçar-se sobre a experiência da sideração para abordar a questão da produção de um “significante novo” pelo analista, é porque esta experiência do “não-senso” é, como vimos, uma espécie de transição que leva a subjetividade a transmutar: ela reenvia, num primeiro tempo, ao lugar onde um sujeito receptor recebe a questão “onde tu-és?” (“où es-tu?”) e, num segundo tempo, ao lugar de onde o sujeito torna emissor, produtor, tendo respondido de forma “des-siderante”. (DIDIER-WEILL, 2010, p. 107, tradução nossa).

No momento de sua sideração pelo saber no real, o sujeito compreende que o objeto ao qual busca não é da ordem da demanda. Reconhecendo isso e podendo renunciar à demanda, o sujeito torna-se “des-siderado”, acreditando, assim, em seu próprio desejo. Buscando responder à questão, trazida pelo encontro com o significante siderante, do que o sujeito é no desejo do Outro, a possibilidade de tornar-se produtor, inventor de seu estilo e de sua singularidade é aberta.

4.4 O nó de três e o erro

Em um capítulo importante de seu *Seminário 23: o sinthoma*, Lacan, aborda novamente o nó de três ou nó de trevo. Havia trabalhado esse nó no seminário sobre *A identificação* ao abordar a questão da paranoia. O nó de três consiste em um só barbante que, por sua amarração, indica a continuidade dos três registros: simbólico, imaginário e real.

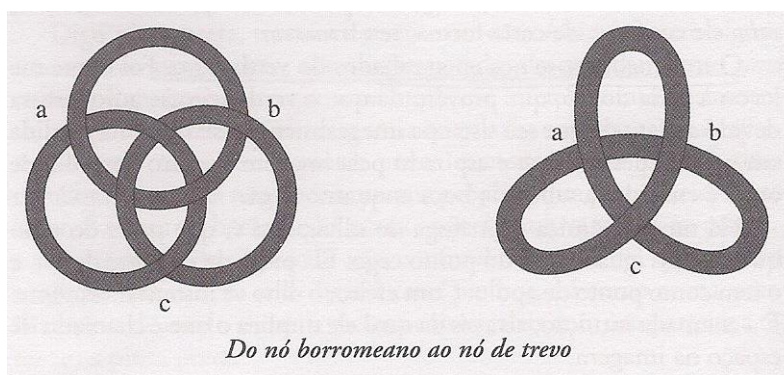


Figura extraída de Lacan, 2007, p.84

Ocorre que, se o nó de três não obedece a alternância de passar por cima e em seguida passar por baixo nos cruzamentos do barbante, o que se dá é a formação de um falso nó que tem a grande possibilidade de se desnodar, formando uma rodinha. Vejamos, a seguir, a formação do falso nó ou do nó errado:



Figura extraída de Lacan, 2007, p.85

Como podemos ver, temos uma rodinha que, ao ser torcida, forma um oito que tem uma argola inferior. Sua torção sobre a argola superior dá como resultado um falso nó, que rapidamente poderá tomar o formato inicial de rodinha. Para que esse falso nó não se transforme em rodinha, Lacan propõe uma argola, ou melhor, um quarto anel, que tem a função de “consertar” o nó, evitando o seu desenodamento.



Figura extraída de Lacan, 2007, p.85

Com o conserto, a partir do quarto anel, Lacan quer ilustrar o caso de James Joyce que,

em presença da *Verwerfung*, da foraclusão do Nome-do-Pai, fez de sua obra o lugar da função do quarto aro reparador de sua estrutura, evitando, assim, a eclosão das manifestações de sua psicose. Mais do que isso, como já falamos, e o que aqui nos interessa, Lacan quer, com o quarto termo, marcar também a reparação da estrutura neurótica, reparação da falha na inscrição do significante do Nome-do-Pai, sobre o qual falávamos no item anterior, enquanto saber caído no real.

Assim, a estrutura neurótica se forma a partir de um lapso, de um fracasso que se dá em algum ponto do cruzamento do nó de três. “Para nós, é difícil não ver que é sobre o lapso que se funda, em parte, a noção de inconsciente”. (LACAN, 1975-76, p.94). E o quarto anel, o *sinthoma*, vem corrigir esse lapso, esse erro.

(...) o *sinthoma* é o que permite reparar a cadeia borromeana no caso de não termos mais uma cadeia, a saber, se em dois pontos cometermos o que chamei de um erro. (LACAN, 1975-76, p. 90).

