



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Lígia Julianelli Ferreira

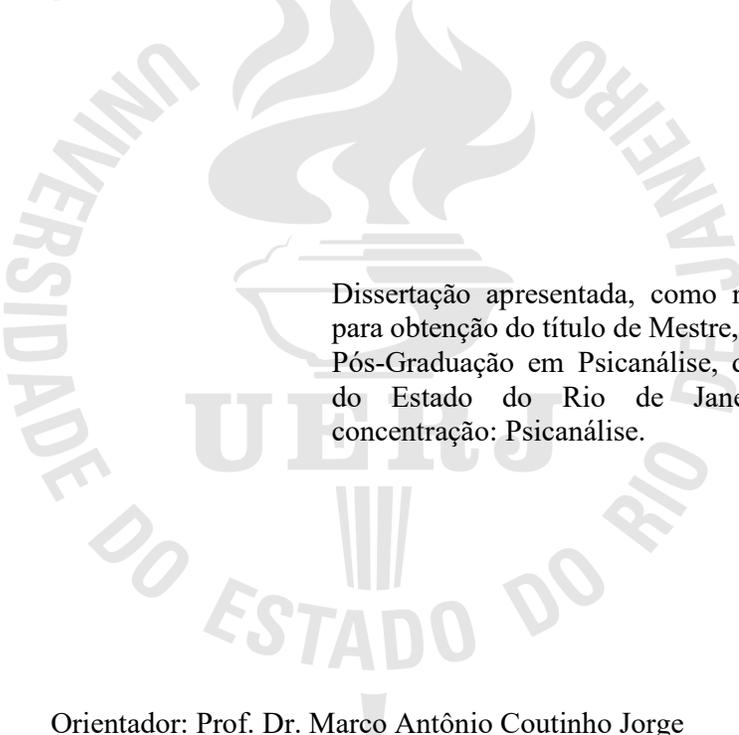
**O conceito de grande Outro em Lacan: a alteridade fundamental do  
simbólico**

Rio de Janeiro

2022

Ligia Julianelli Ferreira

**O conceito de grande Outro em Lacan: a alteridade fundamental do simbólico**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicanálise.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F383 Ferreira, Ligia Julianelli Ferreira.  
O conceito de grande Outro em Lacan: a alteridade fundamental do simbólico / Ligia Julianelli  
Ferreira. – 2022.  
113 f.

Orientador: Marco Antônio Coutinho Jorge.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Sujeito – Teses. 3. Alteridade – Teses. I. Jorge, Marco Antônio  
Coutinho. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Comunicação Social. III.  
Título.

bs CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Ligia Julianelli Ferreira

**O conceito de grande Outro em Lacan: a alteridade fundamental do simbólico**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicanálise.

Aprovada em 24 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge (Orientadora)

Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Sônia Alberti

Instituto de Psicologia - UERJ

---

Prof. Dr. Elizabeth da Rocha Miranda

Pontifícia Universidade Católica - PUC

Rio de Janeiro

2022

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Marco Antônio Coutinho Jorge, cujas contribuições preciosas permitiram uma guinada nos rumos da pesquisa e enriqueceram sobremaneira o trabalho.

À professora Sonia Alberti, que participou da banca desde o exame de qualificação, e com sua leitura atenta e generosa do texto, foi essencial para que eu encontrasse o caminho.

Ao professor Felipe Castelo Branco, que participou do exame de qualificação, e trouxe contribuições importantes para o trabalho.

À professora Elisabeth da Rocha Miranda, pela disponibilidade em participar da banca.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que, com sua transmissão rigorosa da psicanálise, proporcionaram efeitos subjetivos que ultrapassaram o ensino acadêmico.

À minha família e ao meu companheiro Iuri, pelo gigantesco apoio, desde sempre, mas sobretudo depois da chegada do Vicente. Sem isso, o trabalho teria sido inviável.

Ao Vicente, que chegou durante o processo de escrita, e, com sua linda existência, tem sido uma verdadeira “aula” de objeto *a*.

## RESUMO

FERREIRA, Lígia Julianelli. **O conceito de grande Outro em Lacan:** a alteridade fundamental do simbólico. 2022. 113f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

A presente dissertação tem por objetivo estudar o grande Outro, conceito que perpassa o ensino lacaniano e ganha diferentes contornos conforme o psicanalista avança em sua teoria. Partimos do encontro de Lacan com a etnologia francesa na década de cinquenta, que lhe forneceu as bases para se lançar no estudo do simbólico e efetuar um remanejamento de sua teoria do imaginário, à qual vinha se dedicando até então. Essa virada teórica culminou em um desdobramento da noção de alteridade, que passou a se dividir em pequeno outro – o outro especular pertencente ao registro imaginário – e grande Outro – a alteridade do campo do simbólico, da qual o sujeito depende para se constituir. Se, de início, o Outro foi apresentado como uma instância total, que responderia pelo sujeito e lhe ofereceria garantias, logo passou a ser apresentado como uma estrutura marcada por uma falta fundamental no nível do significante, acionada a cada vez que o sujeito busca respostas sobre aquilo que ele é e quer. Vimos que, conforme Lacan avança em direção à conceituação do real, o campo do Outro se afasta cada vez mais de qualquer possibilidade de autenticar o discurso que nele se articula e oferecer garantias ao sujeito, até que, já no final da década de sessenta, valendo-se da lógica matemática, o psicanalista vai *demonstrar* que o Outro, conjunto dos significantes, é radicalmente inconsistente.

**Palavras-chave:** Outro. Ordem simbólica. Alteridade. Sujeito. Inconsistência, S(A).

## RÉSUMÉ

FERREIRA, Lígia Julianelli. **Le concept de grand Autre chez Lacan: l'altérité fondamentale du symbolique.** 2022. 113f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

La présente thèse vise à étudier le grand Autre, un concept qui traverse l'enseignement lacanien et qui prend des contours différents au fur et à mesure que le psychanalyste avance dans sa théorie. Nous partons de la rencontre de Lacan avec l'ethnologie française dans les années 1950, qui lui fournit les bases pour se lancer dans l'étude du symbolique et effectuer un réaménagement de sa théorie de l'imaginaire, à laquelle il se consacrait jusqu'alors. Ce tournant théorique a abouti à un déploiement de la notion d'altérité, qui se divise en un petit autre - l'autre spéculaire appartenant au registre imaginaire - et un grand Autre - l'altérité du champ du symbolique, dont le sujet dépend pour se constituer. Si, dans un premier temps, l'Autre était présenté comme une instance totale, qui répondrait pour le sujet et lui offrirait des garanties, il s'est rapidement présenté comme une structure marquée par un manque fondamental au niveau du signifiant, activé chaque fois que le sujet cherche des réponses sur ce qu'il est et veut. Nous avons vu qu'à mesure que Lacan avance dans le sens d'une conceptualisation du réel, le champ de l'Autre s'éloigne de plus en plus de toute possibilité d'authentifier le discours qui s'y articule et d'offrir des garanties au sujet, jusqu'à ce que, à la fin des années 1960, le psychanalyste *démontre*, à l'aide de la logique mathématique, que l'Autre, l'ensemble des signifiants, est radicalement inconsistant.

**Mots clés:** Autre, ordre symbolique, altérité, sujet, inconsistance,  $S(\mathcal{A})$ .

## SUMÁRIO

|       |  |     |
|-------|--|-----|
|       | <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | 8   |
| 1     | <b>DO PEQUENO AO GRANDE OUTRO.....</b>                                 | 14  |
| 1.1   | <b>Elaborações prévias ao conceito de grande Outro.....</b>            | 14  |
| 1.2   | <b>A eficácia simbólica.....</b>                                       | 15  |
| 1.3   | <b>A proibição do incesto – a Regra por excelência.....</b>            | 18  |
| 1.4   | <b>O lugar do imaginário dentro da estrutura simbólica.....</b>        | 22  |
| 1.4.1 | <b><u>Do estádio do espelho ao buquê invertido.....</u></b>            | 23  |
| 1.5   | <b>O sujeito é excêntrico ao eu.....</b>                               | 27  |
| 1.6   | <b>A ordem simbólica – um <i>esboço de destino</i>.....</b>            | 30  |
| 1.7   | <b>Apresentação do grande Outro – a alteridade fundamental.....</b>    | 33  |
| 2     | <b>A FALTA NO CAMPO DO OUTRO.....</b>                                  | 37  |
| 2.1   | <b>O Outro da fala é também o Outro da lei.....</b>                    | 37  |
| 2.2   | <b>Pai é uma metáfora.....</b>   | 39  |
| 2.3   | <b>Os três tempos do Édipo.....</b>                                    | 42  |
| 2.4   | <b>O desejo do Outro.....</b>  | 46  |
| 2.5   | <b>Falta ao Outro um significante – <math>S(A)</math>.....</b>         | 51  |
| 2.6   | <b>O ser do sujeito é o corte.....</b>                                 | 56  |
| 2.7   | <b><math>\\$a</math> – O suporte imaginário.....</b>                   | 59  |
| 3     | <b>A FALHA LÓGICA NO SIMBÓLICO.....</b>                                | 64  |
| 3.1   | <b>A função do discurso – <i>essência da teoria analítica</i>.....</b> | 64  |
| 3.2   | <b>A inconsistência lógica do Outro.....</b>                           | 71  |
| 3.3   | <b>“Primeiro capítulo da teoria dos conjuntos”.....</b>                | 74  |
| 3.4   | <b>A demonstração da falha.....</b>                                    | 77  |
| 3.5   | <b>A representação significativa do sujeito.....</b>                   | 80  |
| 3.6   | <b>Declínio de gozo.....</b>   | 87  |
| 3.7   | <b><i>das Ding</i> – lugar do gozo.....</b>                            | 89  |
| 3.8   | <b>Falta o significante sexual.....</b>                                | 93  |
|       | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                       | 97  |
|       | <b>Futuros encaminhamentos da pesquisa.....</b>                        | 98  |
|       | <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | 109 |

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo estudar o conceito de grande Outro em Lacan, uma alteridade fundamental a partir da qual o sujeito do inconsciente se constitui. Partiremos das elaborações que antecedem a introdução – em maio de 1955 – da noção de grande Outro, até chegarmos à demonstração de sua radical inconsistência, apresentada já no final da década de sessenta. Inicialmente, pretendemos discorrer na introdução sobre o modo como o tema surgiu e se desdobrou ao longo do trabalho, exigindo ajustes e recuos que permitissem a criação de uma base teórica mais sólida para o desenvolvimento da pesquisa.

Começamos a nos interessar pelo assunto em 2016, a partir da participação em um cartel, cujo tema era *O grande Outro*. Desde o momento inicial do dispositivo, quando foram escolhidos os temas individuais, decidimos que estudaríamos a inconsistência do Outro, sem termos sequer ideia do que significava isso. Não havíamos até então nos dado conta de que o termo *inconsistência* é um conceito da lógica matemática e nosso entendimento àquele tempo era no sentido comum do termo: o Outro é inconsistente porque não tem consistência, não tem firmeza, não tem constância. Já havíamos ouvido sobre algumas consequências da inconsistência do Outro – porque o Outro é inconsistente não se pode dizer tudo, sempre cabe mais um significante, não há Outro do Outro, não há garantias. Entretanto, nesse ponto de nosso percurso, surgiu com intensidade um questionamento acerca do que significa exatamente afirmar que o grande Outro é inconsistente.

Ao iniciarmos as leituras do cartel, nos deparamos com a primeira parte do *Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, intitulada justamente *A inconsistência do Outro*, e decidimos partir dali. É importante ressaltarmos que essa foi nossa primeira participação nesse tipo de dispositivo, com suas características peculiares; antes disso, todas as nossas leituras da obra lacaniana haviam sido em seminários e grupos de estudos, ou seja, sempre tinha havido alguém coordenando e se responsabilizando pela leitura e transmissão. Pela primeira vez estávamos diante do texto de Lacan sem que ninguém fosse responsável por orientar a leitura ou transmitir o conteúdo, o que permitiu um novo modo de contato com a obra do mestre francês.

Já na primeira frase do livro, fomos tomados pela surpresa, pois Lacan inicia o seminário daquele ano escrevendo no quadro uma frase que nos soou enigmática: *a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala*. Nunca havíamos ouvido falar em discurso sem fala. Ao contrário, tudo o que havíamos aprendido sobre a teoria lacaniana apontava para a importância da palavra, para a centralidade da fala do analisante na experiência analítica. Sabíamos do

esforço de Lacan para retirar a psicanálise de uma prática psicologizante, baseada em elementos unicamente imaginários, e devolvê-la ao campo da linguagem, resgatando a radicalidade da descoberta de Freud. E assim, a possibilidade de haver um discurso sem fala, e, mais ainda, de essa ser a essência mesma da teoria psicanalítica, nos soou inicialmente absurda e, em seguida, intrigante.

Prosseguimos na leitura do *Seminário, livro 16*, e logo constatamos que Lacan recorreu à lógica matemática e à teoria dos conjuntos. Novamente fomos tomados pela surpresa, sem conseguir entender por que se valer da matemática para abordar o grande Outro e o estatuto do sujeito do inconsciente. A questão começa a se esclarecer quando Lacan afirma que, é na medida em que a matemática opera de modo desesperado para que o campo do Outro se sustente como tal, que acaba sendo um campo exemplar para demonstrar que ele não se sustenta.

No último capítulo da primeira parte do seminário, o sexto capítulo, cujo significativo título é *Por uma prática lógica da psicanálise*, Lacan vai mostrar que, mesmo dentro do discurso considerado mais seguro e exato, a aritmética, encontramos proposições *indecidíveis*. Ou seja, o psicanalista se vale da lógica matemática para explicitar que mesmo dentro do discurso mais exato há pontos de inexatidão, e, por isso, nenhum discurso, nem aquele aparentemente mais seguro, pode ser completo e consistente ao mesmo tempo. A partir daí, a opção de Lacan pela matemática não apenas deixou de nos soar despropositada e sem sentido, mas começou a nos parecer interessante.

Paralelamente às leituras do cartel, começamos a ler sobre a teoria lacaniana a respeito do feminino. Já havíamos tido contato com o pensamento de Freud sobre a sexualidade feminina, nomeada por ele como *dark continent*, continente negro, em razão dos enigmas que suscita. Então, a diferença do Édipo no menino e na menina, a importância da relação pré-édipica com a mãe, as saídas possíveis para a feminilidade, a maternidade como a saída mais satisfatória, são questões com as quais já estávamos familiarizados à época. Nesse ponto de nosso percurso, entretanto, começamos a nos interrogar sobre o que Lacan teria a dizer sobre a feminilidade e seus impasses, e buscamos leituras que pudessem nos conduzir na busca por respostas. Foi então que nos deparamos com a falta do significante que represente a mulher no inconsciente, a divisão do sujeito feminino entre a mãe e a mulher, o aforisma *A mulher não existe*, as fórmulas quânticas da sexuação.

Eis que surgiu um questionamento: se falta no inconsciente o significante que representaria a mulher e por isso ela tem relação com  $S(\bar{A})$ , e a inconsistência do Outro tem a ver com uma falta no significante que só pode ser escrita como  $S(\bar{A})$ , começamos a nos interrogar se não existiria algum tipo de relação entre as duas questões, entre a inconsistência

do Outro e o feminino. Partimos em busca de referências que fizessem explicitamente essa articulação e, aos poucos, fomos encontrando as bases em que nos apoiar teoricamente.

Diante da descoberta de que havia um caminho de pesquisa nessa direção, decidimos escrever sobre isso, em 2018, no fim do cartel, e nossa produção escrita buscou articular a inconsistência do Outro ao feminino, e fazer uma leitura das fórmulas quânticas da sexuação a partir do Paradoxo de Russell. Foi uma articulação rudimentar, em um texto pouco concatenado, com saltos bruscos entre os assuntos, mas já estávamos dedicados a essa investigação. Foi então que tivemos notícias da abertura das inscrições para o processo seletivo do mestrado e, como havia muitas questões por responder, nos inscrevemos em busca de seguir trabalhando no tema. O projeto apresentado reflete esse momento do nosso percurso, e traz muitas perguntas, que poderiam ser agrupadas em três eixos.

O primeiro questionamento que se colocou foi relativo à escolha de Lacan por recorrer à lógica matemática para falar do sujeito e do Outro. Por que se valer da teoria dos conjuntos para abordar o Outro? De que modo a teoria dos conjuntos demonstra a inconsistência do Outro? Por que formalizar a psicanálise? O que tudo isso tem a ver com o sujeito do inconsciente? São algumas das perguntas que formavam o primeiro eixo de questionamento da pesquisa.

No decorrer da escrita do projeto de mestrado, pudemos nos dar conta de que a falha no campo do Outro implica uma falha no saber. Começamos a nos interrogar acerca do que é esse saber que interessa à psicanálise. Lacan é bem claro em dizer que não se trata de algo da ordem do conhecimento, e tampouco se trata de um instinto. Então, o que seria esse saber que não se sabe e que se articula à verdade? E o que seria essa verdade que não pode ser reduzida ao saber? Eis o segundo eixo de indagações, que girava em torno da questão da falha no saber, e dos efeitos que isso produz sobre o sujeito e sobre sua relação com a verdade.

Um terceiro eixo de interrogações do projeto levantava o questionamento de como, em torno dessa falha no campo simbólico, o sujeito assume sua posição sexuada, e qual a relação que podemos estabelecer entre essa falha e a questão do feminino. Inicialmente, tínhamos a pretensão de transformar os três eixos fundamentais de questionamentos nos três capítulos da dissertação. Entretanto, a partir do processo de qualificação da pesquisa, surgiu a necessidade de fazermos um recuo, pois nos demos conta de que havíamos partido do *Seminário, livro 16*, sem investigar as bases do pensamento de Lacan que o levaram àquele ponto de seu ensino.

Logo de saída, a partir da leitura do orientador do mestrado e das considerações por ele propostas, percebemos que não havíamos conceituado a noção de grande Outro, nem acompanhado seu desenvolvimento ao longo do ensino lacaniano. Surgiu, então, uma nova

questão, fundamental para os novos rumos do trabalho: sabíamos que no *Seminário, livro 16*, o Outro havia sido apresentado como radicalmente inconsistente. Mas, antes disso, o Outro era consistente?

Passamos a buscar esclarecer essa interrogação e percebemos que uma certa inconsistência, uma certa falta de garantia, já estava dada desde o início, embora o *Seminário, livro 16*, na medida em que representa um avanço de Lacan em direção à conceituação do real, seja um marco nesse sentido, pois demonstra essa inconsistência. O Outro já havia sido apresentado como uma estrutura desejanse, logo, uma estrutura incompleta, à qual falta algo. Já estava estabelecido que *não há Outro do Outro*, ou seja, nada garante essa instância simbólica de quem se espera garantias. Então, começamos a deduzir que esse Outro incompleto, que não tem garantias nem respostas definitivas para o sujeito, já apontava para uma certa inconsistência, e sentimos a necessidade de situar essa falha na ordem simbólica dentro do percurso de conceituação do grande Outro por Lacan, o que serviu como um norte para a pesquisa.

Todo o processo de qualificação – as considerações do orientador, as colocações dos integrantes da banca durante o exame, as novas leituras sugeridas – fez com que outras interrogações surgissem e mudassem a direção da trabalho. Como Lacan abordava a noção de alteridade antes de conceituar o grande Outro? Qual é o lugar do imaginário dentro da estrutura simbólica? O que é a ordem simbólica? A ordem simbólica e o grande Outro são a mesma coisa? O que é essa lei universal que demarca o mundo humano como tal? O que significa dizer que o Outro é o lugar da lei? As respostas a essas questões nos pareceram essenciais para prosseguirmos com as reflexões sobre a inconsistência do Outro – que haviam motivado o início da investigação – e buscamos elaborá-las ao logo da dissertação.

No primeiro capítulo, intitulado *Do pequeno ao grande Outro*, apresentamos as elaborações de Lacan que o levaram a introduzir a noção de grande Outro, já em meados do *Seminário, livro 2*. Para tanto, fomos buscar na etnologia francesa, em especial nos conceitos levistraussianos de eficácia simbólica e proibição do incesto, as bases que permitiram ao psicanalista dedicar-se ao estudo do simbólico e se interrogar sobre qual o lugar do imaginário – registro ao qual vinha se dedicando até então – dentro da estrutura simbólica. Abordamos a chamada experiência do buquê invertido, por meio da qual Lacan efetua um remanejamento de sua teoria, ao propor que a constituição do imaginário não se dá de modo isolado, mas depende inevitavelmente do lugar que o sujeito ocupa no conjunto de trocas simbólicas que antecede sua chegada ao mundo. Em seguida, mostramos como o mestre francês, com base nos ensinamentos de Freud, marca a diferença entre o sujeito do inconsciente, aquele que fala, e o eu, uma função

eminentemente imaginária constituída a partir de identificações. No ponto seguinte do capítulo, buscamos apreender o que é a ordem simbólica, que constitui o ser humano enquanto tal, a fim de podermos, por fim, apresentar o conceito de grande Outro, conforme proposto inicialmente por Lacan.

No segundo capítulo, cujo título é *A falta no campo do Outro*, apresentamos inicialmente a elaboração que faz com que o Outro da fala se desdobre em Outro da lei, a partir da inscrição de um significante essencial, o Nome-do-Pai, que serve como suporte da ordem simbólica. Vimos em seguida que o pai, para Lacan, é uma metáfora, isto é, uma operação de substituição de significante, em que o significante materno – o primeiro instituído na simbolização – é substituído pelo Nome-do-Pai, o que permite ao sujeito aceder à significação fálica. No ponto seguinte, mostramos como a função do pai encontra-se no centro da questão do Édipo, cuja travessia – que para Lacan se dá em três tempos – permitirá à criança sair da condição de objeto da mãe e assumir uma posição diante do falo, como aquele que tem ou não tem. É a travessia do Édipo que faz com que o sujeito possa encontrar a castração no Outro e, assim, reconhecê-la em relação a si próprio.

Ainda no capítulo 2, abordamos a questão do desejo e a maneira como ele se estrutura no ser humano inevitavelmente como desejo do Outro. Se o Outro deseja, é porque algo lhe falta, e só pode ser um significante. Passamos, em seguida, a acompanhar as elaborações iniciais de Lacan sobre a falta de um significante no campo do Outro e a introdução da fórmula  $S(A)$ , a mensagem que o sujeito recebe ao dirigir ao Outro uma interrogação sobre o que é e o que quer. Não há o significante que representa o sujeito, pois ele se encontra justamente no intervalo entre dois significantes, em um ponto irrepresentável, que Lacan designa como corte. Isso nos leva ao ponto seguinte do capítulo, onde abordamos o ser do sujeito como corte, ou seja, como esse ponto irrepresentável, que tem a ver com o real que se manifesta no simbólico. Por fim, para encerrar o capítulo, mostramos como, diante da *afânise* vivida quando não encontra na cadeia o significante que o representa, o sujeito busca um suporte no registro imaginário – o objeto  $a$  –, dando origem à fantasia,  $\$ \diamond a$ .

