

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**Psicanálise e alteridade:
um percurso em Lacan pelas diferentes modalidades de outrem**

Joana Pantoja Scharinger

Brasília
Agosto de 2009

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**Psicanálise e alteridade:
um percurso em Lacan pelas diferentes modalidades de outrem**

Joana Pantoja Scharinger

Dissertação apresentada ao Instituto
de Psicologia da UnB como requisito
para obtenção do título de mestre em
Psicologia clínica e Cultura, sob orientação
da Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard.

Brasília
Agosto de 2009

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard (Orientadora)

UnB – Universidade de Brasília

Profa. Dra. Betty Bernardo Fuks

UVA – Universidade Veiga de Almeida

Profa. Dra. Tania Cristina Rivera

UnB – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes (Membro Suplente)

UnB – Universidade de Brasília

A minha mãe, a meu pai e a Bruno Gregory.

Pela importante presença

de cada um de vocês

em minha vida.

Agradecimentos

A Daniela Chatelard, pela orientação.

A CAPES, pela bolsa de estudos no último ano de mestrado.

A minha mãe, pela leitura atenta e pelo grande apoio.

Aos colegas Mauro Rehbein e Kelen Costa, por suas contribuições.

A Miroslav Milovic, por me apresentar o tema da diferença.

A Vania Otero, pela escuta.

Resumo

Este trabalho aborda o tema da alteridade em sua relação com a psicanálise. O objeto de estudo aqui proposto foi delimitado pelas seguintes perguntas: Como falar de alteridade em psicanálise? Como compreender o conceito de outro, quando nos referimos a esfera do psíquico? A partir da teoria lacaniana buscou-se a base para esta investigação. Foi traçado um percurso com o objetivo de identificar as diferentes modalidades de outrem que Lacan abordou. Este percurso foi organizado de modo a abordar cada um de seus registros - imaginário, simbólico e real. No registro do imaginário identificou-se a noção de pequeno outro. Compreendeu-se que nesta condição imaginária o outro está muito vinculado ao eu, numa relação de semelhança e ambigüidade. O registro do simbólico, por estar vinculado ao universo da linguagem possibilita ao ser humano constituir-se sujeito. O conceito relacionado a este registro, portanto, é o grande Outro. Já no registro do real alcançamos dois conceitos de alteridade. São eles o objeto pequeno *a* e o Outro gozo. O primeiro remete a um objeto faltoso, perdido. Trata-se do objeto causa do desejo, objeto que não existe. O segundo conceito está relacionado ao Outro sexo, esfera do gozo feminino. Inclui-se aí a lógica do Heteros. Buscou-se analisar em que medida cada um dos conceitos mencionados realizam uma abertura para a diferença. Observou-se que alguns conceitos alcançam menos esta condição do que outros. De qualquer modo, todos se referem a uma dimensão de alteridade. Por fim, se o sujeito lacaniano se constitui nos enlaces destes três registros, a experiência de alteridade faz parte da condição de ser sujeito.

Palavras-chave: alteridade, diferença, outro

Abstract

This research work focus on the topic of alterity, and its relation to psychoanalysis. The object of study proposed was defined by the following questions: How to discuss alterity in psychoanalysis? How to understand the concept of other, when we refer to the psychism? The Lacan's theory was the basis for this research. The proposal was to draw a theoretical path in Lacan's theory to identify the different concepts of others that he analyzed. The intention was to study Lacan's three dimensions - imaginary, symbolic and real. In the dimension of imaginary the notion of small other was identified. It was understood that in the imaginary condition the other is very tied to the ego, within a relationship of similarity and ambiguity. The symbolic order is related to the language what allows the human being to become a subject. The concept of alterity in simbolyc is the great Other. In the real dimension there are two concepts of alterity: the object *a*, and the Other jouissance. The first one refers to a lost object. It is the object cause of desire, which does not exist. The second concept is related to the other sex. We tried to examine how each of the concepts mentioned held an opening for difference. It was noted that some concepts achieve this condition less than others. Anyway, all of them refer to a mode of alterity. Finally, if the Lacan's theory is related to these three dimensions, the experience of alterity is part of the condition of being a subject.

Key-words: Alterity, difference, other

Sumário

Introdução.....	9
------------------------	----------

Capítulo 1

Freud: pensador da diferença

1.1 – Interno e externo.....	19
1.2 – O sujeito do inconsciente	21
1.3 – Investimento no mundo externo e nos objetos.....	23
1.4 – A relação transferencial.....	27
1.5 – Diferenciação eu-outro.....	31
1.6 – Relação sujeito-objeto na melancolia.....	33
1.7 – O estranho e o familiar.....	35
1.8 – Realidade externa e realidade psíquica.....	37
1.9 – Identificação.....	38

Capítulo 2

Lacan e o outro: a relação imaginária e suas miragens

2.1– O registro imaginário.....	44
2.2 – O Estádio do Espelho.....	50
2.3 – O eu ideal e o ideal do eu.....	54
2.4 – Desejo e alienação.....	58
2.5 – A agressividade.....	60
2.6 – A relação de intersubjetividade.....	63
2.7 – O pequeno outro.....	66

Capítulo 3

O Outro do simbólico: da fala mediadora ao lugar do significante

3.1 – O registro simbólico.....	73
3.2 – No grito, o começo.....	76

3.3 – O Nome-do-pai.....	81
3.4 – O grande Outro.....	86
3.5 – O lugar do significante.....	90

Capítulo 4

O registro do real: o furo, o inominável, o impossível

4.1 – O registro real.....	95
4.2 – O encontro com a falta.....	100
4.3 – O objeto do desejo.....	103
4.4 – O objeto <i>a</i>	107
4.5 – A relação sexual e a lógica do Heteros.....	113

Considerações finais	122
-----------------------------------	------------

Bibliografia.....	127
--------------------------	------------

Introdução

O presente trabalho tem a proposta de abordar a temática da alteridade. Meu interesse por esta temática se iniciou no curso de graduação em filosofia onde tive contato com as teorias de alguns filósofos. Estes eram Deleuze, Derrida e Levinas: os chamados filósofos da diferença. Na filosofia a discussão sobre a diferença é vasta e antiga. Heidegger parece ter sido quem introduziu a discussão ao fazer a crítica contra a metafísica e propor sua destruição. Sua crítica visava ressaltar que a filosofia enquanto metafísica esqueceu-se do ser, já que o confundiu com o ente. Nesta medida, Heidegger (1927) propôs inserir a noção de diferença ontológica, demarcando a diferença entre ser e ente. O primeiro deve ser valorizado e o segundo apenas pode ser compreendido em função do primeiro. Para Heidegger (1927) o ser não está mais no mundo, e a questão sobre ele deve ser agora respondida com o sentido. Abre-se assim a possibilidade de se confrontar a tradição. Heidegger (1945) acusou a metafísica de negar a diferença ontológica. Ou seja, a acusou de ser uma metafísica da identidade, da presença, e por isso, ela deve ser destruída. O pensamento heideggeriano nos propôs um novo paradigma, que ao nos fazer repensar a metafísica, acabou por inserir e exigir o pensamento sobre a diferença.

Derrida seguiu Heidegger na medida em que propôs, no interior das discussões lingüísticas, desmontar as estruturas tradicionais da linguagem, buscando desconstruir suas estruturas fonocêntricas e logocêntricas. O objetivo de Derrida (1967) estaria em confrontar a tendência de universalização de sentido presente nos textos, buscando apontar para suas singularidades. A desconstrução que Derrida (*idem*) sugere busca sua justificação filosófica em Heidegger ao propor não apenas um novo modo de lidar com um texto, mas sim um olhar crítico que aponta para uma história do esquecimento do ser através da metafísica logocentrista. Desta forma, esta

tradição se denuncia como clausura do saber, na medida em que a verdade e a interpretação se fecham em um sentido único. Com a desconstrução, Derrida (*ibidem*) põe em questão o significado familiar, abrindo espaço para o estranho e o novo, em um confronto direto com uma verdade definitiva. Desta perspectiva, não é possível falar em um sentido em si, ou em um significante em si. Um significante só existe em função de um sistema de diferenças presente na cadeia a qual ele pertence. Derrida (1967) defendeu a *produção de diferenças*, o que não diz respeito a metafísica da presença, da identidade, mas a um diferenciamento. O projeto derridiano propõe-se a acrescentar a diferença, contrapondo-a a repetição da tradição, inserindo o novo sentido e distanciando-se do que é familiar. Ele encaminha sua discussão para a defesa de que a diferença deve ser valorizada, que aquilo que se faz estrangeiro, estranho, outro, deve ser acolhido.

Levinas, enfim, influenciou Derrida e também retomou a proposta Heideggeriana. Para ele, porém, a verdadeira metafísica não deve ser situada como ontologia, tal a defesa heideggeriana, mas sim, seguir outro caminho. Levinas (1961) considerou que entender a metafísica como ontologia não é pensar a alteridade. Sua justificativa é de que a valorização do ser implica na valorização do eu, do sujeito, e por isso, do Mesmo. Como nos explica Levinas (*idem*), a relação do Eu com o mundo é uma relação de posse e identificação. “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo”. Ter com o mundo esta relação de posse é realizar um movimento contra a alteridade, movimento de egoísmo. A crítica de Levinas (*ibidem*) considera inaceitável, portanto, a proposta de Heidegger, na qual para se conhecer o ente é preciso se conhecer o ser do ente. Isto é afirmar a subordinação do ser sobre o ente. Ocorre neste caso o que Levinas (1961) chamou de

posse do Outro, na medida em que na posse se afirma o outro, por outro lado, ela veda por completo a independência deste último. Levinas (1961) nega que a relação com Outrem se reduza a ontologia. Seu projeto é a afirmação do Outro, onde ele é o mestre, e não mais o Eu. Esta seria uma verdadeira ética, e assim, a filosofia primeira. Uma ética pensada para além da ontologia. A proposta é que no meu encontro com o que é outro, eu não possa dominá-lo ou possuí-lo. Devo deixá-lo existir em sua verdadeira diferença, em sua verdadeira alteridade. No entanto, Levinas (1961) chega para acusar Heidegger de cair na própria crítica. Afinal, fazer o ente depender do ser, é fazer o ente, o outro, depender do sujeito. É ainda assim, desconsiderar a diferença, suspender a alteridade.

Introduzi aqui esta discussão, que é proveniente da filosofia, porque foi nela onde tive o meu primeiro contato com o tema. Talvez seja possível supor que se podemos falar em alteridade hoje, na psicanálise, isso se dê porque a filosofia a introduziu. Sabemos, contudo, que a filosofia e a psicanálise seguem caminhos distintos, e se, por exemplo, as duas falam de sujeito, há aí diferenças importantes, que não devem ser esquecidas. Deste modo, não trata-se aqui de importar esta discussão para a psicanálise buscando traçar proximidades e semelhanças. Antes, trata-se de considerar esta temática, que é vasta, e tentar entendê-la dentro da proposta psicanalítica, em especial, dentro de Lacan. A filosofia mostrou a importância de se pensar o conceito de outro, apontando para a valorização da diferença. Vemos que Lacan também se preocupou em discernir diferentes modalidades de outro. Assim, é nele que vamos buscar compreender de que diferença a psicanálise nos fala. Em decorrência disso, não tive como objetivo retomar esta discussão filosófica ao longo deste trabalho, mas sim, ser guiada pelo questionamento sobre a diferença - questionamento este que a discussão filosófica me fez surgir.

Os conceitos de diferença e de alteridade aqui utilizados serão considerados num sentido mais geral. Qual seja, manter a compreensão de que diferenciar é trazer um movimento de demarcação e limitação de algo, alguém, ou alguma coisa, com relação a um outro. Este outro será referente a tudo que se contrapõe ao que é o mesmo, a tudo que se difere, que não se homogeneiza. Aí o termo alteridade se inclui, referindo-se ao que apresenta a qualidade de ser outro. Nestes termos, a palavra outro não se limita apenas a um outro ser humano, mas se aplica a tudo que se faz de algum modo estranho, alheio, novo ou estrangeiro.

Diante disto, este trabalho teve seu objeto de estudo delimitado pelas seguintes perguntas: Como falar de alteridade em psicanálise? Como compreender o conceito de outro, quando nos referimos a esfera do psíquico?

Afim de traçar um percurso investigativo dentro da psicanálise escolhi a teoria lacaniana. Lacan dedicou-se extensamente a conceitos relevantes à alteridade. Assim, o objetivo principal desta investigação foi: identificar as diferentes modalidades de outro a que Lacan se referiu. Para realizar tal proposta considerei a relevância dos três registros lacanianos - imaginário, simbólico e real. Deste modo, busquei compreender qual conceito de outro Lacan relacionou a cada uma destas três esferas.

Vale ressaltar, porém, que este trabalho teve outrora o objetivo de também percorrer Levinas para traçar possíveis pontos de diferenças, tensões e aproximações entre ele e Lacan. Durante o meu caminho mudei a direção do estudo, visto ser a passagem pelos três registros lacanianos uma abordagem já muito vasta. Assim optei por priorizar o estudo em Lacan.

Ao me concentrar na obra lacaniana uma questão surgiu. Perguntei-me se seria possível falar em uma noção mais autêntica de alteridade. Ou seja, pensar em qual

conceito de outro estaria contido uma noção de maior abertura para a diferença, de uma outridade mais radical. Obviamente está implícita aí a idéia de que é possível falar em uma alteridade mais verdadeira. Mas trata-se apenas de um pressuposto do qual partimos, e de um problema o qual tentei responder.

Assim, o presente trabalho foi constituído no formato de quatro capítulos. Iniciei a minha caminhada com Freud. Parti dele porque a psicanálise nele começou. Além disso, entendo que para falar de Lacan é imprescindível partir de Freud. Lacan foi um freudiano, e tudo que escreveu foi a partir de uma releitura. Assim, visei neste começo observar se já em Freud pulsava o pensamento da alteridade. Afinal, se Lacan discorreu tanto sobre este assunto, e ele era um freudiano, algo lá em Freud já devia estar. A intenção foi defender que Freud se interessou pela temática da diferença. É o que o primeiro capítulo propôs mostrar. Este capítulo resgatou alguns conceitos freudianos para fundamentar os capítulos que vem a seguir.

Os seguintes capítulos se concentraram na obra Lacaniana e na busca da compreensão dos diferentes conceitos de outro pensados por este autor. Cada um dos próximos três capítulos se dedicou a um diferente registro. Cabe ressaltar que se cada capítulo foi dedicado a um registro diferente, isto não indica que estes registros possam ser compreendidos separadamente. Ao contrário, Lacan enfatizou que eles estão relacionados de modo a serem dependentes em sua coexistência.

No segundo capítulo, tive como objetivo o entendimento do registro imaginário e da noção de alteridade a ele relacionado. Busquei compreender a relação do *Estádio do espelho* com a constituição do eu, nesta relação entre o eu e sua imagem. Esta relação se mostrou permeada de ambigüidades, numa proximidade e semelhança, embora por outro lado, num estranhamento e na condição de uma

miragem. Disto pude passar por outros conceitos tais como *ideal de eu* e *eu ideal*, buscar o conceito de agressividade proposto por Lacan, entre outros. O percurso realizado neste capítulo me fez chegar a noção de pequeno outro, compreendendo sua condição inseparável do eu.

No capítulo 3, segui pelo registro simbólico, na mesma busca. Abordei a relação entre linguagem, falta e castração, e também busquei o conceito *Nome-do-pai*. Lacan deu relevante atenção a este registro. Afirmou que a entrada do ser humano no simbólico é o que o constitui como sujeito. Deste modo, este registro se demonstrou muito relevante na discussão sobre alteridade. Inclusive naquilo que ele tem a ver com a relação imaginária discutida no capítulo anterior. Deste feito, o conceito que aqui valorizamos foi o de grande Outro, buscando entender em que medida ele nos faz referência a uma noção mais autêntica de alteridade.

No quarto e último capítulo abordei o real. Este registro nos remeteu ao furo, ao impossível e ao inominável. Ou seja, naquilo que ele falta à representação e escapa ao simbólico. Na tentativa de dar conta do furo do real, há o gozo fálico. Modo de lidar com o impossível a partir do sentido de completude, de todo, de Um. Esta lógica se contrapõe a lógica do Heteros, do Outro gozo. Seguindo estes conceitos chegamos a duas modalidades de outrem no real: o objeto *a* e o Outro gozo.

Por fim, resta ressaltar que abordar a temática da diferença tem significativa importância. Esta temática insere discussões relevantes nos contextos políticos, sociais e culturais atualmente. A referência ao outro nos situa de nosso lugar. Da perspectiva histórica, por exemplo, a teoria pós-colonial indica que o discurso colonizador considera o povo colonizado como *outro*. Esta visão demarca que os colonizadores se localizam em uma posição central de referência e disto rotulam os

colonizados como periféricos, primitivos e atrasados (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1999). Tudo isto nos faz questionar sobre noções de domínio e poder, de globalização e imperialismo. E nos mostra o quanto a discussão sobre a diferença é atual e perpassa diferentes saberes.

Capítulo 1

Freud: pensador da diferença

“Introduz-se aqui a ruptura freudiana.”

(Derrida, A escritura e a diferença, p.181)

Parece ser possível afirmar que o tema da diferença sempre foi interesse de Freud. Afinal, desde o início de sua trajetória até suas últimas obras este assunto esteve de algum modo presente. É possível perceber que vários dos conceitos utilizados por ele estão de algum modo relacionados à temática da diferença. Idéias como o complexo do próximo, narcisismo, identificação, o estranho, a relação interno e externo, revelam que a dinâmica da vida psíquica está sempre em relação com aquilo que de algum modo é outro, com aquilo que se difere. O sujeito depende de outrem quando nasce, se vincula as pessoas e a cultura, se apaixona, se identifica. O sujeito está a todo tempo lidando com um dentro e um fora, com aquilo que é eu e aquilo que é outro. No decorrer de sua obra, Freud manteve esse interesse sempre desperto. O objetivo do presente capítulo, portanto, é defender a presença constante desta temática dentro de um percurso na obra freudiana.

Antes de iniciar nosso caminho, porém, cabe uma breve contextualização da origem de Freud. Ele nasceu na sociedade judaica. E teve, por isso, sua história marcada pela experiência de ser um judeu. Como nos conta Fuks (2000), a história milenar da sociedade judaica teceu este povo como uma minoria demarcada pela dispersão. Povo que experimentou a diáspora, exercendo o êxodo e a descentralização, em razão de encontrar-se, simultaneamente, com e sem lugar. Ela nos diz: “O sujeito da Diáspora, à diferença de um exilado político expulso de sua própria pátria, nasceu em um país no qual ele se situa simultaneamente dentro e fora,

num entre-dois cujas ‘fronteiras’ lhe permitem partilhar a identidade do povo da nação na qual ele existe e manter um ‘pedaço de si’ sempre alhures, no espaço marginal do não-lugar” (Fuks, 2000, p.48).

Ou seja, Freud, antes de tudo, era um estrangeiro. Um homem sempre a lidar com esta condição de diferença, de referência a um outro lugar. Mesmo sendo um judeu não religioso, Freud teve que lidar com a experiência de exclusão e isolamento vividos por esta minoria. Fuks (*idem*) nos lembra, por exemplo, o quanto a circuncisão marca no corpo esta condição judaica de identidade e diferença. Se por um lado, esta marca identifica todos os judeus, ligando-os a uma mesma origem e memória, também os diferencia como grupo, como minoria, como um *outro* povo. Neste sentido, se Freud fez críticas a religiosidade e afirmou seu ateísmo, ainda assim, a experiência de ser um judeu o vinculou a uma ética judaica, marcada por uma ‘prática milenar de outridade’ (Fuks, 2000).

Deste contexto, temos o fundador da psicanálise. A psicanálise, certamente, não se encontra alheia a esta bagagem. Ela tem algo a ver com a história de seu fundador. Freud não por acaso veio nos falar de uma Outra cena, de um Outro lugar. Na medida mesma em que propõe dar lugar privilegiado ao inconsciente, demarca uma diferença no meio científico vigente, racionalista e cartesiano, que privilegia a consciência. Deste feito, ele passa a dar voz ao inconsciente, ao lado obscuro e excluído dos seres humanos. Mas Freud também escolheu escutar aqueles sujeitos que antes não eram ouvidos, em seus sofrimentos, em seus desconfortos. Basta lembrarmos das históricas.

Obviamente, ao insistir nestas idéias, ele enfrentou muita crítica e resistências por parte do meio científico de sua época. Ele se deparou com um forte anti-

semitismo, mas também com a oposição ao seu pensamento de ruptura. Segundo Derrida (1979), a teoria freudiana rompeu com vigentes tradições fonocêntricas e logocêntricas.

Freud propôs que não há um código específico para compreender o sentido dos conteúdos psíquicos. Como nos diz Derrida (1979, p.196): “O sonhador inventa sua própria gramática”. Não há texto prévio escondido na escritura onírica (Derrida, 1979). O sentido deve ser buscado em um âmbito individual e singular, e não em uma esfera universal e definitiva. Por isso, o mesmo conteúdo de um sonho pode abrigar sentidos diferentes para pessoas distintas.

Assim, Freud rompeu com a lógica do fonocentrismo, onde o sentido da fala é aquele que deve prevalecer sobre a escrita. Ele também foi contra um logocentrismo, no qual deve haver uma verdade racional e absoluta, e portanto, um sentido unívoco. O pensamento freudiano realizou um movimento definitivo de originalidade (Derrida, 1979).

Freud inseriu uma nova prática, que não se sustentava nem na psicologia, nem na psiquiatria. Ele inseriu um pensamento novo e demarcou uma diferença. Como descreve Fuks (2000, p.56) : “Coube à descoberta freudiana afirmar-se como uma prática de absoluta alteridade frente ao saber instituído sobre o psiquismo humano: a psicologia e a psiquiatria do século XIX”.

Enfim, sua experiência estrangeira parece ter aberto a possibilidade para Freud de escutar um outro discurso, de se abrir para as diferenças. A obra freudiana produziu uma ruptura com o mesmo, e realizou uma abertura para o outro. De acordo com esta perspectiva, vejamos a presença desta temática na obra freudiana. Passaremos por alguns textos e conceitos os quais o tema da diferença se faz presente.

1.1 - Interno e externo

No *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895) se propôs a estudar a relação do organismo com o meio. Este é um dos primeiros textos de Freud, tendo sido considerado um texto ainda pré-psicanalítico. Ele pretendeu compreender o aparelho psíquico a partir de sua relação com o mundo externo. Ou seja, a relação do organismo com aquilo que está fora dele, com o que dele se difere. Para tanto, Freud definiu que o aparato psíquico é constituído por neurônios e que existe uma energia (Q) que circula entre eles. Esta energia por sua vez, é considerada de duas maneiras, uma delas como proveniente do organismo e outra proveniente do mundo externo (Freud, 1895). Deste modo, o texto em questão se propôs a discutir a dinâmica psíquica em sua relação com o que é externo ao organismo. A relação entre interno e externo permeia todo o texto.

Segundo Freud (*idem*), o estímulo que os neurônios recebem proveniente do interior do organismo provocam uma tensão que para ser aliviada necessita de uma intervenção externa. É o que Freud (*ibidem*) denominou de ‘ação específica’. Desta ação compreende-se uma ‘assistência alheia’, algo que o próprio organismo, no caso a criança, não é capaz de realizar sozinho. Isto implica que necessariamente para buscar alívio e satisfação das tensões internas a criança precisa de um outro sujeito. Para que esta ajuda externa aconteça a criança vivencia uma ‘alteração interna’ em decorrência da tensão, a qual provoca variados tipos de demonstrações de sofrimento. Por exemplo, o grito e a expressão das emoções (Freud, *ibidem*). Estas demonstrações são descargas de energia, mas por si só não podem produzir alívio, necessitam de uma assistência que vem de fora. Esta ajuda que vem do exterior acaba por observar a situação de desamparo da criança, e ao prover assistência, provoca transformações na tensão interna, gerando finalmente a ‘experiência de satisfação’.

Seguindo este enfoque da importância do outro na vida da criança, Freud definiu o 'complexo do próximo'. Segundo Freud (*ibidem*), o sujeito quando em contato com o mundo externo, dentre os vários objetos de sua percepção, pode perceber 'um outro ser humano'. Neste momento, entra-se em contato não apenas com algo externo ao organismo, e que naturalmente se diferencia dele, mas com um 'objeto semelhante', um outro ser semelhante a mim mesmo. Trata-se de um objeto semelhante também àquele que foi o primeiro objeto de satisfação do sujeito, bem como seu primeiro objeto hostil. É o que acontece com os recém-nascidos, num momento primordial da vida, onde o contato com o outro tem valor fundamental. "É por esse motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a (re)conhecer" (Freud, 1895, p.438). As percepções emanadas deste encontro se dividirão em dois aspectos. De um lado serão percepções novas tais como alguns traços faciais, e de outro, percepções que remetem o sujeito a si mesmo, tais como movimentos corporais iguais aos seus. É o caso, exemplificado por Freud (1895), quando ao se deparar com o grito do outro, o sujeito remete-se a sua própria experiência de dor, ao seu próprio desamparo.

O encontro com outro ser humano nos põe em contato com a condição de alteridade, a condição de diferença entre eu e outro, porém, também nos põe em contato com algo que é familiar. O contato com o outro faz reconhecer-me para além de mim, além de meu corpo. Faz reconhecer-me no outro, faz o meu primeiro contato com a realidade, com aquilo que está fora de mim.

Freud (1895) assim, conceitua o complexo do próximo como separado em duas partes: uma parte coerente como uma 'coisa', e outra parte compreendida a partir da memória e das lembranças do próprio sujeito. Neste último caso o sujeito percebe algo do mundo externo e o transforma em uma informação baseada em si mesmo, na experiência de seu próprio corpo, trata-se neste caso de um juízo, de uma

atividade judicativa. Nesta etapa de seus estudos, Freud enfatizou a importância do outro em nossa percepção do mundo e de nós mesmos. Com isso é fácil perceber que, mesmo em textos considerados pré-psicanalíticos, Freud já valorizava a importância das noções de externo e do outro na vida psíquica.