(...) Trata-se de alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos, ainda que, devido a dois erros, nenhum segure o outro. (Ibid., p. 91).

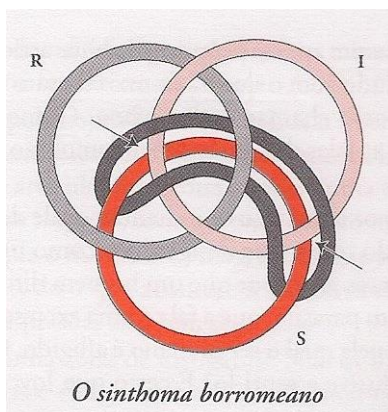


Figura extraída de Lacan, 2007, p.91

Acontece que, para que seja sinthoma, Lacan afirma que o erro deve ser reparado no ponto exato onde ele ocorreu. Em outras palavras, o quarto anel deve ser inserido no lugar mesmo do lapso. Quando o quarto aro é introduzido em qualquer dos dois outros pontos onde o erro não se deu, a função de continuarem nodulados os três registros acontece, mas as consequências são completamente diferentes.



Figura extraída de Lacan, 2007, p.94



Figura extraída de Lacan, 2007, p.95

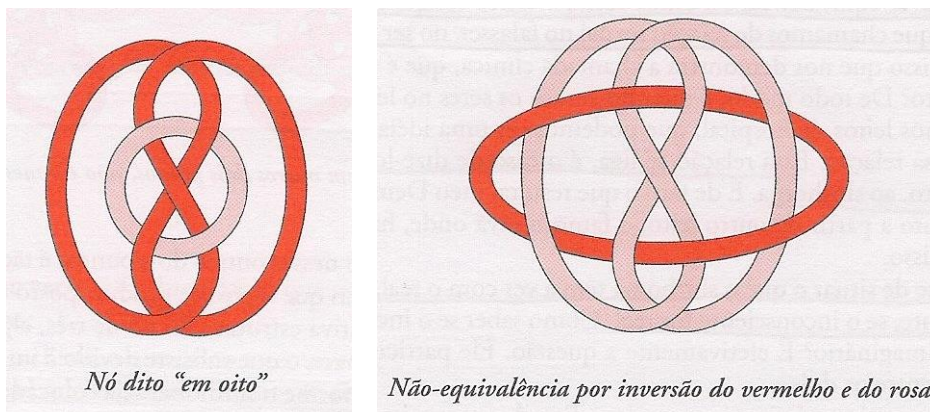
Quando o quarto anel é colocado nos dois outros pontos que não o ponto onde o erro ocorreu, o que resulta, como podemos ver na figura abaixo, é a construção de um oito e de uma argola que são totalmente invertíveis e equivalentes, ou seja, o oito pode virar uma argola e vice-versa. Vegh (2005) nos ajuda a ler essa possibilidade como sendo a da fantasia onde o oito seria o sujeito e a argola, o objeto *a*. Isso vem reafirmar a fala de Lacan de que “(...) A reciprocidade entre o sujeito e o objeto *a* é total.” (LACAN, 1972-73, p.172).



Figura extraída de Lacan, 2007, p.96

O mesmo não acontece quando o erro é reparado no lugar em que ocorreu. Nesse caso,

como já dissemos, trata-se do *sinthoma* e não há equivalência. Podemos comprovar, na figura abaixo, que nos dois casos o anel vermelho fica sempre por fora, não havendo, assim, equivalência entre o rosa e o vermelho.



Figuras extraídas de Lacan, 2007, p. 96 e 97

Lacan vai, então, colocar a mulher nesse lugar do *sinthoma* de um homem. E, por sua vez, um homem na vida de uma mulher não é um *sinthoma*, pois esse se dá justamente pela não-equivalência, mas é “(...) uma aflição pior que um *sinthoma*. (...) Trata-se mesmo de uma devastação.” (LACAN, 1975-76, p.98). Por outro lado, se o erro foi reparado nos dois outros pontos, o que há é a equivalência e a brecha para o surgimento da fantasia. Como nos esclarece Vegh:

Quer dizer que quando um homem se dirige a uma mulher não encontra uma mulher, mas o objeto *a*, e o mesmo ocorre quando uma mulher se dirige a um homem. Isto é, enquanto vigora a ordem fálica há equivalência entre os sexos (...). (VEGH, 2005, p.139-140).