No terceiro e último capítulo, buscamos apresentar a falha de ordem lógica que marca irremediavelmente o campo do Outro. Partimos da frase escrita no quadro na primeira lição do *Seminário, livro 16 – a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala* –, que nos levou a buscar diferenciar as funções do discurso e da fala, para melhor apreendermos a proposição de Lacan. Vimos que o Outro, campo de inscrição do discurso, passa a ser interrogado, de modo a se evidenciar que ele não garante a consistência completa de nenhum discurso, pois tem em si uma falha irreparável. Lacan busca demonstrar essa falha por meio da lógica matemática, ou,

como ele mesmo afirma, do “primeiro capítulo da teoria dos conjuntos”, o que nos leva a apresentar alguns elementos básicos dessa teoria, essenciais para apreendermos as elaborações do psicanalista. No ponto seguinte, acompanhamos o raciocínio de Lacan, desenvolvido ao longo de duas importantes lições do *Seminário, livro 16*, que o leva a *demonstrar* a radical inconsistência do Outro e comprovar sua afirmação de que *não existe universo do discurso*.

Ainda no terceiro capítulo, buscamos apreender os efeitos dessa falha de ordem lógica sobre o sujeito, na medida em que ele dirige ao Outro um questionamento radical – *O que é Eu?* – e recebe de volta a recusa, a falta de resposta –  $S(A)$ . O sujeito busca saber de si, mas ele não tem identidade, jamais pode ser idêntico a si mesmo, pois, na operação de representação significante que o constitui, há sempre uma perda, designada como objeto *a*. E assim, vimos como é a entrada do sujeito no mundo simbólico, efeito da inscrição do traço unário, que traz esse efeito de perda – tanto do objeto quanto de gozo. Mostramos que o significante, ao mesmo tempo, exclui e instaura o gozo, em uma espécie de circularidade primitiva que torna impossível afirmar a anterioridade de um deles, já que um depende do outro. Então, o significante instaura o gozo, mas em uma dimensão de falta, de fracasso, o que nos permite apresentar o mais-de-gozar, uma função estrutural que corresponde à perda de gozo por efeito do discurso.

Já nos aproximando do final do capítulo e da dissertação, acompanhamos a retomada que Lacan faz do termo freudiano *das Ding*, em busca de apresentar o que ele designa como campo do gozo, o dito campo propriamente lacaniano. *Das Ding*, a Coisa, é o vazio central no psiquismo, cavado pelo significante, que permanece para o sujeito como promessa de completude, de um gozo ilimitado e absoluto, que jamais se poderá alcançar. Por fim, buscamos demonstrar que, no *Seminário, livro 16*, Lacan já havia esboçado a relação entre a inconsistência do Outro e a falta do significante sexual, que representaria a Mulher no inconsciente. Não há relação sexual, porque não há uma relação logicamente definível entre os sexos, uma vez que todos os seres sexuados devem se situar perante um mesmo referencial, o falo, que, no entanto, é uma representação do masculino. Falta, portanto, o representante da representação do feminino, que segue inapreensível em sua essência, e só pode comparecer como ausência.

## 1 DO PEQUENO AO GRANDE OUTRO

### 1.1- Elaborações prévias ao conceito de grande Outro

Ao longo de sua obra, Lacan buscou apoiar-se em diversas disciplinas para abordar o estatuto do sujeito e pensar a experiência analítica. Na década de cinquenta, a partir do encontro com a etnologia francesa, e especialmente com a antropologia de Claude Lévi-Strauss, ele introduz em seu ensino a noção de *simbólico* e passa a se dedicar ao estudo desta dimensão própria ao ser falante. Lacan afirma que é o registro simbólico que constitui o seres humanos enquanto tal e, portanto, todos eles participam do universo dos símbolos, mais como suportes do que propriamente como agentes. Dito de outro modo, não é o ser humano que constitui a ordem simbólica, mas, ao contrário, ele é constituído por ela e a partir dela.

Com base nos conceitos levistreussianos de *eficácia simbólica* e *proibição do incesto* – a Regra por excelência – Lacan conclui que a ação humana está fundada na existência do símbolo, do sistema da linguagem, que tem uma relação fundamental com o que o antropólogo chama de *regra* e o psicanalista, de *lei*. A manifestação da função simbólica está intimamente ligada à presença da regra – critério decisivo de separação entre natureza e cultura –, pois “em toda parte onde a regra se manifesta, sabemos com certeza que estamos no estrato da cultura”<sup>1</sup>.

Então, o homem se torna humano no momento em que entra na relação simbólica, e passa a ter sua vida totalmente envolvida por essa rede de símbolos. Neste ponto inicial do ensino de Lacan, é apresentada a ideia de uma ordem simbólica total, que abarca tudo o que diz respeito ao humano. A ordem humana, portanto, se caracteriza pelo fato de que a função simbólica intervém em todos os momentos e em todos os níveis de sua existência, e tudo o que é humano deve ordenar-se no interior do universo simbólico, identificado à linguagem.

Lacan, ancorado nesse encontro com a etnologia francesa, sustenta que a função simbólica encontra-se no centro da experiência analítica. Se, até então, o psicanalista vinha insistindo em sua teoria do estágio do espelho – a partir do qual o eu se constitui sobre o fundamento da relação imaginária –, no *Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, ele efetua um remanejamento teórico, e se propõe a pensar o lugar do imaginário dentro da estrutura simbólica<sup>2</sup>. O estágio do espelho é então sucedido por um outro modelo óptico, a experiência

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*.

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 101

do buquê invertido, a partir da qual temos que é a posição do sujeito no mundo simbólico que permite o surgimento correto do eu.

Sob essa nova perspectiva, Lacan questiona a própria experiência analítica, que vinha sendo conduzida pelos psicanalistas da época de modo a dar ênfase a seus elementos unicamente imaginários. Ele defende que a análise deve ser compreendida a partir da função simbólica, isto é, da função da palavra, já que é disso que depende o progresso da experiência. Inspirado pelo texto freudiano e pelo descentramento subjetivo que este produziu, dedica-se a diferenciar o sujeito do inconsciente – pertencente ao campo do simbólico – do eu – uma função eminentemente imaginária.

Retomaremos à frente estes pontos de questionamento propostos por Lacan sobre o lugar do imaginário dentro da ordem simbólica, mas passaremos por hora a abordar os dois principais conceitos da etnologia francesa que permitiram esta nova disposição no pensamento lacaniano, a eficácia simbólica e a proibição do incesto.

## 1.2- A eficácia simbólica

Lacan extrai das pesquisas da etnologia francesa a noção de *função simbólica*, mais especificamente das obras de Marcel Mauss e de Claude Lévi-Strauss. É, entretanto, a visão original de Lévi-Strauss que vai influenciar enormemente o pensamento do psicanalista. Enquanto Mauss buscava sem sucesso uma teoria sociológica do simbolismo, Lévi-Strauss passa a buscar uma origem simbólica da sociedade, e com isso dá origem a uma nova antropologia. Ou seja, com Lévi-Strauss, é a sociedade que tem origem no simbólico, e não o contrário, o que representa uma reviravolta no pensamento antropológico de então.

O artigo *A eficácia simbólica*, de 1949, é uma referência importantíssima neste início da obra de Lacan. Nele, o etnólogo francês descreve um longo encantamento, em forma de canto, cujo objetivo é ajudar em um parto difícil. A utilização deste canto é relativamente excepcional, já que as mulheres ameríndias não costumam apresentar dificuldades para parir, e, portanto, a intervenção do xamã é rara, e ocorre somente a pedido das parteiras. Lévi-Strauss destaca que o interesse excepcional desse texto indígena está na descoberta de que os chamados “caminho de Muu” e “morada de Muu” não são referências míticas, mas representam literalmente a vagina e o útero da mulher. O canto, então, constitui o que se poderia chamar de uma *manipulação psicológica* do órgão doente, da qual se espera que decorra a cura, isto é, a

partir apenas das palavras proferidas pelo xamã, direcionadas aos órgãos envolvidos no processo fisiológico, busca-se permitir que o trabalho de parto aconteça.

Lévi-Strauss sublinha o caráter original deste modo de cura xamânica, pois ele difere das curas usualmente descritas pelos indígenas, que costumam se dividir em três tipos: o primeiro deles se daria a partir da manipulação do órgão ou do membro adoecido, com o objetivo de extrair a causa da doença. Mas o antropólogo destaca que o modo grosseiro como é feita esta manipulação impede que possamos reconhecer algum valor intrínseco ao tratamento. O segundo tipo de cura seria um combate simulado contra espíritos nocivos. E o terceiro, seria o pronunciamento de encantamentos e a prescrição de operações, cuja relação com o mal específico que se trata de curar não se percebe. Nestes dois últimos tipos, têm-se rituais muito abstratos, sem nenhuma ligação aparente com a causa da doença. Embora pareça difícil sob o olhar exterior à lógica xamânica compreender como se dá a cura, o fato é que tais rituais costumam se mostrar eficazes, o que levanta uma questão intrigante sobre o modo pelo qual conseguem efeitos sobre o caráter fisiológico da doença.

É a originalidade do encantamento indígena descrito no artigo de 1949 que nos ajuda a elaborar uma resposta consistente a essa questão, e a compreender como determinadas representações psíquicas podem ser invocadas para combater males fisiológicos. O canto é uma medicação puramente psicológica, já que o xamã não toca o corpo da paciente nem lhe administra nenhum remédio, mas, ao mesmo tempo, envolve diretamente o estado patológico e o órgão adoecido. O antropólogo sublinha que a lógica xamânica acompanha com precisão o conteúdo afetivo do distúrbio fisiológico, que se apresenta de modo não formulado à consciência da paciente. Oscilando entre temas míticos e temas fisiológicos, o canto parece ter como principal objetivo descrever e nomear as dores para aquela que sofre, apresentando-as sob uma forma que possa ser apreendida pelo seu pensamento, consciente ou inconsciente:

O xamã fornece à paciente uma *linguagem* na qual podem ser imediatamente expressos estados não-formulados, e de outro modo informuláveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca a desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência de cujo desenrolar a paciente é vítima<sup>3</sup>.

Portanto, a fala do xamã permite um remanejamento do universo simbólico do sujeito, que provoca uma reação orgânica correspondente e o conseqüente desbloqueio do processo fisiológico. Então vejamos, o trabalho de parto encontra-se bloqueado no início do ritual. Ao longo do canto, os espíritos benfazejos – *nelegans* – penetram no “caminho de Muu”, a vagina,

---

<sup>3</sup> Lévi-Strauss, C., *A eficácia simbólica*.

em fila indiana, com o auxílio de chapéus que abrem e clareiam a passagem. Quando invadem a morada de Muu, o útero, já não estão em fila indiana, mas “de quatro em quatro”, ou seja, já se deu um certo alargamento ao longo do caminho. Na saída, vão “todos de frente”, e a atenção se desloca para seus pés, que estão calçados, finalizando o alargamento e focando na descida, já que o objetivo final é a descida do bebê. Os detalhes do mito vão se transformando para provocar a reação orgânica correspondente, no caso, um real progresso da dilatação do colo do útero, que permita o desbloqueio do processo fisiológico do parto e o nascimento da criança.

Segundo Lévi-Strauss, “é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operação”<sup>4</sup>, e, portanto, é a eficácia simbólica que garante o sucesso da cura. Para o antropólogo, os processos orgânicos, o psiquismo inconsciente e o pensamento consciente seriam estruturas formalmente homólogas, interligadas por uma “propriedade indutora”, que seria a própria eficácia simbólica. É esse cunho indutor que garante eficácia à cura xamânica, e fornece o modelo para pensar as modificações orgânicas que podem ser deduzidas de um acontecimento simbólico, ou o contrário, como uma mudança orgânica pode ser capaz de produzir um remanejamento simbólico.

É interessante notar como o antropólogo chama a atenção para a importância do sistema simbólico que estrutura o grupo social ao qual pertence a parturiente na eficácia do encantamento:

A cura consistiria, portanto, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar. O fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que o xamã, recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa<sup>5</sup>.

Logo, é pelo fato de estar inserida em uma organização simbólica que reconhece e autoriza a mitologia evocada pelo xamã, que a parturiente experimenta os efeitos fisiológicos provocados pelas palavras proferidas durante o ritual.

Lévi-Strauss marca a diferença entre a cura xamânica e a cura médica ocidental, pois esta separa a causa objetiva da doença (vírus, bactéria etc) da subjetividade do paciente, enquanto no paradigma xamânico, ao contrário, a causa da doença tem o mesmo tecido simbólico que as representações subjetivas do doente. É isto que possibilita a *propriedade*

---

<sup>4</sup> Lévi-Strauss, C., *A eficácia simbólica*.

<sup>5</sup> Lévi-Strauss, C., *A eficácia simbólica*.

*indutora* que assegura a eficácia simbólica. Nesse sentido, o antropólogo aproxima a cura xamânica da experiência analítica, pois ambas se propõem a “trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalçados por outras forças psicológicas, seja – é o caso do parto – em razão de sua própria natureza, que não é psíquica e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica”<sup>6</sup>. A partir da interpretação do psicanalista ou dos encantamentos proferidos pelo xamã, suspende-se a resistência, o que permite reorganizar o universo simbólico do paciente, com efeitos não somente psíquicos, mas também orgânicos muitas vezes.

Mas, apesar das proximidades, o etnólogo marca a diferença entre os dois tipos de tratamento, e afirma que a cura xamânica parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com a inversão de todos os seus termos: o psicanalista assume o papel de ouvinte, o xamã, de orador; na experiência analítica o sujeito constrói um mito individual com elementos de seu passado, e na cura indígena recebe do exterior um mito social que não corresponde a um estado pessoal antigo; o psicanalista escuta e o xamã fala por seu paciente.

Neste artigo *A eficácia simbólica* é apresentada uma versão estruturalista do inconsciente, que será confirmada por Lacan poucos anos depois. O inconsciente seria, então, um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, que caracteriza o ser humano, e que se exerce em todos os homens segundo as mesmas leis. O inconsciente, segundo Lévi-Strauss, reduz-se ao conjunto dessas leis estruturais por meio das quais a função simbólica se realiza. Tais estruturas, que são as mesmas para todos, são poucas numerosas, o que explicaria porque o mundo do simbolismo é infinitamente diverso em seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis.

Refletiremos em seguida sobre outro conceito levistreussiano de grande importância para a psicanálise, a proibição do incesto, interdição que marca a diferença da sexualidade humana pra sexualidade animal, e é universal como a função simbólica.

### 1.3- A proibição do incesto – a Regra por excelência

Inicialmente, é preciso atentarmos para a noção de *reciprocidade*, que estava na base da reflexão etnológica francesa a partir dos anos 20 do século XX. Marcel Mauss põe em evidência o fenômeno do dom, elemento central de um sistema de prestações recíprocas obrigatórias que aparecem em todas as sociedades. O dom transfere de um indivíduo a outro o valor de um

---

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, C., *A eficácia simbólica*.

objeto, e transforma esses indivíduos em parceiros, ou seja, ele sela a aliança. Mas é importante destacar que o aspecto simbólico do objeto prevalece amplamente sobre o valor econômico. Nesse sistema de prestações mútuas, a obrigação de receber é tão imperativa quanto a de dar, pois recusar o dom é recusar a própria aliança, o que pode levar à guerra. Então, segundo Mauss, há uma *regra* que faz com que o presente seja obrigatoriamente recebido e devolvido, e, portanto, a reciprocidade encontra-se na base do ciclo do dom, fundamentado no triângulo dar, receber, retribuir.

Lévi-Strauss adota a noção de reciprocidade, mas põe o acento sobre a *troca*, estrutura que subjaz sob a tríplice obrigação de dar, receber, retribuir. A troca é apresentada como uma estrutura universal que garante a reciprocidade e a aliança entre os humanos, e é ela que se encontra no centro da função simbólica. Este é o ponto de partida de Lévi-Strauss para escrever sua obra *Estruturas elementares de parentesco*, em que a proibição do incesto, a Regra por excelência, como veremos a seguir, é apontada como uma regra de reciprocidade, ou seja, ela é instaurada por fundar uma troca.

O antropólogo inicia seu estudo com a proposta de uma reflexão sobre a distinção entre o estado de natureza e o estado de cultura, e afirma que negar ou subestimar esta oposição nos priva de toda compreensão dos fenômenos sociais. Entretanto, tal distinção apresenta um valor puramente lógico e metodológico, pois, se dermos à questão seu inteiro alcance, estaremos diante de um mistério insolúvel, cujas respostas são sempre decepcionantes. De fato, a ideia de uma passagem da natureza à cultura é mítica, uma vez que a natureza é inacessível se não for a partir das próprias nomeações da cultura; dito de outro modo, a própria ideia de natureza é uma ideia que advém da cultura.

Lévi-Strauss destaca que não existe um comportamento natural da espécie humana, e, portanto, é impossível esperar no homem a ilustração de tipos de comportamento de caráter pré-cultural. Não se pode alcançar a natureza pura, o biológico puro, na espécie humana. E ele propõe, então, fazer o caminho inverso e examinar se é possível atingir nos níveis superiores da vida animal – em especial os macacos antropóides – atitudes e manifestações capazes de indicar os sinais precursores da cultura. Ele conclui que, embora os componentes fundamentais do modelo cultural universal não estejam totalmente ausentes nesses animais (linguagem, ferramentas etc), eles chamam ainda mais atenção por sua radical e irremediável pobreza.

Outra conclusão interessante, obtida a partir da observação dos grandes macacos, é a de que sua vida social e sexual não se presta à formulação de nenhuma norma, e os macacos comportam-se com extrema versatilidade. Não só o comportamento de um mesmo indivíduo não é constante, como também não se pode perceber nenhuma regularidade no comportamento

do grupo. É como se esses animais já não obedecessem a comportamentos instintivos nítidos e precisos, mas também não pudessem estabelecer novas normas de conduta:

Tudo parece passar-se como se os grandes macacos, já capazes de se libertarem de um comportamento específico, não pudessem chegar a estabelecer uma norma num plano novo. O comportamento instintivo perde a nitidez e a precisão que encontramos na maioria dos mamíferos, mas a diferença é puramente negativa e o domínio abandonado pela natureza permanece sendo um território não ocupado<sup>7</sup>.

Este *território não ocupado* pela natureza permanece em estado de indeterminação, ou seja, não é preenchido por regras que permitam estabelecer uma regularidade no comportamento individual e coletivo. Eis, segundo o antropólogo, o critério mais seguro que permite distinguir um processo natural de um processo cultural: a ausência de regras.

Por conseguinte, nenhuma análise real permite apreender o ponto de passagem entre os fatos da natureza e os fatos da cultura, além do mecanismo da articulação deles. Mas a discussão precedente não nos ofereceu apenas este resultado negativo. Forneceu, com a presença ou a ausência da regra nos comportamentos não sujeitos às determinações instintivas, o critério mais válido das atitudes sociais. Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza<sup>8</sup>.

Então, se não é possível precisar o exato ponto de passagem entre natureza e cultura, podemos articular estas duas ordens a partir da presença ou da ausência da regra: onde a regra se faz presente, estamos com certeza na ordem da cultura. E enquanto aquilo que pertence à natureza se caracteriza por ser universal e espontâneo, ao contrário, tudo o que está ligado à regra, e portanto pertence à cultura, apresenta os atributos do relativo e do particular.

É neste ponto que Lévi-Strauss introduz a questão da *interdição do incesto*, um complexo conjunto de crenças, costumes, estipulações e instituições, que prescrevem a interdição do casamento entre parentes próximos ou consanguíneos – cabendo a cada sociedade definir o que entende por parentes próximos. O antropólogo destaca que a proibição do incesto reúne de maneira concomitante e inequívoca as características que definiriam tanto a cultura como a natureza, pois trata-se de uma regra, mas a única dentre todas as regras que possui ao mesmo tempo o caráter de universalidade.

A aplicação desta regra tão peculiar é extremamente variável, dependendo do que cada grupo social define como parente próximo. Além disso, as sanções pelo descumprimento também são variáveis, e vão desde a simples zombaria, uma reprovação difusa, até a execução imediata dos culpados. Mas o fato é que tanto a proibição como a penalidade estão presentes em qualquer grupo social. Algumas sociedades têm regras mais rígidas e outras menos rígidas,

---

<sup>7</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*.

<sup>8</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*.

e, portanto, a questão não é saber se existem grupos que permitem casamentos que outros proíbem, mas de saber se há grupos em que nenhum tipo de casamento é proibido. E Lévi-Strauss afirma que a resposta é absolutamente negativa, pois não há sociedade humana que não regule a relação entre os sexos. Então vejamos, sendo uma regra, a proibição do incesto guarda um caráter relativo e particular, mas sua existência é universal, tal como os fatos da natureza; ela possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições. Como explicar isso que aparece diante da reflexão sociológica como um mistério?

Lévi-Strauss passa, então, a refutar as principais explicações fornecidas pela sociologia até então. Inicialmente, dedica-se a contradizer o argumento biológico, e mostra que não há nenhuma razão na biologia, e em particular na genética, que justifique a exogamia. Além disso, o sistema de regras e proibições parece não se apoiar em nenhum critério biológico definido, e a nomenclatura do parentesco se sobrepõe à consanguinidade, pois é a relação social, para além do vínculo biológico, definida pelos termos “pai”, “mãe”, “filho”, “irmã”, que desempenha o papel determinante. Em seguida, ele refuta a hipótese de que haja um horror do incesto, uma repugnância instintiva, que poderia ter origem tanto na natureza fisiológica do homem como em suas tendências psíquicas. Nesse ponto, ele evoca as descobertas da psicanálise, que demonstram que o fenômeno universal não está na repulsa em face às relações incestuosas, mas, ao contrário, na procura delas. Por último, ele refuta a terceira hipótese, que veria no totemismo uma solução para a questão do incesto. Segundo Lévi-Strauss, tal explicação procura fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica, e, embora seja concebível em alguns casos particulares, não se aplica a todas as sociedades humanas. Para ele, a questão não é histórica, mas de estrutura:

O problema da proibição do incesto não consiste tanto em procurar que configurações históricas, diferentes segundo os grupos, explicam as modalidades da instituição em tal ou qual sociedade particular, mas em procurar que causas profundas e onipresentes fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos<sup>9</sup>.

O antropólogo conclui que a proibição do incesto é a Regra por excelência, a única universal, que nem é puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, mas constitui o vínculo que une a existência biológica à existência social do sujeito humano. Antes dela, a cultura ainda não está dada; mas, com ela, a natureza deixa de existir no homem como um reino absoluto. Se a observação do comportamento dos grandes macacos demonstra que a

---

<sup>9</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*.

natureza é indiferente às modalidades das relações entre os sexos, é no fato cultural da aliança que devemos buscar a articulação entre as duas ordens: a natureza impõe a aliança, sem determiná-la, e a cultura vem preencher o que é abandonado pela natureza em estado de indeterminação. Resolve-se, portanto, a aparente contradição entre o caráter de regra da proibição e sua universalidade, pois o território inocupado é preenchido com a Regra. A natureza abandona a aliança, que é uma necessidade vital do sujeito humano, ao acaso e ao arbitrário, e a cultura introduz uma ordem onde antes não havia nenhuma, garantindo a existência do grupo como grupo.