1.2 - O sujeito do inconsciente

Nas fases seguintes de seus escritos, em textos já considerados psicanalíticos, Freud inseriu a noção de Inconsciente e a partir daí seu interesse pela diferença parece um pouco mais evidente. Nos *Estudos sobre histeria*, por exemplo, Freud (1893) começou a dar importância a um tipo de estado mental o qual ele denominou de inconsciente. Trata-se de um estado que faz lembranças importantes serem inacessíveis à memória. Este estado provoca certa falta de inibição, lapsos de memória e falta de controle das associações, segundo os estudos de Breuer e Freud, em 1893. Implica-se a partir daí que muitos de nossos processos mentais nos são desconhecidos. Ou seja, há algo em nós mesmos que desconhecemos. A partir disso não somos mais sujeitos da consciência. Esta idéia é central na psicanálise, fundamenta toda obra de Freud. Em nós mesmos, parte de nosso psiquismo se diferencia, vivenciamo-la com estranheza, como uma outra parte de nós.

No texto *A psicopatologia da vida cotidiana*, Freud (1901) se dedica a estudar justamente os diferentes modos de expressão do inconsciente. Por exemplo, os esquecimentos, os lapsos de linguagem, as falhas de escrita e de fala, e todas as funções falhas através do qual o inconsciente se expressa. É o caso do comum esquecimento de nomes próprios, os quais estamos muito habituados, e não haveria razão para não lembrá-los, porém, inesperadamente, o esquecemos (Freud, *idem*). Eis a situação em que nos desconhecemos, quando somos surpreendidos por nós mesmos,

ao esquecer logo o nome daquele que tanto estamos familiarizados. Isso mostra com clareza que há parte de nosso funcionamento psíquico que falha e os motivos para este ocorrido são desconhecidos a nossa consciência (Freud, *ibidem*). Há algo em nós que estranhemos e muitas vezes sentimos como outro, como se fosse outra pessoa falando por nós.

É comum, defende Freud (1901, p.287), quando percebemos uma parapraxia, não estarmos “cientes de algum motivo para ela em nós mesmos. Devemos todavia ser tentados a explicá-la através de ‘distração’ ou atribuí-la ao ‘acaso’”. No entanto, a visão determinista de Freud descarta estas justificativas e segue justamente o caminho inverso. Ele diz: “Há muito tempo sei que não somos capazes de fazer com que um número nos ocorra por livre escolha, do mesmo modo como um nome não nos pode ocorrer assim” (Freud, 1901, p.288). Para ele, nada na mente é arbitrário. E assim, nos enganamos ao acreditar que podemos escolher uma palavra ao acaso, que por distração podemos esquecer nomes próprios, ou ainda, quando achamos que esquecemos algo por ser sem importância. Ao contrário, Freud (1901, p.327) acredita que “o motivo do esquecimento é invariavelmente um desprazer de lembrar alguma coisa que pode evocar sentimentos aflitivos”. Ele reafirma assim que, definitivamente, não sabemos de nós mesmos. E nesse sentido, estamos em constante contato com algo de nós mesmos que é outro. Sabemos que Lacan se delongou nos estudos sobre esta alteridade, mas o que estamos tentando indicar é que, dentro da psicanálise, esta temática foi iniciada com o próprio Freud.

Ainda a respeito deste aspecto da alteridade que a experiência inconsciente nos remete, podemos lembrar do importante texto de Freud denominado *Interpretação de sonhos*. Neste famoso texto, Freud (1900-1901) diferencia o estado de vigília do estado de sono e nos diz que neste último o material recalcado encontra

meios de se expressar mais facilmente. Opostamente, durante a vigília o material recalçado encontra-se mais distante da consciência e não encontra meios fáceis de se exprimir. De qualquer modo, este conteúdo recalçado não deixa de existir por este fato, ele mantém-se vivo no psiquismo, estejamos acordados ou dormindo.

Embora dormindo, o conteúdo recalçado comparece nos sonhos e isto não impede que ele seja experimentado com intensa vivacidade. Isto implica, que no processo do sonhar, a vivacidade do conteúdo comparece como uma cena (Freud, *idem*). Como uma cena vivida. A esta idéia de ‘cena’, Freud nos acrescenta algo de extrema relevância. Ele defende que existe uma diferença entre aquela que seria a cena vivida em vigília e a cena de ação dos sonhos. A cena do sonho é uma *outra* cena, é a cena representada pelo inconsciente. Esta idéia nos remete a compreensão de uma alteridade no inconsciente. A noção de inconsciente como uma *outra* cena (Freud, *ibidem*). Eis uma alteridade que nos habita. Passaremos aos textos freudianos onde ele buscou compreender o investimento do sujeito no mundo externo.

1.3 - Investimento no mundo externo e nos objetos

No texto *Sobre o Narcisismo*, Freud (1914) explorou as conseqüências do não-reconhecimento do mundo externo e do outro, de tal modo considerando suas vias patológicas. Ele observou que alguns pacientes, como os esquizofrênicos, apresentavam um modo muito peculiar de relação com o mundo externo (Freud, 1914). Nestes pacientes a libido não investia no mundo externo, ao contrário, era inteiramente dirigida ao eu do indivíduo. Eis o que Freud denominou de narcisismo secundário, visto que todos nós passamos por um momento no início da vida que também se assemelha a este processo, o narcisismo primário.

O eu investe libidinalmente em seus objetos. O narcisismo é o estado em que a libido toma o próprio eu como objeto. Freud (*idem*), então, definiu um narcisismo normal e primário que ocorre naturalmente em todos nós quando investimos, no período inicial de vida, em nosso próprio eu com um egoísmo de preservação. Um narcisismo secundário, porém, seria os que se instalam em psicoses e perversões, tais como no caso da megalomania, onde ocorre um total desinvestimento em objetos externos para reter toda a libido no eu.

Freud (*ibidem*) relatou outros exemplos quando a libido também concentra sua energia no eu. Trata-se de condições em que o indivíduo encontra-se adoecido organicamente, ou ainda, quando está dormindo. Nestes casos ocorre um desinvestimento natural da libido no mundo externo, voltando toda energia ao próprio eu. Estes momentos devem ser compreendidos como naturais, se procederem momentaneamente, e são muitas vezes necessários afim de trazer o equilíbrio novamente. A libido deve ser capaz de realizar este movimento, ela deve ser flexível para depois retornar ao mundo externo. Porém, quando há certo engessamento neste movimento estabelece-se aí uma condição patológica. Visto isso, o sujeito deve sair de um 'em-si-mesmamento' e voltar-se ao que lhe é externo, ao que lhe é outro. Por que isso deve ocorrer, ou seja, por que o sujeito deve investir fora de si, é o que Freud (1914, p.101) explica na seguinte passagem:

A resposta decorrente de nossa linha de raciocínio mais uma vez seria a de que essa necessidade surge quando a catexia do eu com a libido excede certa quantidade. Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar.

Esta passagem parece declarar a defesa de Freud pela diferença. O indivíduo deve investir fora de si, ele deve amar o outro, ele deve vincular-se ao mundo lá fora. Trata-se de uma questão de quantidade, em que sobra energia a investir no eu, por isso ela transborda para fora. Isto é saudável, já que liga o sujeito ao mundo, ao social, aos outros seres humanos. E assim, torna possível a vida na coletividade. Esta passagem parece indicar que vincular-se ao mundo externo é fundamental para a saúde psíquica, caso contrário é certo o caminho ao adoecimento.

Freud definiu também que uma vez o sujeito consiga investir em objetos externos, como nas neuroses, estas escolhas, ainda assim, podem ser guiadas por uma vertente narcísica, onde escolhe-se um objeto externo porque ele é representante do próprio eu. Mas neste caso, é um investimento na representação e não no próprio eu como na megalomania. Por isso, não recaem sobre uma via patológica. Assim, mesmo ao vincular-se ao outro, realizamos uma escolha objetal que pode ser baseada em escolhas narcísicas, embora nem por isso seja o caso de indivíduos narcisistas. As escolhas saudáveis costumam oscilar entre modelos narcisistas e anaclíticas. No primeiro caso toma-se como base o próprio eu, onde ama-se um outro que se pareça comigo. No segundo caso ama-se o outro que se assemelha com aquele que foi meu primeiro objeto de amor, tal como a mãe (Freud, 1914).

Deste modo, quando um indivíduo ama, ele se vincula ao meio externo e isso garante a ele, um psiquismo mais saudável já que o salva de uma vida narcísica e centrada apenas em si. Por outro lado, Freud (1914) ressalta que muitas vezes a paixão por outrem torna-se tão intensa que é capaz de provocar o movimento inverso, estando o indivíduo tão investido fora de si (em outra pessoa) que de si torna-se vazio. Esta condição, muito comum nos apaixonados, diminui a auto-estima e priva o

indivíduo de uma parte de seu narcisismo, conforme defende Freud (*idem*). A relação com o outro, parece ser por esta via, também ameaçadora.

Antes de seguir adiante, vale rever dois conceitos importantes a que Freud associa o narcisismo: *ideal do eu* e *eu ideal*. Estes dois conceitos são relevantes porque serão retomados por Lacan e por isso falaremos deles no próximo capítulo. Segundo Freud (*ibidem*), certos impulsos libidinais são recalçados pelo indivíduo afim de que estes não se choquem contra as exigências sociais e permita ao sujeito ser aceito em sua cultura. Deste modo, o indivíduo estabelece para si uma referência de ideal o qual irá servi-lo de padrão para seguir a vida. Já que o recalque vem do eu, este padrão também é definido por ele, e denominado por Freud de *ideal do eu*. Freud quer dizer que o indivíduo estabelece um ‘ideal em si mesmo’ pelo qual mede seu eu. Este ideal é baseado nos recalques e exigências sociais introjetadas.

Num segundo momento, Freud (1914) define um outro ideal, também relacionado ao eu, mas que diz respeito a um eu infantil, deixado para trás pelo indivíduo. Este eu infantil está relacionado a um período remoto de satisfação e completude, apenas vivido nos desfrutes narcisistas da infância. Assim, o homem busca recuperar este ideal perdido, seguindo sempre em busca deste que Freud denominou de *eu ideal*.

Freud ainda questiona se haveria uma instância psíquica pronta a realizar a tarefa de exercer as vigilâncias necessárias exigidas pelo *ideal do eu*. E que assim exercesse contínua observação sobre o eu real. Freud indicou neste momento a instância do supereu. Ele prossegue no tema neste texto dizendo que : “...o que induziu o indivíduo a formar um *ideal do eu*, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio

da voz), aos quais vieram juntar-se à medida que o tempo passou, àqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes – e a opinião pública.” (Freud, 1914, p. 113). Ou seja, o *ideal do eu* se constitui a partir do social, dos outros sujeitos e das exigências culturais. Neste caso a relação entre eu e outro comparece como constitutiva e muito relevante.

1.4 - A relação transferencial

Neste momento, não podemos deixar de lembrar de uma relação com o outro muito discutida por Freud. Trata-se de uma relação que comumente se confunde com um enamoramento: a relação do paciente com a pessoa do analista. Segundo Freud (1905), existe um processo que ocorre durante o tratamento analítico denominado transferência. Este processo consiste em uma atualização de experiências psicológicas passadas aplicadas à pessoa do analista durante o tratamento (Freud, 1905). Ou seja, ocorre uma reedição de fantasias e sentimentos que antes aplicadas a uma outra figura, agora são direcionadas a figura do analista, ou médico, como denomina Freud.

No texto *A dinâmica da transferência*, Freud (1912, p.133) explicou que cada indivíduo:

...conseguiu um método específico próprio de conduzir-se na vida erótica – isto é, nas condições para enamorar-se (...) Isso produz o que se poderia descrever como um clichê estereotípico, constantemente repetido – constantemente reimpresso – no decorrer da vida da pessoa.

Eis exatamente o que se atualiza na pessoa do analista, um modo de funcionamento psíquico, uma repetição da vida erótica do paciente. No mesmo texto,

Freud (1912) esclareceu que ao longo da vida do indivíduo, parte destes impulsos libidinais se dirigiu à realidade, ao passo que outra parte ficou retida e afastada do consciente, sendo impedida de se realizar, exceto na fantasia. Deste modo, a catexia libidinal parcialmente satisfeita buscará se dirigir naturalmente a figura do médico, na busca de satisfação. A teoria freudiana defende assim que esta catexia sempre recorrerá a certos ‘clichês estereotípicos’ presentes no indivíduo, e este movimento libidinal incluirá deste modo o médico (Freud, 1912). Isto implica que o paciente inevitavelmente endereçará ao médico conteúdos pessoais. O exemplo utilizado por Freud (*idem*) traz a figura paterna como uma norteadora comum na transferência dos pacientes para com o médico. Neste caso, conteúdos do paciente endereçados originalmente ao próprio pai são transferidos e atualizados na figura do analista.

A questão que nos importa aqui é, pois, compreender que a transferência é um processo típico a ocorrer no tratamento, em especial de pacientes neuróticos, e que faz o paciente tornar a figura do médico objeto de seus impulsos emocionais (Freud, *ibidem*). Assim, realizo um endereçamento ao outro de algo que pertence a mim, e que vivencio como novo, mas na verdade, é a atualização de algo já presente em minha história, em meu inconsciente.

Para Freud (1912) a transferência pode ser distinguida entre positiva e negativa. Ele explicou que a transferência positiva diz respeito a sentimentos afetuosos e amistosos, no geral conscientes, e que funcionam positivamente no tratamento, fazendo o paciente confiar no médico e simpatizar com ele, colaborando com o tratamento. A transferência positiva, porém, pode incluir sentimentos afetuosos que se desenvolveram demasiadamente e remontaram a fontes eróticas, tomando o médico como objeto sexual (Freud, *idem*). Este tipo de transferência positiva tende a ser inconsciente. No caso da transferência negativa, porém, está em questão

sentimentos de tipos hostis, depreciativos, de desconfiança. No entanto, Freud (1912) defendeu que um movimento de ambivalência é comum comparecer, fazendo coexistir endereçamentos de afetos hostis e afetuosos para a mesma pessoa.

A transferência positiva referente a impulsos eróticos recalçados e a transferência negativa são relacionadas a um movimento de resistência do paciente (Freud, *idem*). Isto se justifica porque sempre que estão presentes tendem a dificultar o decorrer da análise, normalmente impossibilitando o tratamento de seguir seu curso, impedindo o processo de associação livre ou de recordação. Deste modo, a transferência ao mesmo tempo que é vetor imprescindível para fazer o tratamento se desenvolver também surge para impedi-lo, emperrá-lo. A transferência como resistência insere na relação médico-paciente elementos que estão mais de acordo com vivências fantasiosas, trazendo algo que, à primeira vista, não parece pertencer àquela relação. Eis o que explica Freud (1912, p. 142) ao defender que “uma pessoa em análise, assim que entra sob o domínio de qualquer resistência transferencial considerável, é arremessada para fora de sua relação real com o médico (...)”. Ou seja, neste caso, comparece algo que parece situar-se fora daquela relação, algo proveniente de um outro lugar:

Com isso queremos dizer uma transferência de sentimentos à pessoa do médico, de vez que não acreditamos poder a situação no tratamento justificar o desenvolvimento de tais sentimentos. Pelo contrário, suspeitamos que toda a presteza com que esses sentimentos se manifestam deriva de algum outro lugar, que eles já estavam preparados no paciente e, com a oportunidade ensejada pelo tratamento analítico, são transferidos para a pessoa do médico. (Freud, 1917, p. 515)

No texto *Observações sobre o amor transferencial* Freud (1915a) se aprofundou nesta temática enfocando a situação da paciente que enamora-se por seu médico. Segundo Freud (1915a), nestas ocasiões o médico deve reconhecer este enamoramento como algo proveniente da situação analítica sem acreditar que tais sentimentos se endereçam realmente a sua pessoa. O que deve-se inferir disto é a resistência da paciente a se concentrar em seu tratamento, visto que agora ela apenas busca falar de seu amor. Em situações mais radicais é comum a paciente optar por interromper o tratamento perante a intensidade de seus sentimentos. Não por acaso é comum este enamoramento ter início num período da análise onde a paciente está sendo convidada a evocar uma lembrança especialmente angustiante (Freud, *idem*). Por outro lado, o médico deve fazer uso desta transferência para procurar sua origem e seu verdadeiro endereçamento, buscando fazer a paciente falar deste a quem ela realmente endereça este conteúdo. Em decorrência, desfaz-se a resistência trazendo novamente o caminhar da associação livre e da recordação.

Frente a estas características da relação transferencial citadas até aqui percebemos o interesse de Freud em se dedicar ao estudo da relação do paciente com seu analista. Vimos que durante o tratamento se faz sempre presente um constante movimento do sujeito de ‘endereçamento ao outro’. Trata-se de endereçar ao outro – no caso à pessoa do analista – algo que é dele mesmo, dizendo respeito a um movimento psíquico de repetição. Enquanto o paciente vivencia esta transferência de sentimentos como autêntica e nova, o analista a compreende como irreal e estereotípica. Parece que no trabalho de análise, para Freud, não se trata apenas da presença do sujeito e do outro (analista), mas de um constante movimento de evocação do paciente para que ainda outros se presentifiquem e permeiem sua relação com o médico. Lembrando, claro, que todo este chamado para que outros se atualizem

é obra mais uma vez do inconsciente, sempre comparecendo e demarcando sua diferença.

1.5 - Diferenciação eu-outro

Após focar a relação eu-outro a partir da relação transferencial, podemos trazer o questionamento de como a diferenciação eu-outro se constitui, segundo Freud. Para isso, podemos buscar a compreensão freudiana sobre os destinos das pulsões. Ele as relacionou com estímulos que se originam no interior do organismo e possuem uma força constante (Freud, 1915b). Além disso, a pulsão é caracterizada por exercer uma pressão, uma quantidade de força, ou seja, uma certa demanda de trabalho ao psiquismo. Ela tem por finalidade a satisfação, sempre. Seu objeto é aquilo a respeito do que a pulsão atinge a satisfação. O objeto pode ser uma parte do corpo, um outro indivíduo, o próprio sujeito, algo de natureza material, trata-se de possibilidades infinitas.

Discorrendo sobre as várias vicissitudes das pulsões, Freud (1915b, p.155) define três grandes polaridades da vida mental, das quais as pulsões sofrem grandes influências. São elas: 1- a antítese sujeito-objeto, que diz respeito ao eu e sua relação com tudo que seja externo a ele. 2- a polaridade prazer-desprazer. 3- a polaridade ativo-passivo, relacionada a polaridade masculino-feminino. Destas três polaridades a primeira em especial ressalta aspectos relevantes a nossa proposta.

A antítese em questão é aquela que diverge o mundo interno do mundo externo. Ou seja, diverge o sujeito de seus objetos, diverge o eu do não-eu. Para Freud (*idem*) esta divergência se inicia em fase muito primordial da existência. Segundo ele, quando ainda nos primeiros momentos de vida o sistema nervoso recebe estímulos provenientes de fora do organismo, este último logo estará apto a responder aos

estímulos externos, por exemplo, esquivando-se ou chorando. Em consequência, Freud (1915b, p.139) afirmou que “ a substância perceptual do organismo vivo terá assim encontrado, na eficácia de sua atividade muscular, uma base para distinguir entre um ‘ de fora’ e um ‘de dentro’”. Com isso, Freud parece afirmar que é a partir de uma atividade perceptual e das sensações do corpo, que o indivíduo, no início da vida, começa a se diferenciar do mundo. Nesta relação do mundo interno com o externo, Freud (1915b) adverte que há um processo dinâmico no qual o primeiro tanto recebe quanto exerce influência ao segundo. E deste modo, é nesta troca com o meio que, a partir da vivência corporal provocada pelo sistema nervoso, o indivíduo inicia o processo de consciência psíquica de separação.

Ainda sobre este período inicial da vida, Freud (*idem*) explicou que originalmente as pulsões se voltam para o eu, investindo-o como seu objeto de satisfação. Deste modo o eu é capaz de satisfazer-se em si mesmo. Este momento inicial, conforme anteriormente citado, é um estado narcisista e esta forma de obter satisfação é denominada por Freud (*ibidem*) de auto-erotismo. Nesta fase de muito investimento direcionado ao eu, o mundo externo não tem muito valor, apresenta-se sem grandes propósitos de busca de satisfação. Assim, enquanto o eu se encontra em fase auto-erótica este não necessita do mundo externo, porém, em decorrência das necessidades de se preservar, bem como com a presença de pulsões sexuais que não conseguem alcançar satisfação auto-erótica, ele passa a adquirir objetos do mundo externo. Em nota de rodapé, Freud (1915b, p.156) afirmou que:

Na realidade, o estado narcisista primordial não seria capaz de seguir o desenvolvimento, se não fosse pelo fato de que todo indivíduo passa por um período durante o qual é inerte, necessitando de cuidados, e durante o qual suas necessidades

prementes são satisfeitas por um agente externo, sendo assim impedidas de se tornarem maiores.

A partir das considerações de Freud (1915b) acerca deste estado inicial da existência, o auto-erotismo, no qual o eu ama somente a si e é indiferente ao mundo externo, é possível afirmar que a vida inicia de modo egoísta, mas tão logo este quadro se modifica, logo o eu começa a buscar vínculos ao mundo externo, buscando nele seus objetos de satisfação. Assim, conclui-se que é movimento natural buscar o mundo externo após um período inicial de desinteresse do mesmo. Como já citamos anteriormente, ainda assim, sabemos que em casos momentâneos como a doença orgânica ou o sono também é natural desinvestir um pouco do externo, contanto que depois o invista novamente.

1.6 - Relação sujeito-objeto na melancolia

Existe um tipo de investimento objetal, porém, que leva o indivíduo a um grave quadro patológico, no qual ocorre um comprometimento considerável de seu investimento no mundo externo e também em si mesmo. Trata-se da melancolia. Em *Luto e melancolia*, Freud (1915c) se propôs a discutir a melancolia a partir de sua aproximação com o luto. Freud (*idem*) explica que nos dois casos trata-se de uma reação a uma perda considerável. Esta perda costuma ser a perda de outrem, pela morte de um ente querido, ou a separação de uma relação próxima. Porém, esta condição também pode ser provocada por uma perda de natureza mais abstrata como a perda de um país, da liberdade, ou de um ideal. Estas perdas podem gerar o luto como a melancolia, sendo esta última considerada por Freud (*ibidem*) de grau patológico.

O luto está presente na vida de todos, a pessoa fica desanimada com as coisas ao seu redor, desmotivada e entristecida. O mundo fica sem graça. No caso da melancolia, o desânimo e desinteresse pelo mundo é acompanhado por uma atitude de auto-recriminação, incapacidade de amar, auto-punição, baixa auto-estima. Nos dois casos a perda do objeto de amor é o motivo da dificuldade em substituir tal objeto, provocando o afastamento das atividades que não tenha este objeto em relação (Freud, 1915c).

Estas condições no luto estão claramente relacionadas a perda que se viveu. E de modo gradual a pessoa retorna seu vínculo com as atividades externas até conseguir amar novamente. Na melancolia, Freud (1915c, p.278) sugeriu que um processo diferente ocorre, pois a perda se realizou de modo inconsciente:

A diferença consiste em que a inibição do melancólico nos parece enigmática porque não podemos ver o que é que o está absorvendo tão completamente. O melancólico exhibe ainda uma outra coisa que está ausente no luto – uma diminuição extraordinária de sua auto-estima, um empobrecimento de seu eu em grande escala. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio eu.

Portanto, no luto a perda foi a perda de um objeto. Na melancolia a perda foi a perda de seu próprio eu. Freud (1915c) nos atentou ao fato de que o modo violento e rigoroso que o melancólico se auto-acusa passa a impressão de que o mesmo está acusando o objeto perdido. Sobre estas auto-acusações do melancólico Freud (1915c, p.280) afirmou que sempre há a “... impressão de que freqüentemente as mais violentas delas dificilmente se aplicam ao próprio paciente, mas que, com ligeiras

modificações, se ajustam realmente a outrem, a alguém que o paciente ama, amou ou deveria amar.”

Assim, o cerne da melancolia está no fato de que os sentimentos direcionados ao objeto perdido, ou a perda em questão, são deslocadas deste objeto ao próprio eu. Neste ponto da questão melancólica parece haver uma mistura entre o que é eu e o que é outro, entre interno e externo. Na melancolia, ocorre, portanto, uma identificação do eu com o objeto perdido (Freud, 1915c). Esta forte identificação deve ter sido precedida de uma forte fixação no objeto amado, uma identificação narcisista.

Segundo Freud (*idem*), a perda do objeto se transformou na perda do eu. Assim, talvez possamos dizer que, na melancolia, a perda de outrem se transformou na perda de si mesmo. Incorporando em si este outro, ele traz para dentro as agressões que endereçou realmente a outro. A razão para isso, é que este mecanismo acaba por possibilitar que não se abandone de fato o objeto, e assim não se realize o verdadeiro processo de luto, de aceitação da perda. Para não perde-lo, devora-o, internaliza-o, traz o outro em mim. O que está prejudicado neste caso é a relação com a alteridade, ocorre uma confusão entre eu e outro, seja este outro um sujeito, seja este outro, um ideal.

1.7 - O estranho e o familiar

Esta idéia de um outro introjetado relaciona-se com aquilo que Freud denominou de o estranho. Sobre esta temática, Freud considerou todo tipo de vivência psíquica o qual nos provoca uma sensação de estranheza. Segundo Freud (1919), o estranho está relacionado com aquilo que aparenta ser justamente o seu oposto, o familiar. Neste caso, estranheza e familiaridade são sensações vinculadas. Para Freud

(*idem*) o estranho não é nada novo ou alheio, mas algo que se encontra há muito tempo estabelecido na mente. E isto se dá, devido ao recalque.