Quando isto acontece estamos diante de uma identificação favorecida pela fantasia

havendo, assim, uma inversão entre os termos de sua fórmula ($\$ \diamond a$) e, conseqüentemente, uma equivalência entre eles. Harari (2003, p. 1999) propõe chamá-la de “identificação intersubjetiva”. Portanto, quando a amarração dos nós é feita em lugar distinto de onde aconteceu o lapso podemos dizer que tal nodulação é feita pela fantasia. A proposta de Lacan, e o que se espera de um final de análise, é que se possa ir além da identificação intersubjetiva. Que ao final, a análise possibilite ao sujeito desatar a fantasia de seu nó para, então, repará-lo no próprio lugar do erro, com seu *sinthoma*.

4.5 A invenção *sinthomática* como resposta e o *savoir-y-faire*

Estamos agora, enfim, em condições de dizer que o *sinthoma* deve ser a resposta de um sujeito ao se deparar, ao final de sua análise, com o significante siderante. Como vimos, o significante siderante, enquanto portador do Saber Absoluto, aquele que escapa a qualquer simbolização, convoca a angústia. Diante da paralisação siderante do saber no real, o sujeito poderá responder, a partir de seu *sinthoma*, com a produção de um significante novo, algo da ordem de uma invenção, uma invenção *sinthomática*.

Quando Lacan diz na aula de abertura de seu *L'insu* que irá tratar naquele ano de “algo que vai mais longe que o inconsciente” (LACAN, 1976-77, lição de 16 de novembro de 1976) está se referindo ao saber no real. Não há só o saber inconsciente, mas algo além, que vai mais longe, que aponta para o real. Aliás, na aula de 13 de abril de 1976, do seu *Seminário: o sinthoma*, Lacan diz que o “real” é a sua resposta *sinthomática*, ou seja, é o seu *sinthoma*, sua

invenção. Nessa mesma aula, que foi intitulada *Do inconsciente ao real* (LACAN, 1975-76, p.125) será que não poderíamos chamá-la “Do sinthoma de Freud ao sinthoma de Lacan”? Enquanto, para Freud, a descoberta do inconsciente serviu como seu sinthoma, para Lacan seu sinthoma é a invenção do real, ou seja, um ir mais longe que o inconsciente de Freud. De toda forma, Lacan nessa aula deixa explícito seu ir além de Freud sem, é claro, deixar de ser freudiano. Diz:

A hipótese do inconsciente, sublinha Freud, só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus. Por isso a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele. (LACAN, 1975-76, p.131-32).

Didier-Weill (2010, p. 161-62) nos ajuda a entender esta citação ao comentar o que Lacan expõe ao falar, na jornada de 15 de abril de 1975, do verso de Gênesis sobre a passagem de “*fiat lux*” à “*fiat furo*”. Nos diz que a palavra “*lux*” (luz), que é o significante do Nome-do-Pai, desaparece para dar lugar ao significante “*furo*”. Por outro lado, o “*fiat*” da primeira expressão (*fiat lux*) é da ordem de uma enunciação divina, enquanto o enunciador da expressão “*fiat furo*” não é mais Deus. Lacan constata que o sujeito é o próprio enunciador de um furo real no simbólico.

Enquanto Deus criava *ex nihilo*, na nossa situação é o sujeito a vir a ser que cria do nihilo; mas ele não é Deus, ele não cria este furo a partir do nada (*ex nihilo*), ele o cria fazendo desaparecer alguma coisa que já estava lá: o significante divino “*lux*”.

Assim, ao se prescindir do significante do Nome do Pai, “*lux*”, ele se serve de sua desapareição para criar o furo que será seu ponto de partida.

(...) A operação “*fiat furo*” requer a assunção de uma vertigem que nasce logo que o sujeito supõe a possibilidade de prescindir do Nome do Pai. Ele encontra então uma solidão radical, consequência de uma nudez psíquica assumida, de uma incógnita

íntima que deve permanecer (...) para que a existência seja fundada. Poder nomear este furo sem perder seu mistério implica em assumir a vertigem que surge quando se produz o face-a-face com isto que não tem nome. (DIDIER-WEILL, 2010, p.161-163, tradução nossa).

Poder prescindir do significante do Nome-do-Pai, servindo-se de suas falhas para criar o furo que possibilitará ao sujeito ser o inventor de seu estilo e de sua singularidade, não é esse o objetivo de uma cura analítica? Tornar-se inventor é saber-fazer algo novo com o real que o sidera.