A proibição do incesto é uma regra de reciprocidade, pois ao vedar aos homens de um determinado grupo o acesso às mulheres desse mesmo grupo, passa a permitir a troca com outros grupos sociais, criando alianças. Eis o passo fundamental que permite que se instaure a ordem simbólica e se realize a transposição da natureza à cultura - passagem a um só tempo mítica e indispensável para compreender os fenômenos humanos.

Após abordarmos os dois principais pontos do pensamento de Lévi-Strauss que influenciaram o ensino lacaniano, passaremos a acompanhar os desdobramentos teóricos daí decorrentes.

#### 1.4- O lugar do imaginário dentro da estrutura simbólica

O encontro de Lacan com as reflexões da etnologia francesa permitiu uma nova disposição em seu ensino: a ênfase, que até então recaía no registro do imaginário, cujo paradigma é o modelo do estádio do espelho, passa a recair sobre o simbólico, e o questionamento se volta para o lugar que o imaginário ocupa dentro da estrutura simbólica. Já no *Seminário, livro 1*, Lacan se detém na questão da articulação entre os três registros – o imaginário, o simbólico e o real – e afirma que o enodamento desses três sistemas de referências vai depender do lugar que o sujeito ocupa no mundo simbólico.

A constituição do mundo humano, segundo o psicanalista nesse ponto de sua obra, resulta da relação estabelecida entre o imaginário e o real, que será definida pela posição que o sujeito ocupa no mundo simbólico, ou seja, no mundo da palavra<sup>10</sup>. É importante destacar que se trata de uma concepção inicial dos três registros – nesse momento designados como *sistemas*

---

<sup>10</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 111

*de referências* –, e a noção do real confunde-se, por vezes, com a ideia de realidade compartilhada, sem ter adquirido ainda o alcance que terá a partir dos anos sessenta. Mas é interessante notar que, já no *Seminário, livro 2*, Lacan afirma que o real é sem fissuras, e que para apreendê-lo não temos outros meios, a não ser por intermédio do simbólico<sup>11</sup>. Ou seja, ainda não se trata exatamente do real como impossível, nem sequer como aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar, como será conceituado nos anos seguintes, mas já está indicado que ele por si só é inapreensível, e só nos resta recorrer ao mundo da palavra na tentativa de apreendê-lo.

Essa ênfase posta sobre o registro simbólico, do qual dependerá o enodamento dos três sistemas de referências, propiciará uma renovação no pensamento de Lacan, e o imaginário passará a ser apresentado como dependente da relação simbólica entre os seres humanos. Advêm daí algumas importantes consequências teóricas, que abordaremos a seguir.

#### 1.4.1- Do estádio do espelho ao buquê invertido

Desde a década de trinta, Lacan vinha se dedicando à elaboração do estádio do espelho, um modelo de apresentação óptica que indica o momento em que o bebê reconhece pela primeira vez sua imagem total refletida no espelho. Não se trata simplesmente de uma etapa do desenvolvimento do sujeito, mas de um modelo que apresenta uma função exemplar, na medida em que revela certas relações fundamentais que o sujeito humano estabelece com sua imagem. É a partir do estádio do espelho que o bebê tem a percepção da imagem total de seu corpo, e o eu se constitui sobre o fundamento da relação imaginária.

O bebê humano nasce em um estado de prematuração que é próprio de nossa espécie, e suas funções neurológicas e motoras ainda se encontram inacabadas no momento do nascimento. Ao longo dos primeiros anos de vida, ele passa por um processo de maturação fisiológica, que vai permitir que, em determinado momento de sua história, ele integre efetivamente suas funções motoras e aceda a um domínio real de seu próprio corpo. Entretanto, antes desse momento, por volta dos seis meses de vida, o bebê, que até então vivenciava seu próprio corpo como objetos fragmentados, despedaçados, reconhece pela primeira vez no espelho sua imagem total, e toma consciência do seu corpo como uma unidade. Eis a vivência

---

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 137

do estágio do espelho: a vista de sua forma total dá ao pequeno sujeito um domínio imaginário do corpo, antecipado em relação ao domínio real, permitindo que o eu se constitua e assuma suas funções.

Lacan destaca que essa percepção da totalidade de seu corpo vem acompanhada de um sentimento de júbilo, de uma fascinação, essencial para que a diversidade descoordenada, a despedaçagem primitiva, adquira sua unidade. O sujeito se fixa, então, em uma imagem ideal de si próprio, que, como tal, nunca é atingida e sempre lhe escapa, mas, ainda assim, será a matriz de suas identificações posteriores.

Nessa etapa da história do desenvolvimento do bebê, o corpo despedaçado encontra sua unidade, sua imagem própria, mas só a percebe do lado de fora, refletida no espelho. Então, nesse momento em que o sujeito se reconhece pela primeira vez, é, porém, como unidade alienada, virtual, já que o sujeito se vê refletido e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial e estrutural. No ser humano, o imaginário é reduzido, centrado na imagem especular, o que faz ao mesmo tempo os impasses e a função da relação imaginária. E assim, por se reconhecer do lado de fora, como um outro, o sujeito estabelece uma relação problemática com seu semelhante.

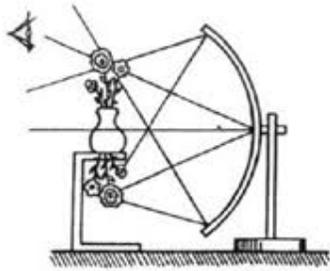
Nessa estrutura mais fundamental do imaginário no homem, o outro é a sede da alienação, e, por isso, deve ser destruído. Um objeto temido ou desejado, sou eu ou ele quem o terá, e toda relação imaginária se dá em uma espécie de você ou eu entre mim e o outro. É aí que o simbólico intervém e desde muito cedo. Então, essa rivalidade em estado puro seria uma etapa hipotética, pois essa relação estreita entre o eu e o outro no desejo de um objeto já está intermediada por uma coisa radicalmente outra, o universo simbólico, o mundo da palavra onde o sujeito encontra-se imerso desde antes de seu nascimento. Por isso, a própria imagem advém de uma criação essencialmente simbólica.

E, assim, com a ênfase posta sobre esta função que caracteriza o humano, Lacan introduz no *Seminário, livro I* uma nova versão do estágio do espelho, um modelo óptico designado como *experiência do buquê invertido*, a partir do qual temos que é a posição do sujeito no simbólico que vai permitir que ele perceba o próprio corpo ou a própria imagem, e vai assegurar o surgimento correto do eu.

Se a força da função simbólica encontra suas bases na noção de eficácia simbólica de Lévi-Strauss, a referência às leis da óptica é herdada de Freud. Em sua obra *A interpretação dos sonhos*, o criador da psicanálise apresenta um esquema óptico e ensina que as instâncias psíquicas fundamentais devem ser concebidas como representando o que se passa em um aparelho fotográfico, isto é, como as imagens produzidas por seu funcionamento. É, portanto,

do ensinamento de Freud que Lacan extrai a ideia de que as instâncias psíquicas devem ser concebidas necessariamente a partir do registro imaginário, e se autoriza a propor um novo modelo óptico para abordar o vínculo, a íntima conexão estabelecida entre imaginário e simbólico nos primeiríssimos momentos da constituição subjetiva.

Tomemos a primeira representação da experiência, apresentada na lição de 24 de fevereiro de 1954:



12

Uma caixa oca é colocada sobre um pé, no centro de um espelho côncavo. Sobre a caixa, há um vaso real, e, embaixo, há um buquê de flores. O buquê reflete-se na superfície esférica e aparece como uma *imagem real* sobre o vaso, na perspectiva de um observador posicionado de modo a perceber os raios luminosos refletidos. Mas como isso se dá?

O ponto de partida de Lacan é o que ele designa como *a hipótese estrutural fundamental da óptica*: é necessário que a todo ponto dado no espaço real corresponda um único ponto no espaço imaginário. As imagens produzidas pelos experimentos ópticos tanto podem ser *imagens virtuais*, puramente subjetivas, como podem ser *imagens reais*, que, sob certos prismas, comportam-se como objetos e podem ser tomadas como tais. Esses objetos que as imagens reais são, chamados de objetos virtuais, são capazes de gerar imagens virtuais, ou seja, as imagens reais são capazes de se refletir no espelho e gerar imagens virtuais.

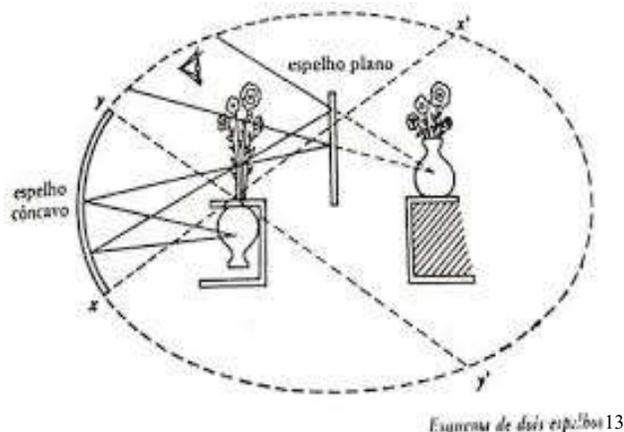
Um espelho esférico, como o utilizado na experiência, produz uma imagem real. A cada ponto de um raio luminoso que emana de um objeto corresponde, por convergência dos raios refletidos no espelho, um outro ponto luminoso, o que dá ao objeto uma imagem real. Lacan, nesse primeiro tempo da experiência, busca demonstrar que a imagem real vem se misturar às coisas reais e delas aparentemente não se diferencia. O buquê real não é visto, segue escondido sob a caixa, mas surge, no gargalo do vaso um buquê imaginário muito curioso. Vejamos, o buquê escondido reflete-se no espelho côncavo e, por convergência, os raios chegam ao ponto

<sup>12</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 107

luminoso simétrico onde, a partir de então, forma-se uma imagem real, que se confunde com os objetos reais. Esse curioso buquê imaginário é capaz de se refletir e formar uma imagem virtual de si.

Entretanto, para que a ilusão se produza, o olho deve estar situado em uma certa posição, no interior do cone de reflexão dos raios luminosos. Caso esteja fora do cone, os raios não atingirão o olho e não será possível ver o que é imaginário, restando ver os objetos em seu estado real, no caso, um vaso vazio, sem buquê de flores. Lacan aponta que o olho é indicado como um símbolo do sujeito: assim como o sucesso da experiência depende da posição do olho, é a posição atribuída ao sujeito no simbólico que permitirá ou não um correto enodamento entre real e imaginário. Caso o olho/sujeito esteja mal posicionado, o eu, essa imagem real, capaz de se refletir e gerar uma imagem virtual, não se constitui e, portanto, não pode exercer sua função na estruturação do mundo exterior.

Na lição de 24 de março de 1954, Lacan introduz um *aperfeiçoamento* em seu esquema, que considera uma parte essencial do que procura demonstrar sobre o que se produz na relação do sujeito humano com sua imagem. Trata-se do *esquema de dois espelhos*, em que um espelho plano é acrescentado, de modo que a imagem real possa produzir enfim uma imagem virtual:



Caso o olho esteja situado em um ponto muito próximo da imagem real, ele só poderá vê-la no espelho, em um estado de imagem virtual. É isso que se produz no homem: o sujeito/olho e o eu/imagem real situam-se muito próximos, por isso só é possível enxergar-se em sua forma totalizada do lado de fora, refletido na imagem especular. E a nitidez, a perfeição dessa imagem dependerá não só da posição do olho em relação à imagem real, mas também da inclinação do espelho plano. Basta que o espelho esteja mal posicionados, esteja inclinado de certa maneira, para que se forme uma imagem fragmentada, inconsistente, descompletada.

<sup>13</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 168

Da inclinação do espelho, portanto, depende que se veja mais ou menos perfeitamente a imagem. Lacan afirma que a inclinação do espelho é comandada pela voz do outro, ou seja, ela depende da palavra, da função simbólica, pois é a intervenção das relações de linguagem que produz as viradas do espelho. E assim, a ligação simbólica entre os seres humanos é que determinará a regulação do imaginário, e definirá o caráter mais ou menos satisfatório de sua estruturação. Caso haja uma falha da posição do sujeito no simbólico, não haverá um surgimento correto do eu, pois a imagem do corpo e o registro simbólico estão ligados para o melhor e para o pior no processo de constituição subjetiva.

Apesar de assumirem funções radicalmente diferentes, por sua proximidade, o sujeito/olho e o eu/imagem real se sobrepõem e há uma tendência a que sejam confundidos, pois o eu pode se fazer passar pelo sujeito. Mas é preciso manter em evidência que o sujeito se constitui como uma função do sistema simbólico, enquanto o eu tem uma função eminentemente imaginária. Então, com base nos ensinamentos de Freud, Lacan se dedica a diferenciar as duas funções, e busca restabelecer a perspectiva exata da excentricidade do sujeito em relação ao eu, como veremos a seguir.

### 1.5- O sujeito é excêntrico ao eu

Com Freud, temos a irrupção de uma nova perspectiva, que revoluciona o estudo da subjetividade: ele mostra que o sujeito não se confunde com o indivíduo, pois sua conduta fala a partir de um outro lugar. O sujeito é excêntrico, é descentrado, e, segundo Lacan, tudo o que Freud escreveu tinha por objetivo restabelecer a perspectiva exata da excentricidade do sujeito em relação ao eu. Sabemos que no texto freudiano não se encontra explicitamente a noção de sujeito, mas o próprio Lacan afirma que é daí que ele extraiu o conceito, e que, no sentido freudiano do termo, o sujeito é o sujeito do inconsciente, essencialmente aquele que fala, e que se encontra para além do eu<sup>14</sup>.

Freud, segundo Lacan, sempre se interessou pela função do eu, e a apresentou como exterior ao sujeito. O eu, para o criador da psicanálise, é uma miragem, é feito de sucessivas identificações com os objetos amados, que lhe permitem tomar sua forma. Trata-se de um ponto de síntese necessário, mas ao qual o sujeito do inconsciente não se reduz, pois este vem de alhures, de outro lugar, da outra cena. Lacan toma o exemplo de *A interpretação dos sonhos*

---

<sup>14</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 237

para ilustrar a ideia de que esse descentramento já é apresentado na obra freudiana desde seu início:

Uma realização do desejo deveria certamente trazer prazer. Mas para quem? – (...) Para aquele que tem o desejo, naturalmente. Mas, como sabemos, a relação do sonhador para com o seu desejo é muito particular. Ele os repudia e os censura, em resumo não lhe agradam. Sua realização não pode, portanto, lhe trazer prazer, porém apenas o oposto. E a experiência mostra que este oposto, que ainda tem de ser explicado, manifesta-se sob a forma de angústia. Então, o sonhador, sua relação para com os desejos de seu sonho, só pode ser comparado a um composto de duas pessoas que se acham ligadas por um íntima comunidade<sup>15</sup>.

Sujeito e eu, portanto, apesar de intimamente ligados, não se confundem, e a angústia produzida na realização onírica dos desejos seria uma ilustração de que isso se encontrava apontado na obra freudiana desde seu início.

Lacan afirma que o eu humano não passa de uma “série de defesas, de negações, de barragens, de inibições, de fantasias fundamentais, que orientam e dirigem o sujeito”<sup>16</sup>. Trata-se de uma instância psíquica estruturada a partir de identificações, e essa estruturação em si pode ser designada como uma defesa contra os pensamentos e desejos inconscientes, que, no entanto, não podem ser controlados por essa estratégia do psiquismo. É nesse sentido que podemos apreender a afirmação lacaniana de que o eu é um círculo de certezas no qual o homem se reconhece, e do qual o inconsciente escapa completamente<sup>17</sup>.

O eu, como demonstra o estágio do espelho, é uma função essencialmente imaginária, que se constitui em relação ao outro, pois é pela forma de outro especular que o homem vê seu semelhante e, ao mesmo tempo, pode ter acesso à sua própria imagem e unidade. Portanto, o eu toma seu ponto de partida e de apoio no outro, e assim pode constituir sua relação com os objetos. Lacan ensina que há uma relação íntima entre a formação do objeto e a do eu: eles são estritamente correlativos e sua aparição é contemporânea<sup>18</sup>. O eu é o *correlato idêntico* do objeto; ele é em si mesmo um objeto particular que preenche uma função imaginária dentro da experiência do sujeito, e, portanto, é apenas um elemento de suas relações objetais.

O sujeito é justamente aquilo que no desenvolvimento da objetivação escapa, aquilo que está fora do objeto. Mas isso que escapa, que é o mais não-reconhecido no campo do eu, também se formula como sendo [eu]. Na tradução brasileira do *Seminário, livro 2*, fez-se a opção de diferenciar o eu e [eu], por meio da utilização do artigo definido para se referir a um e do uso

<sup>15</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 185, citando A Interpretação dos Sonhos

<sup>16</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 29

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 17

<sup>18</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 218

de colchetes para demarcar o outro<sup>19</sup>. No original em francês, seriam *moi* e *Je*, respectivamente. Seguiremos no presente texto a direção apontada pela tradução brasileira.

Lacan toma do poeta Rimbaud a fórmula *[Eu] é um outro*. Há, portanto, uma alteridade nesse [eu] que impede que ele seja reconhecido pelo eu. *[Eu] é um outro* vem nos dizer que o sujeito está descentrado em relação ao indivíduo, e isso se dá pelo fato de que o ser humano encontra-se preso a um jogo de símbolos, a um mundo simbólico. E assim, desde o momento em que aparece o sistema simbólico, o sujeito se coloca como operante, como humano, como [eu]. É preciso lembrar, nesse ponto, que Lacan ainda não introduziu em seu ensino a noção de Outro, com maiúscula, mas já apresenta o sujeito como constituindo-se a partir do universo do símbolo, e em uma posição de alteridade em relação ao eu.

Mas quem é o sujeito? Ele é ninguém, é decomposto, despedaçado, e só encontra unidade na miragem de sua própria imagem especular, que se forma a partir da imagem enganadora e realizada do outro. Ele é o sujeito da linguagem, inapreensível em sua essência:

Quem é o sujeito? Eis a questão que manipulamos aqui em todas as suas manifestações, nas antinomias que revela. Nós a seguimos em todos os pontos em que se reflete, se refrata, estoura. É assim que esperamos fazer sentir o ponto em que se situa exatamente e que não pode ser atacado de frente, já que atacá-lo é atacar-se às próprias raízes da linguagem<sup>20</sup>.

Embora não seja possível definir quem é o sujeito, a experiência subjetiva é a parte essencial da experiência humana, e se situa no nível da ordem simbólica, onde o ser humano é muito precocemente introduzido e à qual fica aderido. Nesse ponto de sua obra, Lacan vai afirmar que a ordem das relações simbólicas cobre todo o campo das relações humanas, e que o contexto da análise é reconhecer a posição que o sujeito assume nessa ordem de relações. Ou seja, é preciso transferir a experiência analítica para o cerne da relação simbólica, retirando-a do caráter fundamentalmente imaginário com que vinha sendo conduzida na época.

Lacan se dedica a demonstrar que o modo como as análises vinham sendo conduzidas na década de cinquenta, com ênfase não no material trazido pelo analisante, mas na interpretação das resistências, determinava uma redução da experiência analítica a seus elementos unicamente imaginários. Era preciso voltar a pôr em evidência que a análise é uma técnica da palavra, e que a fala do analisante é a mola de seu progresso. Somente a partir da verbalização, pela assunção falada de sua história endereçada ao analista, o analisante pode se reconhecer como sujeito, ou seja, como uma função do universo simbólico que o acolheu ao

---

<sup>19</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 439

<sup>20</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 185

chegar ao mundo. Eis o que podemos chamar de simbolização, a reconstrução em palavras das circunstâncias e relações que engendraram a constituição subjetiva.

Uma psicanálise centrada na interpretação das resistências opera em uma interpsicologia de eu para eu, o que implica uma degradação do processo da palavra. O analista nesses casos atua por identificação e busca fazer com que o sujeito em análise se identifique ao seu eu de analista; ou seja, a experiência analítica fica reduzida a um processo de remodelagem do eu, tendo por modelo o eu do analista. Mas é preciso lembrar o caráter imaginário, especular do eu:

Esta crítica adquire todo seu alcance quando se conhece o caráter fundamentalmente especular, alienado, do eu. Um eu, seja de que espécie for, presentificado como tal, presentifica uma função imaginária, até mesmo o eu do analista - um eu é sempre um eu, por mais aperfeiçoado que seja<sup>21</sup>.

E assim, quanto mais o sujeito se afirma como eu, mais ele se aliena. A descoberta freudiana nos revelou um descentramento essencial, ao evidenciar que o núcleo da nossa existência não coincide com o eu. Por isso, é preciso compreender a experiência analítica a partir da função simbólica, ou seja, da função da palavra. Somente a partir da simbolização o analisante pode se reconhecer como sujeito da linguagem, quer dizer, como constituído a partir da ordem simbólica, do conjunto das trocas simbólicas que antecederam sua chegada no mundo.

### 1.6- A ordem simbólica – um *esboço de destino*

Lacan ensina que o simbólico pode ser identificado à linguagem. Isso que nós chamamos de mundo real, a realidade exterior, é tão somente um mundo humanizado, simbolizado, criado a partir da introdução da linguagem na dita realidade bruta<sup>22</sup>. O mundo simbólico é o mundo da palavra, sem a qual seria impensável qualquer sociedade humana, pois é por meio dela que os sujeitos reconhecem uns aos outros e nomeiam os objetos.

Há no simbolismo da linguagem uma função de pacto, e a própria percepção humana só é possível graças a isso, pois é o pacto que subjaz à troca linguageira que faz com que dois sujeitos concordem em reconhecer o mesmo objeto por um determinado nome, permitindo que haja uma realidade compartilhada. Ou seja, sem a palavra, este objeto de troca, não haveria

---

<sup>21</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 337

<sup>22</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 120

mundo algum que se pudesse sustentar entre duas ou mais pessoas. É o pacto linguageiro que interliga os seres humanos e estabelece compromissos que determinam o lugar e o nome deles.

O sujeito vai se constituir a partir do conjunto das trocas simbólicas que antecederam sua chegada ao mundo, isto é, a existência do sujeito procede de uma determinada organização simbólica, que define seu nome, seu lugar social, suas possibilidades de aliança, define, enfim, “o esboço do seu destino”<sup>23</sup>. São falas fundadoras, que constituem o sujeito, mas que não pertencem a ele, pois ele as recebe prontas do corpo social que o engendrou:

As falas fundadoras que envolvem o sujeito são tudo aquilo que o constituiu, os pais, os vizinhos, a estrutura inteira da comunidade, e que não só o constituiu como símbolo, mas o constituiu em seu ser. São leis de nomenclatura que determinam - pelo menos até um certo ponto - e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam criando, não apenas outros símbolos, mas também seres reais, que, ao virem ao mundo, têm imediatamente esta pequena etiqueta que é o sobrenome, símbolo essencial no que diz respeito a seu quinhão<sup>24</sup>.