Embora outros fatores possam estar envolvidos com o estranho, os fatores que interessam a psicanálise são os relacionados aos conteúdos recalçados (*ibidem*). Um dos exemplos trazidos por Freud (*ibidem*) diz respeito as crenças mais primitivas. É o caso dos assuntos acerca do poder da mente. Atualmente, o homem comum já não se vincula tanto a crenças mágicas e não acredita que se pode matar outrem apenas com a força do desejo. Porém, ao desejar que outra pessoa morra, e logo, este fato acontece, a sensação gerada será de estranheza. Neste caso ocorreu um teste de realidade, vinculado a uma realidade material do fenômeno.

Em outros casos, como explica Freud (1919), quando a sensação de estranheza provém de complexos infantis, então o lugar não é a realidade material, mas psíquica. Nos dois casos algo que parecia superado, ou esquecido, é rememorado ou revivido e a sensação estranha provém.

Quando inesperadamente vemos nossa imagem refletida no espelho, logo nos questionamos quem é este estranho que se aproxima. E a resposta logo vem surpreendida, este estranho é ninguém menos que nós mesmos. A mesma relação do estranho com o familiar pode ser experimentada quando nos deparamos com a loucura de outrem. Imediatamente nos vemos assustados ao entrar em contato com algo que o louco verbaliza abertamente, e que tem o mesmo conteúdo daquilo que lutamos em nós mesmos para deixar mais escondido. O que estranhemos neste outro é simplesmente aquilo que também jaz em nós mesmos. Assim, a minha relação com o outro remete a vivências da minha própria história, me faz reviver lembranças antigas. E ainda, em mais uma situação de alteridade, quando queremos dizer algo, mas

acidentalmente, dizemos outra coisa. Como se outrem estivesse a falar por nós, em nós. Estranhamos assim a nós mesmos, mas na verdade, este conteúdo estava recalçado, e aproveitou uma brecha do ato falho para fazer falhar nosso discurso, para falar, para aparecer.

Há algo no outro que revela a mim mesmo, há algo em mim que se revela outro. Esta constante relação entre aquilo que é eu e aquilo que é outro, aparece em Freud, de tal modo indicando como estas duas condições estão em constante relação.

1.8 - Realidade externa e realidade psíquica

Podemos lembrar ainda o texto *O eu e o isso* de Freud (1923), no qual ao introduzir a segunda tópica ele insere algo importante a nossa discussão. Freud define algumas instâncias psíquicas que se desenvolvem no psiquismo a partir do contato do psiquismo com o mundo externo e com outros sujeitos. Deste modo, ele sugere que no processo de constituição psíquica o contato com o mundo externo e com os outros sujeitos é fundamental e determinante. Vejamos como isso se dá.

Para Freud (1923) o eu é uma organização mental vinculada aos processos conscientes e responsável pelo controle de liberação de excitações para o mundo externo. Ele está em contato com o mundo externo e deste contato aplica influências ao isso, que por ser parte mais inconsciente e interna do psiquismo, é regido pelo princípio do prazer, em contrário ao princípio que rege o eu, da realidade. Freud (1923, p.39) define, portanto, que “O eu representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o isso, que contém as paixões”.

Desta definição contrastante, o eu está em constante desafio ao ter que se comportar como um negociador que deve conseguir satisfazer a ambas as partes,

exigências sociais e exigências do desejo, sem abrir mão total de nenhum dos lados. É a esta situação que se refere a metáfora do cavaleiro, utilizada por Freud (1923). Assim, está claro, uma vez o indivíduo é um ser social, um ser no mundo, ele tem seu psiquismo necessariamente fadado a viver em negociações (psíquicas) com seus desejos inconscientes, afim de que possa viver em sociedade. Ou seja, todo conteúdo não aceitável socialmente, o eu busca endereçar ao inconsciente e aos efeitos do recalque. Por exemplo, sabemos que para conviver com outros sujeitos em sociedade não é aceitável realizar desejos sexuais com a própria mãe, mas, para não negar inteiramente a força do isso, o sujeito está livre para enamorar-se com alguém do mesmo nome que ela, ou alguém fisicamente parecida. A negociação neste caso foi feita.

Freud (1923, p.42) definiu o eu como um “... representante na mente do mundo externo real”. Porém, não se trata somente disso, há uma gradação no eu denominada de supereu (Freud, 1923). E esta gradação não está relacionada simplesmente às exigências sociais, mas às identificações importantes com outros sujeitos. Segundo Freud (*idem*), o supereu se origina da primeira identificação da história do indivíduo, no caso, costumeiramente, com seus pais. Esta identificação se concebe no *Complexo de Édipo*, donde se resultam as escolhas objetais do isso.

1.9 - Identificação

No que concerne às primeiras identificações ocorridas nesta fase da vida, no *Complexo de Édipo*, Freud (1921) definiu a identificação como o modo mais primitivo de laço emocional que um indivíduo pode constituir com outra pessoa. Isto significa que é a partir da identificação que se formam as primeiras vinculações do sujeito com o outro. Segundo Freud (*idem*), o *Complexo de Édipo* tem como

acontecimento, no menino, a identificação com o pai e um desejo pela mãe. Esta identificação diz respeito ao modelo que o menino passa a ter como figura masculina, já que passa a considerá-lo como seu ideal. A partir disto, o sujeito busca moldar seu eu de modo a tomar características deste modelo como próprios e não mais como do outro (Freud, *ibidem*).

No entanto, a identificação traz consigo a característica da ambivalência. É o que defendeu Freud (1921) ao afirmar que o menino simultaneamente que busca o pai como modelo masculino, deseja ser como ele, o que inclui o desejo de ocupar seu lugar junto à mãe. Por isso, trata-se de uma relação de identificação que é perpassada de ternura, mas também de hostilidade. Neste caso, o menino gostaria de ser como seu pai, e como ele, ter a mãe como seu objeto sexual. O desfecho desta história segue para a imposição da lei do pai que manterá o menino em identificação com seu pai, mas que o impedirá de realizar seus desejos junto a mãe, podendo fazê-lo com qualquer outra mulher, menos ela.

No caso da homossexualidade masculina, Freud (1921) relata que a identificação ocorre de modo semelhante, mas neste caso, o menino passa do desejo por sua mãe, para uma identificação forte com ela. Ao invés de passar do desejo para uma identificação com o pai, este menino passa a buscar a própria mãe como modelo.

Não há dúvidas que esta relação com os pais a qual o sujeito está freqüentemente exposto no início da vida é crucial para seu posterior desenvolvimento. Este momento inicial revela bastante sobre as escolhas objetais futuras do sujeito. Do mesmo modo, contribui consideravelmente para a formação de seu ideal, o qual o guiará por longo tempo. Isto indica, mais uma vez, que os outros sujeitos, especialmente os pais, têm papel fundamental na constituição psíquica dos

indivíduos. Revelando, assim, mais uma vez, a importância que Freud concedeu ao estudo da relação eu-outro.

Do mesmo modo, se o supereu é resultado das forças do isso em direção ao mundo externo, e mais propriamente, em direção ao pai ou a mãe, é a partir desta vivência inicial que se introjetam imperativos de identificação, tais como 'você deveria ser como seu pai' ou 'você não deve desejar sua mãe, apenas seu pai o pode'. Estes imperativos surgem pois o supereu tem função de recalcar o *Complexo de Édipo*, afastando os desejos incestuosos e fazendo imperar as identificações.

E assim, Freud (1923, p. 51) afirmou:

O supereu, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e, assim, constitui também expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do isso. (...) Enquanto que o eu é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o supereu coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do isso. Os conflitos entre o eu e o supereu, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno.

Esta passagem de Freud é muito significativa para nós, pois ele define o quão importante é a influência do mundo externo naquilo que é psíquico. No caso do eu, isto está claro, visto ser ele a organização que mantém a mente em contato com o mundo externo. O supereu, embora compareça como relator de uma realidade interna, é também constituído por introjeções baseadas na influência das primeiras identificações com outros indivíduos. Todas estas colocações indicam como os outros sujeitos, o social e o mundo externo têm papel fundamental na dinâmica psíquica.

Aqui parece claro novamente a relevância que Freud dá a dois tipos de realidades opostas, de um lado a realidade externa e social, e de outro lado, a realidade psíquica. Estas duas realidades, apesar de opostas, estão constantemente entrelaçadas. E a constituição do psiquismo parece ocorrer justamente neste entrelaço.

Até aqui, compreendemos que longe desta exposição abarcar todos os textos de Freud, porém sendo estes textos relativamente representativos a nosso propósito, acreditamos guiar esta discussão para o entendimento de que Freud foi um pensador interessado na questão sobre a diferença, tendo abarcado assuntos importantes acerca da alteridade. Certamente não tratou estes aspectos como tema central, nem com a mesma atenção que Lacan o fez, entretanto, demonstrou interesse permanente sobre a questão do social e do outro, e sobre as questões relativas ao dentro e ao fora.

Alguns autores atuais interessados nesta temática podem compartilhar desta posição. Fuks (2007), por exemplo, defende que a psicanálise é uma prática de alteridade. A autora considera que o pensamento freudiano provocou uma abertura importante que foi possibilitar uma experiência de encontro com a alteridade. Não somente pelo fato de se tratar de um pensamento inovador em seu meio científico, e por isso inseriu a diferença e o novo, mas por trazer uma valorização do fenômeno social, e da relação do sujeito com o outro. Esta valorização a qual já nos referimos, considera a importância do outro sujeito - seja ele o pai, a mãe, o analista ou a pessoa amada - na experiência subjetiva (Fuks, 2007).

Ainda no que concerne a relação de Freud com a temática da alteridade, a autora aponta para o cerne psicanalítico: o inconsciente. Fuks (2000) defende que Freud sempre se interessou por aquilo que se apresentou desconhecido e estranho no sujeito, aquilo que é estrangeiro, que é outro. Seu interesse pela exterioridade, pelas

influências do mundo externo também fizeram dele um pensador da diferença. E ainda, Fuks (2000) prossegue na defesa de que a experiência psicanalítica em si possibilita ao sujeito entrar em contato com uma parte de si desconhecida. Deste modo, a partir da fala, possibilita ao sujeito construir algo novo e, portanto, romper com aquilo que é o mesmo.

Segundo Fuks (2000, p.76): “Experimentar o exílio analítico é, então, uma aprendizagem de alteridade: permite ao sujeito buscar pela palavra uma designação para aquilo que, vindo de fora, está nele mesmo, embora lhe seja estranho.” Esta passagem considera como exílio a busca do sujeito por aquilo que lhe é mais desconhecido em si mesmo. E a partir da fala e da resignificação é possível introduzir um *outro* discurso, passar para *outra* coisa, ultrapassar o discurso do mesmo. Lidar com um estranho em nós mesmos é lidar com um *outro* em nós, e resignificar esta experiência é trazer o novo. Está sempre em jogo na experiência analítica a relação com o outro.

Por fim, podemos concluir que ser um sujeito do inconsciente já é ter que lidar com uma *outra* cena. Já é ter que lidar com conteúdos internos que nós mesmos desconhecemos. Por outro lado, estes conteúdos insistem em se atualizar para fora, pelas vias da transferência, pelos processos de identificação, por exemplo. A vida psíquica se constitui nos enlaces deste contato entre o dentro e o fora, entre o interno e o externo.

A temática da diferença e da alteridade já pulsava em Freud. E foi a partir disso que Lacan sustentou sua teoria para discorrer sobre diferentes conceitos de outro. Resgatar aqui esta temática em Freud fundamenta a caminhada que propomos a seguir.

E se a psicanálise é mesmo uma experiência de alteridade, por nos colocar em constante contato com o que é outro, parece, enfim, ser possível afirmar: Freud, pensador da diferença.

Capítulo 2

Lacan e o outro: a relação imaginária e suas miragens

“O *outro*, o que é que o senhor quer dizer com isso?

- é seu semelhante, seu próximo, seu ideal do eu, uma bacia?

Isso tudo são outros.”

(Lacan, Seminário II, p. 15)

Após percorrer pela obra freudiana os textos os quais o tema da diferença comparece, daremos um passo adiante, adentrando à obra de Lacan. Lacan foi um psicanalista freudiano. Ele partiu de Freud para elaborar sua obra. E como sabemos, foi um autor que se dedicou explicitamente pela temática da diferença, especialmente no que concerne ao conceito de outro, considerando-o de várias perspectivas e de acordo com cada um dos registros (imaginário, simbólico e real). Em vista disso, iniciaremos este capítulo abordando uma conferência lacaniana inaugural que marcou o início de seu ensino público e que introduziu sua teoria sobre os três registros. Partiremos daí visando iniciar a discussão em Lacan com o que ele introduz sobre os registros. Vale ressaltar, porém, que o presente capítulo tem como objetivo centrar a discussão em torno do registro imaginário e do conceito de outro a ele relacionado. Nosso propósito é buscar compreender o conceito de outro no imaginário e entender em que medida ele diz respeito a uma alteridade. A literatura utilizada neste capítulo parte dos primeiros textos e seminários lacanianos.

2.1 – O registro imaginário

Lacan (1953a), em sua conferência intitulada *O simbólico, o imaginário e o real*, buscou fazer uma comunicação sobre uma introdução para o estudo da

psicanálise. Para Lacan, ao se começar a falar de psicanálise, é inevitável falar dos registros simbólico, imaginário e real, considerando serem estes “os registros essenciais da realidade humana” (Lacan, 1953a, p.12). Vejamos a seguir do que se trata esta conferência.

Lacan (1953a, p.16) parte dos questionamentos “o que é a experiência da fala? A essência e a troca da fala?”. Sua comunicação segue um caminho para buscar responder estas perguntas. Neste caminho logo torna-se claro que ao se referir a linguagem e a fala, ou seja, ao registro simbólico, não deixa-se de lado o imaginário. Estes dois registros acham-se entrelaçados na comunicação de Lacan, indicando em um primeiro momento, que não há como pensar o imaginário sem pensar o simbólico.

Na conferência citada, Lacan (1953a) relembra os estudos realizados com animais em ciclos de comportamentos instintivos onde se apontam a ocorrência de alguns deslocamentos. Eis o caso exemplificado por ele das aves que, mesmo durante combate, apresentam comportamentos deslocados referentes a sedução e a ciclos sexuais. Lacan (*idem*) explica que estes deslocamentos sexuais podem ser considerados de ordem imaginária. Isto quer dizer que são comportamentos que se orientam por imagens a serem mostradas a outros seres. No exemplo dado, o comportamento sexual ocorrido durante um ciclo de combate está diretamente relacionado a imagens, já que se refere ao alisamento das penas, e outros comportamentos realizados para serem vistos pelos outros do grupo. Para Lacan (*ibidem*), neste caso do mundo animal, poderíamos apontar também um comportamento simbólico, no que se refere ao comportamento deslocado assumir um valor no social, naquilo que seria um comportamento coletivo, servindo como uma comunicação entre os integrantes daquela comunidade de animais.

No caso dos seres humanos em análise, por exemplo, o imaginário comparece freqüentemente através das fantasias, que surgem meio ao ‘diálogo analítico’. Fantasias estas das quais o sujeito deve falar e que aparece para exprimir alguma coisa, para simbolizar algo dentro do contexto em que a análise se encontra. Lacan (1953a, p.22) conclui porém, que “...não basta que um fenômeno represente um deslocamento, que se inscreva nos fenômenos imaginários para ser um fenômeno analisável. (...) um fenômeno só é analisável caso represente outra coisa que ele próprio”. Isto significa que em análise, quando o sujeito fala em associação livre, trata-se de símbolos organizados em linguagem, e de tudo que sua estrutura inclui, tais como a relação dos significantes com os significados, a cadeia de significantes. Um sonho, por exemplo, segundo Lacan (1953), é organizado por imagens e símbolos, e traz uma possibilidade de simbolização muito vasta e complexa. Eis o registro simbólico, da linguagem, que permite a análise atuar.

Ainda na experiência de análise, é comum num primeiro momento o sujeito chegar com falas vazias, apenas preenchidas por banalidades. Isto ocorre quando o sujeito ainda não entrou de fato nesta relação simbólica com seu analista. O que o sujeito faz neste momento é chegar com suas resistências, como diz Lacan (1953a). Isto que chega, chega como imagens que pretendem ser realizadas na situação de análise, com o analista. O sujeito é tentado a atualizar na relação com o analista suas referências imaginárias. Trata-se de uma ocasião concernente a transferência, quando o paciente projeta certa imagem sobre este outro, o analista, como lembramos na teoria freudiana, no capítulo anterior. Para que se passe disso a uma outra coisa, é necessário que o paciente fale, fale muito, mas desta vez não banalidades. Esta fala precisa ascender a sua função mediadora.

A função de mediação é a função essencial da fala (Lacan, 1953a). Isto se dá porque a fala possibilita que entre duas pessoas algo seja transcendido. O que deve ser ultrapassado é a agressividade e a proximidade desta relação especular com o semelhante. O registro simbólico deve estar presente para fazer papel imprescindível de transcendência nesta relação dual. Lacan (1953a, p.33) esclarece esse ponto:

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

Esta passagem é de extrema relevância para nós, pois define a idéia lacaniana sobre a relação entre os registros imaginário e simbólico. Além disso, abre a nossa discussão na medida em que parece indicar que a relação imaginária nos deixa numa posição frente ao outro sujeito de muita proximidade e semelhança, necessitando que uma mediação aconteça para intervir nesta dualidade. A relação simbólica, portanto, comparece aí como terceiro, permitindo ao sujeito se posicionar com mais distanciamento deste outro. Tal distância parece preservar o sujeito em certa medida, para que ele não se perca no reflexo de outrem e com ele entre em direta rivalidade.

Deste ponto de vista, se pudéssemos falar em diferentes graus de alteridade, seria pertinente afirmar que o registro simbólico nos garante mais alteridade e uma maior diferenciação do outro, do que o registro imaginário?

Vejam mais uma passagem importante (Lacan, 1953a, p.43): “Ali onde a imagem especular é aplicada ao máximo, o sujeito não passa do reflexo de si mesmo.

Daí sua necessidade de constituir um ponto que constitua o que é transcendente. É justamente o outro como outro.”

Nestas palavras de Lacan, a relação com o outro é uma relação em espelho, e disto, algo a ser transcendido. Retomando nossa suposição, caso fosse possível falar em um maior grau de alteridade, esta estaria relacionada ao que Lacan denominou de transcendência? É preciso transcender a relação eu-outro para alcançar um maior grau de alteridade? Quando Lacan se refere ao ‘outro como outro’ ele está se referindo a uma alteridade mais radicalizada? A uma alteridade mais verdadeira? Seguiremos nosso caminho, deixando que mais adiante seja possível retornar a estas questões e tentar esclarecê-las.

Ainda sobre a conferência referida, Lacan nos situou de modo introdutório acerca dos registros imaginário e simbólico, mas pouco falou sobre o registro real. Sobre este último, Lacan apenas dedicou poucas frases, comentando que o real diz respeito àquilo que escapa, que foi esvanecido. Neste momento porém, como já foi dito, nosso enfoque será sobre o registro do imaginário, visando o conceito de outro. Vamos seguir adiante.

Em seu primeiro seminário, na aula denominada *O eu e o outro*, Lacan traz seus primeiros questionamentos daquele que será um longo percurso em sua obra a respeito dos diferenciados conceitos de outro. Nesta ocasião, lembrando as colocações de Freud em *Psicopatologia da vida cotidiana*, sobre os esquecimentos dos nomes, Lacan lembra que o fenômeno do esquecimento se dá no processo da fala, ou seja, no nível da linguagem. Ocorre, assim, uma certa ‘degradação da palavra’. Porém, o mais importante é que este fenômeno ocorre na relação do sujeito com o outro. Afinal, na fala, algo se diz a alguém. Deste modo, a palavra, diz Lacan (1953-

1954), é a mediação do sujeito com o outro. A palavra sempre existe na relação com o outro.

Eis o que ocorre propriamente em análise, no processo analítico, quando o analisando, pela palavra, procura falar de si ao analista. É nesta relação que ocorre a transferência, como extensamente explicou Freud, inclusive em sua forma de resistência. A palavra nos une ao outro. Sendo assim, Lacan questiona como é essa relação com o outro, a que distância este outro de mim se situa. E ele logo conclui: “O eu é referente ao outro. O eu se constitui em relação ao outro. Ele é seu correlato.” (Lacan, 1953-1954, p.63). Ou seja, nada mais determinante. O eu apenas existe, se em relação com o outro. Mas que outro é esse, que Lacan nos fala?

Ele se refere ao outro semelhante, esse outro homem ao lado, a que Freud afirmou como próximo. Trata-se de um semelhante fundamental para a constituição humana, e a relação a este se realiza através de um registro imaginário. Para falar deste outro próximo é preciso falar do registro imaginário. Este registro, para Lacan (1953-1954), está relacionado com a forma da imagem. Ele parte do exemplo do sistema óptico para explicar o que é o registro imaginário quando falamos em psiquismo.

Considerando um aparelho fotográfico ou microscópico, destes que tem como função produzir imagens, Lacan (*idem*) inicia sua explicação. Como ele descreve, nestes instrumentos ópticos ocorre um ponto no espaço real e outro correspondente num espaço virtual. Estes dois espaços, por sua vez, costumam confundir-se. Isto é exemplificado por Lacan (*idem*) através do experimento do buquê invertido.

Neste experimento coloca-se uma caixa frente a uma semi-esfera, um espelho côncavo. E sobre a caixa coloca-se um vaso vazio. Embaixo dela, um buquê de flores.

O buquê se reflete sobre a superfície esférica e se forma em imagem num ponto simétrico, gerando uma imagem real. Porém, em sentido contrário, se os raios batem no olho cria-se uma imagem virtual. É o caso da comum imagem formada no espelho, onde se constitui uma imagem virtual, quando vemos nossa imagem ali onde não estamos realmente. No caso do buquê o vemos onde ele está. É uma imagem real. Porém, não vemos o buquê real, apenas sua imagem real, o buquê está escondido. Mas, dependendo do campo de visão que apreendemos, veremos um buquê imaginário que se forma dentro do vaso. Ao ver esta imagem ela nos parece real, apesar de passar algum estranhamento (Lacan, 1953-1954). Eis uma ilusão de ótica.

Lacan utiliza-se deste experimento como metáfora, fazendo-o servir de relação com aquilo que é imaginário e aquilo que é real no psiquismo. Para falar de tal assunto, ele nos remete a sua teoria sobre o *Estádio do Espelho*. Esta teoria diz respeito a um momento muito precoce da existência, no qual a criança constrói, a partir de sua imagem no espelho, um domínio imaginário sobre seu corpo enquanto totalidade.

2.2 Estádio do Espelho

No seu texto *O Estádio do Espelho*, de 1949, Lacan explica que o pequeno ser, ainda em tempo de vida muito precoce já consegue se reconhecer no espelho. Este momento, que é um momento do desenvolvimento e pode ocorrer a partir da idade de seis meses, é muito determinante para este pequenino. Esta criança, ainda com muitas limitações motoras, sem controle sobre seus membros, sem conseguir manter a postura ereta ou sem conseguir se sustentar, é ainda um ser totalmente dependente de um suporte humano ou de um suporte artificial para conseguir manter uma sustentação. Porém, apesar deste corpo ainda não suficientemente maduro, a criança é

capaz de se identificar com a própria imagem que ela vê refletida no espelho. A sua imagem especular representa para ela uma certa aparência artificial unificada, como se já fosse um ser dotado de totalidade, o que não é, já que é muito desorganizado em seus impulsos e sensações, ainda muito fragmentado.

Esta imagem especular aparentemente unificada é investida pela criança principalmente pela atitude dos pais de apontar que aquele bebê do espelho é ela própria. Deste modo, a criança passa a se identificar com uma imagem ideal de si mesma. Para Lacan (1949), ocorre neste momento uma precipitação do eu, já que ele vai se inserir precipitadamente no processo de identificação, antes mesmo de sua determinação social. Antes mesmo dele entrar na dialética de identificação com o outro, e antes ainda dele habitar a linguagem.

Este estágio traça para este bebê uma relação inicial entre si e sua imagem no espelho. E como Lacan (1949) defendeu, ocorre uma discordância do eu com sua própria realidade. Trazendo o conflito de um corpo ainda fragmentado *versus* uma totalidade na imagem refletida.

Visto isso, a função do *Estádio do Espelho* seria, propriamente, estabelecer uma relação do organismo com sua realidade, tendo sido esta realidade ‘traída’ por aquela falta de coordenação motora dos meses neonatais. Este estágio possibilita à criança uma imagem de unidade, de unificação, de formação de um eu, o qual é independente de uma maturidade neurofisiológica do corpo.

O *Estádio do Espelho* tem função na formação do eu na medida em que vai ser responsável pela identificação primordial que gera as identificações seguintes, secundárias. Além disso, a discordância do eu com sua própria realidade será uma dialética constante na vida do indivíduo, não só nesta fase inicial da existência.

Afinal, será geradora de variadas fantasias ao longo da vida do sujeito. Por fim, quando se conclui o *Estádio do Espelho* começa a passagem do eu especular para o eu social, em que a identificação começa a ser com a imagem dos outros semelhantes.

Deste modo, neste estágio ocorre a unificação das pulsões auto-eróticas, gerando a imagem de unidade do corpo. Forma-se uma unidade do eu totalmente imaginária, constituída a partir da imagem do espelho que se vê de si mesmo e da imagem que se vê do outro. Ele vê no espelho uma unidade imaginária que não corresponde a imagem da realidade. Deste modo, uma instância que não é da realidade é introduzida aí na vida do sujeito. Trata-se de algo que diz respeito muito mais a uma ficção, a uma miragem.