Na lição de 16 de novembro de 1976 de seu *Seminário L'insu...*, Lacan coloca a questão: “Com o quê se identifica alguém no final da análise?” Não é ao seu inconsciente, responde imediatamente, pois o inconsciente permanece sendo o Outro. Trata-se de identificar-se ao seu *sinthoma*. Nesse sentido, continua Lacan, o *sinthoma* é o que se conhece melhor, o que está mais próximo. Conhecer o *sinthoma* quer dizer saber-fazer ali com, saber desembaraçá-lo, manipulá-lo. Acreditamos que o saber-fazer aqui não se trata de saber interpretá-lo, o que se faz com o sintoma, mas de saber-fazer onde justamente não se pode ler, saber-fazer ali onde o inconsciente fracassa, onde há comparecimento do real clamando pela colocação de “algo de si”, de uma invenção de um estilo. “*Savoir-faire* aí com o próprio sintoma²⁹, esse é o final de análise”. (LACAN, 1976-77, lição de 16 de novembro de 1976). *Savoir-faire* é um saber fazer que não está isento da possibilidade do equívoco (*l'une bévüe*). Por sua vez, “o equívoco é algo que substitui ao que se funda como um saber que se sabe, o princípio de saber que se sabe sem sabe – *lo*.” (Ibid., lição de 21 de dezembro de 1976). O

²⁹ Embora nas versões que consultamos deste seminário esteja grafado *symptôme*, acreditamos que Lacan estava querendo dizer *sinthoma*. Na verdade, embora tenha dedicado um seminário inteiro para falar do *sinthoma*, mesmo depois disso a grafia dessa palavra ainda é oscilante. Ora aparece com “th”, ora não. Também devemos levar em consideração que os seminários de Lacan foram falados e só depois transcritos por outra pessoa.

equivoco vem desbancar o saber apontando para um outro saber que não se sabe, saber no real que difere do saber inconsciente, com o qual é preciso saber-fazer. Dessa forma, Lacan prioriza o saber-fazer em detrimento do saber. Na verdade, prioriza o *savoir-y-faire*, o saber-ali-fazer, que introduz na lição de 11 de janeiro de 1977. Ao falar do inconsciente freudiano a partir de efeitos significantes, diz que há um saber imposto ao homem ao qual ele “(...) não sabe fazer com o saber, é o que se chama sua debilidade mental (...)” (LACAN, 1976-77, lição de 11 de janeiro de 1977). Não sabe *y faire*. Faz então a diferença marcada pela introdução do “y” que é uma nuance do francês que não se pode dizer em todas as línguas. “*Savoir-y-faire* é outra coisa que *savoir-faire*. Isto quer dizer se desembaraçar, mas esse ‘y faire’ indica que nós não pegamos verdadeiramente a coisa, em suma, como conceito” (Ibid.). Dessa forma, *savoir-y-faire* implica um desatar-se, desfazer-se de algo, remetendo, assim, a um desnudamento. Por outro lado, o “*y faire*” vem indicar que não se consegue pegar tudo, há algo que escapa e que o discurso tenta vir em socorro. Saber-ali-fazer com, apesar desse algo que escapa, ou melhor, saber-ali-fazer a partir do que escapa, do que não se pega. Servir-se do que escapa para inventar o que será o ponto de partida de sua singularidade enquanto sujeito. Saber-fazer ali com o que vem em substituição ao sintoma. Em outras palavras, com o que sobrou do trabalho analítico do sintoma, com o saber dali advindo, poder saber-ali-fazer com seu estilo a sua invenção.

Na lição de 19 de abril de 1977 de seu *L’insu*, Lacan propõe tomar a dimensão da verdade como variável. Condensando as duas palavras, “variedade” (*variété*) com “verdade” (*verité*), forma o neologismo “varidade” (*varidad*). Cria essa nova palavra para dizer da passagem que se dá do sintoma enquanto portando a verdade à “varidade” do sintoma, ou seja, a variedade da verdade do sintoma, apontando aí para a singularidade. Assim, como

comenta Harari, “(...) o saber-fazer-ali-com transforma a tal extremo a teoria do final de análise que o desígnio desta se torna distinto da busca da verdade.” (HARARI, 2003, p. 127). Não é mais a busca da verdade que está em jogo, mas a busca da singularidade a partir da identificação ao *sinthoma*. Nas palavras de Lacan, “(...) o que o analisante diz na espera de verificar-se não é a verdade, é a variedade do *sinthoma*”. (LACAN, 1976-77, lição de 19 de abril de 1977). Aí está a proposta do final de análise das últimas elaborações de Lacan: a identificação ao *sinthoma*. Tal proposta visa a desatar a forma sofredora de gozar pela fantasia e instituir a responsabilidade no sujeito de saber-fazer-ali a partir do seu *sinthoma*.