Há, portanto, uma *anterioridade* desse circuito simbólico em relação ao sujeito, que já nasce imerso nessa rede, da qual depende para existir.

Além de anterior ao sujeito, a ordem simbólica é também exterior ao sujeito, que a sente como estranha, alheia, vinda de um outro lugar. Lacan escreve que “esta exterioridade do simbólico com relação ao homem é a noção mesma de inconsciente”<sup>25</sup>. O inconsciente, portanto, traz esse aspecto de alteridade que caracteriza o simbólico, o que leva o psicanalista a afirmar, ainda no seu primeiro ano de seminário, que o inconsciente é o discurso do outro<sup>26</sup>. E no ano seguinte, na lição de 19 de janeiro de 1955, ele explica a que se refere este outro, que não é o semelhante, mas o circuito simbólico no qual o sujeito está integrado.

Reencontramos aqui o que já lhes indiquei, isto é, que o inconsciente é o discurso do outro. O discurso do outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da diáde, do meu correspondente, nem mera e simplesmente o do meu escravo, é o discurso do circuito no qual estou integrado. Sou um dos seus elos. É o discurso do meu pai, por exemplo, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir - é o que se denomina super-ego. Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se para a cadeia do discurso, porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem. Tenho de colocar a outrem o problema de uma situação vital onde existem todas as probabilidades de que ele também venha a tropeçar, de forma que este discurso efetua um pequeno circuito no qual se acham presos uma família inteira, um bando inteiro, uma facção inteira, uma nação inteira ou a metade do globo. Forma circular de uma fala, que está justo no limite do sentido e do não sentido, que é problemática<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> LACAN, Jacques. (1966) *Escritos*, p. 279

<sup>24</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 34

<sup>25</sup> LACAN, Jacques. (1966) *Escritos*, p. 469

<sup>26</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 117

<sup>27</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 127

Então o inconsciente é o discurso dessa rede simbólica que começa nos pais, passa pela família, pela comunidade, pelo país, e se estende, por exemplo, ao dito mundo ocidental. É importante lembrar que, nessa lição, Lacan ainda não demarcou a diferença entre o outro com minúscula e o grande Outro, mas já deixa indicado que a alteridade de onde advém o sujeito do inconsciente não tem relação com o outro especular da relação imaginária, e sim com o circuito simbólico em que o sujeito se encontra incluído.

Nesse ponto de seu ensino, o psicanalista apresenta a ordem simbólica como uma teia que recobre tudo o que é humano, uma rede que constitui um universo no interior do qual toda a experiência humana tem que se ordenar. Trata-se de algo da ordem do todo, uma estrutura que se sustenta, que se apresenta como completa:

A partir disto, podemos formular a hipótese de que esta ordem simbólica, já que ela se coloca sempre como um todo, como se formasse por si só um universo - e inclusive constituísse o universo como tal, na medida em que é distinto do mundo -deve, igualmente, ser estruturada como um todo, ou seja, ela forma uma estrutura dialética que se sustenta, que é completa<sup>28</sup>.

Temos, portanto, a indicação de uma ordem simbólica que formaria um universo que recobriria a totalidade da realidade de cada sujeito humano, e, portanto, seria completa.

Entretanto, apesar de recobrir toda a experiência do sujeito, a ordem simbólica não é a mesma para todos os seres humanos, e Lacan não deixa de apontar a diversidade e mesmo o conflito existente entre os sistemas religiosos, jurídicos, científicos, políticos, que organizam as sociedades humanas. Em outras palavras, ele aponta para as discordâncias entre os diferentes sistemas simbólicos que ordenam a ação humana, que fazem com que não possamos conceber o discurso humano como unitário.

Se os sistemas simbólicos são diferentes e até mesmo conflitantes, o que há em comum entre eles, o que demarca o domínio do humano, é a presença da lei – uma lei que se impõe a todos sem, no entanto, ter sido criada por ninguém. Nenhum ser humano, por mais eminente que fosse seu estatuto social, poderia assumir a autoria dessa lei, pois trata-se da própria lei da linguagem, sem a qual nenhuma sociedade humana é possível<sup>29</sup>. Ou seja, não é a sociedade nem nenhum de seus membros que funda a lei, mas, ao contrário, a lei é que funda a sociedade humana e define a situação do homem enquanto tal. Embora não possa ser ignorada, ela nunca é completamente entendida, porque ninguém pode dominar em seu conjunto a lei do discurso<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 47

<sup>29</sup> Ver cap. 1, p. 20

<sup>30</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 177

Sua existência, portanto, permanece inexplicada e inexplicável, pois ela opera do lugar de alteridade que caracteriza o simbólico.

Essa exterioridade do simbólico em relação ao sujeito faz com que a noção de alteridade em Lacan se desdobre e ele passe a diferenciar o outro, a alteridade especular, do registro imaginário, a partir da qual o eu se constitui, e o Outro, a alteridade fundamental, pertencente ao campo do simbólico, de onde advém o sujeito do inconsciente.

### 1.7- Apresentação do grande Outro – a alteridade fundamental

Foi na lição de 25 de maio de 1955 do *Seminário, livro 2* que Lacan introduziu pela primeira vez o termo Outro como distinto do pequeno outro. Antes disso, ele já havia utilizado a palavra *Outro*, com maiúscula, mas ainda não estava demarcada a distinção do semelhante com quem prevalece uma relação de dualidade.

Já no início da lição, Lacan relata que havia ficado descontente com sua aula da semana anterior, mas, na saída, pessoas que o acompanharam disseram que todos os que assistiram haviam ficado contentes com a aula. Segundo seu próprio relato, isso o levou a pensar que o principal é que a audiência tenha ficado satisfeita. E mais ainda, ele constatou que, a partir da confirmação de que as pessoas haviam ficado contentes, ele próprio ficou contente. E se questiona:

Então, em que momento é que sou realmente eu? No momento em que não estou contente ou no momento em que estou contente porque os outros estão contentes? Esta relação da satisfação do sujeito com a satisfação do outro – entendam bem, em sua forma mais radical – sempre está em causa quando se trata do homem<sup>31</sup>.

Então, a satisfação do sujeito está intimamente ligada à satisfação do outro, mas em sua forma mais radical. O que seria essa forma de alteridade? Logo em seguida ele elucida:

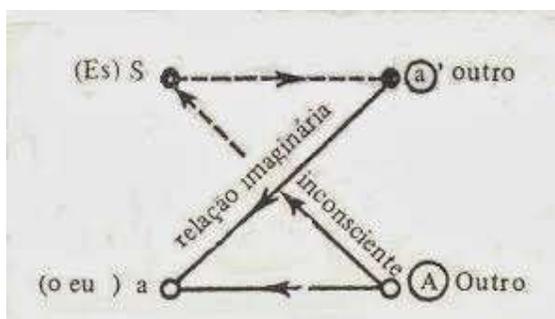
Mas espero, hoje, fazer-lhes ver que estariam enganados se acreditassem tratar-se aí do mesmo outro que este outro, de que por vezes lhes falo, este outro que é o eu, ou mais exatamente sua imagem. Existe aqui uma diferença radical entre minha não-satisfação e a satisfação suposta do outro. Não há imagem de identidade, de reflexividade, porém, relação de alteridade fundamental. 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<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 319

<sup>32</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 319/320

O Outro, portanto, não se confunde com o semelhante, o outro da relação especular a partir do qual o eu se constitui. Não há com esse outro imaginário uma relação de alteridade fundamental, pois ele é acoplado ao eu numa relação sempre reflexiva, intercambiável<sup>33</sup>, daí um ser designado como  $a$  e outro como  $a'$ . Dito de outro modo, no plano imaginário, a fronteira entre o eu e o outro é frágil, ambígua, no sentido de que é transponível. Já a relação do sujeito com o Outro envolve uma forma absoluta de alteridade, que traz em si um caráter conflitual. No nível simbólico, é de um Outro radical<sup>34</sup> que se trata: ele é o que há de mais dificilmente acessível, e por isso não há possibilidade de identidade ou reflexividade, pois ele é sempre radicalmente Outro.

Lacan propõe nesta mesma lição um esquema que aborda a relação do sujeito com o Outro. Trata-se do chamado Esquema L, com o qual ele procura “ilustrar os problemas levantados pelo eu e o outro, pela linguagem e a fala”<sup>35</sup>:



As relações entre imaginário e simbólico aparecem na forma de dois eixos que se entrecruzam e demarcam quatro lugares representados pelas letras  $S$ ,  $a$ ,  $a'$  e  $A$ .

$S$  é o sujeito analítico, ou seja, o sujeito não em sua totalidade, mas em sua abertura; é aquele que fala, mas não sabe o que diz. Não é, porém, nesse lugar que o sujeito se vê, pois ele inevitavelmente se vê em  $a$ , como um eu, e tem a ilusão de que a fala advém do lugar onde se situa o eu. Mesmo ao fim da análise o sujeito seguirá acreditando ser este eu, e não há como sair disso. Na posição de  $a'$ , encontramos o outro, o semelhante, com quem o eu mantém uma relação especular. Escreve-se  $a'$  justamente porque esta forma de outro tem estreita relação com o eu e lhe pode ser superposta. E, por fim, temos  $A$ , o grande Outro, o Outro radical<sup>36</sup>, que

<sup>33</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 432

<sup>34</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 436

<sup>35</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 229

<sup>36</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 432

demarca o fato de que essa esquematização não parte de um sujeito isolado e absoluto, mas está ligada à ordem simbólica.<sup>37</sup>

Tomemos inicialmente o eixo  $a \rightarrow a'$ , que representa a relação imaginária que liga o eu ao outro. Lacan denomina esse eixo como *muro da linguagem*, pois ele faz uma espécie de barreira ao eixo simbólico. Dito de outro modo, a relação especular com o outro se interpõe entre o sujeito e o Outro, e, portanto, o imaginário faz resistência ao inconsciente. Lembremos que Lacan define o inconsciente como o discurso do Outro. Mas esse discurso é inevitavelmente atravessado pela relação imaginária, e chega ao sujeito fragmentado, em pedaços, como indica a linha pontilhada do esquema. O eixo  $A \rightarrow S$  é o da realização simbólica do sujeito, que, embora inconsciente, é essencial a qualquer situação subjetiva<sup>38</sup>.

Ao falar, o sujeito se dirige a  $A$ , ao Outro, que, neste ponto de suas reflexões, Lacan define como *verdadeiros sujeitos*, com quem seria possível buscar uma autêntica relação de intersubjetividade<sup>39</sup>. Mas esses verdadeiros sujeitos encontram-se do outro lado do muro da linguagem e, por isso, jamais são alcançados. E assim, o sujeito visa ao  $A$ , mas sua fala esbarra inevitavelmente no eixo imaginário e, por reflexão, alcança  $a'$ .

O processo de análise deve visar à passagem de uma fala verdadeira, que junte o sujeito a um outro sujeito do lado oposto do muro da linguagem. A partir da fala do analisante, a análise progride e vai mais além da relação dual, ao encontro do que Lacan nomeia como *Outro absoluto*, o Outro verdadeiro, que o sujeito não reconhece<sup>40</sup>. É preciso que o analisante tome consciência de suas relações para com este Outro, que é seu fiador e responde por ele, pois a relação derradeira do sujeito a este Outro verdadeiro define o ponto terminal da análise. Ou seja, nessa primeira noção de grande Outro, apresentado inicialmente por Lacan como *absoluto*, ele seria um avalista, aquele que responde pelo sujeito, que o assegura.

É importante lembrar que, como vimos, o psicanalista, nesse momento, supõe uma ordem simbólica total, formadora de um universo que recobriria toda a experiência subjetiva. Daí advém a noção dessa alteridade pertencente ao campo do simbólico que afiançaria o sujeito, ofereceria alguma espécie de garantia. Entretanto, podemos notar que, apesar dessa visão totalizante, desde o início o psicanalista aponta para o que poderíamos considerar como limites à simbolização, e recorre, para tanto, às noções freudianas de recalque originário e umbigo dos sonhos.

<sup>37</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 432

<sup>38</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 432

<sup>39</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 331

<sup>40</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 365

No *Seminário, livro 1*, Lacan menciona o recalque originário, um para além do recalque, “um primeiro núcleo do recalcado, que não só não se revela, mas que, por não se formular, é literalmente *como se não existisse*”. Trata-se de um centro de atração que chama pra si todos os recalques ulteriores, servindo como fundo e suporte deles. Em outras palavras, há um núcleo primitivo irrepresentável, que exerce atração sobre as representações psíquicas a serem recalçadas. Eis, segundo Lacan, “a essência mesma da descoberta freudiana”<sup>41</sup>.

O recalque originário é atribuído por Freud à experiência primitiva e original do trauma. Então, segundo o criador da psicanálise, há algo nos primórdios da experiência subjetiva que se inscreve no psiquismo, mas permanece inacessível, informulável, não-simbolizável. E assim, podemos pensar que o interesse de Lacan por esse ponto irrepresentável revela como muito precocemente em seu ensino ele já vislumbrava a importância para a experiência subjetiva daquilo que não se pode dizer, a importância dos limites do simbólico.

No ano seguinte, no *Seminário, livro 2*, Lacan volta a buscar em Freud a referência para abordar isso que se mantém inacessível às palavras. Ele salienta a noção freudiana de *umbigo dos sonhos*, uma zona absolutamente inapreensível, do âmbito do desconhecido, no interior do processo onírico. Esse ponto, localizado para além de qualquer mediação, seja simbólica ou imaginária, teria relação com o ponto indizível de surgimento da relação do sujeito com o simbólico<sup>42</sup>.

Sendo assim, embora Lacan nesse momento inicial defina a ordem simbólica como total e apresente o grande Outro como absoluto, fiador do sujeito, ele não deixa de ressaltar a existência de pontos não simbolizáveis dentro da experiência subjetiva e, portanto, aponta desde sempre para uma espécie de limite do simbólico.

---

<sup>41</sup> LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário, livro 1 os escritos técnicos de Freud* p. 63

<sup>42</sup> LACAN, Jacques. (1954-55) *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, p. 147

## 2 A FALTA NO CAMPO DO OUTRO

### 2.1 O Outro da fala é também o Outro da lei

A noção de grande Outro surge no ensino lacaniano como articulada à função da fala. Ao falar, o sujeito se endereça a essa alteridade, que funciona como um terceiro, para além da relação dual mantida com o outro semelhante. A fala emitida passa pelo Outro e retorna ao sujeito, que recebe sua própria mensagem de forma invertida. Assim, segundo o exemplo de Lacan, quando o sujeito diz “tu és meu mestre”, a mensagem retorna a ele próprio sob a forma de “sou seu discípulo”. Ou seja, porque a mensagem passa pelo Outro e retorna, o sujeito se implica em uma determinada configuração simbólica ao investir seu destinatário de uma posição.

Se em uma primeira concepção o Outro é apresentado como um sujeito, *verdadeiro sujeito*, em um tempo seguinte, ele passa a ser “considerado como um lugar, o lugar em que a fala se constitui.”<sup>43</sup> O Outro, o tesouro dos significantes, é constituinte do sujeito, que depende dessa alteridade fundamental para advir como humano, como falante. E é nesse sentido que Lacan afirma em seu escrito *A coisa freudiana* que o Outro é o lugar “onde se constitui o [eu] que fala”, ou seja, onde se constitui o sujeito do inconsciente.

A articulação prossegue e, alguns anos depois, no *Seminário, livro 5*, a relação entre o Outro e a função da fala é radicalizada: ele será definido não como o lugar de constituição da fala ou do sujeito que fala, mas simplesmente como o lugar da fala propriamente dita:

Estamos agora introduzindo uma distinção no nível do Outro. Definimos o Outro como o lugar da fala. Esse Outro institui-se e se desenha pelo simples fato de que o sujeito fala. Por esse simples fato, o grande Outro nasce como lugar da fala. Isso não quer dizer, no entanto, que ele se materialize como sujeito de sua alteridade. O Outro é invocado todas as vezes que há fala. Penso não precisar voltar a isso, por ter insistido bastante nesse ponto.<sup>44</sup>

O Outro, esse lugar de total alteridade, institui-se pelo simples fato de que o sujeito fala, pela própria articulação da cadeia significativa. Entretanto, para que possa exercer plenamente sua função de Outro<sup>45</sup>, é preciso que nele se inscreva um significante específico, essencial, que faça dele não apenas o lugar da fala, mas o Outro da lei – da lei universal que

<sup>43</sup> LACAN, Jacques. (1955-56) *O seminário, livro 3: as psicoses*, p. 317

<sup>44</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 487

<sup>45</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 162

institui a ordem simbólica e permite que o mundo humano adquira sua dimensão própria. Trata-se do Nome-do-Pai, o significante do pai, que dá fundamento à lei e serve como suporte da ordem instaurada pela cadeia significante<sup>46</sup>.

Há uma relação fundamental entre o pai como significante e a lei primordial da proibição do incesto, regra cuja presença demarca a ordem da cultura, isto é, demarca a ordem humana como tal. O pai como significante é aquele que interdita a mãe, e, por isso, representa essa proibição presente em todas as formas de sociedade. Trata-se do pai simbólico, ou seja, do pai morto que passa a existir como símbolo e funda a lei de proibição da mãe. Lacan recorre ao mito freudiano do Totem e Tabu, e afirma que, para que a lei seja fundada no pai, é preciso haver a morte do pai, ou, mais ainda, seu assassinato. Em outras palavras, é pelo assassinato do pai que ele se institui como símbolo e funda-se a cultura a partir da lei da interdição do gozo.

Se a paternidade depende de um significante, é porque se trata de uma operação da linguagem, de uma questão que se situa no nível simbólico, como uma necessidade da própria cadeia significante<sup>47</sup>. Não tem relação, portanto, com a ordem biológica e, por isso, o pai nem sempre é o verdadeiro agente da procriação, mas é aquele a quem as instituições conferem o nome de pai<sup>48</sup>, o que pode manifestar-se de diversas formas, dependendo da ordem simbólica em que o significante paterno está inserido. Lacan traz o exemplo de sociedades tribais que atribuem a paternidade a uma fonte, uma pedra, um espírito, coisas que sabidamente não podem participar da procriação. Se as instituições não conferirem ao progenitor o nome de pai, ele segue sem encarnar essa função.

O importante, com efeito, não é as pessoas saberem perfeitamente que uma mulher só pode engravidar quando pratica um coito, mas sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai. Isso porque, se assim não fosse, tal como se constitui por natureza a ordem do símbolo, absolutamente nada obstaría a que aquele algo que é responsável pela procriação continuasse a ser mantido, no sistema simbólico, como idêntico a uma coisa qualquer, uma pedra, uma fonte, ou o encontro com um espírito num local afastado<sup>49</sup>.

A atribuição da paternidade só pode ser feita por meio de um significante puro, o Nome-do-Pai, que não depende da forma cultural, pois é uma necessidade do próprio sistema simbólico como tal, já que sem ele o universo da linguagem não pode se articular. Ao se instituir uma ordem simbólica, há a necessidade de que o Nome-do-Pai desempenhe sua função, a

---

<sup>46</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 492

<sup>47</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 187

<sup>48</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 186

<sup>49</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 187

função paterna, no interior da qual podem ser inseridas diferentes significações, conforme os casos.

Lacan afirma que, para atribuir mais exatidão à ideia de pai simbólico, é preciso pensar no pai como uma metáfora<sup>50</sup>, isto é, um significante que surge no lugar de outro significante, permitindo uma nova significação. É preciso que o Nome-do-Pai substitua o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno, sancionando a lei e fazendo do Outro seu lugar. Essa operação pode se realizar por uma imensa amplitude de meios e modos, e por isso é compatível com diversas configurações concretas. Examinemos a seguir como se dá essa substituição e quais seus efeitos.

## 2.2- Pai é uma metáfora

Partiremos da fórmula apresentada por Lacan como a *da metáfora* ou *da substituição significante*:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{I}{S} \right)_{51}$$

$S$  são significantes,  $x$  é a significação desconhecida e  $s$  é o significado induzido pela metáfora, ou seja, pela substituição na cadeia significante de  $S'$  por  $S$ . Então, nessa substituição de um significante por outro, produz-se um efeito de significação, cria-se um significado. É importante observarmos que é preciso que se dê a elisão de  $S'$ , representada pelo traço oblíquo, pois a supressão desse significante intermediário é condição para o sucesso da operação.

Vejam os que ocorre na metáfora paterna. A função do pai é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno. A mãe vai e vem, e é preciso que a criança institua uma primeira simbolização dessa figura materna, como aquele ser primordial que pode estar ou não presente. E assim, é possível chamá-la, quando ela não está presente, e, quando presente, repeli-la para que seja possível chamá-la. Dito de outro modo, a ausência pode ser evocada na presença, e a presença, na ausência. Esse significante da primeira simbolização, que foi constituído em uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, é substituído pelo pai como símbolo, isto é, pelo Nome-do-Pai.

Tomemos, inicialmente, a fórmula apresentada por Lacan:

$$\frac{Pai}{Mãe} \cdot \frac{Mãe}{x}$$

<sup>50</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 180

<sup>51</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 563

O  $x$  é o significado na relação com a mãe. Mas resta a pergunta: qual é o significado? As idas e vindas da mãe deixam claro para o bebê que não é só a ele que ela quer. Então, o que quer essa mulher?  $X$  é a significação desconhecida, o desejo obscuro da mãe, a que o sujeito não tem acesso. É preciso que o significante da mãe, advindo da primeira simbolização, seja substituído pelo Nome-do Pai para que se produza o significado.

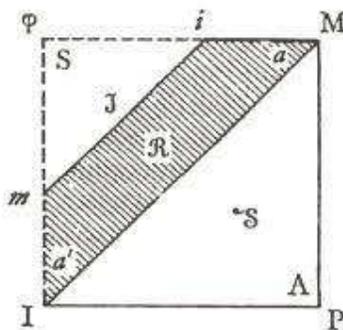
Essa metáfora se estabelece a partir do desejo primitivo, opaco e obscuro da mãe, a princípio completamente vedado ao sujeito, enquanto, no horizonte, aparece o Nome-do-Pai, suporte da ordem instaurada pela cadeia significante. Já simbolizei isso pela relação de dois significantes, estando um em duas posições diferentes, o Nome-do-Pai sobre o Desejo da Mãe e o Desejo da Mãe sobre sua simbolização. Sua determinação como significado produz-se por um efeito metafórico<sup>52</sup>.

Vejam a fórmula completa da metáfora paterna.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \cdot \left[ \begin{array}{c} A \\ \text{Falo} \end{array} \right]$$

O significante da mãe é elidido e vem em seu lugar o Nome-do-Pai, permitindo que o desejo da mãe seja simbolizado e  $x$  seja designado como o falo. O significado das idas e vindas da mãe, portanto, é o falo<sup>53</sup>, que surge como efeito da operação metafórica.

Lacan propõe um esquema gráfico para representar a operação da metáfora paterna, composto por um *duplo ternário*, ou seja, por dois triângulos, um deles imaginário – vértices  $i$ ,  $m$ ,  $\varphi$  – e o outro simbólico – vértices M, I, P. O esquema é esboçado no *Seminário, livro 5*<sup>54</sup>, mas é no texto *De uma questão preliminar* que ele é proposto sob a denominação de Esquema R.