No *Seminário II*, Lacan utiliza-se da metáfora do cego e do paralítico para se referir ao que ocorre no *Estádio do Espelho*. Segundo ele, a criança com sua imaturidade motora e com um corpo que não se auto-sustenta, se assemelha a um paralítico. Mas numa ilusão, este bebê enxerga no espelho uma imagem unificada, vendo ali algo que não condiz com a realidade. Neste sentido, fica aprisionado por um olhar cego. Para Lacan (*Seminário II*) este olhar, apesar de cego, encontra-se fascinado por uma imagem coordenada e unificada. O bebê está fascinado por aquela imagem que vê como sua.

Lacan (1953-1954, p.96) define este momento como crucial:

É a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia.

Este momento inicial na vida, de total importância, começa a demarcar o que é eu e não eu (Lacan, 1953-1954). Assim, voltando ao experimento do buquê invertido, Lacan (*idem*) explica que a imagem do corpo formada nesta etapa da vida se assemelha metaforicamente a imagem virtual e imaginária do vaso com as flores. Eis um olhar do ser humano no qual o imaginário inclui o que é real, de tal modo que a constituição do mundo inclui estas duas dimensões. Isto significa que uma parte da realidade é imaginada e outra é real. Isto se assemelha ao que vimos em Freud no capítulo anterior ao que ele distingue como realidade psíquica e realidade externa.

Assim, Quinet (2003), ao esclarecer Lacan, indica que é no *Estádio do Espelho* que o indivíduo é lançado no registro do imaginário, numa relação especular com o outro, tornando-se mesclado ao outro, e por isso constituído, ao mesmo tempo que aniquilado por ele. Trata-se de um *outro - eu mesmo* (Quinet, 2003). O eu, portanto, é uma função imaginária. E assim sendo, estará sempre numa relação reflexiva com a imagem do outro, será sempre eu e também outro, já que se funda nesta experiência na qual o sujeito encontra a imagem de seu eu fora de si. Pela primeira vez, ele se vê como outro, fora de si mesmo. Talvez aí uma das primeiras experiências de alteridade vividas pelo ser humano.

Cabe retomarmos aqui o texto freudiano sobre *O estranho*. Nele, Freud (1919) descreve a sensação de ver-se no espelho e não se reconhecer. Nesta sensação está impressa o fenômeno duplo de estranheza e familiaridade. No espelho, Freud viu-se como outro. Não reconheceu a própria imagem. As palavras de Guimarães Rosa (*apud* Rivera, 2003, p.13) descrevem esta desagradável experiência: “Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio, susto, eriçamento, pavor. E era - logo descobri... era eu, mesmo!”. Diante do espelho, portanto, nunca seremos apenas nós mesmos. Haverá sempre um eu, mas também um outro.

No *seminário I*, Lacan discute sobre esta relação impregnada do eu e do tu. Segundo Lacan (1953-1954), o *eu* existe em referência a um outro, em relação ao tu. Ou seja, se há um tu, há um eu, e vice-versa. Na criança, esta relação fusional é bem evidente. É o caso quando falamos com crianças muito pequenas, e usando o tu para questioná-las, elas respondem com o mesmo tu da pergunta, sem fazer a inversão necessária. Ou ainda, quando outra criança cai e ela que chora, ou quando ela bate em outrem e diz que o outro que bateu nela. Desde muito cedo esta relação se mostra indissociável. “Há aí um espelho instável entre a criança e seu semelhante”, no diz Lacan (1953-1954, p.196).

Como nos explica Quinet, o *Estádio do Espelho* chega a dar ao eu um certo caráter paranóico na medida em que nos faz certificar que “um eu nunca está só, estando sempre acompanhado de seu duplo especular, o eu-ideal” (Quinet, 2003, p.10 e 11). Ou seja, o eu nunca está sozinho, sempre está na relação com um outro semelhante a ele. A frase citada de Quinet nos acrescentou um novo elemento ao mencionar o *eu ideal*. Já vimos este conceito em Freud, mas Lacan nos acrescentou algo mais ao relacionar o *eu ideal* a este duplo especular. Vejamos como.

2.3 - O eu ideal e o ideal do eu

Vimos com o *Estádio do Espelho* que a formação do eu, ao mesmo tempo que permite a experiência de unificação, também nos coloca nesta próxima relação com o outro. Nas palavras de Lacan (1953-1954, p.148):

Vocês vêem aí que é preciso distinguir entre as funções do eu – por um lado, elas desempenham para o homem como para todos os outros seres vivos um papel fundamental na estruturação da realidade – por outro lado, elas devem no homem passar por esta alienação fundamental que constitui a imagem refletida de si

mesmo, que é o *Ur-Ich*, a forma original do *Ich-Ideal* bem como a relação com o outro.

Esta passagem traz dois elementos fundamentais. Primeiro que o eu possibilita a idéia de unificação, o que permite uma certa organização e unificação inicial fundamental que abre a possibilidade do ser situar aquilo que ele é e o que não é. Como disse Lacan (1953-1954), se inicialmente trata-se de desejos, instintos pulsando desorganizados e caoticamente, a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma para ele se situar na realidade. Neste momento uma primeira diferença é demarcada, situando o ser perante o mundo e a realidade.

Num segundo momento porém, outra situação é estabelecida a partir desta diferença inicial. Agora que já existe algo ligeiramente separado, organizado ilusoriamente, situado na realidade, já é possível olhar para fora, olhar para o outro ser e se relacionar com ele. Esta relação, porém, será referenciada em si mesmo, no eu, relação reflexiva com o outro. O plano imaginário se abre propriamente aí e guiará então o sujeito na sua relação com outros semelhantes sempre a partir desta referência em si e no *eu ideal*. O *ideal do eu* tem também aí seu lugar para intervir neste plano imaginário. Lacan (1953-1954, p.148) diz: “O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, isto é, em relação ao *Ich-Ideal*”.

Relembrando o texto freudiano sobre o assunto, Lacan recobra os conceitos de Freud relacionando o *eu ideal* à busca pelo narcisismo primário, por um eu da infância que o indivíduo estará sempre buscando resgatar. Como diz Lacan (1953-1954), faz parte do desenvolvimento natural do eu se afastar deste momento de perfeição inicial da infância, desta posição primitiva.

Este afastamento natural se dá devido as cobranças sociais e culturais que cerceiam o indivíduo e o impedem de retomar este eu infantil. Por isso, ele acaba guiando-se por um outro ideal, buscando sua satisfação com ele, é o *ideal do eu*. Este último, como recorda Lacan (*idem*), é relacionado ao supereu e exerce certa função de vigilância, de censura, permitindo o indivíduo adequar seus impulsos e responder às exigências externas vindas da sociedade.

Em seguida, ainda retomando o texto freudiano, Lacan (*ibidem*) relata que devido ao *ideal do eu* obedecer as exigências e ao recalque, ele estaria vinculado ao simbólico. Afinal, o *ideal do eu* faz cobrar as exigências da lei, e além disso, funda-se pela linguagem, como disse o próprio Freud (1914, p.113), ao defender que o *ideal do eu* surge da “...influência crítica de seus pais, transmitida a ele por intermédio da voz...”.

Já o *eu ideal* estaria relacionado a uma projeção que o eu faz diante dele mesmo, algo perdido mas que ele idealiza como a ser alcançado. Neste sentido, Lacan o relaciona a uma idealização, e portanto, estaria mais situado no plano do imaginário. Disto, Lacan (1953-1954) insiste que trata-se de um eu idealizado, mas constituído sobre um eu real, e que dele por isso se diverge. Retomando assim, mais uma vez, o experimento do buquê invertido, vemos que as duas imagens, virtual e real, por vezes se confundem. Esta relação entre real e virtual nos remete ao que foi dito sobre o *Estádio do Espelho*, pois lá a formação do eu parte do que se vê fora de si, a partir de uma construção idealizada, de uma imagem fora, nos vemos *no* outro, ou nos vemos *como* outro no espelho.

Desta maneira, Lacan (1953-1954) retoma a relação entre imaginário e simbólico, partindo destes dois ideais do eu. Na medida que um deles diz da lei e o

outro da imagem, está aí uma relação imaginária, mas também o simbólico para introduzir um terceiro. Ele conclui:

Em outros termos, é a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, do imaginário. A distinção é feita nessa representação entre o *eu-ideal* e o *ideal do eu*. O *ideal do eu* comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária. (Lacan, 1953-1954, p.165)

Assim, para sair do nível imaginário, ou seja, superar esta relação de *eu ideal* com o outro, o simbólico deve emergir, e o indivíduo se guiar pelo *ideal do eu*, pela linguagem, que evoca a lei. É o que Lacan parece defender ao referir que no diálogo entre as pessoas, há uma troca verbal, mas que permite uma troca legal. Afinal, a palavra insere a lei nesta relação a dois.

Por fim, para reafirmar a posição lacaniana:

O *ideal do eu* é o outro enquanto falante, o outro enquanto tem comigo uma relação simbólica, sublimada, que no nosso manejo dinâmico é, ao mesmo tempo, semelhante e diferente da libido imaginária. A troca simbólica é o que liga os seres humanos entre si, ou seja, a palavra, e que permite identificar o sujeito. (Lacan, 1953-1954, p.166)

O *ideal do eu*, vem como supereu, trazendo a lei e a censura, vem para afastar o homem de seu *eu ideal*, inserindo o plano simbólico e regulando o imaginário. Um imaginário regulado parece ser um imaginário com certo equilíbrio, um pouco comedido, que não aprisione por completo o psiquismo do homem, para que ele de si

mesmo não escape e não se perca numa cegueira sem volta. O simbólico evita que o homem se perca dele mesmo e que não caia numa paranóia com o outro. Ao contrário, como explicou Lacan (1953-1954), o simbólico identifica o homem, o define enquanto tal. O simbólico é essencial mediador nesta relação onde o eu se emparelha com o outro, nesta relação fadada a alienação.

2.4 – Desejo e alienação

Pois bem, entendemos que a fala é mediadora na relação do eu com o outro. Vimos que pelo imaginário o eu se confunde, se assemelha a este que a sua frente se encontra. Neste outro, como já citamos, o eu se aliena. Mas que alienação é essa?

Uma vez imerso nessa relação especular com o outro, é também neste reflexo que o eu reconhece seu próprio desejo. Lacan (1953-1954, p.172) afirma: “O desejo é apreendido inicialmente no outro, e da maneira mais confusa”. Nesta relação especular, em meio a rivalidade, a identificação e a agressividade, o sujeito encontra no outro o seu desejo. Se é a partir do corpo do outro que nos reconhecemos como corpo, também é no desejo do outro que reconhecemos nosso desejo. Porém, para Lacan (1953-1954, p.173), “o que o sujeito encontra no outro é inicialmente uma série de planos ambivalentes, de alienações do seu desejo – de um desejo ainda em pedaços.” O que Lacan quer dizer com isso é que o sujeito como corpo despedaçado, e desejo despedaçado, mira no outro a imagem de um corpo perfeito. Disto seu desejo vai também se constituindo baseado na imagem que se vê de um outro inteiro.

É nesta fantasia de domínio de um corpo unificado que o outro nos espelha, onde tomamos consciência de nosso desejo (Lacan, *idem*). Lacan (1953-1954, p.197) explica:

É num movimento de báscula, de troca com o outro que o homem se apreende como corpo, forma vazia do corpo. Da mesma forma, tudo o que está então nele no estado de puro desejo, desejo originário, inconstituído e confuso, o que se exprime no vagido da criança – é invertido no outro que ele aprenderá a reconhecê-lo. Aprenderá, porque não aprendeu ainda, enquanto não colocamos em jogo a comunicação.

Isto implica que enquanto o sujeito permaneça no plano imaginário, sem habitar a linguagem, seu desejo só é apreendido a partir do outro, visto no outro. Ele só se reconhece como eu quando se mira no outro. Antes da linguagem, o desejo apenas existe neste plano especular, alienado em outrem. A esta situação Lacan (1953-1954) denominou ‘alienação primordial’. Esta alienação é provocadora de rivalidade e intenção agressiva. Esta agressividade, a qual discutiremos no próximo tópico, se dá na medida em que é este outro quem sustenta e carrega o desejo do sujeito. É no outro que meu desejo é encontrado. Lidar com este outro, visto tais condições, torna-se tarefa extremamente delicada, repleta de competição e ciúmes, e porque não dizer, a um passo da morte.

Para apaziguar esta condição, Lacan (1953-1954, p.198) afirma:

Cada vez que o sujeito se apreende como forma e como eu, cada vez que se constitui no seu estatuto, na sua estatura, na sua estática, o seu desejo se projeta para fora. Donde se segue a impossibilidade de toda coexistência humana. Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam.

Mais uma vez, o mundo simbólico comparece afim de fazer o homem não cair nesta pura forma imaginária. Assim, enquanto o sujeito tiver sua referência no eu,

sempre existirá em relação ao outro. Quando habitar a linguagem e passar a um sujeito da fala, passará a ter uma relação de maior apropriação de seu desejo, mantendo um distanciamento mais possível dos outros. O mundo do simbólico vem para salvar o homem da guerra e de uma convivência impossível.

2.5 - Agressividade

Se sem o símbolo há a guerra, o que nos fala Lacan sobre a agressividade? No texto *A agressividade em psicanálise* Lacan (1948) explica que, antes de tudo, a agressividade deve ser compreendida como uma experiência subjetiva. Deste modo ela comparece na relação entre os sujeitos. A agressividade enquanto experiência subjetiva, diz Lacan (1948), comparece como intenção de agressão e como imagem de desmembramento corporal. Sobre seu comparecimento, Lacan dá inúmeros exemplos. Como imagem de intenção de agressão, pode aparecer como castração, devoração, mutilação, desagregação. Estas imagens fazem referência freqüente a relação do homem consigo mesmo, com seu próprio corpo.

Outros exemplos trazidos por Lacan (1948) dizem respeito a alguns rituais corporais tais com a tatuagem ou a circuncisão. Podemos mencionar ainda as tão freqüentes cirurgias estéticas, onde escolhe-se submeter o próprio corpo a incisão de bisturis visando implantar materiais artificiais ou a outros procedimentos invasivos.

Certamente a intenção de agressão não comparece apenas na relação imediata com o corpo próprio, mas também, e especialmente, com o corpo do outro. Para Lacan (1953a, p.30): “O eu é isso em que o sujeito só pode se reconhecer inicialmente alienando-se. Ele não pode então se reencontrar senão abolindo o *alter ego* do eu. Aí se desenvolve a dimensão, bem distinta da agressão, que passa a se chamar então

agressividade”. Lacan difere agressão de agressividade, supondo que a última é aquela que diz respeito a uma experiência subjetiva em relação ao próximo.

Nesta relação imaginária o corpo próprio e o corpo do outro estão muito próximos e oscilando entre iguais e rivais. Neste desmembramento corporal, Lacan (1948) também lembra como a intenção de agressão comparece nas brincadeiras infantis. É muito comum esta intenção ser presentificada nos brinquedos, por exemplo nas bonecas, que têm suas cabeças arrancadas, olhos perfurados e barrigas esmagadas.

Os sonhos também trazem imagens semelhantes. Elas muitas vezes revelam animais devoradores, corpos dilacerados, perseguições e mortes. Tudo isto muito claro em análise quando o paciente associa as imagens sonhadas. Ainda na análise, a intenção agressiva comparece na relação analista-analisando, fazendo-se perceber na transferência, mais claramente na transferência negativa. Sobre tal aspecto Lacan (1948, p.111) argumenta:

O que procuramos evitar, através de nossa técnica, é que a intenção agressiva no paciente encontre o apoio de uma idéia atual de nossa pessoa, suficientemente elaborada para que possa organizar-se nas reações de oposição, denegação, ostentação e mentira que nossa experiência nos demonstra serem os modos característicos da instância do eu no diálogo.

Disto, compreendemos que neste diálogo onde o eu se encontra com o outro, em análise, a intenção agressiva pode encontrar seu caminho ao projetar suas imagens na pessoa do analista. Nesta projeção de imagens, Lacan (1948) questiona o que aconteceria se o analisando transferisse ao analista a imagem de si mesmo, como um espelho. Lacan compreende que desta situação não haveria espaço para nada além da agressividade, visto a aproximação destes dois lados, e claro, também não haveria

transferência, na medida em que não estaria em questão um terceiro. Esta situação colocaria o duplo a seu extremo, trazendo a tensão e a agressão a um nível angustiante.

Assim, Lacan (1948) afirma que a agressividade existe nesta relação que é dual, correlacional, de identificação. Ao expor esta temática da agressividade, ele retoma alguns pontos de sua teoria sobre o *Estádio do Espelho*. Nesta fase inicial da vida, relembra ele, a partir desta relação com a própria imagem e então com a imagem do outro, forma-se aquilo que se chamará de eu. Lacan (1948, p.116) retoma estes pontos para concluir que este processo irá gerar uma “tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: e aqui, o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto...”

Esta passagem nos diz que tão cedo quanto se configura esta relação imaginária eu-outro, logo esta relação é permeada pela agressividade. As crianças, ainda pouco providas de mecanismos de defesa, não têm problemas em expressar seu desejo de afogar o irmão menor na banheira, por exemplo. É o que explica Lacan (1948) ao afirmar que o *Estádio do Espelho* só nos vem para mostrar que mesmo crianças que ainda não sabem falar, já encontram-se absorvidas pela relação especular com o outro, absorvidas por estas intenções agressivas.

Retomando o assunto sobre a relação do desejo com a agressividade, Lacan (1954-1955) defende que na relação dual, por ocorrer o reconhecimento do eu no outro, o desejo também se encontram nesta convergência. Desta convergência, surge o ciúme, a rivalidade, e a identificação. Porém, isto implica numa lógica de rivalidade

e exclusão, no qual o objeto desejado em comum será de um *ou* de outro. Estar nesta relação é estar imerso num jogo dual muito perigoso.

Lacan (1954-1955, p.71) usa uma metáfora com máquinas para exemplificar o caso de uma máquina que tem seus movimentos condicionados aos de uma outra a sua frente. Ele então diz:

Para que a primeira máquina bloqueada na imagem da segunda possa chegar a um acordo, para que não sejam forçadas a se destruir no ponto de convergência do desejo delas – que é em suma o mesmo desejo, já que neste nível elas são apenas um só e mesmo ser - , seria preciso que a maquininha pudesse informar à outra, dizer-lhe – *Desejo isto*. Não é possível. Admitindo que haja um eu, isto se transforma logo em *desejas isto*. Desejo isto quer dizer – *Tu, outro, que és minha unidade, desejas isto*.

Mais uma vez, é a defesa lacaniana de que para ultrapassar a relação de agressividade, que seja possível intervir o simbólico.

2.6– A relação de Intersubjetividade

Antes de passar ao nosso último tópico, cabe ainda trazer uma relevante discussão que Lacan fez no final do *Seminário I*. Trata-se de uma discussão a cerca da relação de objeto e da intersubjetividade. Para adentrar a esta temática, Lacan (1953-1954) trouxe uma crítica sobre a teoria da relação de objeto segundo o autor Michael Balint. Esta teoria, segundo Lacan, defende a relação de objeto a partir da idéia central de que um objeto existe para satisfazer uma necessidade. Neste sentido, um objeto é um objeto de satisfação.

Assim, a teoria balintiana descreve uma relação de objeto fundamental denominada amor primário (Lacan, *idem*). Tal relação consiste na relação a dois,

fechada entre a mãe e seu filho. Refere-se ao momento em que a criança depende plenamente dos cuidados maternos para sobreviver, entendendo por isso que a mãe satisfaz todas as necessidades da criança. Nesta relação tudo é guiado pelo fato de que a criança estabelece uma relação de objeto com sua mãe, e esta última realiza a satisfação de suas necessidades. O que foge a isso seria compreendido como um certo desvio de um percurso natural.

Lacan (1953-1954) compreende que esta relação proposta por Balint se baseia na complementariedade do desejo, desejos de ambos os lados que se encaixam. Por isso esta relação se mantém num fechamento a dois onde um é objeto de desejo do outro, um satisfaz o outro.

O que Lacan questiona é que as coisas não parecem ser tão simples assim, afinal, não se permanece nesta relação unicamente objetual com o outro ao longo da vida, especialmente numa fase genital e já adulta. A pergunta que Lacan está fazendo a Balint é onde está a intersubjetividade, onde está o reconhecimento do outro, a percepção de outrem?

A posição de Lacan nesta discussão, que é de muita importância para nossa proposta, diz respeito a sua afirmativa de que a intersubjetividade é uma dimensão essencial a ser considerada, que o homem não se limita a manter com o outro uma relação de objeto. Aqui parece ocorrer a defesa de Lacan pelo outro em sua subjetividade, e não mero objeto. Ele fala sobre a “percepção da existência da realidade do parceiro” (Lacan, 1953-1954, p.243), no caso da relação de um casal.

Para desenvolver a defesa de sua posição ele recorre ao seguinte argumento. Relembrando Freud, ao dizer que no primórdio da vida, quando a posição é de auto-erotismo, e apenas trata-se de vivenciar sensações de prazer e desprazer, não há para

este pequeno ser uma relação de objeto, menos ainda uma escolha objetal. Ele é por isso chamado de perverso polimorfo. A defesa de Lacan é de que a noção de relação de objeto apontada por Balint não se aplica neste caso. Lacan (1953-1954, p.245) defende que “Não há uma única forma de formação perversa cuja estrutura mesma, a cada instante do seu vivido, não se sustente na relação intersubjetiva.” A princípio esta afirmativa nos parece curiosa, pois se podemos acreditar que não há para aquela criança ainda um objeto, também não haveria um outro sujeito.

Lacan (1953-1954) prossegue sugerindo que um perverso adulto, que sustente uma relação sádica com outrem deve para tal contar com o consentimento de um parceiro e mantê-lo vivo, sofrendo, amedrontado. Neste caso, como lembra Lacan, não se trata da satisfação de uma necessidade. Se trata, pois, da identificação do outro como tal, da intersubjetividade. Sendo o outro mero objeto, não precisaria estar com medo, ameaçado ou sentindo dor, ao contrário, bastaria estar ali, vivo e indiferente.

A relação com o outro, para Lacan, se está pautada na relação imaginária, e permeada pelo simbólico, exige algo que se demarca pela palavra, especialmente numa relação a dois, num casamento, por exemplo. Lacan (1953-1954, p.248) diz: “... ao contrário da perspectiva de Balint, é preciso partir de uma intersubjetividade radical, da admissão total do sujeito pelo outro sujeito.” Eis uma afirmativa significativa para nossa proposta.

Assim, Lacan (1953-1954) defende que a intersubjetividade, se é presente no adulto, na fase genital com clareza, ela deve também estar presente no início. Mas como falar em intersubjetividade no auto-erotismo? Lacan fala. Ele defende que a intersubjetividade presente no adulto e na criança perversa polimorfa não é de mesma natureza, mas igualmente comparece. Diz Lacan que na criança ela se manifesta pelo

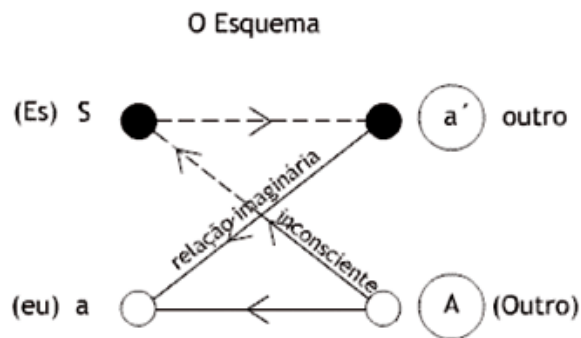
fato de se poder inserir a linguagem, trazendo um terceiro, que é o mundo do simbólico. Aqui, o que podemos entender é a idéia lacaniana de que uma vez manifesta a linguagem, um outro está pressuposto.

Parece com isso podermos concluir que o que Lacan afirma tem a defesa de que um homem que fala, fala a outrem, e falar a outrem não é apenas tomá-lo como objeto, mas apreende-lo em sua existência. O mundo simbólico, então, supõe a existência do outro sujeito? O que entendemos aqui é que em uma relação intersubjetiva duas dimensões estão necessariamente presentes, a dimensão imaginária e a simbólica (Lacan, 1954-1955). Quando dois sujeitos se encontram e permitem que a fala aja como mediadora, eis a dimensão simbólica se instalando e fazendo destes dois sujeitos algo diferente daquilo que eram antes da fala comparecer, qual seja, relação entre eu e outro com intenção agressiva. (Lacan, *idem*)

2.7 - O pequeno outro

Já entendemos até aqui que no imaginário, quando se fala em outro, trata-se de um outro muito vinculado ao eu, um semelhante, posicionado em espelhamento. Este outro do imaginário, Lacan (*ibidem*) denominou como pequeno outro. Ele disse: “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com *A* maiúsculo e um outro com *a* minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala” (Lacan, 1954-1955, p.297).

Ao fazer estas definições Lacan nos remete a dois tipos de alteridade, ou seja, dois tipos de relação a um outro. Trata-se de um outro do imaginário e um Outro do simbólico. Ao introduzir estes conceitos, ele elaborou um esquema para melhor explicar a dialética eu-outro, relacionando-a à linguagem e à fala. Trata-se do esquema a seguir, demonstrado por Lacan (1954-1955, p. 307):



Este esquema posiciona quatro pólos. O pólo representado por *S* indica o sujeito. Por sujeito entende-se aqui o sujeito do inconsciente, revelado por Freud, este que desconhece sobre si, que não sabe o que diz. E como Lacan acrescentou, trata-se daquele que fala, que é imerso na linguagem, num mundo simbólico. Este sujeito é descentrado em relação ao indivíduo (Lacan, 1954-1955). E ele, portanto, se difere do eu.