Aliás, responsabilidade é outro termo caro a Lacan. No *Seminário 23* ele inicia sua quarta aula dizendo:

Só se é responsável na medida do seu *savoir-faire*.

Que é o *savoir-faire*? É a arte, o artifício, o que dá à arte da qual se é capaz um valor notável, porque não há Outro do Outro para operar o Juízo Final. (LACAN, 2007, p.59).

Porque não há Outro do Outro torno-me responsável no ofício de saber-fazer-ali-com minha habilidade, imprimindo minha singularidade como artífice do meu Juízo Final. “Trato de dizer que a arte, neste caso, está mais além de um simbolismo. A arte é um saber-fazer e o simbólico está no princípio do fazer. Acredito que há mais verdade no dizer da arte do que em qualquer bla-bla” (LACAN, 1976-77, lição de 18 de janeiro de 1977), proclama Lacan em seu *L’insu*. Mas seria só a produção artística um saber-fazer? Todo o final de análise deverá ter como resultado uma invenção artística? Ou como o artífice, o sujeito no final de seu percurso

analítico deverá saber-fazer-ali-com os pedaços de real que escaparam da não metaforização na estrutura, inventando sua arte, independente de ser uma produção artística? Harari nos ajuda nessa resposta, sugerindo que tomemos a arte como metafórica: “(...) saber-fazer com arte: isto é, ter a possibilidade de levar a cabo determinadas *artimanhas*” (HARARI, 2003, p.122-23). A seguir, recorta de uma versão castelhana do *Seminário 23* a tradução da palavra *truc* que ao mesmo tempo significa “truque” e “artimanha” como também “habilidade” e “destreza” para então falar da “(...) arte de saber dar um jeito para se obter o que se quer” (Ibid.). Saída ética e responsável pela sua invenção sinthomática. Assim, concordamos com Safouan quando diz que “O sinthome será a resposta de um sujeito confrontado com a obrigação de assumir sua singularidade” (SAFOUAN, 2007, p.244).

4.6 Do contingente ao necessário

Lacan trabalhou quatro categorias modais: o necessário, o contingente, o possível e o impossível. Define o impossível como aquilo que “não cessa de não se escrever”. Apoiando-nos na leitura de Harari (2003), podemos dizer que o possível é aquilo que “cessa de se escrever”, ou seja, estava escrito e em algum momento deixou de se escrever. Dentro dessa categoria, colocamos o sintoma, na medida em que o trabalho analítico pode fazê-lo cessar de se escrever. Por outro lado, o sinthoma é da ordem do necessário. Uma das definições de necessário pode ser “o que é e não pode deixar de ser” (HARARI, 2003, p.246). Lacan o define como “o que não cessa de se escrever”. O percurso de uma análise pode levar à contingência do encontro com o saber no real, momento em que algo “cessa de não se

escrever”. A partir desse ponto, em que o nó vem a ser corrigido no lugar em que havia ocorrido o erro em sua estruturação, a presença do *sinthoma* passa a ser necessária. Assim diz Lacan em seu *Seminário 20: mais ainda*: “*Parar de não se escrever*, não é fórmula adiantada ao acaso. Eu a referi à contingência, ao passo que me comprazi ao necessário como ao que *não pára de se escrever* (...)” (LACAN, 1972-73, p.198).

A definição mais comum de Real que escutamos em psicanálise é o de ser o impossível, aquilo que “não cessa de não se escrever”. Porém, Cruglak (2001) nos alerta, a partir de Lacan, sobre um outro modo de ver o Real, como “o possível à espera de que se escreva” (LACAN, 1976-77, *apud* CRUGLAK, 2001, p.11). Esse modo de ver o Real aproxima-se do que definimos como contingente, chegando, então, à afirmação de Lacan em seu *Problemas cruciais para a psicanálise*: “o contingente é Real” (LACAN, 1964-65, *apud* CRUGLAK, 2001, p.11). Do contingente ao necessário, esse é o caminho de um final de análise. Chegar ao final de análise é da ordem do contingente. Como nos diz Vegh, o final de análise “não é mais que uma aposta. Talvez se produza, talvez não” (VEGH, 2001, p. 70). O deixar-se siderar pelo saber no real é também da ordem do contingente, pode acontecer ou não. Acontecendo, ou seja, chegando-se ao final de análise, se deixando siderar pelo encontro com o saber no real, fica aberta a possibilidade de sustentar uma singularidade e, para tal, o *sinthoma* surge como algo necessário, que “não pára de se escrever”. E insistindo para que se escreva, o sujeito pode colocar ali o que lhe couber: a mulher, a arte, o próximo, o amor.