55

<sup>52</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 492

<sup>53</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 181

<sup>54</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 267

<sup>55</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 559

Na base do ternário imaginário, temos *m*, o eu, e *i*, a imagem especular, isto é, os dois termos imaginários da relação narcísica. No terceiro ponto temos o falo ( $\phi$ ), efeito da metáfora paterna, já que a posição do significante paterno no símbolo é fundadora da posição do falo no plano imaginário<sup>56</sup>. O S no vértice superior à esquerda indica que o sujeito inicialmente se identifica ao objeto imaginário do desejo da mãe, na medida em que a própria mãe o simboliza no falo<sup>57</sup>. Por trás da mãe existe a ordem simbólica da qual ela depende e, por isso, o objeto de seu desejo – concebido pela criança como imaginário – já está marcado pelo sistema significante.

No triângulo simbólico, IMP, temos “a essência da metáfora paterna”<sup>58</sup>. I é a identificação ao Ideal do eu, que no *Seminário, livro 5*, aparece como C, a criança desejada. M é o significante do objeto primordial. Não se trata, portanto, do próprio objeto, mas do significante advindo da simbolização primitiva do objeto materno. P é o significante do pai, o Nome-do-Pai, posicionado em A, o Outro: “o significante que, no Outro como lugar do significante, é o significante do Outro como lugar da lei”<sup>59</sup>. Ou seja, a inclusão do Nome-do-Pai desdobra o Outro, tesouro dos significantes, em Outro da lei.

No ápice do triângulo imaginário, temos a identificação com o objeto imaginário do desejo da mãe. É a intervenção do pai como significante, como puro símbolo, que faz esse objeto passar à categoria propriamente simbólica, de tal forma que deixa de ser somente um objeto imaginário<sup>60</sup>. Então, o Nome-do-Pai faz com que o falo adquira sua função de símbolo, o que permite ao sujeito “simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação”<sup>61</sup>. Em outras palavras, a intervenção do Nome-do-Pai permite que se constitua a significação fálica – que sustenta o sujeito na ordem simbólica – e é nesse sentido que Lacan dá como uma das definições do falo ser “o significante do significado em geral”<sup>62</sup>.

O lado vertical esquerdo do esquema, que liga o sujeito ao Ideal do eu, SI, é o lado onde se encontram as identificações. O sujeito parte do referenciamento imaginário para se enveredar em uma série de identificações significantes, cuja direção é definida como oposta ao

---

<sup>56</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 190

<sup>57</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 561

<sup>58</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 163

<sup>59</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 590

<sup>60</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 235

<sup>61</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 248

<sup>62</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 249

imaginário<sup>63</sup>. Nesse encaminhamento em direção ao simbólico, o sujeito atinge I, onde se identifica com o Ideal do eu, no nível paterno.

Há uma razão para que esta identificação se dê no nível paterno. Se observarmos o esquema, veremos que o lado do ternário que liga o significante da mãe ao Ideal do eu é apresentado como um eixo  $a a'$ , que indica algo da ordem do imaginário, pois na relação da criança com a mãe há um apego a essa ordem. Ou seja, no nível paterno o desapego é maior no que concerne à relação imaginária do que no nível da relação com a mãe<sup>64</sup>, e, por isso, é onde se estabelece a identificação máxima significante, chamada de Ideal do eu.

Vemos no desenho do esquema que há uma relação de simetria entre falo, no vértice superior do ternário imaginário, e pai, no vértice inferior do ternário simbólico. A criança, em sua primeira relação com o objeto primordial, assume uma posição simétrica à do pai e entra em rivalidade com ele<sup>65</sup>. O pai, entretanto, intervém como elemento eminentemente significante, puro símbolo, o que permite à criança revestir-se das insígnias daquele com quem entrou em rivalidade e encontrar seu lugar no ponto mais baixo à esquerda, onde ela vem a se constituir sob a forma de Ideal do eu<sup>66</sup>. Trata-se do núcleo da identificação máxima do sujeito, que surge à medida que ele aceita se desidentificar do objeto imaginário de desejo da mãe, e caminha em direção ao simbólico.

A função do pai está no centro da questão do Édipo, mito essencial ao pensamento freudiano e que segue em lugar de destaque na teoria psicanalítica. Essa identificação às insígnias do pai, chamada de Ideal do eu, é resultado da travessia do complexo de Édipo. Então vejamos, o pai como símbolo, por seus efeitos no inconsciente, interdita a mãe, o que permite que a criança se exima de exercer a função de ser o objeto materno e possa se identificar com o pai como aquele que tem o falo. Trata-se de uma travessia que, como ensina Lacan, dá-se em três tempos.

### 2.3 Os três tempos do Édipo

Falar do Édipo é introduzir como essencial a dimensão do pai. Mas o que é o pai nesse complexo? Lacan afirma que todos os impasses do complexo de Édipo podem ser resolvidos

---

<sup>63</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 235

<sup>64</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 235

<sup>65</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 309

<sup>66</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 235

em se postulando a intervenção do pai como a substituição de um significante por outro significante<sup>67</sup>, ou seja, somente a partir da compreensão do pai como uma metáfora podemos articular com clareza o Édipo e seu motor, o complexo de castração<sup>68</sup>. A função do pai, portanto, é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização – o significante materno –, desdobrando o Outro da linguagem em Outro da lei.

A primeira experiência que o sujeito tem com a alteridade fundamental é com o Outro primeiro representado pela mãe, na medida em que foi constituída como significante a partir de uma simbolização primitiva. A criança vê-se inteiramente submetida, assujeitada à *lei da mãe*, uma lei não controlada, que está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má<sup>69</sup>. Em outras palavras, a criança, a princípio encontra-se profundamente assujeitada ao capricho daquele de quem depende, o que leva Lacan a afirmar que ela se “esboça como um assujeito”<sup>70</sup>. O pai funciona como mediador daquilo que está para além da *lei da mãe* e de seu capricho, ou seja, a lei como tal. Trata-se, portanto, do pai como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei<sup>71</sup>.

Além desse primeiro Outro materno, colocado em posição de onipotência, o pai se manifestaria como Outro, *Outro do Outro*, aquilo que permitiria ao sujeito discernir essa alteridade primitiva, como sendo ela mesma simbolizada<sup>72</sup>. É importante destacar que a expressão *Outro do Outro* não é usada no sentido de um Outro que daria garantia ao Outro primeiro e autenticaria a cadeia significante, fórmula que Lacan nega no ano seguinte, ao longo do *Seminário, livro 6*, com o famoso aforisma “não há Outro do Outro”. Nessa formulação do *Seminário, livro 5*, o que está em jogo é tão somente um desdobramento da noção de grande Outro, que deixa de ser somente o lugar da fala, o tesouro dos significantes, para assumir também o encargo de Outro da Lei.

O pai como *Outro do Outro*, ou seja, como um Outro em relação à alteridade primeira representada pela mãe, é aquele que dá alcance à lei e, com isso, limita o capricho materno e questiona profundamente a criança em sua posição de *assujeito*. Então, em vez de dar garantia, o pai castra esse primeiro Outro a quem o ser falante se dirige, o que permite ao sujeito se deslocar da posição de objeto da mãe e reconhecer sua própria castração.

---

<sup>67</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 181/182

<sup>68</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 185

<sup>69</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 195

<sup>70</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 195

<sup>71</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 197

<sup>72</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 474

Quando falamos do complexo de Édipo, no início do último trimestre, acentuei o fato de que a primeira pessoa a ser castrada na dialética intersubjetiva é a mãe. É aí que se encontra, desde o começo, a posição de castração. Se os destinos são diferentes no menino e na menina, é porque a castração é inicialmente encontrada no Outro<sup>73</sup>.

É importante lembrarmos, nesse ponto, que trata-se de uma operação simbólica, ou seja, da linguagem. O Outro é inevitavelmente marcado pelo significante, e, por isso, ele é barrado. É na medida em que ele carrega a marca do significante, que o sujeito pode se reconhecer como também marcado pelo significante e, portanto, também barrado. Essa barra que perpassa o sujeito e o Outro, Lacan, já nesse ponto de seu ensino, associa à castração.

Aquilo de que se trata ainda está longe de haver chegado a um estado de conceituação perfeita, mas, a título de hipótese inicial para ilustrar nosso pensamento, diremos que o efeito do significante no Outro, a marca que este carrega dele nesse nível, representa a castração como tal<sup>74</sup>.

Ao reconhecer a castração no Outro, o sujeito pode reconhecer sua própria castração e, assim, assumir sua posição sexuada como homem ou mulher. Eis a passagem que se dá na travessia em três tempos do Édipo, como proposto por Lacan.

Na primeira etapa, o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe. Trata-se de uma identificação situada no plano do imaginário, em que a questão que se coloca para a criança é ser ou não ser, *to be or not to be*, o falo. Na travessia desse primeiro tempo, é preciso que o sujeito faça uma *escolha* entre ser ou não esse objeto que supostamente tamponaria a falta na mãe. Lacan ressalta que essa *escolha* deve ser posta entre aspas, pela razão de que não é o sujeito “quem manipula as cordinhas do simbólico”<sup>75</sup>. Há uma ordem simbólica que o antecede e a qual seus pais se encontram enredados, e, portanto, toda a configuração vai depender também da relação de cada um dos pais e do casal parental com a cadeia significante.

Nesse primeiro momento da constituição subjetiva, em que a criança está identificada ao objeto de desejo da mãe, ela encontra-se em uma posição de *assujeito*, absolutamente assujeitada ao capricho materno. Mesmo a instância paterna já estando presente desde esse tempo precoce, ela se introduz aí de uma forma velada, pouco aparente. A passagem para um segundo tempo, porém, exige que o pai intervenha de forma efetiva: é preciso que ele se afirme em sua presença privadora, como suporte da lei, para que a criança seja questionada em sua posição de assujeito e possa sair da condição de objeto da mãe.

<sup>73</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 361

<sup>74</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 475

<sup>75</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 192

Essa proibição chega como tal em A, onde o pai se manifesta como Outro. Em vista disso, a criança é profundamente questionada, abalada em sua posição de sujeito - potencialidade ou virtualidade salutar, afinal. Em outras palavras, é na medida em que o objeto do desejo da mãe é tocado pela proibição paterna que o círculo não se fecha completamente em torno da criança e ela não se torna, pura e simplesmente, objeto do desejo da mãe<sup>76</sup>.

O pai, como aquele que priva a mãe do objeto de seu desejo, o objeto fálico, desempenha um papel essencial em todo o desenrolar do complexo de Édipo. Ele intervém como aquele que castra não a criança, mas a própria mãe. Cabe ao sujeito consentir nessa privação do falo efetuada na mãe pelo pai, a fim de que não se mantenha sua identificação com o objeto materno.

É importante ressaltar que essa intervenção paterna é feita de um modo mediado pela mãe, que é quem instaura o pai como aquele que lhe faz a lei<sup>77</sup>.

O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei, como todo o desenvolvimento da doutrina freudiana no-lo anuncia e promove<sup>78</sup>.

A questão decisiva para que o pai opere encontra-se não na relação que a mãe mantém com o pai, mas na relação que ela mantém com a palavra do pai. Independentemente das relações mantidas pelos personagens do casal parental, é imprescindível que aquilo que o pai diz gere efeitos na mãe; caso contrário, o pai será totalmente inoperante.

A função do pai é remeter a mãe a uma lei para além da dela, uma lei simbólica, mas imaginariamente concebida pelo sujeito como privadora da mãe<sup>79</sup>, que deixa de ser a possuidora do falo e passa a depender de um objeto que o Outro possui. Eis o momento que desvincula o sujeito de sua identificação ao objeto materno e o liga ao primeiro aparecimento da lei.

Esse é o estágio, digamos, nodal e negativo, pelo qual aquilo que desvincula o sujeito de sua identificação liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei, sob a forma desse fato de que a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem. A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo<sup>80</sup>.

É na medida em que a criança é desalojada – para seu grande benefício – da posição de objeto, que a terceira etapa, da qual depende a saída do complexo de Édipo, pode se estabelecer. A mãe saiu da segunda etapa como imaginariamente privada do falo, enquanto o pai, como

<sup>76</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 210

<sup>77</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 200

<sup>78</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 197

<sup>79</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 199

<sup>80</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 199

suporte da lei, é aquele que o tem. Por intervir como aquele que tem o falo, o pai é internalizado no sujeito sob a forma de Ideal do eu, núcleo máximo de identificação simbólica, e, a partir daí, o Édipo declina. Esse terceiro tempo, portanto, é o da identificação com a instância paterna, que demarca a saída do complexo de Édipo.

É ainda nessa etapa de travessia do complexo que se trata de o menino se identificar com o pai como aquele que possui o falo, e a menina se ver como privada dele e reconhecer o homem como aquele que o possui. Seja qual for a posição do sujeito diante do falo, a questão de ter ou não ter é regida pelo complexo de castração, a partir do qual o menino se assume homem e a menina, mulher. Sendo assim, a castração – essa noção da falta do falo – é essencial na assunção do fato de se ter o falo; em outras palavras, a castração está dada para todos e, mesmo para tê-lo, primeiro é preciso que tenha sido instaurado que não se pode tê-lo<sup>81</sup>.

Embora profundamente ligada à articulação simbólica da proibição do incesto, a castração manifesta-se no plano imaginário, ou seja, o que serve de suporte a essa ação simbólica é uma imagem. Freud desvelou essa função imaginária do falo como pivô desse processo que arremata, para homens e mulheres, o questionamento do sexo pelo complexo de castração. Entretanto, apesar da relevância de sua função imaginária, o papel essencial desempenhado pelo falo no inconsciente é de significante. Mas “esse falo significante não cai do céu”<sup>82</sup>. Deve haver em sua origem, que é uma origem imaginária, uma certa propriedade em exercer sua função significante<sup>83</sup>.

E assim, é como efeito da metáfora paterna que o falo se constitui e faz sua passagem à categoria propriamente simbólica, assumindo o papel de um significante privilegiado na relação com o Outro, na medida em que é o próprio significante do desejo. Dito de outro modo, ele é um significante especial que revela ser a via obrigatória à qual deve aderir o encaminhamento do desejo, que se estrutura no sujeito humano sob a forma de desejo do Outro. Para darmos o devido alcance a esta afirmação, é preciso que nos interroguemos sobre o que é o desejo.

#### 2.4- **O desejo do Outro**

Na análise, experiência a partir da qual temos a compreensão possível de uma estrutura subjetiva, o sujeito revela-se sempre “empenhado num processo de reconhecimento”<sup>84</sup>. Dito de

<sup>81</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 193

<sup>82</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 299

<sup>83</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 299

<sup>84</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 266

outro modo, a experiência analítica nos mostra que há no sujeito uma necessidade de ser reconhecido, uma espécie de exigência de amor, que seria a *mola última* do inconsciente<sup>85</sup>.

Entretanto, essa necessidade de reconhecimento permanece inconsciente para o sujeito, o que faz com que seja necessário situá-la em um lugar de alteridade – uma alteridade que, segundo Lacan, se apresenta no lugar puro e simples de significante<sup>86</sup>. Ou seja, é no grande Outro, lugar do significante, que o sujeito vai buscar ser reconhecido, amado, desejado. A constituição do desejo humano passa necessariamente pelo Outro, e, nessa busca por ser reconhecido, estrutura-se inevitavelmente sob a forma de desejo do Outro. Vejamos de que modo isso se dá.

O bebê humano chega ao mundo e, como todo ser vivo, apresenta necessidades vitais que precisam ser satisfeitas para que ele se mantenha na vida. Em razão da prematuração característica de nossa espécie, por longos anos, é preciso que um outro ser humano atenda às necessidades dessa criança. Há, entretanto, uma particularidade essencial nos cuidados que o ser humano dispensa a seu filhote: são cuidados inevitavelmente intermediados pela linguagem. Chamamos de mãe esse ser falante que, independentemente de ser ou não a genitora, atende às necessidades do bebê, de modo sempre mediado por sua fala: “não é apenas o pequeno roça-roça, os cuidados com água-de-colônia, que constituem uma relação com a mãe; é preciso que a mãe fale com a criança, todo o mundo sabe disso”<sup>87</sup>.

A experiência humana só pode ser articulada por meio do significante, que modifica, fragmenta, a vida biológica. E assim, não é possível que experimentemos a necessidade como tal, já que, na ordem humana, ela necessariamente vai ter que passar pela linguagem e sofrer os desvios, as modificações impostas pelo significante. Esse tempo em que o bebê seria um ser de necessidade, do ponto de vista da constituição subjetiva, é mítico, pois é vedado ao sujeito experimentar diretamente sua condição biológica, sem a mediação da linguagem. É preciso que a necessidade se exprima sob a forma do que Lacan nomeia como demanda, isto é, articulada em significantes e endereçada ao Outro. Por meio da demanda, dá-se a passagem ao plano do desejo, e a posição primitiva e inconstituída do sujeito da necessidade cede lugar às condições estruturais impostas pelo significante, ou seja, ao sujeito como tal.

Há uma ligação entre a demanda e algo que está nas próprias premissas da linguagem, isto é, a existência de uma invocação, de um chamado, que solicita não apenas o objeto de satisfação da necessidade, mas a presença do Outro que pode trazer esse objeto. Dito de outro

---

<sup>85</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 266

<sup>86</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 266

<sup>87</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 406

modo, a demanda se institui no momento em que o grito do bebê torna-se um chamado à mãe, para que ela lhe dê, mais do que um objeto de satisfação, sua própria presença. No ato da primeira articulação da demanda, apreendemos uma primeira posição do sujeito, mas de modo ainda primitivo, em “estado informe”<sup>88</sup>, e o objeto chamado deixa de ser um puro e simples objeto e passa a ser “um objeto-símbolo – transforma-se naquilo que o desejo da presença faz dele”<sup>89</sup>. Trata-se da entrada no mundo da linguagem, em que se dá uma subjetivação em um nível primário, na medida em que o objeto materno é simbolizado e se institui como um Outro que aparece como presença contra um fundo de ausência.

Essa introdução do simbólico sob a forma de demanda traz um caráter de originalidade em relação à necessidade<sup>90</sup>: pelo simples fato de passar para o plano do significante, a demanda institui o Outro a quem se endereça como aquele que pode estar presente ou ausente, que pode dar ou não sua presença. E assim, a instauração da demanda como tal cria o horizonte da demanda de amor, o que significa que, no fundo de toda demanda de satisfação, há uma demanda incondicional de amor. A relação que o sujeito estabelece com a mãe, esse primeiro Outro, não é constituída propriamente por sua dependência vital, mas pela dependência de seu amor – pelo desejo de seu desejo<sup>91</sup>.

Lacan ensina a substituímos a dinâmica das gratificações, dos cuidados, das fixações, das agressões, “pela noção fundamental da dependência primordial do sujeito em relação ao desejo do Outro”<sup>92</sup>. É a partir da primeira simbolização, em que a mãe é instaurada como aquele ser essencial que pode ou não estar presente, que começa a se esboçar o desejo da criança. Mas o que ela deseja? Mais do que a simples apetência das atenções, do contato, ou da presença, a criança deseja o desejo da mãe, deseja ser desejada por ela<sup>93</sup>. O que se passa nesse tempo tão primitivo da constituição subjetiva marcará o sujeito e determinará todas as complicações posteriores da simbolização.

Aí se apresenta alguma coisa que é absolutamente fundamental quanto à estruturação do desejo do sujeito. Podemos desde já articulá-la- é a aventura primordial do que se passou em torno do desejo infantil, do desejo essencial, que é o desejo do desejo do Outro, ou o desejo de ser desejado. O que se inscreve no sujeito ao longo dessa aventura fica permanente ali, subjacente<sup>94</sup>.

---

<sup>88</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 38

<sup>89</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 342

<sup>90</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 394

<sup>91</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 561

<sup>92</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 282

<sup>93</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 188

<sup>94</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 282

O desejo está situado em uma relação com a cadeia significante e, por isso, ele se instaura e se propõe inicialmente como demanda. Sendo um ser falante, as satisfações do humano devem inevitavelmente passar pela intermediação da fala, e o desejo está obrigado a essa intermediação. É importante lembrarmos nesse ponto que o Outro é o lugar da fala e, com isso, se torna obrigatoriamente o intermediário da abordagem do desejo pelo sujeito. E assim, esse Outro a quem se dirige a demanda passa a ser também o lugar onde deve ser descoberta a *formulação possível* do desejo, pois, como tal, o desejo é inarticulável pelo sujeito – apesar de articulado em um nível inconsciente – e só podemos nos aproximar dele mediado por alguma demanda.

Então vejamos, o bebê humano nasce como um suposto ser de necessidade. É preciso que um Outro, a mãe, cuide dessa criança sempre com a intermediação da linguagem, que modifica, altera profundamente o teor dessas necessidades. Dá-se, então, uma subjetivação em um nível primário, e o bebê torna-se capaz de invocar o Outro, demandando não só o objeto de satisfação, mas principalmente sua presença. Nesse ponto primitivo de entrada no mundo simbólico, o Outro é colocado em uma posição de onipotência, ele é todo-poderoso para responder à demanda, enquanto o bebê encontra-se totalmente submetido ao capricho daquele de quem depende. Trata-se de uma etapa primária, pré-genital, em que a distinção entre o sujeito e o Outro – “a mais difícil das distinções”<sup>95</sup> – ainda não pode ser feita. É preciso que se introduza uma *nova dimensão* que permita ao sujeito se deslocar de sua posição de dependência absoluta e se reconhecer como distinto do Outro: a dimensão de que o Outro deseja. A maneira como se apresenta essa nova dimensão depende do que é determinado pela dinâmica da demanda, ou, dito de outro modo, o desejo é moldado pelas condições da demanda e se inscreve na estrutura do sujeito conforme sua história<sup>96</sup>.

No nível da demanda, há uma relação de reciprocidade<sup>97</sup>, pois, assim como o sujeito está inteiramente dependente de sua demanda ao Outro, o Outro também demanda algo dele e depende de sua resposta. Isso se evidencia nas relações da criança com a mãe, pois a criança também detém algo que pode recusar à demanda materna, recusando-se, por exemplo, a aceitar o alimento oferecido ou a aceitar a disciplina exigida no momento do desfralde. Essa relação em torno da demanda precisa ser complementada pela introdução dessa nova dimensão, que, no entanto, já estava ali latente, ainda que velada para o sujeito: “o que tem de ser introduzido, e que está ali desde o começo, latente desde a origem, é que, para-além daquilo que o sujeito

---

<sup>95</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 369

<sup>96</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 282

<sup>97</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 371

demanda, além daquilo que o Outro demanda do sujeito, deve haver a presença e a dimensão do que o Outro deseja”<sup>98</sup>.