Por ser o sujeito do inconsciente, o sujeito que fala, ele está em relação direta com o Outro *a* que Lacan referiu-se no esquema por *A*. Segundo Lacan (*idem*), o *A* comparece como um outro absoluto, que está para além de toda intersubjetividade. Nesta relação, o sujeito está “para além desta vidraça onde sempre vê, amalgamada, sua própria imagem” (Lacan, *ibidem*, p.332). Ou seja, aí está a dimensão simbólica, permeada pelos símbolos. Esta dimensão está representada pela linha que liga *A* ao *S*.

O sujeito, porém, se relaciona com outros sujeitos, e por isso ele tem um eu. Ainda que o eu e o sujeito não sejam idênticos. O eu, no esquema, é representado pela letra *a*. Este eu que é outro, encontra-se situado na dimensão imaginária em relação com o pequeno outro, representado por *a'*. Desta relação já falamos muito, relação dual, reflexiva e de rivalidade. O *a'* está aí representando o semelhante, o *alter ego*. Por esta relação eu-outro ser tão estreita, Lacan (1954-1955) representou-a por *a-a'*.

Eu e meu semelhante. É uma relação fundamental, entre iguais, entre próximos, onde o eu é sempre outro.

Se observarmos novamente o esquema, iremos verificar que estas duas dimensões relacionais que são o simbólico e o imaginário estão aí representadas. Além disso, não estão dissociadas. Ao contrário, estas dimensões coexistem na medida em que o sujeito que fala está com seu eu em relação aos outros eus. Deste modo, ele fala a esses outros, se comunicam pela linguagem, e através disso se identificam, se assemelham (Lacan, *idem*). No esquema proposto por Lacan, observamos que as duas relações traçadas, aquela entre A e S – relação simbólica, e aquela entre a e a' – relação imaginária, se cruzam. Isto representa alguma coisa importante. Lacan, em seu segundo seminário, afirma que este cruzamento pode indicar que por vezes o imaginário chega para interromper o circuito simbólico. E disto, acha-se em posição de interferir na ligação entre A e S.

Sobre a relação de S com A, Lacan (*ibidem*) diz que nós, enquanto sujeitos, acreditamos falar a outros sujeitos, numa relação verdadeiramente intersubjetiva. Porém, enquanto nos endereçamos a verdadeiros sujeitos, ou seja, a verdadeiros Outros, apenas alcançamos pequenos outros, numa relação de reflexão. Ele diz: “Viso sempre os sujeitos verdadeiros, e tenho de me contentar com as sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem.” (Lacan, 1954-1955, p.308).

Deste ponto de vista, este Outro verdadeiro é inalcançável embora muitas vezes acreditamos endereçar a ele nosso discurso. Existe então, um muro que impede este alcance. O alcance apenas fica no plano do imaginário. O sujeito não alcança o Outro lado, ele apenas vê seu reflexo no pequeno outro (Lacan, 1954-1955). Por isso,

a linguagem, no sentido que faz ligação, que media relações, também nos impede sempre, de chegar ao Outro. E o sujeito, pelo visto, estará nesta relação com outros sujeitos sempre permeado pelo imaginário e pelo simbólico, e deste modo, sem jamais conseguir acessar o Outro verdadeiramente. Uma vez no mundo do simbólico, algo será irremediavelmente perdido e inalcançável, em definitivo. Meu verdadeiro acesso ao Outro é, portanto, impossível.

Ao introduzir estes conceitos de pequeno e grande outro, Lacan faz uma crítica a respeito de um tipo de tratamento no qual o lugar do analista deve ser compreendido como ‘espelho vivo’. Nesta proposta, explica Lacan (*idem*), o eu e o sujeito são confundidos a tal ponto que o analista está ali numa posição de projeção do eu do paciente. Esta situação mantém a análise em um nível puramente imaginário, no encontro entre o eu do paciente e o eu do analista. O analista é um espelho vivo.

Do contrário, Lacan (*ibidem*) argumenta que em análise procura-se que o analista esteja mais para um espelho vazio, ausente de seu eu, ao máximo possível. O que a análise deve ter como objetivo é o processo de mudança no qual o sujeito chega com um discurso onde seu eu fala a outros, mas que se constitua algo diferente neste processo. A idéia é que se faça possível o sujeito passar a endereçar sua fala a um outro lugar, “do outro lado do muro da linguagem”, ou seja, a um verdadeiro Outro. Neste aspecto a análise deve consistir em um processo que faça o analisando endereçar seu discurso não ao pequeno outro, ou ao eu do analista, mas aos Outros verdadeiros. Abrindo mão de uma relação majoritariamente imaginária. E isto é exatamente o oposto do que propõe a idéia de espelho vivo.

Visto tudo isto, compreendemos que o outro, no que concerne ao plano do imaginário, é aquele que se assemelha, que está ao lado, o próximo. O outro do

imaginário é o outro do espelho, é o meu reflexo, meu igual. Na verdade, é diferente de mim, mas a mim se assemelha, a mim constitui, e nele me alieno. Para pensá-lo em termos de alteridade, talvez fosse possível dizer que está a certa distância de uma alteridade mais autêntica, já que refere-se ao mesmo, a identificação, a proximidade e a relação dual. Parece que não se trata verdadeiramente de um outro em sua diferença. E neste sentido, parece que o conceito de Outro radical, absoluto, abrigaria melhor uma idéia de alteridade. No imaginário, porém, as coisas permanecem numa dimensão onde o eu é, antes de tudo, outro. E este outro é um outro imerso, confundido e difundido no eu. Nas palavras de Quinet (2001, p.1) :

Esse outro que é meu semelhante é minha alteridade egóica, projeção narcísica de meu eu, espelho que me envia minha própria imagem a ponto de considerá-lo semelhante. Este outro se é alter, é alter-ego, nada mais do que meu ego alter-ado. Ele é o caramujo que encerra no âmago de sua carapaça imaginária o objeto que causa tanto meu ódio quanto meu maravilhamento.

Este outro que ‘me envia minha própria imagem’ é meu outro eu, meu duplo. Dito isto, não traz em si a condição de verdadeira diferença. E como defende Lacan (1954-1955) ao citar Rimbaud: o eu é um outro. Esta relação alienada, chega a ter certo parentesco com a própria paranóia (Lacan, 1954-1955). E desta proximidade, provém a intenção agressiva, os ciúmes, o olhar de um rival. Esta relação oscila entre a familiaridade e o estranhamento.

Não se trata, pois, propriamente de um outro. Trata-se de um semelhante, um espelhamento, um reflexo de mim mesmo. O outro é um outro eu. Este outro do imaginário nega a diferença e não nos remete a uma alteridade mais fundamental.

Assim, devemos encontrá-la em um outro lugar. Talvez o registro do simbólico nos encaminhe a este encontro. É o que veremos no próximo capítulo.

Por agora, encerraremos com uma passagem de Lacan (1954-1955, p.15). Ele nos avisa:

Não fiquem embasbacados com isso, não se ponham a espalhar pelas ruas que *eu é um outro* – isso não produz nenhum efeito, creiam-me. E além do mais, isso não quer dizer nada. Porque, primeiro, é preciso saber o que quer dizer isso – um outro. O outro – não se deleitem com este termo.

Lacan parece estar nos avisando para não nos deleitarmos com este termo porque não é nele que está uma alteridade mais autêntica.

Capítulo 3

O Outro do Simbólico: da fala mediadora ao lugar do significante

“Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio que vai de mim para o Outro.”
(Mário de Sá-Carneiro, 1914)

Como vimos no capítulo anterior, o simbólico transcende a relação eu-outro, na medida que provoca a mediação pela fala, fazendo ascender um terceiro. Deste modo, talvez o simbólico seja como uma ponte. Ponte que liga o eu ao outro, através da linguagem, distanciando estes dois pólos, mantendo-os mais salvos da intenção agressiva. Ponte que faz ligação, que faz intermédio. Assim, o Outro encontra aí seu lugar. Lugar onde a fala se constitui. O “Outro é o lugar onde se constitui o eu que fala com aquele que ouve” (Lacan, 1955-1956, p. 308). Este capítulo se propõe a trazer esta discussão. A buscar compreender que Outro é esse.

O presente capítulo tem como objetivo, portanto, prosseguir o caminho do capítulo anterior, adentrando um pouco mais no registro simbólico. Permanecemos na busca de compreender os diferentes conceitos de outro para Lacan em cada um dos registros. Também não esquecemos de nossos questionamentos iniciais sobre a verdadeira alteridade. Até onde chegamos no capítulo anterior alcançamos a suposição de que é no simbólico que está um Outro mais radical e absoluto. Indicando que no simbólico parece estar mais presente uma verdadeira alteridade. Veremos se é mesmo por aí que a teoria nos leva.

3.1 – O registro simbólico

O registro simbólico diz respeito a linguagem. O simbólico regula o imaginário, não deixando que a relação com o outro caia numa relação quase paranóica, que gira em torno da identificação e da competição. Segundo Lacan (1955-1956, p.51):

Essa base rivalitária e concorrencial no fundamento do objeto é precisamente o que é superado na fala, na medida em que faz intervir um terceiro. A palavra é sempre um pacto, acordo, há um entendimento, chega-se a um acordo – isto é para você, isto é para mim, isto é isto, isto é aquilo.

Assim, a fala chega para desfazer um pouco este caráter agressivo que permeia a relação imaginária. Neste sentido, Lacan (1955-1956) questiona o que é a fala. E então, ele diz, que falar sempre é falar a um outro. Segundo ele, não há fala sem resposta, sem um ouvinte. Mesmo se a resposta é o silêncio (Lacan, 1953b). É isto o que acontece na análise. Lacan (1953b, p.248) nos diz: “ Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente”. Pois então também está aí a importância da linguagem para a psicanálise: toda ela, como processo, transcorre a partir da fala.

Segundo a defesa lacaniana, portanto, a análise deve ocorrer nesta ‘interlocução’. Ou seja, nesta fala que é ouvida, numa ‘continuidade intersubjetiva’ onde ocorre toda a resignificação da história do sujeito (Lacan, 1953b). Lacan (*idem*) entende que é na ‘intersubjetividade do nós’ onde situamos o valor de fala na linguagem. E Lacan (1953b) ainda explica, esta interlocução se dá de tal modo que se fosse substituída pela transmissão do discurso gravado do sujeito, chegaria de uma

forma alienada, que jamais teria os mesmos efeitos. Ele nos diz: “É justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise” (Lacan, 1953b, p.258).

Deste modo, dentro do caminho teórico que percorremos até agora em Lacan percebemos que ele fez afirmações significativas acerca deste registro, dando a ele um certo lugar privilegiado. Esta idéia implica uma maior importância deste registro para a constituição do sujeito. Talvez esta tenha sido uma das maiores contribuições da psicanálise lacaniana, qual seja, demonstrar a importância da linguagem na constituição do sujeito. Embora compareça certo privilégio dado ao simbólico compreendemos que os três registros encontram-se entrelaçados de tal modo que um não existe sem o outro. Porém, parece que o registro simbólico ganha para Lacan valor essencial na vida humana.¹

No *Seminário I*, ele nos afirmou diversas vezes que a função da linguagem é dar ao homem sua condição humana. O registro simbólico assegura ao homem que ele seja o que é. A entrada do homem no universo simbólico é simplesmente uma necessidade vital (Lacan, 1953-1954). Pois bem, se assim o é, chegamos a um ponto crucial. Afinal, se é nesse registro que o homem se torna humano, então deve haver algo de importante aí que nos fale de uma verdadeira alteridade.

Segundo Lacan (1954-1955), a ordem simbólica está associada a um universo. Isto significa que ela existe numa totalidade, tem caráter universal. Disto Lacan

¹Cabe ressaltar, entretanto, que a obra lacaniana é muito vasta, e que este lugar especial dado ao simbólico é claramente observado nos primeiros seminários. Os textos lacanianos abordados até agora, no presente capítulo, alcançam sua produção até o ano de 1958. No próximo capítulo, porém, avançaremos um pouco mais. E assim, poderemos perceber que o registro do Real ganha proporções também muito consideráveis.

(*idem*) compreende que trata-se de um universo de símbolos o qual estamos imersos. Algo como se fosse um mundo à parte do mundo que habitamos, uma outra totalidade. Este universo de símbolos é estruturado como um todo. Isto não implica dizer que há algo de coletivo a todos os humanos, que todos compartilham. Para Lacan (*ibidem*), o simbólico não é algo espalhado por toda a terra, ou que una os seres humanos enquanto tal. Não, ele existe na medida em que existe o homem. E o homem está imerso num todo que compreende o que é da ordem simbólica. Neste universo estamos imersos. Nas palavras de Lacan (1954-1955, p.46): “ Se a função simbólica funciona, estamos dentro. E digo mais – estamos de tal maneira dentro que não podemos sair”. Este ‘circuito simbólico’ a qual o sujeito faz parte, e que está imerso, inclui também outros sujeitos, para que a linguagem possa existir.

O fato de estarmos imersos quer dizer que antes de nascer, enquanto estivermos vivos e até mesmo depois da morte, do universo simbólico não escapamos. Uma vez dentro, não se tem como sair. Isto se faz evidente no fato do sujeito, mesmo antes de nascer, já existir no discurso de seus pais, nas fantasias de sua família. Por exemplo, nas idéias de que o filho terá tais características físicas, ou que será um ‘menino esforçado’, ou que será ‘tão trabalhador como seu pai’. O próprio fato do bebê ter um nome já antes de nascer, o insere definitivamente neste outro mundo que é a linguagem.

Além disso, tudo o que se fala deste bebê que ainda não nasceu, se fala em uma determinada língua. Se é uma determinada língua, isso já inclui uma determinada cultura, com uma determinada história e com suas determinadas leis. Antes de nascer, a criança já está imersa neste universo vasto. E para ela estar imersa nisso nem é preciso que ela saiba falar. Portanto, segundo Lacan (1953b), durante a vida é na linguagem que o homem vai existir e mesmo após sua morte é também nela que ele

vai continuar a se encontrar. Quando o homem morre seu nome continuará a jazer em uma lápide. Seu sobrenome continuará a ser passado para gerações futuras. Não se tem como escapar. O simbólico está aí, e é ele que nos faz ser o que somos: antes de nascer, durante a vida, e mesmo após a morte.

Se antes de nascer já estamos imersos, logo cedo não há como escapar da linguagem que aí está. Assim, o recém-nascido logo começa a lidar com as conseqüências de estar num mundo habitado por pessoas que falam. O ser humano nasce e já se depara com este plano simbólico. É o que defende Lacan (1953-1954, p. 182):

Mas resta o fato de que é um ser humano, de que nasceu num estado de impotência, e que, muito precocemente, as palavras, a linguagem, lhe serviram de apelo, e de apelo dos mais miseráveis, quando era dos seus gritos que dependia a sua comida. Já se colocou essa maternagem primitiva em relação com os estados de dependência. Mas, enfim, não é uma razão para dissimular que, também, muito precocemente, essa relação ao outro é, pelo sujeito, nomeada.

Lacan nos fala de um apelo do bebê. Assim que chega ao mundo já parece ser convidado a se comunicar. O bebê o faz a partir de seu choro, de seu grito. O que isso quer dizer?

3.2 – No grito, o começo

Esta referência nos remete ao primeiro capítulo deste trabalho quando buscamos o conceito freudiano de ‘ação específica’. Relembramos que trata-se de um momento inicial da vida, no qual uma tensão interna se dá e apenas uma intervenção externa é suficiente para fazer a tensão apaziguar. Esta intervenção externa, que é a

ação específica, apenas ocorre na medida que a tensão do pequeno ser se demonstra, se comunica. E isto se dá através do grito, do choro. A partir de então, a ajuda externa comparece e o bebê vive aí uma de suas primeiras experiências de satisfação. Para a teoria lacaniana, porém, este momento inicial proporciona o que se poderia denominar de uma primeira simbolização. É o que nos descreve Chatelard (2005, p.106):

Com a ação específica, o organismo é chamado a se inscrever na linguagem; esta, em consequência, permite trocar as necessidades por demanda. Assim, o bebê recebe, além do alimento, a fala. O grito é a descarga da tensão, a urgência primeira, o desamparo inicial; mas também, partindo do grito, a mãe transforma esse apelo em demanda a partir de sua inscrição na cadeia significante, no universo simbólico, da fala. O grito abre acesso para o sujeito no campo do Outro, sua primeira inscrição fora marcada pela via da experiência de satisfação.

Esta passagem nos reafirma a importância da presença do outro na vida do bebê, uma importância que vai além de manter a sobrevivência ao alimentá-lo, mas também em acolher este grito e transformá-lo em demanda, e deste modo, abrir para este pequeno ser o campo da linguagem, dando sentido ao seu grito. Isto mostra que a partir do desconforto da dor, do frio ou da fome, por exemplo, o bebê grita, chora, se agita. E a isto, sua mãe procura dar sentido, procura interpretar o que se passa. Neste movimento, a mãe começa a dar significado ao choro, ao grito, indicando ao filho que ele chora porque está com dor ou fome. Isto não quer dizer que, de fato, a criança esteja chorando por isso. Mas quer dizer que nesta experiência algo vai se constituindo durante esta relação de mãe e filho. Um campo de comunicação vai se abrindo: o campo do Outro.

Vale ressaltar neste caso, que aquilo que inicialmente tinha a dimensão de uma necessidade, passa a ter a dimensão de uma demanda (Lacan, 1957-1958). Ou seja, aquele grito que se deu primeiramente em decorrência da fome, de uma simples satisfação - já que apenas previa satisfazer o estômago que roncava - passa agora a ganhar novas dimensões. Não se basta mais receber apenas o alimento para satisfazer a fome, algo mais é demandado junto a isso. Agora trata-se daquele alimento que vem do seio, naquela condição onde se recebe o colo, com aquele afago específico materno. O grito passa a ter também um endereçamento.

Ao discorrer sobre esta questão, Lacan (*idem*) relembra a situação de uma criança ao sonhar com alimentos que seu pai a havia proibido de comer. No caso em questão, eram cerejas, morangos e framboesas. Ou seja, não se tratava de qualquer alimento. Lacan (1957-1958, p. 29) explica sobre o caso: “Ela não sonha simplesmente com o que atenderia a uma necessidade, mas com o que se apresenta à maneira de um banquete, ultrapassando os limites do objeto natural da satisfação da necessidade”. É pois, logo no momento inicial da vida que esta transformação da necessidade em uma *outra coisa* se dá. Passa-se da simples necessidade à uma demanda endereçada a mãe. O bebê aprende cedo a entrar neste universo.

Uma coisa é simplesmente a necessidade, que se vincula ao que é mais fisiológico, por exemplo a fome, e por isso se satisfaz de forma simples pelo alimento. Outra coisa seria a demanda, comparável ao que o bebê logo aprende a fazer nesta relação com a mãe, quando endereça a ela um pedido. O pedido é de alimento, ele chora por fome, mas não se trata apenas disso. Deste momento em diante, não é possível mais se falar em uma necessidade pura (Lacan, 1957-1958). Já num outro momento, a falta se incide, e aí já estamos falando de desejo, tal é o caso do sonho da menina, que por ser proibida de comer certas frutas, desejou justamente por elas.

Isto implica que a experiência de satisfação descrita por Freud tem papel fundamental na entrada do sujeito no campo simbólico. Afinal, ela deixa uma marca importante no aparelho psíquico ao provocar a abertura do grito e do som, à fala, à palavra e ao significante (Chatelard, 2005). Também é dessa experiência primordial, que se inaugura o encontro do sujeito com seu desejo. Começa aí a vivência deste bebê diante da falta de seu objeto, visto que sua mãe muitas vezes se ausenta e não pode satisfazer sua demanda (Chatelard, *idem*). É diante desta falta que o sujeito vai constituindo seu desejo, a partir desta relação com o Outro materno. E neste sentido vai constituindo seu desejo a partir do desejo do Outro.

Desta falta abre-se espaço para a primeira simbolização. Quanto a isto Lacan (1953b) nos lembra a brincadeira do *Fort-Da*, citada por Freud. Nesta brincadeira, uma pequena criança ainda aprendendo a pronunciar suas primeiras palavras, joga para longe um carretel ao mesmo tempo que fala a palavra *longe*. Ao trazer o objeto novamente pronuncia a palavra *aqui*. Nesta brincadeira, aparentemente inocente, a criança está começando a representar a presença e a ausência de sua mãe constituindo aquilo que serão suas primeiras simbolizações.

Sobre este momento do *Fort-Da*, Lacan (1957-1958, p.189) nos diz que trata-se da “simbolização primordial dessa mãe que vai e vem, que é chamada quando não está presente e que, quando está presente, é repelida para que seja possível chamá-la”. Desta simbolização primordial se abre para a criança algo importante. Inicia-se para a criança a dimensão do que a mãe pode desejar além de sua relação com o filho (Lacan, 1957-1958). Ele completa: “É assim que o desejo de Outra coisa faz sua entrada ...” (Lacan, *idem*, p.188). A criança passa a lidar com o fato de que sua mãe deseja também Outra coisa, e por isso ela não está ali sempre para satisfazer o desejo do filho. A mãe falta. Esta é a nova dimensão que começa a se abrir para este pequeno

ser: a falta e a simbolização para se dar conta dela. Este aspecto é muito relevante, retornaremos a ele novamente no próximo tópico.

Antes de passarmos ao próximo tópico podemos relembrar o *Estádio do Espelho*, na medida que ocorre num momento também precoce na vida da criança. Ainda muito cedo ela começa a acessar o universo imaginário na constituição ilusória da unidade de seu corpo. Porém, é importante notar que isto ocorre na medida em que alguém, por exemplo a mãe, através da fala aponta a imagem do espelho e diz ‘aquele ali é você’. Neste momento o sujeito é nomeado, e a imagem unificada que se forma apenas se constitui por intermédio deste outro registro que também está presente. Com isso, podemos compreender que uma vez que existimos, já estamos no simbólico. E ainda, que o simbólico está em relação com o registro imaginário. Mais um ponto a se constatar é que não se deve concluir que o acesso do ser humano a cada um dos registros se dá em diferentes etapas. Ao contrário, o *Estádio do Espelho* nos mostra que se algo do registro imaginário se passa aí, também algo do simbólico está sempre presente.

Apesar disso, parece ser possível afirmar que existem momentos mais propícios ao acesso do sujeito aos registros. Por exemplo, o *Estádio do Espelho* estaria bastante associado ao registro imaginário. Num sentido similar, o *Complexo de Édipo* demarcaria um momento importante para o registro simbólico. Isto parece se dá na medida em que o *Nome-do-pai*, instituído durante o *Édipo*, representaria o suporte da função simbólica no sujeito (Lacan, 1953b). Será importante para nós entrar um pouco mais nesta questão.

3.3 – O Nome-do-pai

Pois bem, o simbólico já está onde a vida começa, ou antes mesmo dela começar. Ele seria, por esta via, prévio. Porém, Lacan nos fala que a entrada propriamente no simbólico, sua inauguração, sua amarração, se podemos falar assim, se dá num momento posterior. No *Complexo de Édipo*.

Para Lacan, a entrada do homem na ordem simbólica se dá através do *Édipo*. *Édipo*, Outro e registro simbólico, portanto, estão intimamente relacionados na teoria lacaniana. O ser humano entra no registro simbólico através do *Édipo*, e o Outro é o lugar onde este registro simbólico se ordena. Cabe percorrermos brevemente os três tempos lógicos do *Édipo* afim de buscarmos a compreensão do conceito importante que é o *Nome-do-pai*.

Sobre o primeiro tempo lógico do *Édipo*, Lacan (1957-1958, p.195) afirma que, a princípio, “a criança se esboça como assujeito”. Isto significa que ela depende por completo de outrem, não é ainda um sujeito. Nesta etapa, a criança se identifica de modo especular com o objeto de desejo da mãe. Esta identificação ocorre do bebê, então, com o falo. A criança, com isso, apenas busca satisfazer o desejo materno (Lacan, *idem*). Neste momento o que ocorre é a existência de dois pontos, segundo Lacan (*ibidem*). Ele explica que um ponto é o *este aqui*, ou seja, o eu. O outro ponto é *aquele ali*, ou seja, o seu outro, à sua frente. Ela buscará ser o objeto de satisfação deste outro, no caso, a mãe.

Nesta etapa, Quinet (2003, p.10) explica que passa a existir três elementos, portanto, são eles: a criança, a mãe e o falo. Aí, apenas a mãe é um ser falante, submetida à lei simbólica, e a criança recebe dela a incidência desta lei. Assim, o Outro para a criança é ocupado pela mãe (Quinet, 2003).

A mãe é assim onipotente, só ela pode ou não satisfazer as necessidades da criança, ela decide se irá ou não fazê-lo, e quando. Tudo está em suas mãos, a satisfação e os cuidados da criança dependem de sua boa vontade. A criança é assujeitada a esta lei materna. O mundo do simbólico que comparece nesta relação, é o mundo simbólico da mãe (Lacan, 1957-1958). Se compreendemos que para o pequeno ser tornar-se um sujeito ele precisa estar inserido no universo simbólico propriamente, parece que nesta primeira etapa do *Édipo* ainda não há sujeito.

Segundo Quinet (2003, p.10), se pudéssemos retomar o *Estádio do Espelho*, seria nesta primeira etapa do *Édipo* que ele estaria. Se assim ocorre, esta criança que está imersa no Outro materno onipotente, também encontra-se imersa no registro imaginário, onde o eu e o outro mantêm uma relação reflexiva, de pouca alteridade.

No segundo tempo lógico do *Édipo*, ocorre a inauguração da simbolização, segundo explica Quinet (2003, p.11) sobre a teoria lacaniana. Posto isso, neste tempo já é possível ocorrer o citado jogo do carretel, o *Fort-Da*. Afinal, nesta brincadeira a criança já é capaz de representar a mãe através do brinquedo e dos fonemas enunciados na brincadeira. A mãe passa a ser simbolizada por uma palavra, e a relação da criança com a mãe passa a ter uma intermediação simbólica. A criança inicia sua entrada no mundo da linguagem.