O deslocamento da negação, do *pára de não se escrever* ao *não pára de se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão a que se agarra todo amor.

Todo amor, por só subsistir pelo *pára de não se escrever*, tende a fazer passar a negação ao *não pára de se escrever*, não pára, não parará. (LACAN, 1972-73, p.199).

Como, então, se dá essa passagem do contingente ao necessário? Na nossa leitura, o contingente, o que cessa de não se escrever, é o que se propõe em um trabalho analítico, ou seja, é a inscrição do $S(\mathcal{A})$, significante da falta do Outro³⁰, significante siderante, que ocupa o lugar do triplo furo do nó borromeano. O sinthoma, por sua vez, é o necessário, o que não cessa de se escrever para garantir a presença do real na estrutura, isto é, do real do imaginário, do real do simbólico e do real do real, formadores do ponto central do nó. Dessa forma, torna-se necessária a introdução do quarto anel no nó borromeano, isto é, do sinthoma, para permitir ao sujeito o encontro com aquela parte dele mesmo, que outrora foi expulsa e que agora vai servir para reparar seu nó.

A partir daí, caberá ao sujeito inventar, saber-fazer-ali-com o resto real, seu êxtimo, seu sinthoma. Por meio de suas artimanhas, reconhecer o real ali onde poderá reparar a falha de sua estrutura, inventando sua arte, invocando uma mulher ou amando o próximo. Em outras palavras, o sujeito ao identificar-se com seu sinthoma se tornará inventor de sua singularidade.

³⁰ Trabalhamos este conceito no capítulo 3.

CONCLUSÃO

“Como o sujeito se torna singular se ele se estrutura a partir das identificações?”. A questão que nos mobilizou no início desse estudo nos convocou a percorrer um caminho que não é outro senão o percurso de uma análise levada a termo. Claro que não conseguimos aqui abarcar as infinitas vicissitudes de um processo analítico, mas acreditamos que uma resposta a essa questão pôde se fazer esboçar nesse trajeto de estudo da teoria psicanalítica de Freud e Lacan e a escrita do nosso texto. Aliás, essa passagem do estudo à escrita não é sem sofrimento. Assim como não é sem sofrimento o trabalho de uma análise. O real não cessa de irromper e nos trazer angústia, apontando as inúmeras brechas, falhas e impossibilidades de colocar no papel aquilo que, de alguma forma, nos foi possível articular. Ah..!, quantas vezes a página em branco nos paralisou..., mas foi preciso a insistência, deixar que o real da árdua teoria lacaniana nos sacudisse e nos mobilizasse a arriscar a colocação no papel daquilo que, embora não seja sem falhas, nos foi possível.

Vimos que as identificações são momentos constituintes da estruturação do sujeito, tempos fundamentais de sua construção. Quando alguém procura uma análise traz, além de seu sintoma, a história de suas identificações, isto é, as inscrições de sua relação com o Outro. Durante nosso percurso de estudo, fomos verificando, cada vez com mais clareza, que uma das

maneiras de se avaliar o que se passou em uma análise é relatando os destinos que as diferentes identificações de um analisando sofreram. Como se transformou sua imagem egoica, em que lugares restaram suas idealizações, como ficou sua identificação ao suposto objeto de gozo do Outro, suporte de sua fantasia?

Alguns psicanalistas, como Octave Mannoni (*apud* MANNONI, 1994), chegam a propor que um percurso de análise implica um processo de desidentificações, registrando que isso não significa que as identificações sejam completamente desfeitas, mas que mudam de lugar, mudam seu valor para um analisando, num processo que se poderia chamar de desprendimento das identificações. O próprio sintoma pode sofrer esse destino de desprendimento.

O que uma análise deve possibilitar ao sujeito, a partir do desejo do analista, é a perda da crença na verdade de seu sintoma e a constatação da inconsistência do Outro. Esses elementos permitirão o reconhecimento pelo sujeito do resto irreduzível de sua estrutura, que, em nossa leitura, é abordado por Lacan através da noção de êtímo. A partir do reconhecimento desse irreduzível, impõe-se um saber de outra ordem, um *savoir-y-faire-avec*, um saber-fazer-ali-com, um saber-fazer com esse irreduzível que se situa nesse ponto êtímo.