A mãe, esse Outro primeiro, é um ser falante e, portanto, foi marcada pelo significante e nela se inscreveu a dimensão da falta, que caracteriza o desejo humano. Sua fala, aquilo que responde à demanda, tem relação com algo que está para além dela, a lei sustentada pelo pai – operação que constitui a metáfora paterna. Isso, porém, é velado para o sujeito, que, nesse tempo primário da demanda, toma o Outro por onipotente. É a experiência do Édipo, a dita etapa genital, que vai desenvolver no sujeito a dimensão de que o Outro deseja, ou seja, de que algo lhe falta. Reconhecer o desejo no Outro permite ao sujeito distinguir-se dele e aceder ao seu próprio desejo, sob a forma estrutural de desejo do Outro, estrutura que, no entanto, permanece inconsciente.

Há um significante essencial que funciona como operador simbólico nesse desenvolvimento do desejo: o falo. Desde o momento de entrada na linguagem, a relação da criança não é exatamente com a mãe, mas com o desejo da mãe<sup>99</sup>. É um desejo de desejo, de ser o objeto único do desejo materno. Mas, nessa relação primitiva, há sempre a presença de um terceiro, “o falo como objeto do desejo da mãe, o que instaura uma barreira intransponível à satisfação do desejo da criança, o qual consiste em ela mesma ser o objeto exclusivo do desejo da mãe”<sup>100</sup>.

A criança, em sua dependência do amor materno, situa-se como totalmente assujeitada ao desejo da mãe. Ela se identifica ao objeto imaginário desse desejo e buscar *ser* o falo que supostamente completaria a mãe. Entretanto, devemos lembrar que o falo já está “constituído de maneira infinitamente mais elaborada no nível da mãe, a qual já avançou um pouco mais na vida do que a criança”<sup>101</sup>. No nível materno, o falo já foi simbolizado e constituído como significante, o significante do desejo, o que faz com que a criança não se ache sozinha diante da mãe, pois há entre elas esse significante que aponta para um outro desejo.

Embora ainda velada e pouco aparente nessa etapa primordial, a posição do pai na ordem simbólica vai atuar como mediadora e permitir à criança perceber que, embora ela não seja o objeto fálico, o falo como significante ocupa certo lugar em seu psiquismo. Eis a etapa dita genital, em que o sujeito, no inevitável questionamento sobre seu sexo, por efeito do complexo

---

<sup>98</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 371

<sup>99</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 205

<sup>100</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 298

<sup>101</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 260

de castração, aceitará ter ou não o falo, de acordo com sua posição na partilha dos sexos. É nesse momento que o desejo se constitui como tal, ou seja, como desejo do Outro.

A relação do humano com o desejo não é uma relação pura e simples com o objeto. Por ter que obrigatoriamente se submeter à articulação linguageira, o desejo tem relação com a falta irremediável que marca tanto o sujeito como o Outro, por efeito do significante. É porque algo sempre falta que é possível desejar e se manter desejante. E nesse sentido, o falo é também o *significante da falta*, um símbolo da margem que inevitavelmente separa o sujeito da realização de seu desejo.

Na constituição mínima do campo simbólico além do eu e de minha imagem, pelo fato de eu ter de entrar nas condições do significante, alguma coisa deve assinalar que meu desejo tem de ser significado, já que passa necessariamente por uma demanda que eu devo significar no plano simbólico. Em outras palavras, é exigido um símbolo geral da margem que sempre me separa de meu desejo, e que faz com que meu desejo seja sempre marcado pela alteração que ele sofre em decorrência da entrada no significante. Há um símbolo geral dessa margem, dessa falta fundamental necessária para introduzir meu desejo no significante, para fazer dele o desejo com que lido na dialética analítica<sup>102</sup>.

O falo como significante da falta é um símbolo da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo, um símbolo do efeito de perda inevitável decorrente da submissão do desejo ao significante.

Entretanto, para além do *significante da falta*, o falo também é apresentado, nesse ponto do ensino lacaniano, como *um significante que falta*<sup>103</sup>, *um significante faltante*<sup>104</sup>, que demarca que o Outro “carece de uma parte”<sup>105</sup>. Lacan pretende apresentar o Outro como uma estrutura marcada por uma falta, e o falo é tomado como um significante que, paradoxalmente, está e não está situado no Outro: “Esse significante encontra aqui seu lugar. E, ao mesmo tempo, não pode encontrá-lo, pois esse significante não pode se articular no nível do Outro”<sup>106</sup>. Acompanharemos a seguir as elaborações iniciais de Lacan sobre esse ponto de inexistência de um significante no campo do Outro, que marca o Outro como castrado.

## 2.5- Falta ao Outro um significante - S(A)

Em 1955, quando Lacan apresenta a noção de grande Outro, tratava-se de uma alteridade da ordem do absoluto, a quem o sujeito se endereçaria a cada vez que emitisse uma

<sup>102</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 284

<sup>103</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 32

<sup>104</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 33

<sup>105</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 44

<sup>106</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 360

fala. É importante lembrarmos que, sob influência da antropologia francesa, o psicanalista, nesse primeiro momento, propõe uma ordem simbólica total, formadora de um universo que recobriria toda a experiência subjetiva. O Outro operaria como um fiador do sujeito, ou seja, ofereceria a ele uma espécie de garantia.

Entretanto, alguns anos depois, no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, o Outro já não porta esse caráter de absoluto; ao contrário, ele comparece como o lugar onde o sujeito se depara inicialmente com a castração e, a partir de então, pode aceder à sua própria castração. Dito de outra forma, de acordo com a concepção de grande Outro apresentada nos anos finais da década de cinquenta, é por se dar conta de que o Outro é castrado, que o sujeito pode reconhecer a si próprio como castrado. Mas o que significa dizer que o grande Outro é castrado?

O Outro sofreu as consequências da marcação pelo significante, com os efeitos de desnaturalização e perda que inevitavelmente daí decorrem. Ele está irremediavelmente marcado pela barra significante, e, por isso, passa a ser escrito como  $\bar{A}$ .

O  $\bar{A}$  maiúsculo barrado quer dizer o seguinte. Em  $A$  – que é não um ser, mas o lugar da fala, o lugar onde repousa, sob uma forma desenvolvida, ou sob uma forma envolvida, o conjunto do sistema dos significantes, ou seja, de uma linguagem – falta alguma coisa. Essa alguma coisa que falta só pode ser um significante; daí o  $S$ . O significante que falta no nível do Outro, é essa a formulação que dá seu valor mais radical ao  $S(\bar{A})$ <sup>107</sup>.

Algo falta ao campo do Outro, e só pode ser um significante. Lacan propõe, então, a fórmula  $S(\bar{A})$  – que sustentará até o fim de seu ensino – para referir-se a esse ponto de inexistência de um significante, que é acionado a cada vez que o sujeito avança em direção ao Outro em busca de respostas sobre o que ele é e o que ele quer.

O significante do Outro barrado surge pela primeira vez no ensino de Lacan no final da década de 50, no grafo do desejo, um modelo cuja finalidade é “mostrar as relações, essenciais para nós, na medida em que somos analistas, do sujeito falante com o significante”<sup>108</sup>. Nesse modelo,  $S(\bar{A})$  é a mensagem que o sujeito recebe do Outro para além do discurso simples, ou seja, em um nível inconsciente. Então vejamos, o sujeito, ao reconhecer a falta no Outro, dirige a ele uma interrogação sobre seu desejo, mas, em resposta, recebe do Outro sua própria mensagem de forma invertida sob a forma do *Che vuoi? O que queres?*. Falta ao Outro

<sup>107</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 322

<sup>108</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 36

justamente o significante que concerne ao sujeito, que responderia por seu desejo, e é isso que é designado como  $S(A)$ .

É importante notarmos que trata-se de um desenvolvimento teórico ainda inicial de Lacan, que está em processo de elaboração do que seria essa mensagem que o sujeito recebe do Outro, e que tem a ver com a castração. Parece-nos que, nesse final da década de cinquenta, as funções do  $S(A)$  e do significante falo ainda não estão bem diferenciadas, e o falo, significante da falta, aparece também como *um significante que sempre falta*<sup>109</sup>, ou *um significante faltante*<sup>110</sup>. No *Seminário, livro 6*, na lição de 19 de novembro de 1958, essa indefinição parece estar explícita, quando Lacan, ao apresentar o grafo, escreve x no lugar da mensagem do Outro, onde habitualmente encontra-se  $S(A)$ .

E quanto à mensagem que o sujeito recebe?

A essa mensagem já aludi várias vezes, dei-lhe várias formas, todas mais ou menos escorregadias, e não sem alguma razão, pois todo o problema da visada analítica consiste em saber qual é essa mensagem. Por hoje, nesta altura do meu discurso, ainda quero deixá-la em estado problemático e simbolizá-la por um significante presumido. É uma forma puramente hipotética, é um x. É um significante do Outro, claro, pois é no nível do Outro que a pergunta é feita, de um Outro que carece de uma parte, justamente do elemento problemático na questão concernente a essa mensagem<sup>111</sup>.

Então, a *visada analítica* consiste em saber qual é essa mensagem, que se apresenta de forma sempre um tanto incerta, daí ser escrita como x, uma incógnita. Mas, para simbolizá-la, devemos recorrer a um significante, já que é no nível do Outro, lugar do significante, que a pergunta é feita. E qual seria esse significante? Logo em seguida, na mesma lição, Lacan propõe que esse significante que vem na mensagem recebida do Outro, esse x, é o falo, o significante que está em jogo no complexo de castração, justamente o que é acionado quando a resposta do Outro se articula.

Em outras palavras, o sujeito ignora a mensagem que lhe chega da resposta à sua demanda no campo do que quer. Mas vocês, vocês já sabem a resposta, a resposta verdadeira. Ela só pode ser uma. É aquele significante, e nada mais, especialmente destinado a designar as relações do sujeito com o significante. Esse significante é o falo, já lhes disse por quê.

Peço, mesmo àqueles que estão ouvindo isso pela primeira vez, que o aceitem provisoriamente. O importante não é isso, o importante é que o sujeito não pode obter a resposta – porque a única resposta é o significante que designa suas relações com o significante. Na própria medida em que articula essa resposta, ele, o sujeito, se abole e desaparece. É isso que faz com que a única coisa que ele possa sentir seja uma ameaça diretamente dirigida ao falo, a saber, a castração, ou essa noção da falta do falo que, em ambos os sexos, é no que culmina a análise, tal como Freud – notem bem – articulou<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 32

<sup>110</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 33

<sup>111</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 44

<sup>112</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 45

E assim, quando o sujeito dirige sua interrogação ao Outro, só pode receber como resposta o significante destinado a designar as relações do sujeito com o significante, isto é, o falo. Mas, no momento em que se articula essa resposta, o sujeito é abolido, desaparece, e o que resta é a sensação de ameaça ao falo, ou seja, a castração<sup>113</sup>.

Com o avanço de suas elaborações, as funções do significante falo e do significante do Outro barrado serão bem definidas e, já no início dos anos setenta, no *Seminário, livro 20*, Lacan vai associar o S(A) ao feminino – aquilo que não se inscreve no inconsciente –, enquanto o falo, único significante para designar o sexual, é uma representação do masculino. No fim da década de cinquenta, no entanto, essa distinção não nos parece bem estabelecida, e o falo é apresentado como o *significante oculto*, aquele que está *indisponível no Outro*, que exerce uma *função enigmática*. Trata-se de uma parte do sujeito, de seu impulso vital, que é sacrificada simbolicamente e tornada significante.

O falo, no caso, é esse algo sacrificado do organismo, da vida, do impulso vital, que está simbolizado. (...) A turgescência vital, esse algo enigmático, universal, mais macho do que fêmea, e do qual, no entanto, a própria fêmea pode se tornar o símbolo, eis do que se trata no falo. Embora ele seja o próprio símbolo dessa vida que o sujeito torna significante, o falo está indisponível no Outro e em lugar algum vem garantir a significação do discurso do Outro. Em outras palavras, por mais sacrificada que ela seja, o Outro não devolve a sua vida ao sujeito. O Outro lhe responde: S(A)<sup>114</sup>.

Essa parte sacrificada não retorna ao sujeito, a não ser sob a forma de S(A), “o lembrete de que o Outro também está marcado pelo significante”<sup>115</sup>, e, portanto, é barrado, atravessado por uma falta fundamental. Porém, é exatamente disso que o sujeito não quer saber, o que leva Lacan a afirmar que o que há de mais neurotizante não é o medo de perder o falo ou o medo da castração, “a fonte absolutamente fundamental da neurose é não querer que o Outro seja castrado”<sup>116</sup>. Reconhecer a castração no Outro faz com que o sujeito a reconheça em relação a si próprio, justamente o que causa horror ao neurótico. E assim, supor que haja uma alteridade absoluta, sem faltas, permite ao sujeito manter-se com esperanças de receber desse Outro aquilo que eliminaria sua própria castração.

<sup>113</sup> Lacan retoma a definição do falo como *significante faltoso* no *Seminário, livro 16*, associando-o ao significante do gozo sexual como absoluto, inalcançável para o sujeito e, portanto, *fora do sistema*. Ele reconhece, na lição de 14 de maio de 1969, que no ponto de seu discurso em que enunciou pela primeira vez a definição do falo como o significante que falta, o contexto não estava suficientemente esclarecido. De fato, dez anos antes, no *Seminário, livro 6*, ainda não estava conceituado o campo do gozo e noções como o real e a falta de um significante no campo do Outro ainda estavam sendo formuladas.

<sup>114</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 323

<sup>115</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 137

<sup>116</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 251

O sujeito barrado, dividido de si mesmo por efeito do significante, dirige ao Outro uma interrogação sobre o que ele realmente é como sujeito, sobre o que ele realmente quer. Porém, não encontra nada no Outro que o garanta de maneira segura e certa, nada que lhe permita nomear-se como sujeito do inconsciente. No nível do Outro, ele se depara com um buraco, um vazio, pois falta justamente o significante que concerne ao sujeito, que responderia por ele.

Esse sujeito está marcado pela barra que o divide primordialmente de si mesmo como sujeito da fala. Portanto, é como sujeito barrado que ele pode, que ele deve, que ele pretende encontrar a resposta. Nem por isso a encontra, pois, nesse nível, ele encontra no Outro esse buraco, esse vazio, que articulei dizendo-lhes que não há Outro do Outro, que nenhum significante possível garante a autenticidade da série dos significantes, que não há nada que, no nível do significante, garanta, autentique, como quer que seja, a cadeia significante e a fala. Por isso o sujeito depende essencialmente da boa vontade do Outro<sup>117</sup>.

Não há Outro do Outro, ou seja, não há nada que garanta esse Outro de quem o sujeito busca garantia. Eis o grande segredo da psicanálise<sup>118</sup>. Não há no Outro o significante que possa autenticar a cadeia significante e a fala, e, portanto, ante a pressão do sujeito exigindo uma garantia, o que se realiza no nível do Outro é algo dessa falta fundamental que existe no nível do significante.

Diante dessa ausência de garantia, resta ao sujeito contar com a boa vontade do Outro, que sempre se apresenta sob uma forma problemática, pois cabe ao sujeito “interpretar tudo o que o Outro articula de sua intenção mais profunda, de sua boa ou de sua má-fé”<sup>119</sup>. E assim, saber em que medida e até que ponto se pode contar com o Outro se torna uma interrogação central na experiência subjetiva, e o conflito daí decorrente será o motor daquilo que se repete na vida do sujeito como uma espécie de destino.

Em que medida e até que ponto posso contar com o Outro? O que há de confiável nos comportamentos do Outro? Que consequências posso esperar do que ele já prometeu? É justamente esta a interrogação em torno da qual gira um dos conflitos mais primitivos da relação da criança com o Outro e até mesmo o mais primitivo, sem dúvida, do ponto de vista que nos interessa. Aí está a base, e não numa pura e simples frustração ou gratificação, em que se instauram os princípios de sua história; aí está o motor do que se repete no nível mais profundo de seu destino; aí está o que rege a modulação inconsciente de seus comportamentos. A análise, ou mesmo a experiência mais cotidiana da análise, nos ensina isto: a questão de saber se o sujeito pode ou não contar com algum Outro é o que determina o que encontramos de mais radical na modulação inconsciente do paciente, neurótico ou não<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 404

<sup>118</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 322

<sup>119</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 403

<sup>120</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 403

Não há nenhuma garantia no nível do Outro, e resta ao sujeito contar ou não com sua boa vontade – sempre questionável –, o que gera efeitos na relação do sujeito com a dita verdade. O Outro, lugar da fala e da lei, é também o lugar da verdade, evocada a cada vez que o sujeito articula algo, a cada vez que ele fala. Para além de qualquer relação dual do eu em relação ao outro, a fala instaura o grande Outro como um elemento terceiro, no qual ela se inscreve como verdade, mesmo quando mentirosa. Não há, entretanto, nada que a assegure no nível do Outro, pois o significante instaura a dimensão da verdade, mas não a garante.

Sendo assim, o que encontramos no nível do inconsciente é uma verdade que pode se dobrar em todos os sentidos, uma verdade sobre a qual não se pode falar a verdade, ou, ainda, “é uma verdade sem verdade”<sup>121</sup>. Eis mais um dos desdobramentos do aforisma *não há Outro do Outro*, pois, ante a demanda por garantia da verdade, a resposta só pode ser  $S(A)$ , que Lacan designa como a “derradeira resposta”<sup>122</sup>. Ou seja, a resposta final, segundo Lacan, é que falta um significante e, portanto, não há quem garanta o Outro de quem se espera garantia.

O sujeito é afetado por essa incerteza no nível da verdade, e, por isso, falha irremediavelmente a cada vez que tenta se nomear, encontrar seu lugar no Outro. Ele é sujeito de uma cadeia simbólica articulada, mas nela não pode se achar, se reconhecer, pois não há o significante derradeiro que o represente. O sujeito, aquilo que ele realmente é, encontra-se justamente no intervalo entre dois significantes, um ponto que não pode ser representado por nenhum significante, e que Lacan nomeia como *corte*.

## 2.6 O ser do sujeito é o corte

Foi Freud quem, ainda no início de sua obra, em *A interpretação dos sonhos*, descobriu que há no psiquismo cadeias de pensamentos, inconscientes para o sujeito, que determinam os eventos na esfera psíquica, e fazem com que não haja nela nada de arbitrário – o que designou como *determinismo psíquico*<sup>123</sup>. Ou seja, tudo o que se passa no psiquismo é determinado por cadeias de pensamento que nada deixam ao acaso, que dirigem a vida subjetiva, mas das quais o sujeito não se dá conta. Dito de outro modo, Freud ensinou que há uma cadeia simbólica coerente que comanda o comportamento do sujeito, “para além de todas as motivações

<sup>121</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 322

<sup>122</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 348

<sup>123</sup> FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*, p. 546

acessíveis ao jogo do conhecimento”<sup>124</sup>. Ela se estrutura de modo semelhante a qualquer outra cadeia simbólica, mas tem a particularidade de permanecer inacessível ao sujeito, que não se reconhece nela; muito pelo contrário, ele, fundamentalmente, se desconhece ali<sup>125</sup>.

Se o sujeito se desconhece na cadeia significativa é porque, conforme Lacan afirma, há “um real” envolvido nessa cadeia descoberta por Freud<sup>126</sup>. Embora já houvesse um esforço da parte de Lacan, desde o *Seminário, livro 1*, para diferenciar os três registros – real, simbólico e imaginário –, a noção de real estava ainda em elaboração e, por vezes, não se distinguia claramente da ideia de realidade concreta. Nesse ponto de seu ensino, no *Seminário, livro 6*, Lacan traça expressamente essa distinção ao afirmar que o campo da realidade é criado no real pela simbolização humana: “Digo o *real* e não a *realidade*, pois a realidade está constituída por todos os cabrestos que o simbolismo humano, de maneira mais ou menos perspicaz, passa pelo pescoço do real quando faz deles os objetos de sua experiência”<sup>127</sup>. Embora não esteja explícito nessa definição, o imaginário participa desse processo de constituição da realidade, que, de fato, é uma construção simbólico-imaginária sobre o real, daí essas três instâncias serem designadas como os três registros essenciais da realidade humana.

Realidade e real, portanto, não se confundem. O real, como tal, é outra coisa, é aquilo que “permanece mais misterioso para o sujeito”<sup>128</sup>, “que resiste à demanda”<sup>129</sup>, ou seja, resiste à articulação significativa, já que “não é simbolizado por nada”<sup>130</sup>. A noção de real vai ganhando definições distintas ao longo do ensino de Lacan, e, antes de assumir o aspecto de *impossível* – impossível de ser simbolizado, impossível de dizer, impossível da relação sexual etc – é apresentada, nas elaborações lacanianas ao longo do *Seminário, livro 6*, como “o inexorável”, ou seja, aquilo que há de mais inflexível, implacável, que não cede, e que, por isso, volta sempre ao mesmo lugar: “Essa forma do real que se chama ‘o inexorável’ apresenta-se no seguinte: o real volta sempre ao mesmo lugar”<sup>131</sup>.

Há um real implicado na experiência subjetiva, que Lacan vai relacionar à dimensão do *ser do sujeito*, ou seja, aquilo que responderia por suas verdadeiras exigências, pelo seu verdadeiro querer. É assim, o que Lacan chama de *ser* situa-se na relação entre o real e o

<sup>124</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 408

<sup>125</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 408

<sup>126</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 408

<sup>127</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 512

<sup>128</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 406

<sup>129</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 512

<sup>130</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 426

<sup>131</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 513

simbólico: “o ser é o real em sentido estrito, na medida em que se manifesta no nível do simbólico”<sup>132</sup>. Não se confunde, portanto, com o sujeito do conhecimento, de que se ocupa a filosofia, pois trata-se de algo que se articula para além de qualquer conhecimento possível, mas que, no entanto, faz parte da experiência subjetiva.

Então, a cada vez que o sujeito busca encontrar na cadeia o significante que responda pelo seu ser, ele se depara com a inexistência desse significante, com um vazio da ordem do real, que retorna sempre ao mesmo lugar. Dito de outro modo, no ponto final de sua interrogação sobre seu verdadeiro ser, o sujeito inexoravelmente vai se deparar com a inexistência do significante que o representa, pois o sujeito encontra-se justamente no intervalo entre significantes, no que Lacan designa como *corte*. O ser do sujeito é o próprio corte e, por isso, na exata medida em que tenta abordar essa cadeia e nela se localizar, precisamente ele não se acha, pois ele só está lá nos intervalos, nos cortes.

O ser não está em nenhum outro lugar – que isso fique bem entendido – senão nos intervalos, ali onde ele é o menos significante dos significantes, ou seja, no corte. O ser é a mesma coisa que o corte. O corte o presentifica no simbólico<sup>133</sup>.

O corte presentifica o ser no simbólico, na medida em que é o real que se manifesta no nível do simbólico. Lacan afirma que o real não é um contínuo opaco, mas é feito de cortes, “tanto de cortes da linguagem como muito além”<sup>134</sup>. E o ser do sujeito, algo que é da ordem do real, só pode comparecer, portanto, sob essa forma.