Neste processo de simbolização é necessário, porém, a entrada de um terceiro. É o que diz Lacan (1957-1958), ao defender que o desejo da mãe está *para-além* da criança, em um outro lugar, mas é necessário um mediador para indicar isto. Este terceiro será o que introduzirá a lei da interdição, de proibição, um *não* à criança como objeto de uso da mãe (Quinet, 2003).

É aí que aparece a metáfora paterna, ou seja, o sentido simbólico do pai. Aquilo que no discurso da mãe representa o pai: o *Nome-do-pai*. Sobre isso, Lacan (1957-1958) nos explica que culturalmente a figura do pai é portadora da lei. Isto quer dizer que como símbolo, como metáfora, ele tem uma função importante. O pai, como significante, como função simbólica, liga-se a proibição do incesto. Isto ocorre no sentido em que ele age para intervir na relação entre mãe e filho, posicionando-se aí como obstáculo, como interdição.

Nestas condições, o *Nome-do-pai* representa aquilo que no discurso da mãe indica para a criança que o desejo daquela se encontra em outro lugar que não na criança. A ausência da mãe, a qual a criança vivencia e começa a simbolizar, é o que possibilita esta função paterna incidir.

Quinet (2003, p.12) esclarece:

Se no primeiro tempo lógico do Édipo o Outro é a mãe, o Nome-do-Pai é o que vem barrar o Outro onipotente e absoluto, inaugurando a entrada da criança na ordem simbólica. A criança não é mais submetida a um Outro onipotente que apresenta uma lei que não legaliza, uma lei de caprichos.

No segundo tempo do *Édipo* ocorre a castração simbólica. A criança não se identifica mais ao falo da mãe, o pai interditou esta identificação. Antes a criança estava submetida a um Outro absoluto e não barrado, passando a estar agora diante de um Outro barrado pela inscrição da castração (Quinet, 2003, p.12). Quando antes a criança se identificava ao falo, agora o falo é evocado imaginariamente como falta. “O efeito da castração simbólica aparece no imaginário como falta” (Quinet, *idem*). O falo passa a surgir como significante, e é a partir dele que a criança pode se situar na

ordem simbólica e na relação com os sexos como homem e como mulher. “O sujeito passa de uma posição de ser o falo a uma posição de falta-a-ser, entrando na dialética do ter ou não ter”. (Quinet, *ibidem*).

Lacan (1957-1958) considera este tempo do *Édipo* o mais nodal e negativo, já que desliga o sujeito de sua identificação com o falo da mãe, e vincula-o a uma lei. Agora o pai passa a ser o possuidor do falo. Ele o tem, implicando na condição castrada do filho. O que há de mais nodal neste momento é o fato de se colocar em questão uma falta, uma privação. A criança é privada da mãe como objeto e assim se coloca uma questão, uma situação a criança. Ela é, de certo modo, convidada a aceitar esta castração, submeter-se a ela, a simbolizar esta falta. Perante esta encruzilhada, a criança, na verdade, pode ou não aceitar esta condição (Lacan, *idem*).

Assim, o pai tem função de privador neste sentido, ao privar a criança. E por isso ele deve dar provas de que tem o falo, e não que o é. Deste ponto o pai é situado como aquele que pode dar a mãe o que ela deseja, posto que é ele que possui o falo (Lacan, *idem*).

A terceira etapa do *Édipo* representa a saída da criança do *Complexo de Édipo*. E deve ter como desfecho a aceitação desta falta. Isto implica, para o menino, deixar de se identificar com o falo da mãe, ou seja, deixar de ser o falo, para buscar tê-lo. Sabemos que disto, o menino passa a se identificar com o pai como possuidor do falo. Já a menina, também deixa de se identificar ao falo da mãe e passa a reconhecer no homem aquele que possui o falo, de tal modo que decide seguir em direção a ele (Lacan, *ibidem*). Nesta saída todos saem castrados, meninos e meninas.

É assim que o sujeito entra na dialética da castração entre *ter* e *não ter*, na medida em que passa a se posicionar como um sujeito perante a falta. Na medida que

passa a tomar um posicionamento perante a diferença sexual. Diz Lacan (1955-1956, p.203):

É na medida que a função do homem e da mulher é simbolizada, é na medida em que ela é literalmente arrancada ao domínio do imaginário para ser situada no domínio simbólico, que se realiza toda posição sexual normal, consumada. É pela simbolização a que é submetida, como uma exigência essencial, a realização genital – que o homem se viriliza, que a mulher aceita verdadeiramente sua função feminina.

A saída do *Complexo de Édipo* faz o sujeito se posicionar frente a sexualidade, simbolizando sua posição sexual. Isto passa a ser possível após a verdadeira inserção do sujeito no mundo simbólico, feita a inserção da lei e do *Nome-do-pai*. Disso, passa-se a habitar a linguagem e tornar-se um sujeito. Importante lembrar que esta inserção da lei inclui a inserção do sujeito na dimensão da falta. A partir daí o sujeito passa a ter a falta como um aspecto constitutivo. A saída do *Complexo do Édipo* faz o sujeito lidar com a privação. E como defende Lacan (1957-1958), toda privação exige uma simbolização. Por isso, o sujeito deve sair do *Édipo* castrado, marcado pela falta, barrado por uma lei. O Outro que aí se instaura para o sujeito é um Outro barrado. E o que ocorre propriamente é uma amarração simbólica crucial para o sujeito seguir adiante sua vida, simbolizando sua condição de sujeito e sua sexualidade.

Se estivemos até aqui em busca do que se entende por uma alteridade, uma diferença ao outro, chegamos na chamada diferença sexual. O *Complexo do Édipo* na medida que insere o sujeito na alteridade do grande Outro, também o insere nesta dimensão que é a da diferença sexual.

Sobre esta compreensão lacaniana, Quinet (2003, p. 13) explica:

A inclusão do significante do Nome-do-Pai no Outro marca, portanto, a entrada do sujeito na ordem simbólica e permite a inauguração da cadeia do significante no inconsciente, implicando as questões do sexo e da existência, questões fechadas ao sujeito neurótico.

Desta passagem passamos a compreender que o *Complexo de Édipo* marca um momento importante na vida do sujeito na medida que possibilita a entrada no simbólico, mas também o demarca como inauguração da cadeia do significante. Ou seja, o Outro é o lugar de inscrição do significante *Nome-do-pai*, mas também o lugar do significante na medida que a cadeia se dá aí. Veremos adiante (tópico 3.5) que a compreensão do Outro como lugar do significante é algo importante para a discussão sobre alteridade. Antes de alcançarmos este ponto, porém, retomaremos alguns aspectos importantes do *Seminário II* acerca do conceito de Outro.

3.4 – O grande Outro

No capítulo anterior discorreremos brevemente sobre a definição traçada por Lacan (1954-1955) sobre os dois tipos de outro, um com ‘A’ maiúsculo e outro com ‘a’ minúsculo, lembrando que a palavra ‘outro’ em francês se escreve com ‘a’, *autre*. Pois bem, é chegado o momento de entendermos melhor o que é este ‘A’ maiúsculo. Ele nos introduz esta noção no *Seminário II*. Lá, ao trazer a questão pela primeira vez, ele nos conta uma situação.

Lacan descreve uma vivência própria a respeito de um dia quando ele acabara de fazer uma palestra. Ao final, viu-se insatisfeito porque não conseguiu avançar o assunto com a platéia o tanto que gostaria. Porém, no momento que sentia isso ouviu de pessoas próximas a posição contrária, de que a platéia havia ficado satisfeita. Foi

quando ele pensou para si mesmo que o mais importante é a satisfação da platéia, e não a dele (Lacan, 1954-1955).

Lacan (*idem*) continua, ele diz que se havia deixado os outros contentes com sua comunicação, então ele mesmo ficaria satisfeito. Porém, ele ressalva, que entre a satisfação dele e dos outros há uma certa margem de separação. Ele ficaria de certa forma contente pelo contentamento dos outros, mas na verdade, estava ele próprio descontentado. E ele questiona: “ Então, em que momento é que sou realmente eu? No momento em que estou contente ou no momento em que estou contente porque os outros estão contentes?” (Lacan, 1954-1955, p.297). E ele conclui que esta relação da satisfação do outro e da nossa própria satisfação, estará sempre em questão para o ser humano, na medida em que sempre incluirá uma hiância.

É importante compreender do que Lacan está falando nesta situação. Ele nos diz que nesta situação não está em jogo aquele pequeno outro, o semelhante, o eu. Do contrário, trata-se aí de uma outra coisa:

Mas espero, hoje, fazer-lhes ver que estariam enganados se acreditassem tratar-se aí do mesmo outro que este outro, de que por vezes lhes falo, este outro que é o eu, ou mais exatamente sua imagem. Existe aqui uma diferença radical entre minha não-satisfação e a satisfação suposta do outro. Não há imagem de identidade, de reflexividade, porém, relação de alteridade fundamental (Lacan, 1954-1955, p.297).

Nem é preciso ressaltar a relevância desta passagem a nossa discussão. Basta prestarmos atenção nas palavras de Lacan. Ele usa os termos *diferença radical e alteridade fundamental*. E ele não está falando deste outro semelhante. Ele está nos falando do grande Outro. Chegara o momento de retomarmos nossas questões sobre

alteridade. E a resposta começa a ser dada nesta passagem lacaniana. Ele mesmo nos responde que no Outro do simbólico encontra-se uma *alteridade fundamental*.

Devemos entender esta afirmativa como a referência de uma diferença radical em relação a diferença que o registro imaginário nos põe situado. Afinal, devemos lembrar que este momento da obra lacaniana é inicial em termos cronológicos, e se, for prudente pensar, ele está apenas começando sua discussão a respeito do grande Outro. Mas podemos acreditar que em relação a alteridade que o registro imaginário nos convoca, a alteridade do registro simbólico é muito mais fundamental, mais autêntica, mais verdadeira.

Há uma outra passagem não muito longe dali que Lacan também utiliza a palavra alteridade. Ele a situa dentro de uma discussão curiosa a respeito do porquê os planetas não falam. Ele então diz o seguinte sobre as estrelas: “ As estrelas são reais, integralmente reais, não há nelas, em princípio, absolutamente nada que seja da ordem de uma alteridade para com elas próprias, são pura e simplesmente o que são” (Lacan, 1954-1955, p.300). Ele completa sua fala dizendo que além disso elas estão sempre no mesmo lugar, e por isso não falam. Enfim, a discussão a que se imerge este tema tem mais relação com o registro do real, porém, podemos nos ater a esta frase sobre as estrelas e observar seu uso da palavra alteridade. Se as estrelas não vivem uma alteridade para com elas próprias, parece que o homem o faz. O homem não vive simplesmente uma alteridade fora de si, com outros semelhantes, mas também com o próprio discurso, com o inconsciente. Isto é alteridade.

Vamos agora retomar o esquema do capítulo anterior, esquema dos quatro pólos, no qual Lacan posiciona S, A, a, a'. Lembramos que o Outro está situado na relação simbólica, em ligação com o sujeito. Lembramos também que Lacan (1954-

1955) nos disse a respeito deste Outro que sempre o sujeito de fato busca se endereçar a ele e não ao pequeno outro. Ele diz o seguinte: “ acreditamos que haja outros sujeitos que não nós, que haja relações autenticamente intersubjetivas.” (Lacan, *idem*, p. 308).

Ou seja, há algo a se supor de uma autêntica alteridade. Ele prossegue: “Em outros termos, nós nos endereçamos de fato aos A’, A”, que é aquilo que não conhecemos, verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos” (Lacan, *ibidem*). Sobre estes verdadeiros sujeitos, os Outros absolutos, Lacan (*ibidem*) nos diz que são aqueles que reconhecemos, mas que jamais nos são conhecidos. O outro imaginário, em contrapartida, é conhecido, visto ser um outro que é o eu.

O que nos separa radicalmente destes verdadeiros sujeitos é um muro. O muro da linguagem. E como há um muro, o que alcançamos são os pequenos outros. Não há dúvida, o que ele nos fala é de uma alteridade diferenciada da alteridade imaginária. Afinal, ao manter-se na relação imaginária a presença deste outro “só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante.” (Lacan, 1957, p.529). Esta passagem nos atesta que podemos sim falar em uma alteridade secundária, quando falamos do outro do imaginário.

De outro modo, o registro simbólico nos insere num universo de mediação, de um terceiro elemento, de um *alter* inalcançável. Este Outro está mais distante e separado, não nos relacionamos com ele por meio de um espelhamento. Trata-se de uma outra coisa. Este Outro, Lacan denomina de radical, absoluto, transcendente.

Vejamos, porém, que a questão da alteridade do Outro não se encerra por aí. Retomemos a idéia do Outro como lugar do significante.

3.5 – O lugar do significante

Para nos iniciarmos neste tópico vale lembrar uma passagem famosa de Lacan (1955-1956, p.139), na qual ele nos diz:

O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. O que com efeito caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal.

Esta passagem traz a afirmação de Lacan a respeito do inconsciente ser estruturado como uma linguagem. É o que ele defende ao afirmar que o inconsciente é o discurso do Outro (Lacan, 1957). Deste modo, também nos remete a chamada primazia do significante, tão considerada na obra lacaniana. No texto *A instância da letra no inconsciente*, Lacan (1957) traz alguns pontos relevantes sobre esta discussão.

Segundo ele, na relação entre significante e significado, proposta por Saussure, há algo crucial a ser considerado. O significante ganha para Lacan um lugar fundamental. Para Lacan (1957), é somente nas correlações entre os significantes que pode-se encontrar alguma significação. O significado assim, encontra-se menos importante no alcance da significação.

Lacan (*idem*) nos diz que o significante tem algumas características importantes a serem consideradas. A primeira delas é que ele está imerso numa estrutura na qual necessariamente ele deve ser articulado a outro significante. Disto

provém a idéia de uma cadeia, donde ocorre um encadeamento como o de argolas que se ligam umas as outras. Neste sentido, um significante está sempre remetendo-se a um outro significante diferente. Eis uma importante passagem de Lacan (1957) sobre o assunto:

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua 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.

O friso na passagem de Lacan demonstra como é relevante o fato do significante ter o poder de incluir uma diferença no discurso. Abre espaço para se referir a algo diferente, a uma *outra coisa*, tal como passar de um significante a um outro. Há outra passagem lacaniana que salienta a importância do significante inserir aquilo que é novo. Ele nos diz (Lacan, 1957-1958): “... o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá. Nesse caso, sempre se produz alguma coisa de novo, a qual, às vezes, é tão inesperada quanto uma reação química, ou seja, o surgimento de uma nova significação.” O significante traz um outro significante, e assim, traz possibilidades infinitas de se constituir algo para além do mesmo.

Sobre esta função do significante, Lacan (1957) associou a figura de linguagem que é a metonímia, posto que esta última diz respeito a um movimento de transnomação, de conexão de uma palavra com uma outra. A este movimento Lacan também associou o processo de deslocamento ocorrido nos sonhos.

Outra figura de linguagem associada a uma função do significante é a metáfora. Segundo Lacan (*idem*), neste caso trata-se de um significante ao substituir um outro, do caso onde se tem *uma palavra por outra*. Neste caso, como explica

Lacan, um significante toma o lugar de outro, mantendo o que foi substituído de algum modo presente, embora ainda que oculto. A metáfora, Lacan associou ao processo de condensação ocorrido nos sonhos. A metáfora também exemplifica o que ocorre nas poesias.

Cabe retomar que é no *Complexo de Édipo* que se inaugura a entrada do sujeito no simbólico. Isto significa não apenas que o significante *Nome-do-pai* foi inscrito como lei, mas que, justamente por isso, o Outro foi inaugurado como lugar da cadeia de significantes (Lacan, 1957-1958). Isto se realiza na medida em que aí é demarcada a falta, e uma vez a falta surge, um outro significante deve ser convocado. Afinal, como já nos disse Lacan (*idem*), é na falta que nasce a necessidade de simbolização. Coutinho Jorge (2000, p.92) esclarece:

O Outro é o lugar do significante, é o registro simbólico, que Lacan denomina de Outro na medida mesma em que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto e nele há sempre a possibilidade de introduzir, por meio de um ato criativo, um *novo significante*.

Assim, parece que o Outro como o lugar do significante nos traz mais uma vez um lugar de alteridade. Até agora, se vimos o registro imaginário e o simbólico, constatamos que uma alteridade mais fundamental estaria no grande Outro. Na medida que este intervém para distanciar o outro imaginário, na medida que este Outro é o Outro sujeito absoluto e inalcançável, e na medida que é também o lugar do significante. Vimos que como lugar do significante é aí que se situa a possibilidade de se expressar ‘algo completamente diferente’, ele sempre nos remete a uma outra coisa.

Retomando o autor Coutinho Jorge (2000, p.92): “O lugar do significante é nomeado por Lacan de Outro porque ele jamais é o mesmo, ele é sempre diverso de si mesmo, ele nunca apresenta uma identidade definitiva: ele é *pura alteridade*”.

Também Porge (2008) salienta a importante alteridade existente neste conjunto faltoso de significantes do Outro. Ele nos diz (Porge, 2008, p.9): “*Outro* designa, com efeito, uma alteridade que não se relativiza, irreduzível à oposição dual.”²

O Outro do simbólico nos fez chegar a termos como *pura alteridade*, *diferença radical*, *alteridade fundamental* e *alteridade irreduzível*. Posto em comparação com uma *alteridade secundária* do pequeno outro do imaginário, ele de fato é possuidor de uma alteridade. Em comparação com o registro do imaginário, o Outro do simbólico demarca uma diferença considerável. Talvez isso se justifique porque o Outro, conforme o entendimento de Lacan, compreende diversas faces.

Vimos que o Outro é a linguagem, lugar de simbolização, da cultura, do inconsciente. Nesta condição ele carrega uma lei fundadora, capaz de inserir o sujeito no universo humano, e por isso, situá-lo perante a falta. Esta inserção no simbólico institui um sujeito que é castrado. Assim, o Outro é lugar do significante do *Nome-do-pai*, mas também lugar da cadeia de significantes que a falta provoca. E exatamente por isso, é lugar onde se institui o novo, o diferente, o ato criativo. Aqui chegamos no ponto em que a falta parece estar associada a noção de alteridade. Afinal, é porque há a falta que a possibilidade do novo e a inserção de uma outra coisa existe. Se a simbolização chega para dar sentido a uma falta, então uma alteridade mais autêntica

²Tradução do original: “*Autre désigne en effet une altérité qui ne se relativise pas, irréductible à l’opposition duelle.*”

implica na idéia de falta. Vimos rapidamente que é também a falta que demarca a alteridade referente a diferença sexual.

Por fim, é possível afirmar que o sujeito não experimenta apenas uma alteridade fora de si, com os pequenos outros, semelhantes. Ele também tem esta experiência com seu discurso, com o inconsciente. Esta última permanece como alteridade mais autêntica. E começa a se constituir já no primeiro grito. O campo do Outro é lugar privilegiado de constituição do novo, do ato criativo. É o vasto lugar da linguagem, onde se constitui a cultura, o que é humano.

Passaremos adiante ao registro do real. Este registro segue caminho inverso ao da linguagem. Ele resiste à simbolização (Lacan, 1953-1954). Se o real nos remete àquilo que escapa, ao que se esvai (Lacan, 1953b), que outro estaria aí situado? A que alteridade o real nos remete? Estas perguntas nos encaminham ao próximo capítulo.

Capítulo 4

O registro do Real: o furo, o inominável, o impossível

“...aquilo que não cessa de não se escrever.

Aí há impossibilidade.”

(Lacan, Seminário 20, p.198)

Acabamos de passar pelo simbólico. Fizemos um caminho que nos fez chegar até a importância da noção de falta. Vimos a relação próxima entre linguagem, falta e castração. A castração, por inserir o significante *Nome-do-pai*, demarca uma falta constituinte e possibilita a inauguração da cadeia de significantes. Nesta cadeia está a falta, e é isso que faz com que outro significante seja convocado. Se é na falta que nasce a necessidade de simbolização, é a partir disso que nasce espaço para o ato criativo, espaço para se inserir o novo. E do sujeito que se constitui deste processo, eis o sujeito desejante, sujeito castrado. Ele tem na falta, na perda e no limite, sua condição de existência. Sem a falta, não há o sujeito.

Diante disto, podemos adentrar ao terceiro registro. Registro que diz respeito ao que escapa ao simbólico. Ao que recusa simbolizar. O real, do que se trata? Este capítulo tem o objetivo de compreender este registro, seguindo a busca pela alteridade.

4.1 – O registro do real

Segundo Coutinho Jorge (2000), na obra lacaniana nota-se um certo deslocamento gradual no que se refere a uma valorização do simbólico para o real. Segundo este comentador, embora Lacan inicialmente tenha dado ao simbólico um lugar privilegiado, posteriormente ele passa a considerar o real como o próprio núcleo

do inconsciente. Temos visto até aqui a importância extrema do registro simbólico, de tal forma que este registro dá ao homem sua condição própria de humano. Ou seja, o simbólico constitui o sujeito. A partir de agora, porém, o registro do real ganha também uma importante dimensão. Tentaremos compreender que dimensão é essa.

No primeiro seminário de Lacan, já ali, ele nos afirma que: “...o real, ou o que é percebido como tal, é o que resiste absolutamente a simbolização” (Lacan, 1953-1954, p.82). O real está relacionado com uma falta de simbolização, com uma recusa, com uma resistência.

No *Seminário 4*, Lacan se refere ao real como algo que está sempre antes. Ele está antes que o simbólico se exerça. Sobre esta localização pode-se pensar em um tempo anterior às palavras, antes da simbolização, um tempo antes do que vivemos hoje (Fink, 1998). O real lacaniano é como o corpo da criança (*idem*). Um corpo antes de se ter acesso a ordem simbólica, ou seja, antes dele começar a ser simbolizado. O corpo da criança não tem ainda domínio próprio, não se tem controle sobre os esfíncteres ou sobre suas outras zonas erógenas. Trata-se de um corpo antes de começar a fazer parte do universo da linguagem, antes de se inserir nos costumes da cultura, e no modo pelo qual esta apreende o corpo e as sensações corporais. É desse corpo que se trata quando pensamos neste real do *antes* (*ibidem*).

Fink (1998), ao retomar passagens de Lacan sobre a *Carta roubada* de 1957, retoma a afirmação ‘a letra mata’. Segundo ele, esta afirmação estaria relacionada justamente a este sentido do antes do real. Afinal, entendendo a letra como relativo às palavras ou a linguagem, ela mata o real que havia ali, anteriormente.

Nos capítulos anteriores observamos em relação aos registros do imaginário e do simbólico que para o sujeito de fato entrar nestes registros há dois momentos

significativos. São eles o *Complexo de Édipo* e o *Estádio do Espelho*. No caso do real, parece haver algo diferente. Não há um momento que faça o sujeito ascender a este registro, do contrário, poderíamos dizer que o sujeito, antes de tudo, antes mesmo de ser sujeito, já está aí, no real. O real vem antes. Ele já estava ali primeiro. Antes de tudo, e de todos.

O simbólico chega para intervir nesse real, e para criar a realidade (Fink, 1998). Aqui cabe diferenciar os termos real e realidade. Se para as coisas existirem devemos nomeá-las, isso significa que para existirem elas devem existir na linguagem. As coisas devem passar pela linguagem, passar por um nome, para existir. O mundo que existe, deve ser pensado, falado por uma língua, para poder sê-lo. Desta perspectiva:

O que não puder ser dito na sua linguagem não é parte da realidade desse grupo; não existe, a rigor. Na terminologia de Lacan, a existência é um produto da linguagem: a linguagem cria coisas (tornando-as parte da realidade humana) que não tinham existência antes de serem cifradas, simbolizadas ou verbalizadas. (Fink, 1998, p.44)

Deste ponto de vista, a realidade é aquela dimensão que pode se inscrever no simbólico. Já o real não é capaz de fazer esta inscrição. Em consequência, o real é aquilo que não existe, posto estar fora da linguagem. Segundo a idéia lacaniana, o real ex-siste, já que só existe fora da nossa realidade (Fink, 1998). Lacan (1972-1973, p.45) mesmo nos diz : “Não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso.”

Se o real está *antes*, ele, portanto, também está *fora*. Fora da realidade, e por isso, fora do simbólico. Por outro lado, na medida em que o ‘empurramos’ para a linguagem, na medida em que insistimos falar dele, ele passa a existir, passa a deixar de ser real. De real, vira linguagem, vira realidade. Apesar disso, é válido lembrar que mesmo depois de simbolizado, o real continua aí, eterno. A persistir ‘lado a lado’ com o mundo dos símbolos (Fink, 1998). Ele estará sempre aí, ex-sistindo. Portanto, se ele está antes, ele também está aí, sempre. Real e simbólico estão ‘lado a lado’, enquanto o primeiro ex-siste, o segundo existe.

Por isso, fora da linguagem, o real torna-se um *sem sentido*, contra-senso (Lacan, 1972-1973). Ele é aversão ao sentido, anti-sentido, um sem-sentido radical. Ele vai contra o que se propõe o simbólico, de nomear, de significar. Coutinho Jorge (2000, p.83), descrevendo Lacan, nos diz:

O registro do real surge nas vivências cujo teor excede à capacidade de representação psíquica; o real é a morte, a perda, aquilo que não tem inscrição possível no psiquismo; o real é por excelência, o trauma, isto é, aquilo que não pode de modo algum ser assimilado pelo sujeito sem suas representações simbólico-imaginárias; ele é o limite da simbolização.