Em outras palavras, nosso entendimento é que um final de análise deve permitir ao sujeito abandonar seu sintoma neurótico e propiciar a identificação ao sintoma, sendo este a marca de sua singularidade. Não basta que o sujeito consiga fazer o atravessamento de sua fantasia, mas que, a partir dessa travessia, ele possa apreender o ponto irreduzível até então recoberto por sua fantasia, ponto esse escrito pelo matema $S(\mathcal{A})$, significante da falta do

Outro. É nesse ponto real da estrutura que lhe caberá forjar uma resposta nova ao enigma de sua existência, inventar com seu *sinthoma* uma resposta singular que o identifique, o que Lacan chamou de inventar seu estilo.

Neste percurso de estudo, uma questão se fez insistente: *êxtimo* ou *êxtimos*? Não podemos falar em pelo menos dois? Um que viria corrigir a falha da estrutura e, por isso, teria a ver com o significante inesquecível, $S(\mathcal{A})$, *êxtimo* necessário para a produção da minha invenção *sinthomática*, e o outro que teria a ver com a falta na estrutura e por isso teria relação com o objeto *a*, um lugar *êxtimo* da minha história e que me causa. Fica a questão.

Como o título de nossa tese sugere, a busca por uma análise faz o sujeito esbarrar com suas identificações, mas o encontro siderante com o *êxtimo* relativo ao $S(\mathcal{A})$ é da ordem do contingente. Sabemos que ele insiste, mas também resiste em se fazer saber durante a trajetória analítica. Dessa forma, o encontro com o *êxtimo* pode se dar ou não. Acontecendo o reconhecimento desse *êxtimo*, resta ao sujeito a escolha de sustentá-lo e, para tal, passa a ser da ordem do necessário a fabricação ali de uma invenção *sinthomática*.

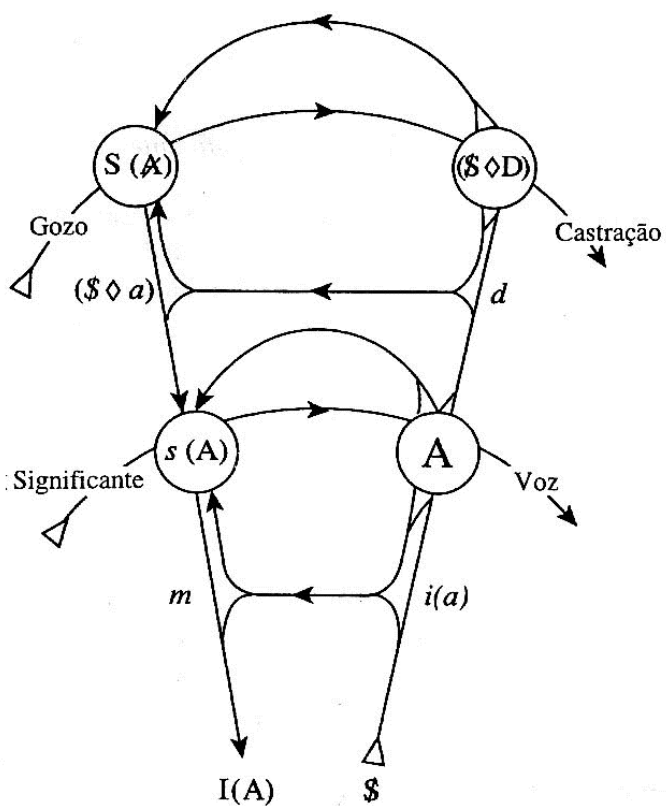
Assim, o melhor que se pode esperar de um processo analítico, é que esse permita uma passagem da contingência do encontro não faltoso com o real ao necessário do *sinthoma*, que o real que irrompe a cada experiência de análise possa ser reconhecido, e que o sujeito se permita ali *siderar-se*, autorizando-se a se tornar o inventor de sua singularidade.