Ao sujeito é vedado o acesso à sua relação com o corte, ou seja, à sua relação com seu ser, e, no ponto preciso em que tenta se nomear, não encontra nada que possa articulá-lo como sujeito de seu inconsciente. Eis o sujeito barrado, dividido de si mesmo pela ação do significante. É então que ele convoca do registro imaginário<sup>135</sup> algo que servirá de suporte, que o sustentará diante da ausência do significante que autenticaria sua existência: o objeto *a* como objeto da fantasia.  $\$ \Delta a$ , a fórmula da fantasia como proposta por Lacan, aponta para o *enfrentamento perpétuo* entre o sujeito barrado e o *a* minúsculo, que se sustentam mutuamente. Abordaremos a seguir essa construção chamada fantasia, que cumpre o papel de suporte imaginário no momento em que o sujeito se depara com o buraco na cadeia significativa.

---

<sup>132</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 437

<sup>133</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 437

<sup>134</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 425

<sup>135</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 404

## 2.7 $\$a$ – O suporte imaginário

A fantasia é constituída pelo sujeito barrado, dividido pela ação do significante, em sua relação com um objeto designado pelo  $a$  minúsculo –  $\$a$ . Lacan ilustra a operação de divisão subjetiva a partir da divisão aritmética: o sujeito do inconsciente é o quociente, o resultado, de uma divisão inexata, que deixa um resto, nomeado de objeto  $a$ . Na fantasia, sujeito e objeto defrontam-se em uma correlação que funciona como um suporte ante a falta de um significante no campo do Outro.

Nesse nível em que o sujeito tenta se reconstituir, se situar na demanda endereçada ao Outro, e se autenticar como sujeito da fala, a operação de divisão se detém, na medida em que o quociente que o sujeito procura atingir fica suspenso em presença da aparição, no nível do Outro, desse resto por meio do qual o próprio sujeito fornece o resgate e vem suprir a carência, no nível do Outro, do significante que lhe corresponde. Esse quociente e esse resto ficam aqui um em presença do outro e, se podemos dizer, sustentando-se um pelo outro. A fantasia nada mais é do que esse enfrentamento perpétuo entre o S barrado e o  $a$  minúsculo<sup>136</sup>.

S barrado é o próprio sujeito do inconsciente, que busca encontrar no Outro a resposta sobre o que ele é, busca na cadeia o significante que possa lhe nomear. Mas o inconsciente não é pura e simplesmente a privação de algo que poderia ser chamado de consciência, é uma outra dimensão e, ao cruzar seu limite, o sujeito se perde e já não pode saber quem é ou onde está. Ao adentrar os limites do inconsciente, finda para o sujeito qualquer possibilidade de se nomear<sup>137</sup>.

É nesse ponto exato em que o sujeito não pode saber de si que a fantasia vem cumprir seu papel estrutural: permitir que o sujeito esteja à *beira* da nomeação<sup>138</sup>. Ela é um *ponto de amarração concreto* que permite ao sujeito atracar *nas margens do inconsciente*<sup>139</sup>. Então, a fantasia permite que se chegue na *beira*, nas *margens*, ou seja, permite que se vislumbre um contorno, uma borda, para o vazio significante com que o sujeito se depara ao interrogar seu lugar no Outro como sujeito do inconsciente.

Apesar de permitir o contorno do vazio, a fantasia segue opaca para o sujeito, que pode apenas entrever o lugar que nela ocupa, mas o sentido dessa posição, o porquê dele estar lá, o

<sup>136</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 404

<sup>137</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 405

<sup>138</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 406

<sup>139</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 424

que se revela do seu ser, ele não consegue dizer<sup>140</sup>. O sujeito não se desvela na fantasia, ele é apenas indicado “pelo que chamamos de ‘fenda’, de ‘hiância’, algo que, no real, é ao mesmo tempo buraco e lampejo”<sup>141</sup>. Em outras palavras, na fantasia o ser do sujeito é indicado em sua estrutura de corte, e simultaneamente comparece como um buraco, um vazio, e um lampejo, um clarão momentâneo. E essa aparição subjetiva se dá justamente no intervalo entre dois significantes, e, por isso mesmo, é irrepresentável por qualquer significante.

Então, no exato momento em que o sujeito comparece, ele também se perde, se esvai, se evanesce. Lacan se vale da palavra *afânise* para se referir a esse momento em que o sujeito se evanesce ante a carência do significante que responda pelo seu ser. O termo *afânise* foi utilizado inicialmente pelo psicanalista inglês Ernest Jones, em sua interpretação do complexo de castração<sup>142</sup>, e referia-se ao desaparecimento do desejo. Apesar de considerar feliz a escolha do termo, Lacan dá a ele outro alcance:

Com efeito, se a palavra *afânise* – *desaparecimento* ou *fading*, disse eu também – é utilizável para nós na fantasia, não é como *afânise* do desejo, mas na medida em que, no extremo do desejo, há *afânise* do sujeito. Ali onde *Isso fala* na cadeia inconsciente, o sujeito não pode se situar no seu lugar, se articular como [eu]. Só pode ser indicado como desaparecendo de sua posição de sujeito<sup>143</sup>.

Portanto, no extremo do desejo, ou seja, quando dirige ao Outro a interrogação sobre o que ele realmente é e o que realmente quer, há *afânise* do sujeito, ele se esvai, se evanesce. E é justo nesse momento em que se depara com a carência do significante que responda por seu lugar no nível do Outro, que o sujeito encontra no objeto seu suporte, e ambos se sustentam nessa construção simbólico-imaginária que chamamos de fantasia.

O objeto que está diante dele fascina o sujeito? sim, sem dúvida. Mas não é esta sua principal função. Seja qual for sua aparência, esse objeto é também o que retém o sujeito diante de sua própria síncope, a pura e simples anulação de sua existência. Eis o que constitui a estrutura do que chamamos “fantasia”<sup>144</sup>.

A principal função do *a* minúsculo como objeto da fantasia é sustentar o sujeito no exato ponto em que ele se interroga e encontra diante de si o buraco, a ausência de um significante no nível da cadeia inconsciente. Ou seja, na fantasia, o objeto tem precisamente a função de

<sup>140</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 454

<sup>141</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 453

<sup>142</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 454

<sup>143</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 454

<sup>144</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 405

significar o ponto onde o sujeito não pode se nomear<sup>145</sup>, e, com isso, tentar suprir a carência, no nível do Outro, do significante que representa o sujeito.

Lacan, neste ponto de seu ensino, afirma ter identificado, a partir da experiência analítica, três espécies de objeto pequeno *a*: o objeto pré-genital, o falo e a voz no delírio<sup>146</sup>. Em comum às três espécies, há o fato de manifestarem na sua forma, de maneira exemplar, a estrutura do corte.

Esses objetos são escolhidos precisamente porque manifestam, na sua forma, de maneira exemplar, a estrutura do corte. É por isso que vêm desempenhar o papel de suporte nesse nível do significante em que o sujeito é situado como estruturado pelo corte. E é o que nos explica o fato de esses objetos serem escolhidos de preferência a outros<sup>147</sup>.

A primeira espécie de objeto *a* seria o objeto pré-genital. Lacan evoca a fórmula que resume o organismo animal a “uma tripa com dois orifícios, aquele por onde algo entra e outro por onde algo sai”<sup>148</sup>. Aquilo de que o sujeito se alimenta separa-se em algum momento dele. Nas duas extremidades da tripa, constituem-se os objetos das ditas fases oral e anal, o mamilo e o excremento, objetos de que o sujeito terá que se separar, seja pelo desmame, seja porque ele mesmo rejeita. E assim, a forma fundamental desses objetos é essencialmente o corte.

Lacan levanta a questão de por que erotizar essas funções vitais, e não uma função vital tão primitiva e fundamental quanto a respiração. A resposta, segundo ele, encontra-se no fato de que não é possível encontrar na respiração esse elemento de corte, a não ser em situações dramáticas e excepcionais.

Sim, mas na respiração não há em parte alguma esse elemento de corte. A respiração não se corta, ou, se for cortada, é de um modo que não deixa de produzir alguma espécie de drama. Nada se inscreve num corte da respiração, exceto de modo excepcional. A respiração é ritmo, a respiração é pulsação, a respiração é alternância vital, ela não é nada que permita, no plano imaginário, simbolizar precisamente aquilo de que se trata, a saber, o intervalo, o corte<sup>149</sup>.

Pelo mesmo orifício por onde se dá a respiração, produz-se algo que, por sua forma de corte, se presta ao papel de objeto pequeno *a*: a voz. Ela pode ser cortada, escandida, e, por isso, tem a forma exigida para exercer a função de sustentar o sujeito no seu ponto de desfalecimento. Podemos pensar que o mesmo se aplica ao olhar, que pode se oferecer e se furtar, ou seja, se

<sup>145</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 442

<sup>146</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 410

<sup>147</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 411

<sup>148</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* p. 410

<sup>149</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 411

estrutura sob a forma de corte, e por isso é elencado em outro momento por Lacan como uma das possíveis imagens assumidas pelo objeto.

A segunda espécie de *a* minúsculo seria aquela envolvida no complexo de castração, isto é, o falo. Por sua relação de tumescência, o falo é um objeto privilegiado para se oferecer à função de corte, e “de uma maneira que certamente será, mais que para qualquer outro objeto, temível, escabrosa”<sup>150</sup>.

A terceira espécie seria a função da voz no delírio. Lacan aponta que há um paradoxo no que o delirante comunica sobre a natureza das vozes que escuta: embora ele jamais duvide da consistência e da existência da voz como tal, aquilo que ele tem a comunicar parece sempre furtar-se. As frases se interrompem antes das palavras significativas, há um corte, seguido de um apelo à significação.

O objeto pequeno *a*, portanto, é apresentado como o suporte imaginário do sujeito nessa sua relação com o corte, ou seja, com o real que se manifesta no nível do simbólico, com o inexorável que retorna sempre ao mesmo lugar. Mas, para se prestar a esse papel de suporte, é preciso que o objeto assuma imagens que possam se manifestar sob a forma do corte. Já nesse momento de seu ensino, Lacan vislumbra que o objeto, apesar de sua faceta imaginária, também participa do real e encarna esse inexorável, isso que volta sempre ao mesmo lugar.

O objeto em questão, na medida em que encontra o real, dele participa no fato de que, aqui, o real se apresenta como o que resiste à demanda, o que chamarei de “o inexorável”. O objeto do desejo é o inexorável como tal. Se encontra o real – esse real a que fiz alusão no momento em que fazíamos a análise de Schreber, é porque é sob a forma do real que ele melhor encarna esse inexorável. Essa forma do real que se chama “o inexorável” apresenta-se no seguinte: o real volta sempre ao mesmo lugar<sup>151</sup>.

Lacan, como podemos perceber, está em busca de elaborar a noção de real, e já aponta para a participação do objeto nessa dimensão que resiste à demanda, ou seja, que escapa ao significante. Será preciso que toda uma década transcorra para que, já no *Seminário, livro 16*, o *objeto a* seja apresentado em sua forma derradeira: objeto do mais-de-gozar, uma função estrutural que decorre da renúncia ao gozo por efeito do discurso. Trata-se de um momento do ensino de Lacan em que a ênfase recai sobre o real – tomado a partir de então como o impossível –, quando o psicanalista vai começar a delimitar o campo do gozo, o dito campo propriamente lacaniano. Para tanto, será preciso retomar a noção de grande Outro, como campo de inscrição do discurso, para *demonstrar* que esse Outro é radicalmente inconsistente, logo, não oferece

<sup>150</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 414

<sup>151</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*, p. 512/513

nenhum tipo de garantia, nem mesmo aos discursos mais seguros, que sempre trarão a marca de uma falha irreparável, de ordem lógica.

### 3 A FALHA LÓGICA NO SIMBÓLICO

#### 3.1 A função do discurso – *essência da teoria analítica*

Em 1968, Lacan abre seu décimo sexto seminário, por ele intitulado *De um Outro ao outro*, afirmando que o título escolhido indica os *marcos gerais* em torno dos quais deverá girar sua fala ao longo do ano. Trata-se, segundo ele, de uma fala crucial, na medida em que pretende definir o que acontece com o discurso analítico. Dito de outro modo, ao longo do seminário, a fala de Lacan tomará como referência os registros do grande A e do pequeno a, em busca de repensar o próprio discurso da psicanálise.

Logo de saída, ele escreve no quadro uma frase que soa enigmática: *a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala*. À primeira vista, a sentença causa estranheza, especialmente se levarmos em conta que foi escrita por alguém cujo ensino se deu predominantemente de modo oral, por meio de seminários que se estenderam por mais de duas décadas. Além disso, é famosa a insistência de Lacan em uma clínica que privilegie a fala do analisante, com seus equívocos, pois é justamente nos tropeços da fala que o sujeito do inconsciente comparece. O próprio psicanalista admite que talvez soe como uma novidade ou ao menos paradoxal que haja um *discurso sem fala*: “Trata-se da essência da teoria. A essência da teoria psicanalítica é a função do discurso, e é muito precisamente nisso, que talvez lhes pareça novo, ou pelo menos paradoxal, que eu o digo sem fala”<sup>152</sup>. É preciso, porém, analisar a frase com atenção, a fim de verificarmos se ela de fato aponta para algo novo ou contraditório.

De início, é possível percebermos que não se trata de modo algum de prescindir da fala na experiência analítica, que segue fundamentada na associação livre. É a teoria analítica que, em sua essência, deve ser um discurso sem fala, ou seja, não se trata sequer de que toda a teoria analítica deve abster-se da fala, mas apenas que uma parte fundamental dessa teoria é um discurso sem fala. Esse breve exame da sentença escrita no quadro não elimina por enquanto seu enigma, mas já nos permite constatar que, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, ela não vai de encontro ao que Lacan havia professado por mais de uma década em seus seminários e textos.

---

<sup>152</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 14

O segundo ponto que chama a atenção é que a frase destaca o fato de que discurso e fala não se equivalem – enquanto a fala é um fundamento da experiência analítica, a função do discurso está na essência da teoria analítica. Há, portanto, uma diferença entre eles, o que permite que haja até mesmo um *discurso sem fala*. Ainda que possa soar estranho, não se trata exatamente de uma novidade, uma vez que nos anos cinquenta Lacan já havia se dedicado a delimitar a fala como uma função específica dentro do campo da linguagem, e formulado a distinção entre discurso e fala.

Em 1953, no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan observa que a função da fala, fundamento da experiência analítica, “caiu no abandono” por parte dos psicanalistas da época, e se propõe a tarefa de demonstrar que os conceitos que permitem a compreensão e correta aplicação da técnica analítica “só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala”<sup>153</sup>. O método inventado por Freud dispõe de um único meio, a fala do paciente, que Lacan busca reconduzir ao campo central do domínio psicanalítico.

Nesse texto do início de seu ensino, já há um esboço de diferenciação entre fala e discurso, na medida em que aponta que cabe ao analista, a partir da escuta do analisante, identificar o que há de significativo no discurso. E assim, uma longa elaboração pode ser tomada por uma interjeição, um lapso pode revelar uma trama complexa, e um suspiro silencioso pode vir no lugar de uma verdadeira composição poética.

Aliás, o psicanalista sabe melhor do que ninguém que a questão aí é ouvir a que "parte" desse discurso é confiada o termo significativo, e é justamente assim que ele opera, no melhor dos casos: tomando o relato de uma história cotidiana por um apólogo que a bom entendedor dirige suas meias-palavras, uma longa prosopopéia por uma interjeição direta, ou, ao contrário, um simples lapso por uma declaração muito complexa, ou até o suspiro de um silêncio por todo o desenvolvimento lírico que ele vem suprir<sup>154</sup>.

Se o meio da psicanálise é a fala, seu campo seria o “do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito”<sup>155</sup>. Chama atenção o uso da palavra *transindividual*, por definição, aquilo que ultrapassa o que diz respeito a uma única pessoa e refere-se a uma coletividade. Parece-nos que esse *campo da realidade transindividual* aponta para a própria rede simbólica, da qual o sujeito é um elo; ou seja, está colocado que o campo de operação da psicanálise é o campo simbólico, aqui nomeado como *discurso concreto*. O inconsciente seria

<sup>153</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 247

<sup>154</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 253

<sup>155</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 259

a parte desse discurso concreto que, justamente por não estar à disposição do sujeito, interrompe a continuidade de seu discurso consciente.

O inconsciente, portanto, é um discurso, e, por faltar à disposição do sujeito, tem para com este uma relação de alteridade, o que leva Lacan a afirmar, já nesse momento, que ele é o discurso do outro<sup>156</sup>. Para exemplificar do que se trata essa alteridade, o autor se vale dos estudos de Freud sobre a telepatia que se manifesta no contexto de uma experiência analítica, sob a forma de uma coincidência das colocações do sujeito com fatos de que ele não pode estar informado, mas que se interligam a outra experiência de que o psicanalista é interlocutor<sup>157</sup>. Lacan afirma que se trata de “casos de ressonância em *redes comunicantes de discursos*”<sup>158</sup>, cujo estudo poderia esclarecer fatos análogos da vida cotidiana. Então, o inconsciente é um discurso que se comunica em rede com outros inconscientes – outros discursos –, o que faz com que ele adquira um caráter de alteridade.

Para se ter acesso a isso que está inacessível à consciência, o meio de que a análise dispõe é a fala do analisante. Então vejamos, na experiência analítica, a fala tem papel fundamental, na medida em que cabe ao sujeito apropriar-se de sua própria história conforme ela é constituída a partir das palavras endereçadas ao analista. Há, entretanto, partes dessa história marcadas por um branco, ou ocupadas por uma mentira. Eis o inconsciente, que, conforme Lacan define no texto, é o *capítulo censurado* da história do sujeito. Mas há uma verdade a ser resgatada e que já se encontra escrita em outro lugar – no corpo, nas lembranças infantis, no vocabulário particular do sujeito, em seu estilo de vida, em seu caráter.

O resgate da verdade censurada será obtido por meio da fala do analisante, que revelará as partes de seu discurso que permaneciam inconscientes. É preciso, porém, esclarecer que essa verdade nada tem a ver com a realidade dos fatos, que jamais deve ser buscada pelo psicanalista, pois na experiência analítica não se trata de realidade, mas de verdade. O autor dá como exemplo a revelação histórica do passado, cujo conteúdo oscila entre imaginação e realidade, mas nem por isso pode ser considerada mentirosa, ao contrário, ela nos revela o *nascimento da verdade na fala*<sup>159</sup>.

Além de evocar a verdade, toda fala, desde que haja um ouvinte, implica uma resposta, ainda que seja o silêncio<sup>160</sup>. Em sua função simbolizadora, ela intima no outro a função

---

<sup>156</sup> Ver cap 1, p. 32

<sup>157</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 266

<sup>158</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 266

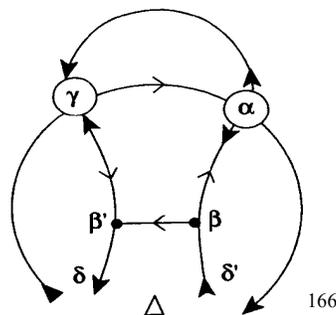
<sup>159</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 257

<sup>160</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 249

subjetiva, que ele retomará para responder. E assim, a fala transforma o sujeito a quem se dirige, por meio da ligação que estabelece com aquele que a emite<sup>161</sup>. E, ao mesmo tempo, implica seu autor ao investir seu destinatário de uma nova realidade. Então, no exemplo dado por Lacan, quando diz “tu és minha mulher”, o sujeito marca a si mesmo como o homem do casal<sup>162</sup>, pois o emissor recebe do receptor sua própria mensagem de forma invertida, fórmula que o psicanalista sustentará ao longo do seu ensino<sup>163</sup>.

Lacan trata no texto do que define como a “antinomia imanente às relações da fala com a linguagem”, isto é, uma contradição intrínseca à natureza da relação entre as duas: quanto mais funcional uma linguagem, mais imprópria para a fala, e, ao contrário, ao se tornar por demais particular, perde sua função de linguagem<sup>164</sup>. Quanto mais a linguagem se aproxima da informação, mais lhe são atribuídas redundâncias, o que nos permite constatar que boa parte do meio fonético é supérfluo para que a informação seja transmitida. Mas é justamente isso que aparece como redundante, esse material fonético dispensável para a comunicação efetivamente buscada, que interessa na fala, pois “faz as vezes de ressonância”<sup>165</sup>, ou seja, reverbera em efeitos propriamente significantes e, portanto, reveladores.

Alguns anos depois, no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, para abordar a complexidade envolvida na função da fala e formular com precisão sua distinção para função do discurso, Lacan vai tomar o exemplo do *Witz*, o chiste. O psicanalista parte do seguinte esquema, composto por duas linhas que deslizam em sentidos contrários, e se entrecruzam em dois pontos:



A primeira linha, que parte de  $\delta'$  para  $\delta$ , representa a cadeia significante em sua condição de se manter permeável aos efeitos propriamente significantes da metáfora e da metonímia. Ela

<sup>161</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 297

<sup>162</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 299

<sup>163</sup> Ver cap. 2, p. 38

<sup>164</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 300

<sup>165</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 300

<sup>166</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 18

é constituída no nível dos fonemas, pois é o elemento fonológico, o material fonêmico, que funda o trocadilho, os jogos de palavras, aquilo de que se trata nos jogos do inconsciente. É esta linha que inclui todas as possibilidades de decomposição, de reinterpretação e de ressonância do discurso do sujeito.

A segunda linha, que segue em sentido oposto, da esquerda para a direita, representa o discurso corrente, o discurso comum, em que o emprego do significante já se encontra integrado a um certo número de pontos de referência, ou seja, embora os significantes não estejam ligados de maneira unívoca a um significado, eles são definidos por um uso. É nesse nível que se produz o mínimo de criação de sentido, pois o sentido já está, de certa forma, dado.

Ambas as linhas deslizam uma sobre a outra e se cortam em dois pontos. O primeiro deles,  $\alpha$ , é o feixe de empregos do significante, chamado de *código*, que se localiza em A, no grande Outro. O segundo,  $\gamma$ , fecha o circuito que constitui o sentido. Trata-se da chamada *mensagem*, “o resultado da conjunção do discurso com o significante”<sup>167</sup>. Para que a fala seja possível, é necessária toda essa complexidade, pois, por um lado, ela pressupõe a existência de uma rede de empregos do significante, ou seja, o uso de uma língua, e, por outro, é emitida por meio do material fonêmico, e, portanto, presume que haja uma cadeia significante. Esse é o mecanismo que faz com que o discurso sempre diga mais do que aquilo que se diz:

Sua gênese está longe de ser simples de obter - levamos um ano para atingi-la. Ela pressupõe a existência de uma rede de empregos, ou, em outras palavras, o uso de uma língua. Pressupõe ainda todo o mecanismo que faz com que - não importa o que se diga ao pensar nisso, ou, não pensando, não importa o que se formule -, uma vez que se entre na roda do moinho de palavras, o discurso sempre diga mais do que aquilo que se diz.

Além disso, pelo simples fato de ser fala, o discurso funda-se na existência, em algum lugar, do termo de referência que é o plano da verdade - da verdade como distinta da realidade, o que faz entrarem jogo o possível surgimento de novos sentidos, introduzidos no mundo ou na realidade<sup>168</sup>.