Existe assim, uma relação de limite entre o simbólico e o real. Onde o simbólico começa, o real termina. Neste aspecto, talvez pudéssemos dizer que um delimita o outro, afinal onde um existe o outro cessa de existir. Quando o significante surge, ele substitui, anula e barra o real. Como nos diz o comentador de Lacan, Serge André (1998), não devemos compreender em Lacan a idéia de que o real pré-existe ao significante, mas sim que o real é produzido pelo significante neste sentido da delimitação. No *Seminário 20*, Lacan estaria defendendo que a linguagem não deve

ser compreendida como algo que vem se depositar sobre o real, mas sim que vem para modelar, circunscrever, determiná-lo. A idéia do *antes*, por esta via, torna-se questionada e revista, já que foi citada por Lacan anteriormente ao *Seminário 20*.

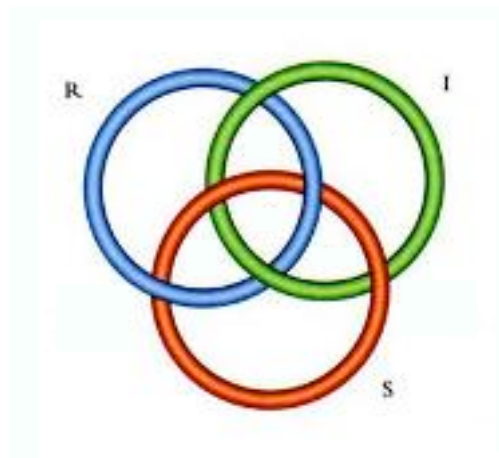
É também no *Seminário 20* que Lacan afirma o real como o impossível. Ele defende que o real “... não pode, em nenhum caso, escrever-se.” (Lacan, 1972-1973, p. 127). Por isso ele é o que *não cessa de não se escrever*. Ele se mantém neste movimento de recusa, de não se escrever, de não se representar, e por isso, de manter-se inacessível.

O simbólico, por sua vez, situa-se no âmbito da contingência (Lacan, 1972-1973). É ele que permite algum acesso ao real. Ele diz respeito ao que *cessa de não se escrever*. Ou seja, ele faz cessar o real no seu movimento de não se escrever. Ele se escreve, ele passa a existir. Como contingência, ele pode ou não se escrever, ele pode ou não ser. Além disso, ele pode ser alterado, pode ser resignificado. O vazio que o real demarca, o simbólico busca significar, representar, e dar conta dele. Se isso acontece, ele passa a ser outra coisa, não mais o impossível. Deste modo, o simbólico é o que transforma o mundo em possibilidade.

Já o imaginário, se demarca como necessário, sustenta-se como aquilo que *não cessa de se escrever*. Ele é a via própria do sentido. Ele está vinculado ao que é do movimento. Sentido necessário (Lacan, *idem*).

Desta relação à três, se o simbólico chega para apaziguar o imaginário, para intermediar a relação imaginária e comparecer como terceiro, ele também chega para intervir no real, na falta, e nomear, simbolizar, dar palavras ao que antes era inominável. Lacan falou diversas vezes do real como aquilo que está sempre no mesmo lugar, na medida em que não se move, não se acessa.

Simbólico, real e imaginário têm uma relação muito estreita. Deste passeio pelos três registros, Lacan (1972-1973) nos falou do chamado nó borromeano. Este nó pode ser exemplificado a partir de três círculos de barbante. A relação entre os três círculos é tal que ao se cortar apenas um deles, todos soltam-se simultaneamente. É por via desta metáfora que Lacan (*idem*) nos fala de uma relação inseparável entre os três registros. Eles são vinculados, um existe na medida em que os outros dois também o fazem. São indissociáveis.



Assim, falar em psiquismo é falar dos três registros. Mas continuemos a falar do real, naquilo que ele tem a ver com a falta.

4.2 - O encontro com a falta

No *Seminário 11*, vemos a definição de real a partir da noção de *encontro*. Lacan (1964) nos diz, que a respeito do real, trata-se sempre de um encontro. Um encontro a que somos chamados sempre, um encontro marcado. Esse encontro diz respeito a algo que escapole, que será sempre faltoso, um encontro com a falta. A este encontro, Lacan (*ibidem*) chamou de *tiquê*. Lacan se baseou em Aristóteles para trazer este conceito. Conceito que nos vincula ao real como um destino. Somos sempre

chamados ao seu encontro e a este encontro estamos sempre sendo reconvidados, num movimento que se repete.

Não há como fugir disso. Se estamos vivos, nos deparamos com o real, ele está aí. Lacan (1964, p.61) :

O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar tenente. Lá está o real que comanda, mais do que qualquer outra coisa, nossas atividades, e é a psicanálise que o designa para nós.

Ou seja, o real está aí em nossas vidas, em nossas atividades, em nosso discurso, também em nossos sonhos. É um encontro do qual não se foge. Encontro com a falta da qual não se pode escapar.

O real, articulado ao simbólico, comparece como furo. Neste aspecto, a relação dos dois registros se dá na medida em que o significante chega para dar conta do real, e por outro lado no que o real insiste em furar, comparecer no discurso como corte. Lacan (1960, p.815) parece esclarecer isso na seguinte passagem: “Esse corte da cadeia de significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real”. O real perfura, esburaca.

Deste modo, entendemos o real como um registro relacionado ao impossível, ao sem sentido, sem nome, sem imagem, sem simbolização. É com isso que temos que lidar como sujeito, é a isso que temos que procurar dar sentido, e transformar em uma outra coisa, em significante, em possibilidade. Esta parece ser propriamente a tarefa da vida, simbolizar nossas experiências, para ser capaz de lidar com elas. Trata-se de introduzir a intermediação da linguagem entre nós e o mundo.

O aspecto da falta e desse encontro com o real faz Lacan abordar uma outra questão que ainda não tocamos: a questão sobre o amor. Ele explica:

A busca do complemento (...) articulando que é o outro, que é sua metade sexual que o vivo procura no amor. A esta representação mítica do mistério do amor, a experiência analítica substitui a procura, pelo sujeito, não do complemento sexual, mas da parte para sempre perdida dele mesmo, que é constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexuado, e não mais ser imortal. (Lacan, 1964, p.195)

Deste mito do amor, do complemento, da busca pela parte perdida, surge uma miragem que Lacan (1972-1973) descreve como aquela em que duas pessoas possam se tornar uma só. É a miragem do amor, a ilusão de que *nós dois somos um*. Mas como Lacan (*idem*) nos explica, não será jamais possível que dois tornem-se um só. A noção de 'cara-metade' tem a ver com esta idéia de um objeto que complementaria.

Se o amor diz respeito ao que é um, então o amar tem mais a ver com um 'amar a si mesmo'. Lacan (1972-1973) problematiza esta questão a partir da proposta freudiana sobre o amor narcísico, indicando que esta proposta insere um problema. Ou seja, se no amor a questão é ser um só, como pode haver amor por um outro? Como incluir o outro no amor? Eis a pergunta lacaniana.

Frente a esta discussão, Coutinho Jorge (200, p.146) salienta que “...o amor visa produzir sentido para fazer face à uma falta de sentido radical inerente ao regime do real originário (...). Esse regime do real originário é, de fato, o regime do desejo enquanto tal...”. Esta passagem nos acrescenta algo importante, afinal, relaciona o amor a esta tentativa de dar conta de uma falta radical, de um furo, que é real. E deste modo, busca um complemento para tamponar um buraco.

Ao falarmos de falta, remete-se a noção de desejo. Mas algo aqui deve ser ressaltado, porque amor e desejo, embora pareçam estar vinculados, na verdade, encontram-se a certa distância. Se o desejo é a própria falta em movimento, o amor é a busca de extinguir isto que falta. E neste aspecto eles parecem andar separados. Se assim ocorre, em que medida podemos falar do amor e de seu objeto de desejo? Ou seja, do amor e da falta, ou do amor e do furo? Passaremos ao assunto do objeto de desejo, abordado por Lacan. E vejamos o que isso tem a ver com nossa discussão sobre o real.

4.3 – O objeto do desejo

Lacan (1960-1961) discorreu sobre o conceito de *agalma*. Para tal ele retomou a filosofia antiga, em especial uma cena de *O Banquete* de Platão. Nesta cena há um diálogo entre Sócrates e Alcibiades, e o tema é o amor. Alcibiades busca falar do desejo de Sócrates por ele. É a partir deste contexto que Alcibiades traz a discussão sobre o desejo, ao despertar para o que se busca no amor. A idéia de amor aqui tratada considera que está em jogo a relação de alguém com um outro, numa certa busca. E a pergunta que se faz é: o que se busca no outro? O que existe no outro de desejável?

Alcibiades defende que Sócrates tem desejo por jovens rapazes. Disso, surge alguns pensamentos que Alcibiades levanta sobre o assunto. Ele descreve Sócrates com uma bela aparência, como uma embalagem que guarda algo precioso em seu interior, tal uma caixinha de jóias (Lacan, 1960-1961). É a partir daí que Lacan começa a traçar a relação entre o desejo e o conceito de *agalma*, donde esta última diz respeito a um ornamento, enfeite, mas também a idéia de uma jóia, um objeto precioso, guardado no interior de algum lugar. É a isso que Alcibiades relaciona o caminho da busca pelo que é desejável.

Segundo Lacan (*idem*), a *agalma*, nesta compreensão, não é nunca revelada. Há aí um certo mistério. Deste ponto de vista, segundo as idéias de Alcibiades e o tema da *agalma*, Sócrates seria desejável por outras pessoas justamente porque conteria em si um objeto escondido, o objeto do desejo. Lacan (*ibidem*) relembra a história do cavalo de Tróia, que foi um objeto a ser presenteado. Objeto insólito, extraordinário, que guardava em seu interior a surpresa, a cor, o brilho, o mistério. Pensar na noção de objeto do desejo seria pensar nestas características da *agalma*.

Nas palavras de Lacan (1960-1961, p.150):

Se este objeto os apaixona é porque ali dentro, escondido nele, há o objeto do desejo, *agalma*. É isso que dá o peso, a coisa pela qual é interessante saber onde está ele, este famoso objeto, qual é sua função, onde ele opera tanto na inter como na intra-subjetividade.

Segundo Lacan, na discussão sobre o desejo, o que está em jogo não é o sujeito, mas um objeto. E esta relação do sujeito com o objeto, não é uma relação tranqüila, harmoniosa (Lacan, 1956-1957). Ao contrário, existe aí, diz Lacan (*idem*) lembrando Freud, uma hiância, algo que não funciona. Este objeto, por sua vez, não é um objeto qualquer, mas um objeto diante do qual vacilamos, e desaparecemos como sujeito. Lacan nos fala de uma queda, queda que o sujeito sofre diante de seu objeto de amor. Enquanto o sujeito cai, o objeto encontra-se supervalorizado.

Estas são as questões que estão em jogo na exigência do amor. Busca-se no outro um objeto desejável. Compreendendo que “é no outro que o pequeno *a*, o *agalma*, funciona.” (Lacan, 1960-1961, p.194). Esse outro funciona como objeto de desejo (Lacan, 1960-1961). Deste modo, quando fala-se em objeto do desejo, fala-se naquilo que se busca no outro. E a busca é em direção ao objeto precioso, desejável,

guardado com mistério. Retomando *O Banquete*, Lacan (*idem*, p.178) nos diz: “Sócrates, ali, não é mais que um invólucro daquilo que é o objeto do desejo”.

Essa construção lacaniana em torno do objeto de desejo, relacionando-o com o pequeno *a*, e a idéia de *agalma*, o faz caminhar posteriormente até a construção de um conceito muito relevante para nós: o conceito de objeto (pequeno) *a*. Abordaremos este conceito no próximo item. Antes porém, cabe lembrar o que Lacan propõe sobre a relação de objeto, pois esta noção foi também imprescindível para Lacan chegar até o conceito acima mencionado.

Segundo a releitura de Lacan (1956-1957), na visão freudiana o objeto é sempre um objeto perdido. Nesta perspectiva, o homem sempre estará numa busca, e visa reencontrar um objeto que se perdeu. Este objeto deixado no passado é aquele das satisfações nos primórdios da infância. Será sempre deste objeto que o homem irá atrás. Numa eterna busca de reencontrar o que se perdeu, o que se teve outrora num momento precoce da vida. Daí nasce uma busca repetitiva e insistente. Sobre esta situação, Lacan (1956-1957, p.13) esclarece:

É claro que uma discordância é instaurada pelo simples fato dessa repetição. Uma nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca. Ela marca a redescoberta do signo de uma repetição impossível, já que, precisamente, este não é o mesmo objeto, não poderia sê-lo. A primazia dessa dialética coloca, no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental (...). É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não no ponto onde se o procura.

Deste modo, em Freud há uma ‘distância fundamental’ entre sujeito e objeto, pela razão de uma discordância inicial que se instala nesta relação. Lacan nos falou nesta passagem sobre a repetição. Repetição esta que já se instala pela natureza de uma procura incessante. Na perspectiva freudiana, assim, trata-se de uma busca que se repete e é impossível de se saciar. A busca do objeto para Freud seria a busca em reencontrar o objeto. Esta situação insere o sujeito num destino fadado a um retorno, porém, retorno impossível. Isto é o que Freud nos propõe logo de saída. A relação do homem com o mundo, é por esta via, essencialmente conflitual (Lacan, 1956-1957). Esta relação é permeada por uma distância, uma hiância, uma relação nada direta e completa. A discordância é instalada.

Contudo, enquanto Lacan relembra o aspecto do objeto freudiano como um objeto perdido, ele enfatiza algo além disso. Ele afirma a noção de falta do objeto. “Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta do objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo.” (Lacan, 1956-1957, p.35). Parece haver aí uma diferença entre a noção de objeto perdido e a noção de objeto faltoso. O objeto perdido, também falta, mas o faz porque um dia existiu. Já o faltoso, talvez falte, porque nunca tenha sido. É faltoso por natureza, se podemos assim dizer. Lidar com um objeto faltoso parece ser algo que atravessa nossa relação com o mundo.

Vimos no capítulo anterior que com o advento do simbólico, a falta é inserida e constitui o ser humano enquanto tal. Esta estrutura faltosa, se por um lado, tornou o homem um ser desejante, por outro lado, abriu possibilidade da falta ser simbolizada. Ou seja, deu possibilidade para o sujeito ter outro tipo de acesso ao real. O simbólico chega para dar sentido a um radical não-senso do real.

Neste momento, Lacan (*idem*) inicia uma crítica a posição de alguns analistas ingleses sobre uma leitura freudiana que desconsidera a importância desta hiância fundamental. Lacan acredita que a escola inglesa tende a considerar esta relação de sujeito e objeto sem hiância, mais a um nível pré-genital, de identificação, tal qual uma relação de espelho.

Porém, não é apenas pela via da crítica que Lacan se relaciona com os conceitos de objeto da escola inglesa. Alguns autores como Roudinesco (1998) consideram que foi a partir do contato de Lacan com estes conceitos ingleses que ele desenvolveu seu importante conceito de objeto *a*. Vimos no item anterior que também partiu de uma influência da filosofia antiga, além da influência de conceitos freudianos.

Deste modo, o objeto do desejo não é simplesmente perdido, ele é faltoso, ele é inserido numa dimensão impossível. Trata-se de um objeto, definitivamente nostálgico, ou *radicalmente* perdido (Coutinho Jorge, 2000). É a este objeto que Lacan deu o nome de objeto *a*.

4.4 –O objeto *a*

No *Seminário 10* Lacan passará a compreender o objeto do desejo como aquele que é causa do desejo. Este objeto que causa o desejo será chamado de objeto (pequeno) *a*. Isto se dá na medida em que o objeto *a* funciona como um certo motor, que provoca movimento, que causa o desejo, mesmo tratando-se de um objeto que falta. Neste sentido, como explica Lacan (1962-1963), o objeto causa o desejo porque situa-se atrás do desejo. No entanto, objeto que nunca será encontrado ou reencontrado, para sempre perdido. Apesar de o sê-lo, é um objeto que causa o desejo, mesmo faltante. Falta que move. O objeto *a* é ligado ao real porque ele é um objeto

impossível, objeto que não existe. Ele falta, ele é vazio. Como causa, provoca o movimento desejante. Neste sentido a causa do desejo está além da significação, sendo causa real do desejo. Vejamos como isso se justifica.

Para abordar o objeto *a* em sua relação com o real, achamos prudente retomar a teoria lacaniana sobre a pulsão. Lacan (1964, p.71) afirma que “...o real é, no sujeito, o maior cúmplice da pulsão”.

Segundo ele, para falar de pulsão primeiramente deve-se falar do estado de satisfação. Disto implica que “...o uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de pôr em questão o que é da satisfação” (Lacan, 1964, p.158). Há, deste modo, vias variadas as quais a pulsão pode encontrar seu caminho e se satisfazer. Isto implica que os analistas são capazes de identificar que muitas vezes a pulsão busca satisfação por uma via que é do desprazer. E mesmo neste caso pode-se dizer que o alvo foi atingido.

Apesar disso, Lacan (1964) nos relembra que esta satisfação é paradoxal. Com isso ele quer dizer que existe aí algo de contraditório. De certo modo, algo na pulsão impede que se alcance a satisfação plena. Havendo sempre certa discrepância entre o que se quer alcançar e o que se alcançou. Ele aponta aí a presença da categoria do impossível. E é aí que o real comparece, como o que faz obstáculo ao princípio do prazer (Lacan, *idem*). Ele explica (Lacan, 1964, p.159):

O princípio do prazer se caracteriza mesmo por isso que o impossível está ali tão presente que ele jamais é reconhecido como tal. A idéia de que a função do princípio do prazer é de se satisfazer pela alucinação está aí para ilustrar isso – é apenas uma ilustração. A pulsão apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz.

Esta passagem indica que o impossível comparece de tal modo que impossibilita a pulsão de caminhar até onde quer chegar. Assim, sua relação com o objeto é peculiar, relação de certa indiferença, já que seu verdadeiro objeto é inalcançável. Por esta razão Lacan (1964) explica que a pulsão faz um contorno do objeto. Ela assim faz porque o objeto em questão é um objeto que sempre falta. Objeto causa do desejo. Objeto *a*.

Lacan (*idem*) dá o exemplo da pulsão oral. Ele nos diz que neste caso o que está em questão não é o alimento, a lembrança dele, ou o cuidado materno na alimentação. Trata-se propriamente do seio. Este objeto que falta, que cedo foi separado do sujeito, pela via do desmame, mas que como objeto, o sujeito acha que o pertence. Ele conclui, assim, que jamais nenhum alimento será satisfatório a pulsão oral. Haverá sempre um objeto faltoso e que faz apenas um movimento de contorno (Lacan, 1964).

Lacan (*idem*) também sugere que a placenta exemplifica tal situação, na medida em que ela fazia parte do indivíduo e ele a perdeu ao nascer. Neste caso a placenta poderia simbolizar *o mais profundo objeto perdido* (Lacan, 1964). O objeto *a*, nessa leitura, está vinculado a algum órgão do qual o sujeito, para se constituir, se separou, e para sempre se perdeu (Lacan, 1964).

Ou seja, a natureza do objeto da pulsão é essa, de faltar, de ser inapreensível. Nada mais do que contornável. Isto significa que qualquer objeto pode ocupar este lugar, daí ser ele indiferente, como indicou Freud. Daí ser ele, essencialmente, real.

Nas palavras de Lacan (1964, p.170): "...aquilo sobre o quê a pulsão se refecha – esse objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio,

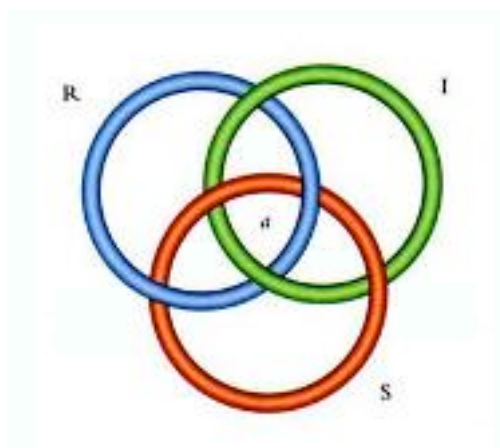
ocupável, nos diz Freud, por não importar que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo.” O objeto da pulsão não existe. Ele sempre falta. Ele faz valer uma lacuna. Apenas pode ser contornado, porque sua verdadeira dimensão é do impossível.

Retomando agora o assunto do amor, podemos articula-lo ao objeto *a*. “Esse objeto-outro que se declina segundo as pulsões, é o que o sujeito busca no Outro, parceiro sexual, solar do amor, para satisfazer à exigência pulsional” (Quinet, 2001, p.2). Ou seja, embora o amor tenha a ver com uma busca de complementariedade, busca de uma ilusão, ele busca no outro um objeto que é essencialmente perdido, objeto *a*. Como defende Lacan (1962-1963, p.51) “No entanto, quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado, dele.” Neste caminho de ilusão, o sujeito quanto mais o segue, mais é enganado. Esse engano diz respeito ao fato do sujeito nunca encontrar seu objeto, e por isso, nunca se unir a ele nesta complementariedade almejada. O objeto que é aí convocado não pode aí aparecer (Lacan, 1962-1963).

Essa busca se fará certamente difícil, na medida que se quer encontrar um objeto que falta, mas que é impossível de se encontrar. O encontro com este objeto é um encontro impossível. É sempre desencontro. E disso, para manter-se na relação com o parceiro amoroso, considerando-se que este será sempre um contorno do verdadeiro objeto, implicará na aceitação de uma satisfação sempre incompleta. É nisto que a ilusão do amor se desmonta. No fracasso deste encontro.

A discussão sobre o amor nos leva a outras questões importantes, tal como a noção de relação sexual abordada por Lacan. Seguiremos este assunto no próximo item. Antes de passarmos a ele, visaremos situar o objeto *a* frente aos três registros.

Abordar o nó borromeano tem importância neste momento. Isto se dá porque o objeto *a* tem algo a ver com isso. Como explica Coutinho Jorge (2000), Lacan localizou o objeto *a* no centro deste nó, no espaço de interseção entre os três registros, local de união. Ele aí se situa porque pode ser apreendido pelo sujeito destas três formas.



No real, sabemos que o objeto *a* toca a falta, diz respeito a um objeto faltoso e impossível. Nos registros do imaginário e do simbólico o objeto *a* tem função de tentar dar conta desta falta, de tamponá-la. Faz-se isso a partir dos objetos imaginários e das tentativas de simbolizações. Apesar de o objeto *a* tocar os três registros, é ao registro do real que ele deve estar propriamente vinculado, é nele que está sua verdadeira ex-sistência. Ele está, por isso, fora do simbólico. O objeto *a* pode ter imagens ou simbolizações, mas a dimensão que mais importa é o seu estatuto real, visto ser este que o configura enquanto objeto vazio (Coutinho Jorge, 2000).

No simbólico, Lacan nos explica: “Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar do A, mostrando que, como lugar, ele não se agüenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto *a* vem funcionar em relação a essa perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem.” (Lacan, 1972-1973, p.41). O objeto

a, vinculado ao impossível, vem funcionar como furo, falha. Falha que o discurso muitas vezes tenta dar conta.

Sabemos que em análise o sujeito fala de sua dor e de sua história para tentar dar conta do real, mas enquanto este processo percorre seu caminho, a falta se mostra no discurso. O objeto *a* faz a falha aparecer. Este discurso, ao mesmo tempo que tenta tamponar a falta, simbolizar seus buracos, também é a todo tempo furado e perfurado pelo real se fazendo ex-sistir.

É neste sentido que o objeto *a* tem sua condição de *resto* (1962-1963). No momento da constituição do sujeito no campo do Outro, quando o sujeito se submeteu a linguagem, uma falta institui-se. Falta esta, de um resto que resistiu a assimilação significativa, parte que o sujeito perde, e que torna-se irrecuperável. É desta relação que nasce o sujeito desejante. E o resto em questão é este que foi irreduzível ao Outro, resto não simbolizável. No *Seminário 10* Lacan nos explica esta condição de resto, afirmando que quando o sujeito passa pelo processo da castração e se torna um sujeito barrado, forma-se a partir desta divisão um resíduo. Esse resto é o *a*. Este resto é inapreensível, é um resto de real.

O objeto *a* parece nos remeter a uma noção essencial quanto ao registro do real. Ele parece ter lugar central aí. Sobre este conceito Roudinesco (1998, p. 551) afirma que trata-se de: “Elemento preponderante de uma terminologia específica, relativa à alteridade, o objeto (pequeno) *a* é, portanto, uma das variações de outro no interior do par formado pelo grande Outro e pelo pequeno outro”. Não há dúvida que este conceito na medida em que se refere ao que se busca no outro como objeto causa de desejo, é um conceito que nos diz de uma alteridade.

Quinet (2001, p.2) se refere ao objeto *a* como um *outro radical*: “Esse outro que é efetivamente radical, (...) em sua hiância sem representação causando meu desejo e provocando minha angústia.” Este outro radical não é o pequeno outro, mas o outro do desejo, outro que provoca o desejo, nada mais constitutivo a condição humana, posto ser o sujeito aquele desejante.

Parece ser possível afirmar que o objeto *a* diz respeito a alteridade no real. Afinal, ele sempre nos escapa. Talvez dentre todas as alteridades de cada registro esta seja a mais radical por remeter a algo inominável, a um próprio furo, um buraco que insere uma hiância da qual, inicialmente, não conseguimos falar. Este outro traumatiza, cala. Noção de alteridade referente ao furo que faz o real. Até agora parece ser a noção mais *alter*, a alteridade mais verdadeira.

Mas será que nossa discussão se encerra por aí? Lacan insere algo mais sobre o real que faz avançar nossa caminhada. Vejamos se conseguimos seguir um pouco mais adiante.