O estudo da teoria psicanalítica, a partir das elaborações de Lacan, nos permite defender tais propostas, mas somente a clínica permitirá que tais afirmações sejam confirmadas. Melhor do que isso, somente os efeitos de uma psicanálise, aquela que se dá no *divã*, com cada um, e o que restará para nós, ao final de nosso percurso pessoal na psicanálise,

nos permitirão confirmar as conclusões a que fomos levados em nosso presente estudo. Certamente, a partir do aprofundamento da nossa experiência pessoal na psicanálise, novos questionamentos poderão ser feitos, o que nos faz considerar nossas conclusões deste momento como provisórias, sujeitas a reformulações e avanços.

ANEXO

O GRAFO DO DESEJO



Extraído de Lacan, 1957-58, p.525

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHATEL DE BRANCION, Marie-Magdeline. (1988a). O sintoma – Seminário brasileiro. In: *Do sintoma ao sinthoma*. Tradução de Angela Ferreto-Jesuino. Publicação da Escola Letra Freudiana nº17/18.

_____. (1988b). Há um irreduzível do sintoma?. In: *Do sintoma ao sinthoma*. Tradução de Analúcia Teixeira Ribeiro. Publicação da Escola Letra Freudiana nº17/18.

CHATELARD, Daniela Scheinkman. *Conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CHEDIAK, Gabriela de Freitas. (2007). *Sobre a angústia: um ensaio psicanalítico*. Dissertação de mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.

CRUGLAK, Clara. *Clínica da identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

DIDIER-WEILL, Alain. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Inconsciente freudiano e transmissão da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris: Flammarion, département Aubier, 2010.

EIDELSZTEIN, Alfredo. *La topología en la clínica psicoanalítica*. 2ª edição. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.

_____. *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Manantial, 1995.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUD, Sigmund. (1897). Carta 61. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol.I. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FREUD, Sigmund. (1899). Carta 125. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.I.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1900). Interpretação dos sonhos. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.III.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1905[1901]). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.VII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.VII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.VII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1911). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”). In: *Obras completas, volume 10*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1912-13). Totem e tabu. In: *Obras completas, volume 11*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. (1914). Introdução ao narcisismo. In: *Obras completas, volume 12*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1917[1915]). Luto e melancolia. In: *Obras completas, volume 12*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1919). O estranho. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.XVII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras completas, volume 15*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. (1923). O eu e o id. In: *Obras completas, volume 16*; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1925). A negativa. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.XIX.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1925[1926]). Inibição, sintoma e ansiedade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.XXIII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol.VII.* Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1930[1929]). O mal-estar na civilização. In: *Obras completas, volume 18*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. (1939[1934-38]). Moisés e o monoteísmo - três ensaios. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1950[1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. I*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *As vozes do supereu*. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

HARARI, Roberto. *Como se chama James Joyce?: A partir do seminário Le Sinthome de J. Lacan*. Rio de Janeiro: Ágalma e Cia de Freud, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

HYPPOLITE, Jean. Comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LACAN, Jacques. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1946). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1948). A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1953-54). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. (1954). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “*Verneinung*” de Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1954-55). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1955-56). *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In:

Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. (1957-58). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1958). A direção da cura e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1958-59). *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. (inédito).

_____. (1959-60). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

_____. (1960a). Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1960b). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1961-62). *O seminário, livro 9: A identificação*. (Inédito).

_____. (1962-63). *O seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1964). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1964-65). *O seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. (Inédito).

_____. (1965). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1966). Abertura desta coletânea. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1965-66). *O seminário, livro 13: o objeto da psicanálise*. (Inédito).

_____. (1968-69). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1971-72). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

_____. (1972-73). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. (1974a). Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1974b). *A terceira*. Disponível em: www.freud-lacan.com/article. Acesso

em 10/09/2005.

LACAN, Jacques. (1974-75). *O Seminário, livro 22: RSI*. (Inédito).

_____. (1975-76). *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. (1976-77). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-béveu s'aile à mourre*. (Inédito).

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e critic da filosofia*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MANNONI, Maud et al. *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess - 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MILLER, Jacques-Alain. *Extimidad*. 1ª edição. Buenos Aires: Paidós, 2010.

NANCY, Jean-Luc. (2000). *O intruso*. Disponível em: www.pt.scribd.com. Acesso em 23/01/2014.

PORGE, Erik. *Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

QUINET, Antônio. *O estilo, o analista e a escola*. Disponível em: www.lacan.orgfree.com. Acesso em 11/02/14.

RINALDI, Doris. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

SAFOUAN, Moustapha. *Lacanianas I*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

_____. *Lacanianas II*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.

VEGH, Isidoro. *As intervenções do analista*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

_____. *O próximo: enlaces e desenlaces do gozo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.