4.5 – A relação sexual e a lógica do Heteros

Discorremos sobre o amor, entendendo o que ele faz em negar a falta, em tamponar o furo do real. Em se construir numa ilusão. O amor é muitas vezes associado a relação sexual. Mas Lacan nos diz, que assim como o Um do amor não existe, a relação sexual também não o faz (Lacan, 1972-1973). Ela é da dimensão do impossível, por isso, do real. A idéia de amor está próxima do imaginário, da miragem de que um homem e uma mulher podem se encontrar em complementariedade. Mas, segundo Lacan (*idem*) isto não passa de miragem, de fantasia, e menos ainda se adequa ao que se pode dizer sobre a relação sexual.

Para iniciar a discussão, Lacan (1972-1973, p.13) faz a pergunta: “Do que é que se trata então o amor? (...) O amor, será que é fazer um só?” Já trouxemos este ponto anteriormente neste capítulo. Já remetemos a resposta lacaniana de que a idéia de *sermos um só* não se faz valer de modo algum. Lacan (1972-1973, p.14) instiga: “O hábito ama o monge, porque é por isso que eles são apenas um. Dito de outro modo, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez seja apenas esse resto que chamo de objeto *a*.” Ou seja, na ilusão do amor, o que está realmente em questão é este resto, causa do desejo, efeito de insatisfação, e que se faz impossibilidade. Ao mesmo tempo, objeto este que o sujeito vê como seu complemento, metade a completar um todo.

Neste sentido, Lacan (*idem*) prossegue defendendo que o amor é impotente, visto incluir o desejo de ser *um*, e isso é impossível. A impossibilidade nasce do fato de que em questão está, antes de tudo, o número *dois*. Como Lacan nos diz: são dois sexos. Deste modo, na relação sexual não há um só, mas dois sexos diferentes, e disto duas diferenças que não se reduzem.

Ou seja, quer-se trazer o *um* do amor, da completude, para tamponar o buraco que o real faz aparecer. Mas aprendemos que se tamparmos o buraco aqui, ele logo ressurge aí ao lado. É o real insistindo em comparecer, neste movimento em repetição. A partir disso, podemos abordar o conceito de gozo. O gozo como esta insistência do real, que está sempre transbordando, escapando, vazando. Tal é a imagem de um tonel furado, sempre a vazar seu líquido (Quinet, 2006). Na insistência do buraco do impossível aparecer o homem cria artificios para ir dando conta dele, nomeando, imaginando, achando que está tampando o furo. “O gozo é o que escorre do discurso, mas contudo esse inefável é a substância mesma do que se fala ao longo de uma análise...” (Braunstein, 2007, p.12). Ou seja, enquanto é o que escapa, é

também aquilo que pode ser circunscrito pela fala. Ou ainda, aquilo que é transformado em discurso na análise. Neste sentido o inconsciente poderia ser compreendido como um trabalho que tem o gozo como matéria-prima e o discurso como seu produto (*Idem*). Este seria um modo de apreender o gozo como aquilo que escapa inicialmente ao discurso, ainda que algo dele possa ser captado e transformado em linguagem, numa tarefa a decifrar o gozo. Contudo, para além do que dele será apreendido, sempre algo será perdido, a escapar inominável.

Nesta tentativa de dar conta do buraco, há o gozo fálico. No *Seminário 20*, Lacan explicou que homens e mulheres buscam este caminho. É um modo de lidar com o impossível, a partir do objeto imaginário que é o falo. Assim, o gozo fálico é uma tentativa de dar conta da falta a partir da ilusão de se ter o falo. Ilusão de não ser castrado. Com isso, vem a noção de completude, de todo, de Um. Completude junto ao objeto. Daí a idéia que Lacan afirmou do homem situar-se totalmente nesta dimensão. O homem está inserido na lógica do Um, de totalidade, de finitude (Lacan, *idem*). Este gozo é o gozo da linguagem, gozo simbólico. A ilusão do amor está firmada aí.

No gozo fálico está em jogo um modo do sujeito buscar a ilusão de ser Um, junto ao seu objeto. Este modo de gozar é o mais comum. Diz respeito a força, ao poder. A miragem da posse do objeto. Trata-se de um discurso de plenitude. Eis um modo de tentar tampar o buraco, tentar obturar o real.

Ocorre porém, que o gozo fálico, ao se basear na lógica da castração, e por isso, do Um, parte do princípio de que há, ‘pelo menos um’ que não está submetido a ela. Este seria o pai originário, e é a partir dessa noção que os homens (e algumas mulheres) têm um gozo fálico, limitado, submetidos a ameaça de castração. Deste

modo, este pai mítico pode ter acesso a todas as mulheres, já que ele não é castrado. No caso de todos os outros homens eles podem ter acesso a todas as mulheres, exceto uma. Portanto, “o desejo do homem nunca vai além do desejo incestuoso, impossível de realizar, uma vez que isto envolveria infringir os limites do pai” (Fink, 1998, p.133). O gozo masculino está inserido nesta limitação, que o impossibilita e o castra. “O gozo sexual faz limite, porque depende do significante: é com efeito o significante que introduz a dimensão do sexual no ser humano – ou seja, a organização fálica e a concentração em que ela implica sobre um órgão que o significante isola do corpo.” (André, 1998, p.212). Como gozo sexual, André quer dizer gozo fálico. Frente a este homem idealizado do pai mítico, todos os outros homens apresentam-se de certo modo fragilizados (André, 1998). Esta ordem institui a identidade sexual de todos os homens, e de algumas mulheres.³

Aqui cabe ressaltar que a diferença sexual delimitada por Lacan não tem nada a ver com a determinação biológica sexual. Trata-se de uma posição feminina ou masculina, que será definida de acordo com esta posição frente ao gozo. Posição subjetiva. Deste modo, caso trate-se de uma mulher segundo as determinações biológicas ou genéticas, isso não impede que esta possa ocupar um lugar subjetivo masculino, desde que goze unicamente de acordo com esta função fálica. Este gozo fálico nos interdita, vincula-se a noção de 'falta-a-ser'.

Há, portanto, um outro gozo, nos diz Lacan (1972-1973). A este, só as mulheres têm acesso. Este chama-se o gozo do Outro ou o Outro gozo. É o gozo feminino. Inclui-se em uma outra lógica. Enquanto o homem é todo determinado pelo

³Aqui neste trabalho estivemos nos referindo apenas aos homens e mulheres que se encontram divididos pela linguagem, e portanto, podem ser inseridos nesta diferenciação sexual de acordo com a proposta lacaniana. Isto implica que estamos falando sempre de sujeitos neuróticos, não incluindo outras estruturas.

gozo fálico, a mulher é não-toda determinada pelo gozo fálico. Ela também pode gozar de Outro modo. Aí há descompletude, há o buraco, o impossível. É o gozo feminino, um gozo infinito, ilimitado. Não é atingido pela lei da castração, ou ao menos não-todo atingido. Não é o gozo do simbólico, é um gozo diferente, é mais-além do gozo fálico. Por não ser apreendido pela linguagem, nele, a fala fracassa. Aqui se trata do furo no Outro, daquilo que na linguagem há de inapreensível. Este gozo está mais vinculado ao que é da dimensão do real. Também não é a lógica do Um. Trata-se de uma lógica Outra, lógica do diferente, lógica do Heteros.

Deste modo, a mulher não se sujeita inteiramente a castração, é disto que ela é não-toda. Não existe para as mulheres um equivalente ao pai originário, não há a idéia de 'ao menos um' que escape a castração (Roudinesco, 1998). “Já que nenhuma mulher se inscreve fora da castração, já que falta exceção, falta igualmente a regra: não existe clã de mulheres, não há conjunto fechado que se atribua uma lei comum desse lado.” (André, 1998, p.221). Assim, quem participa desta posição subjetiva, a feminina, tem duas vias: ou aceita essa falta de fundamento ou a recusa (André, 1998). Deste modo, ou se alinham pelo gozo fálico ou pelo gozo do Outro. Esta última é uma via nova:

A outra via é nova: ela representa a saída que Lacan propõe ao impasse do Édipo feminino ao qual chegou a doutrina freudiana. Esta via parte da constatação de que a Mulher não existe, e conclui daí que as mulheres não são senão um conjunto aberto e devem, pois, ser contadas uma por uma. Elas não fazem Um, no sentido em que os homens se agrupam, mas permanecem em sua infinitude. Além disso, cada 'uma' só se inscreve parcialmente não-toda, na função fálica, portanto, na função sexual tal como colocada pelo significante. (André, 1998, p.221)

Nesta perspectiva, a Mulher, como conjunto fechado e finito, como universal, não existe. O gozo feminino é diferente, não é submetido a proibição da castração, é impossível, sem limite. Observa-se aqui uma diferenciação com Freud, na medida que para este a mulher é fígada por esta proibição da castração tal como o homem. Este pensamento freudiano foi objeto de variadas críticas. Foi nomeado de ‘monismo sexual’ na medida em que a sexualidade feminina é definida perante uma perspectiva do universo masculino, ainda muito vinculada a noção de falo em sua relação ao órgão peniano (Roudinesco, 1998). O que Lacan acrescenta é, primeiramente, a idéia de falo como um significante, fazendo os dois sexos, a partir de tal significante, emergirem igualmente na função simbólica. Por outro lado, acrescenta que a mulher, ainda assim, embora inserida na linguagem, não é totalmente definida pela lógica da castração, lógica fálica e propriamente masculina. Isto também a diferencia do homem. Ela não se sujeita inteiramente ao Édipo.

Segundo Serge André (1998), a proposta freudiana da castração sugere que falta um significante para dar conta do sexo feminino. Isto ocorre na medida em que há apenas um significante a definir os dois sexos. Este significante provém da sexualidade masculina, e é ele o falo. Falta para a mulher um significante da sexuação. A mulher tem ausência de um significante, significante que falta. Para o inconsciente, neste sentido ela não existe. No inconsciente, portanto, não há relação entre dois sexos diferentes. A diferença aí não é, a princípio, demarcada. André (1998, p.214) explica:

O gozo sexual, por isso, articulando-se ao significante fálico, exclui a possibilidade que se goze de um ser feminino como tal. Este interdito deve ser entendido no equívoco da palavra: inter-dito. O gozo do ser – especialmente do ser feminino, do Outro sexuado

como tal – não pode ser dito, é rejeitado naquilo que subsiste entre os ditos, a título de indizível, de fora-da-linguagem.

Disto, podemos retomar a afirmação lacaniana de que a relação sexual não existe (Lacan, 1972-1973). Isto se dá porque visto o homem e a mulher se constituírem de maneiras diferentes, aqui não há completude, mas antes de tudo, diferença. Não há o que os faça complementares, no sentido do amor, por exemplo. Eles não podem juntos formar um só, uma única relação. Eles são dois e não ‘metades’. São absolutamente demarcados por uma diferença.

Ele participa da lógica do todo, do Um, já ela participa de uma Outra lógica. Lacan (1972-1973, p.67) enfatiza: “Entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o *a* minúsculo, e o Outro, não poderia, em nenhum caso, ser tomado por Um”. Deste aspecto a relação sexual é impossibilidade. Neste ponto poderia-se dizer que “apenas o pai mítico originário pode ter uma relação sexual verdadeira com uma mulher. Para ele existe a relação sexual. Todos os outros homens têm uma ‘relação’ com o objeto *a* – a saber, a fantasia – não com uma mulher em si” (Fink, 1998, p.139). Ou seja, o parceiro sexual do homem só pode ser um objeto falicizado, objeto *a* (André, 1998).

Se o gozo fálico busca a completude com seu objeto, ele portanto, busca negar a castração. O objeto *a*, neste sentido, se em algum momento pensamos nele como símbolo da alteridade no real, talvez ele esteja mais vinculado a negação da diferença, ao menos quando falamos no gozo fálico. Deste movimento, podemos afirmar que o gozo fálico visa negar a diferença, na tentativa de se sentir um só. Quinet (2001, p.3) afirma: “Por mais *alter* que seja o objeto *a* é onde tento agarrar meu ser de simulacro”. Ele parece nos dizer que por mais *outro* que seja o objeto *a*, ele está

vinculado a algo que chama para o um, para o complemento de si mesmo. Ou seja, para o caminho inverso da diferença.

O gozo fálico é o gozo do Um. A lógica feminina, embora também possa se incluir no gozo fálico, elabora ainda Outra lógica, lógica que inclui a diferença, lógica aberta para a infinitude. A lógica feminina é verdadeiramente Outra, é propriamente alteridade.

...Lacan indica que para o homem uma mulher só vale, em última instância, como objeto *a*, isto é, objeto parcial relativamente àquilo que seria o corpo do Outro. É de um olhar, de uma voz, de uma pele (...) que o homem goza, e jamais do corpo feminino como tal, em sua radical alteridade. (André, p.225)

Lacan insere a lógica do Heteros para falar deste Outro gozo, deste Outro sexo. Este Outro é aquele que carrega a mais verdadeira alteridade. No texto *O aturdito*, Lacan (1972) chega a afirmar que estando a mulher inscrita nesta lógica própria do Heteros, o heterossexual seria aquele que ama as mulheres. Aquele que não ama o Mesmo, mas o Outro em sua diferença radical. Já o homossexual estaria situado em referência contrária, na medida que ama seu semelhante, o Mesmo, aquele que goza, todo, falicamente. Lembrando que não se trata da definição biológica de homens e mulheres, mas sim de posições subjetivas.

A mulher é Outra que não o que se simboliza na cadeia de significante, Outra que não aquela inscrita na lei da castração. Deste modo, a verdadeira diferença, para Lacan, situa-se no Outro sexo. É aí que está a heterogeneidade. Trata-se “desse lugar do Outro, de um sexo como Outro, como Outro absoluto...” (Lacan, 1972-1973). Ele ainda nos diz: “O Outro, na minha linguagem, só pode ser portanto, o Outro sexo”

(1972-1973, p.54). A verdadeira alteridade parece se encontrar aí, na lógica do Heteros.

Assim, chegamos a dois conceitos de alteridade referentes ao registro do real. Objeto pequeno *a* e Outro gozo. O primeiro é um outro referente ao desejo, por ser a causa do desejo. “É o objeto que vem na fantasia responder à pergunta do desejo: *Che vuoi?*” (Quinet, p.2). Ou seja, é uma modalidade de outro que constitui a causa do desejo, ocupando o lugar provisório, imaginário, de um objeto radicalmente perdido. O gozo fálico tem a ver com este objeto, pois dá a ele o sentido de complemento, numa tentativa - sempre fracassada - de ser um. O objeto *a* não existe, mas parece estar para o gozo fálico neste lugar de negação da diferença, numa relação de posse e dissolução da alteridade.

Já o Outro gozo, este sim, diz de uma alteridade. Ele não inclui a miragem da completude. Este Outro aqui referido não é o Outro da linguagem, do simbólico. Trata-se de um Outro que não existe. Associado ao Outro sexo, dele não se sabe. Este sexo não tem significante para nomeá-lo, por isso ele não se articula a lógica do Um. Ele é Outro, lógica da heteridade. A mulher recusa fazer *um só*. E é nesta recusa que se realiza uma abertura para a diferença. Apesar disso, o Outro gozo não existe, o que faz o gozo fálico ser o único possível.

Considerações finais

Abordamos a temática da alteridade em sua relação com a psicanálise lacaniana. Freud, porém, esteve sempre presente neste trabalho. Tanto no primeiro capítulo quanto nos seguintes, através de Lacan. O trajeto que fizemos em alguns textos de Freud foi suficiente para podermos afirmar seu interesse pela temática da diferença. A própria noção de inconsciente freudiano revelou aspectos importantes de alteridade.

Freud nos falou de uma parte desconhecida e estranha dentro de nós. Parte obscura que nos faz perder o controle sobre nossa fala, nossos conteúdos oníricos e nossos comportamentos. É um *outro* em nós mesmos, uma *outra* cena. Com isso, ser um sujeito da psicanálise, ou seja, um sujeito do inconsciente, já é estar em contato com uma experiência subjetiva de alteridade. Isto é importante para nós, pois ao longo deste trabalho foi propriamente deste sujeito que tratamos.

Assim, partindo de Freud para construir sua teoria, Lacan enfatizou ainda mais os aspectos acerca da alteridade. Ao longo de nosso percurso pela teoria lacaniana chegamos a quatro diferentes modalidades de outrem. São eles: pequeno outro, grande Outro, objeto pequeno *a* e Outro gozo.

Após identificar estes quatro conceitos foi possível compreender que cada um deles abarca uma dimensão diversa de alteridade. Por exemplo, o conceito de pequeno outro aponta para uma noção imprecisa de diferença. Ele revelou a estreita relação entre a constituição do eu e a imagem do outro. O eu se constitui no espelhamento de uma outra imagem, e deste feito, permanece sempre oscilando entre a igualdade e a rivalidade com o seu próximo. Aí existe diferença, mas a semelhança e identificação com o outro prevalecem com muita intensidade. Pode ser justamente por isso que

Lacan denominou o conceito de *pequeno* outro, pois trata de uma experiência onde a alteridade é *pouco* demarcada.

O conceito de grande Outro já introduz a importância da linguagem. Inclusive intervindo como terceiro na relação imaginária. A linguagem faz intermédio e apazigua a intenção agressiva, ela põe o eu e o outro a um maior distanciamento, numa relação menos especular. Este é o efeito da fala, do simbólico. Neste sentido ela chega para permitir ao eu e ao outro maior diferenciação. Já neste aspecto, o grande Outro aponta claramente para uma forte dimensão de outridade.

Além disso, Lacan enfatizou que a linguagem tem a função importante de fazer advir o sujeito. Esta afirmação é fundamental e indicou para nós sua importância. Na relação entre o pequeno bebê e sua mãe, o mundo do simbólico ali presente é inicialmente apenas materno. Assim, a criança encontra-se assujeitada ao Outro materno, onipotente e absoluto. Nestas condições, o pequeno ser não existe como separado de sua mãe. Porém, uma vez esta permita que a metáfora paterna se incida, aos poucos a criança vai se apropriando das palavras, e recebendo a intervenção do significante *Nome-do-pai*. Se a mãe não permite ao seu bebê tal incidência, este não se constitui sujeito.

O conceito de diferença implicado neste registro, portanto, é grande. Ele certamente traz consigo uma noção significativa de alteridade. Ele permite ao ser humano se tornar um sujeito, ou seja, um ser psiquicamente separado.

Cabe observar aqui que nossa discussão deixou de fora a importante noção de separação. Esta idéia, abarcada por Lacan no *Seminário 11*, não foi discutida neste trabalho. Entendemos a limitação deste descuido. Apontamos, porém, esta direção de abertura. Um caminho a ser explorado futuramente.

Sobre o conceito de objeto *a*, vimos que ele remete a um furo do real que comparece em nossa relação com o desejo. Este conceito faz referência a uma alteridade da cava, do furo, a uma alteridade inominável. Trata-se de um outro que não existe. Quando em comparação ao pequeno outro e ao grande Outro, o conceito de objeto *a* inclui uma noção radical de alteridade. Por outro lado, em sua relação com o gozo fálico, ele também parece participar de um movimento de negação da diferença. Este movimento é o da busca pela ilusão de completude. Nesta busca há a fantasia de se apossar do objeto, de não ser castrado, de junto a ele formar *um só*. Pela lógica do Um, entendemos que o que está em questão aí é uma suspensão da alteridade.

Ao final de nossa caminhada teórica ainda abordamos mais um conceito de alteridade no real. O Outro gozo nos introduziu a uma outra lógica, do feminino, da heteridade. Esta lógica, por realizar uma recusa à ilusão de ser todo, completo e *um só*, insere grande abertura para a diferença. A lógica feminina é totalmente outra, ela é propriamente alteridade. Perante os outros conceitos tratados aqui Lacan parece ter indicado neste uma dimensão especial de outridade.

É importante ressaltar, contudo, que os conceitos de gozo fálico e Outro gozo aqui mencionados, por terem sido alcançados apenas no final do trabalho, acabaram por ficar pouco desenvolvidos. Ainda assim, a opção de não deixá-los de fora foi para apontar que a discussão sobre alteridade em Lacan não se encerra no conceito de objeto *a*. A intenção foi mostrar que Lacan avançou mais, chegando a uma dimensão de alteridade definitivamente radical. Eis aí, portanto, mais uma direção de abertura a ser melhor explorada em próxima oportunidade.

Enfim, podemos afirmar que este estudo nos serviu para compreender os diversos conceitos de outrem que Lacan desenvolveu. Também nos demonstrou a importância dos três registros e a idéia de que é nos enlaces destas três dimensões que o sujeito se constitui. Portanto, cada conceito de outrem representa uma experiência de alteridade diversa a qual o sujeito experimenta. Das identificações imaginárias com o outro, da inserção na linguagem e das relações com o desejo nascem as experiências do sujeito com as alteridades de pequeno outro, grande Outro e objeto *a*. Ser um sujeito do inconsciente é ter que lidar com estes aspectos de alteridade no psiquismo.

Diante destas últimas considerações cabe ainda citar algumas questões de âmbito social que esta discussão nos encaminhou. Por exemplo, podemos traçar possíveis relações entre o conceito de gozo fálico e a sociedade capitalista. Esta última com sua proposta de consumismo, propondo a gana em se apropriar do objeto, numa busca desenfreada da compra. Ela incentiva a urgência de tamponar a falta, para não ter que se a ver com o buraco. E então os objetos de consumo surgem na ilusão de completude. Já diz a propaganda de automóveis: “Este carro vai completar você”. Esta é a lógica capitalista. Já a lógica fálica, como vimos, segue a ilusão de negar a castração, buscando o sentido de ser todo, de ser completo, na miragem de plenitude.

Podemos retomar ainda, a teoria pós-colonial. Esta nos convida a pensar em que medida a relação com um outro povo pode também chegar ao nível da apropriação, num movimento de dissolução das diferenças. Alguns autores argumentam que o discurso colonizador afirmam os povos colonizados como *outros* (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1999). Porém, apesar da demarcação de uma diferença, a alteridade deste *outro* povo não é respeitada e ocorre um movimento de dominação e imposição de determinada cultura sobre a outra. Em muitos casos este movimento de dominação é disfarçado por uma relação entre uma cultura-mãe e seu “filho”. Embora

o povo colonizado sinta-se independente, ele sofre um tipo de dominação silenciosa, visto que a cultura do colonizador é tão forte em seu território que ele acaba tomando aquela língua e aqueles costumes como seu.

Há alguns teóricos do pós-colonialismo que utilizam-se do conceito lacaniano de pequeno outro para abordar tal temática (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1999). Eles associam este movimento de dominação entre culturas ao processo ocorrido no *Estádio do Espelho*. Deste conceito lacaniano, ressaltam o fato do eu se constituir a partir da imagem alheia, alienando-se na ficção de uma imagem unificada e independente. No caso dos povos colonizados, estes se constituem à luz da cultura colonizadora, na ficção de que são uma nação independente.

Não é nosso objetivo aqui questionar ou aprofundar aspectos de âmbito social. Eles apenas foram descritos com o intuito de ressaltar a relevância da temática sobre alteridade e apontar para o amplo alcance da teoria lacaniana. Com isso, finalizamos este trabalho. Mais do que fecha-lo a proposta é deixar questões abertas para que a reflexão possa prosseguir. Por fim, resta dizer que uma vez sujeitos do inconsciente, imersos na linguagem e na cultura, a experiência de alteridade será sempre recorrente.

Bibliografia

- ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **Key concepts in Post-colonial studies.** New York: Routledge, 1999.
- BRAUNSTEIN, Néstor. **Gozo.** São Paulo: Escuta, 2007.
- CHATELARD, Daniela. **O conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- COUTINHO JORGE, Marco Antonio. **Fundamentos da Psicanálise: de Freud a Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- DERRIDA, Jacques. (1967). **Gramatologia.** São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. (1979). **Escritura e Diferença.** A escritura e a diferença. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FREUD, Sigmund. (1893). **Estudos sobre a histeria.** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 2). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1895). **Projeto para uma psicologia científica.** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 1). Rio de Janeiro: Imago, 1950.
- _____. (1900-1901). **Interpretação de sonhos.** Segunda parte. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 5). Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- _____. (1901). **A psicopatologia da vida cotidiana.** (Edição Standard Brasileira das Obras Completas Psicológicas de Sigmund Freud, V.6). Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1905). **Fragmento da análise de um caso de histeria.** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. V. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- _____. (1912). **A dinâmica da transferência.** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1914). **Sobre o Narcisismo: uma introdução**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915a). **Observações sobre o amor transferencial**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1915b). **As pulsões e suas vicissitudes**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915c). **Luto e Melancolia**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1917). **Conferências introdutórias sobre psicanálise**. Conferência XXVII – Transferência. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas Psicológicas de Sigmund Freud, V.16). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1919). **O estranho**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 17). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1921). **Psicologia de grupo e análise do eu**. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas Psicológicas de Sigmund Freud, V. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1923). **O eu e o isso**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, V. 19). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

FUKS, Betty. **Freud e a judeidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. **Freud e a Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

HEIDEGGER, Martin. (1927). **Ser e Tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. (1945). **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LACAN, Jacques. (1948). A agressividade em psicanálise. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

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

_____. (1953a). O simbólico, o imaginário e o real. *In: Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1953b). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953-1954). **O seminário livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. (1954-1955). **O seminário livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1955-1956). **O seminário livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1956-1957). **O seminário livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957-1958) **Seminário 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1960-1961). **O seminário livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (1962-1963). **O seminário livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

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

_____. (1972). O aturdido. *In: Outro escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____.(1972-1973). **O seminário livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LEVINAS, Emmanuel. (1961). **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

PORGE, Erik. **Des fondements de la clinique psychanalytique**. Paris: Éditions érès, 2008.

RIVERA, Tania. O Outro ou o Outro. Guimarães Rosa e a transferência. **Psychê. Revista de Psicanálise**, ano VII, n.12, São Paulo, Unimarco, jul-dez, 2003, p.47-64.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

QUINET, Antonio. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. A heteridade de Lacan. **Revista Heteridade**, V.2., 2001.

_____. **Psicose e laço social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Poemas**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.