Então, um discurso que é fala tem uma dupla característica: primeiro, sempre diz mais do que aquilo que se diz; segundo, funda-se na existência, em algum lugar, do plano da *verdade*, pois, a cada vez que o sujeito fala, ele evoca a ordem da verdade, instaurada pelo significante<sup>169</sup>.

Lacan retoma no *Seminário, livro 16* o esquema das duas linhas que se entrecruzam, e esclarece que esse primeiro esboço do grafo do desejo tem a função de inscrever o que acontece com uma unidade da cadeia significante. Não se trata, portanto, de uma representação do significante e do significado, mas de dois estados do significante. Ele ressalta que é com o

<sup>167</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 20

<sup>168</sup> LACAN, Jacques. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 21

<sup>169</sup> Ver cap. 2, p. 58

significante que temos que lidar quando se trata da relação do discurso com a fala na psicanálise<sup>170</sup>, e lembra que o esquema foi construído condicionado pela necessidade de se estabelecer o que acontece na formação da palavra *familonário*, exemplo famoso colhido no livro de Freud sobre os chistes.

Vocês percebem bem que essa construção, no nível em que a edifiquei, podia ser condicionada pela necessidade de estabelecer o que acontece na formação da palavra familonário. Mas era preciso perceber que a formação do inconsciente, tal como pode produzir-se na ocasião do Witz, era o acesso mais evidente à função do discurso. Obviamente, a palavra familonário só pode produzir-se na medida em que se recortam, numa interferência precisa e estruturalmente definível, algo que funciona no nível dos fonemas e algo que é do círculo do discurso mais comum<sup>171</sup>.

E assim, a partir da análise deste exemplo clássico de Witz – em que à palavra de uso corrente *familiarmente* foram acrescentados *fonemas suplementares*, provocando riso<sup>172</sup> –, temos o acesso mais evidente à função do discurso e é possível observar com clareza o modo como a linha que funciona no nível fonemático e a linha do discurso comum se entrecruzam, permitindo a emergência dessa *formação do inconsciente do discurso*<sup>173</sup>.

Lacan afirma que o esquema demonstra a precisão com que ele já havia traçado a distinção entre discurso e fala, que está implícita na formulação-chave escrita no quadro-negro na primeira lição do seminário daquele ano. Se, como vimos, um discurso que é fala diz sempre mais do que se diz e evoca o plano da verdade, é disso que não se trata na essência da teoria psicanalítica. O discurso verdadeiro, ele ensina, é um discurso sem fala, ou seja, a partir do momento em que é enunciado com rigor, qualquer um pode repeti-lo após o sujeito o haver proferido<sup>174</sup>.

Na experiência analítica, entretanto, é justamente de um discurso falado que se trata, na medida em que a regra que a fundamenta, a associação livre, determina que o analisante fale ao analista tudo aquilo que lhe vier à cabeça, e, por esse processo artificial, instaura-se um discurso em que o sujeito fica dispensado de sustentar aquilo que enuncia.

Que fazemos na análise senão instaurar, através da regra, um discurso? Esse discurso é tal que o sujeito suspende o quê nele? Exatamente sua função de sujeito. O sujeito fica dispensado de sustentar seu discurso com um *eu digo*. Falar é diferente de afirmar *eu digo o que acabei de enunciar*<sup>175</sup>.

<sup>170</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 16

<sup>171</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 50

<sup>172</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 51

<sup>173</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 54

<sup>174</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 68

<sup>175</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 19

Pela regra analítica, algo pode relaxar-se tanto na cadeia significante que se produzem efeitos reveladores, e, para destacar esse fato, Lacan retoma seu texto *Coisa freudiana*, quando, para dar uma imagem do aparecimento da verdade na experiência analítica, deu-lhe “a ênfase de um *Eu falo* mítico”<sup>176</sup>. No texto, o psicanalista faz com que a verdade enuncie o segredo que permite aos homens reconhecê-la:

Por onde, afinal, irei passar em vós, onde estava eu antes dessa passagem? Será que um dia vo-lo direi? Mas, para que me encontreis onde estou, vou ensinar-vos por que sinal reconhecer-me. Homens, escutai, eu vos dou o segredo! Eu, a verdade, falo<sup>177</sup>.

A verdade fala, eis o que nos permite encontrá-la. Lacan vai afirmar que ela não é dita, mas suportada pelo sujeito e é isso que justifica a regra da associação livre: dispensa-se o sujeito de sustentar o que diz para que a verdade fale. O sujeito, no entanto, não pode dizer a verdade porque nenhum discurso pode dizê-la, já que sua substância é justamente aquilo que padece por causa do significante, e, por isso, ela apenas se insinua ou se inscreve nas entrelinhas<sup>178</sup>.

Nesse ponto de seu ensino, já no final da década de sessenta, o psicanalista questiona a consistência da verdade e sua centralidade na experiência analítica. O lugar da verdade, ele afirma, é, em si mesmo, um lugar vazado, que não oferece garantias ao sujeito<sup>179</sup>. E assim, novamente a noção de grande Outro se fragmenta, e a ênfase no Outro como campo da verdade transfere-se, ao longo do *Seminário, livro 16*, para o Outro como a sede do saber. Nas lições finais do seminário, a associação livre já não se justifica somente pelo fato de que a verdade fala, mas o que efetivamente garante sua eficácia é o *Outro que sabe*: “dizer o que lhes vier à cabeça, sempre haverá nisso razão suficiente. É o quanto basta para colocar no horizonte o grande Outro, aquele que sabe”<sup>180</sup>. Porém, é preciso deixar evidenciado que ele sabe, mas não tudo, pois não se trata de um saber da ordem do absoluto, nem no presente e nem como uma possibilidade futura.

O grande Outro – campo de inscrição do que se articula no discurso, campo da verdade, lugar do saber – também passa a ser interrogado, a fim de que se possa estabelecer em que medida ele garante a consistência do discurso que nele se articula.

Que é o Outro? É o campo da verdade que defini como sendo o lugar em que o discurso do sujeito ganharia consistência, e onde ele se coloca para se oferecer a ser ou não refutado. Surgiu para Descartes o problema de saber se existia ou não um Deus

<sup>176</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 23

<sup>177</sup> LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 410

<sup>178</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 65

<sup>179</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 58

<sup>180</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 333

que garantisse esse campo. Ora, esse problema está hoje totalmente deslocado por não haver no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso<sup>181</sup>.

O Outro, portanto, não garante a consistência completa do discurso. Ele não pode ser concebido como um código fechado, sobre cujo leque de possibilidades baste nos apoiarmos para que o discurso se institua sem falhas e se totalize<sup>182</sup>. Não se trata de lacunas passíveis de serem preenchidas e eliminadas, mas de impasses constitutivos da ordem simbólica, de uma falha impossível de ser ultrapassada.

Lacan retoma seu enunciado de que *não existe universo do discurso*, ou seja, não há um ponto de fechamento. Ele ressalta, entretanto, que isso não significa que o discurso seja impossível ou mesmo desvalorizado. Ao contrário, Lacan convoca os analistas a bem conduzir o discurso analítico levando em conta o enunciado de que não existe universo do discurso:

Meu dizer, no entanto, não se presta a nenhuma ambiguidade. Não vemos por que o fato de se poder enunciar, de se haver enunciado que não existe um ponto de fechamento do discurso, tenha como consequência que o discurso seja impossível, ou mesmo simplesmente desvalorizado. Muito longe disso. É precisamente a partir daí que desse discurso vocês têm a incumbência, em especial a de bem conduzi-lo, levando em conta o que quer dizer o enunciado de que não existe universo do discurso<sup>183</sup>.

Há uma falha no Outro que impede que um discurso, seja ele qual for, se totalize. O psicanalista recorre, então, ao campo da lógica matemática para demonstrar essa falha no campo simbólico. Ele nos diz que é na medida em que a matemática opera “de forma desesperada para que o campo do Outro se sustente como tal”, que se torna a melhor maneira de demonstrar que ele não se sustenta<sup>184</sup>, ou, valendo-se de um termo próprio à lógica, ele é inconsistente.

### 3.2 A inconsistência lógica do Outro

Afirmar que há uma falha constitutiva do grande Outro, e que por essa razão ele não garante uma consistência completa do discurso, não se trata exatamente de uma novidade, pois, em alguma medida, isso já estava indicado no ensino lacaniano. O Outro – lugar primeiro em que o sujeito se depara com a castração –, embora se apresentasse como o campo da verdade, já se tratava de uma verdade sem garantias, sobre a qual não se podia dizer a verdade. Lacan já

<sup>181</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 24

<sup>182</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 57

<sup>183</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 14 / 15

<sup>184</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 82

havia apontado a falta de uma instância referencial que pudesse autenticar a cadeia significante, ou seja, já estava estabelecido que “não há Outro do Outro”<sup>185</sup> e que, portanto, nada garante aquele de quem se espera garantia. Mas o que está em jogo no *Seminário, livro 16* é *demonstrar* que há uma falha irreparável na ordem simbólica.

Basta eu lhes dizer que é algo demonstrável. Espero poder articulá-lo da próxima vez, e precisamente em função da existência do sujeito. É uma demonstração que já escrevi no quadro certa vez, muito rapidamente. Ela é muito fácil de encontrar no primeiro capítulo do que chamamos de teoria dos conjuntos. Mas será preciso, ao menos para uma parte dos ouvidos que aqui estão, mostrar em que sentido é pertinente introduzir, na elucidação da função do discurso que nos é próprio, a nós, analistas, uma função extraída de uma lógica da qual seria um grande erro acreditarmos que chamá-la de matemática equivale a excluí-la, e enviá-la ao anfiteatro vizinho<sup>186</sup>.

Para fazer essa demonstração, Lacan recorre à lógica matemática, mais especificamente à Teoria dos Conjuntos, ou, melhor ainda, ao *primeiro capítulo do que chamamos de teoria dos conjuntos*. Ele reconhece que é preciso mostrar para sua audiência em que sentido é pertinente introduzir uma função extraída da lógica matemática para elucidar a função do discurso da psicanálise, já que aparentemente elas nada têm em comum.

A lógica implica necessariamente o que Lacan designa por uma *redução do material*, ou seja, alguns elementos da linguagem, tidos como funcionando em sua sintaxe natural, são substituídos por letras, e pode-se introduzir um A e um B no *se isto, logo aquilo*<sup>187</sup>. Destacar a lógica em qualquer discurso é sempre condicionado por uma *redução do material*, que valoriza um funcionamento em que se apreendem consequências<sup>188</sup>. E é esse o objetivo de Lacan ao repensar o discurso analítico: proferir um discurso válido, isto é, que tenha consequências, pois se espera que tenha consequências na prática analítica<sup>189</sup>. Para tanto, o mestre francês dará início a um esforço de logicização do discurso analítico, que passa pela redução do seu material.

Lacan vai buscar na formalização lógica do discurso matemático os elementos que lhe permitem repensar o discurso analítico e o estatuto do sujeito do inconsciente. O formalismo, segundo ele, é a tentativa de submeter o discurso matemático a uma prova de que ele pode funcionar sem sujeito, de que ele pode se sustentar sozinho, “mesmo que o matemático evapore por completo”<sup>190</sup>. A condição para realizar essa prova apresenta-se sob dupla forma: uma

---

<sup>185</sup> Ver cap. 2, p. 57

<sup>186</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 24

<sup>187</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 34

<sup>188</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 34

<sup>189</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 32

<sup>190</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 94

linguagem sem equívoco e que seja pura escrita<sup>191</sup>. Eis a inspiração para o *discurso sem fala* de que se trata na teoria analítica, “nada além do discurso sustentado pela escrita”<sup>192</sup>.

No processo de formalização do discurso matemático, a partir de uma série de procedimentos rigorosos chamados de *demonstrações*, deveria ser possível provar a consistência de um sistema, ou seja, ao se enunciar uma proposição, deveria ser possível dizer, sim ou não, *esta é aceitável, é um teorema do sistema*, ou então, *esta não o é, e a negação dele é que o é*<sup>193</sup>. Entretanto, logo de início, o formalismo esbarrou em impasses que evidenciaram que mesmo o discurso aparentemente mais seguro do campo matemático, a aritmética, não poderia ser completo e consistente ao mesmo tempo. Algumas proposições não são demonstráveis, e, em algumas ocasiões, o próprio *não demonstrável* escapa, abrindo para a estranha e singular dimensão do *indecidível*.

Pouco importa, por ora, o que essa pesquisa aritmética de fato evidencie. Vocês ouviram o bastante sobre ela para saber que, em campos escolhidos entre os mais simples, é grande a surpresa quando descobrimos que falta, por exemplo, a completude, ou seja, que não podemos dizer que seja o que for que se enuncia neles deva ser demonstrado, ou então demonstrado que não. Mais ainda, nesse campo, entre os mais simples, pode-se questionar que algum enunciado seja demonstrável. Desenha-se ainda um outro nível, no qual é demonstrável que um enunciado não é demonstrável. E isso se torna muito singular e muito estranho em alguns casos, quando o próprio não demonstrável escapa, por não ser nem mesmo possível afirmar que ele não é demonstrável e por se abrir uma dimensão distinta, que se chama o indecidível.

Essas escalas, não de incerteza, mas de falhas na textura lógica, podem permitir-nos apreender o estatuto do sujeito como tal, encontrar um apoio para ele e, numa palavra, conceber que ele possa se satisfazer com sua adesão à própria falha situada no nível da enunciação<sup>194</sup>

Não se trata, portanto, de uma escala de incerteza, mas de falhas irreparáveis da textura lógica, que nos permitem apreender o estatuto do sujeito do inconsciente e interpretar a função do grande Outro. Lacan afirma que levar o mais longe possível a interpretação do campo do Outro permite perceber sua falha numa série de níveis, e a matemática nos traz um campo de experiência exemplar para comprová-lo.

No entanto, na perspectiva lacaniana, há desde o início uma diferença irreconciliável entre o campo matemático e o psicanalítico: enquanto na matemática cada uma de suas operações é feita para tamponar, suturar a questão do desejo e, portanto, da divisão subjetiva, no discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo

<sup>191</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 94/95

<sup>192</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 156

<sup>193</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 95/96

<sup>194</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 82

o movimento que habita o discurso lógico, para nos centrarmos no que é falha<sup>195</sup>. É importante observar que Lacan, no *Seminário, livro 16*, refere-se à lógica matemática do início do século XX, uma lógica clássica, que não admitia contradições no interior de seus sistemas. Suas referências dizem respeito a um momento específico da história da lógica, a famosa “crise dos fundamentos” da matemática<sup>196</sup>, quando se demonstrou a impossibilidade de uma formalização que fosse ao mesmo tempo completa e consistente, o que até então se acreditava possível. Desenvolvimentos posteriores, como a lógica paraconsistente – que derroga o princípio da não-contradição –, não foram considerados nesse ponto de seu ensino.

Para tratar da falha no campo simbólico, Lacan se vale do que ele designa como um *artifício expositivo* que lhe dispensa de adentrar alguns fundamentos teóricos da lógica – ele lança mão do Paradoxo de Russel, no qual “a teoria dos conjuntos tropeça desde o primeiro passo”<sup>197</sup>. Trata-se do que chamou de “primeiro capítulo da teoria dos conjuntos” – quando impasses surgiram no movimento de formalização do discurso matemático – a partir do qual ele pretende demonstrar a radical inconsistência do Outro e apreender o estatuto do sujeito.

### 3.3 “Primeiro capítulo da teoria dos conjuntos”

O matemático George Cantor, considerado o inventor da Teoria dos Conjuntos, definiu, em 1895, um conjunto como uma coleção formada por certos objetos, definidos e distintos, de nossa intuição ou do nosso pensamento. Os objetos são chamados de elementos do conjunto, de modo que podemos afirmar que um determinado elemento pertence ao conjunto e que o conjunto contém tal elemento<sup>198</sup>.

É importante atentarmos para um ponto crucial dessa definição, que afirma que, para que formem um conjunto, os objetos devem ser *definidos e distintos*. Se os objetos são definidos, então é necessário que se possa dizer de cada objeto se ele está dentro ou fora do conjunto. Na teoria dos conjuntos, não é possível que um elemento esteja no meio, ou dentro e fora ao mesmo tempo. É preciso decidir, pois é característica própria aos objetos que formam conjuntos serem *definidos*. Além disso, são objetos *distintos*, ou seja, todos os elementos de um

<sup>195</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 47

<sup>196</sup> LE GAUFÉY, Guy. *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*, p. 8

<sup>197</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 55

<sup>198</sup> Miller, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*.

dado conjunto são diferentes uns dos outros, e um mesmo elemento não figura mais de uma vez em um mesmo conjunto<sup>199</sup>.

Posteriormente, a teoria criada por Cantor foi formalizada pelo alemão Gottlob Frege, que pretendia fundamentar a matemática em bases lógicas. Entretanto, antes da publicação do segundo volume de sua obra, paradoxos, ou seja, contradições que derivavam de sua formalização, já haviam sido encontrados. Foi um desses paradoxos, descoberto em 1901 pelo matemático Bertrand Russell, que causou grande impacto entre os matemáticos e abalou a consistência de todo o pensamento lógico: se qualquer propriedade pode definir um conjunto, podemos, então, definir um conjunto  $W$  como *o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si mesmos*:

$$\forall x / x \notin x \rightarrow x \in W$$

que deve ser lido: para todo  $x$ , tal que  $x$  não pertence a si mesmo,  $x$  pertence a  $W$ . Eis que surge a pergunta:  $W$  pertence a  $W$ ? Se  $W$  não pertence a  $W$ , então ele atende à propriedade que define os elementos de  $W$ , e, logo, ele pertence a  $W$ . Se  $W$  pertence a si mesmo, então ele não atende à definição dos elementos de  $W$ , e, logo, ele não pertence a  $W$ . As duas respostas à questão são absurdas.

Em sua forma mais popular, o paradoxo é ilustrado a partir de uma pequena e curiosa história: em uma aldeia, há um barbeiro que faz a barba de todos os homens que não se barbeiam sozinhos, e não faz a barba dos que se barbeiam sozinhos. Esse barbeiro deve ou não fazer a própria barba? Se ele não se barbeia sozinho, então deve fazer a própria barba; mas se ele fizer a própria barba, então deve parar de fazer a própria barba. Cai-se em um paradoxo, pois o barbeiro, ao mesmo tempo, deve e não deve fazer a própria barba.

Russell, então, encaminha uma carta a Frege, datada de 16 de junho de 1902, comunicando a descoberta do paradoxo. Em sua resposta, Frege admite a falha em sua teoria, e declara-se surpreso e até mesmo consternado por ver abalada a base sobre a qual esperava construir a aritmética. Ele decide incluir um apêndice no segundo volume de sua obra *Grundlagen der Arithmetik*, que estava prestes a ser publicado. Trechos da correspondência entre os matemáticos podem ser encontrados no livro de Jacques-Alain Miller, *Matemas II*, onde o psicanalista afirma que se trata de uma das mais belas correspondências de uma relação científica de que se tem notícias<sup>200</sup>.

<sup>199</sup> Miller, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*.

<sup>200</sup> Miller, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*, p.26

Esse pequeno detalhe apontado por Russell caiu como uma “bomba atômica conceitual”<sup>201</sup> no interior do campo matemático, e fez vacilar toda a teoria elaborada por Frege. Deu-se início à chamada “crise dos fundamentos” da matemática, que se estendeu pelas primeiras décadas do século XX. Diante do clima de incerteza instalado, eminentes matemáticos dedicaram-se ao esforço de fundamentação da matemática, de modo a eliminar a contradição e garantir a consistência da teoria. O próprio Russell refletiu durante anos à procura de soluções para a falha que ele mesmo havia apontado. O momento de crise só se resolveu no início da década de 30, quando o matemático Kurt Gödel demonstrou de maneira definitiva, seguindo todo o rigor exigido aos procedimentos de demonstração, a incompletude da aritmética. Nas palavras de Lacan, Gödel “evidenciou que a suposta consistência do discurso aparentemente mais seguro do campo matemático, o discurso aritmético, implica aquilo que o limita, ou seja, a incompletude”<sup>202</sup>.

Antes desse desfecho, os maiores e mais famosos matemáticos daquele tempo dedicaram anos à tentativa de elaborar teorias que pudessem acabar definitivamente com os paradoxos. Foram muitas as respostas propostas à questão – por exemplo, a limitação do tamanho dos conjuntos, a restrição das definições que permitem construir um conjunto, a necessidade de se comprovar, por meio de axiomas, que um conjunto existe. E assim, sempre levando em conta o objetivo de eliminar as falhas, criaram-se várias teorias, e a teoria inicial, proposta por Cantor e formalizada por Frege, passou a ser conhecida como *Teoria Ingênua dos Conjuntos*, em razão das contradições a que dá brecha.

Abordaremos a seguir uma das estratégias criadas para contornar o paradoxo, presente na chamada *Teoria Axiomática dos Conjuntos*, o axioma da separação. Ele cria uma limitação das condições a partir das quais se formam conjuntos, e evita o Paradoxo de Russel, mas exige que se renuncie ao todo, pois, qualquer que seja o conjunto formado, há pelo menos um conjunto que não faz parte dele. Ou seja, evita-se a inconsistência, mas ao preço da incompletude. Nossa opção por discorrer sobre essa resposta específica à questão do paradoxo se deve ao fato de que nos parece essencial para apreender a lição de 04 de dezembro de 1968 do *Seminário, livro 16*, e acompanhar a demonstração de Lacan de que *não existe universo do discurso*.

Tomando por base o axioma da separação, só podemos construir um conjunto se outro conjunto já tiver sido anteriormente formado. Dito de outra forma, esse axioma permite que

---

<sup>201</sup> Miller, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*.

<sup>202</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 96

definamos um conjunto a partir de uma propriedade, como havia sido inicialmente proposto por Frege, desde que esta propriedade seja estabelecida a partir de um conjunto previamente fixado. Ou seja, para evitar o paradoxo de Russell, é necessário estabelecer um conjunto do qual iremos “separar” os elementos que satisfazem uma determinada propriedade.

Por exemplo, podemos partir de um conjunto qualquer,  $Q$ , e, a partir dele, formar  $W$ , com elementos que atendam a uma determinada propriedade. Podemos então definir  $W$  como o conjunto formado por elementos  $x$  que formam parte de  $Q$  e que atendem à condição de não pertencerem a si mesmos:

$$W = \{x \in Q / x \notin x\}$$

Essa obrigação de haver um conjunto de partida acrescenta uma segunda condição à formação do novo conjunto: para ser elemento de  $W$  é necessário pertencer a  $Q$  e não pertencer a si mesmo. Não basta mais atender a uma determinada propriedade, é preciso também pertencer a um conjunto preexistente. Resolve-se, assim, a antinomia, pois se  $W$  não pertencer a si mesmo, concluímos que ele também não pertence a  $Q$ , e, portanto, não pode pertencer a si mesmo. Daí se extrai um importante teorema desta teoria, caro ao pensamento lacaniano: *não existe o conjunto de todos os conjuntos*, pois, caso existisse o conjunto de todos os conjuntos, pelo axioma da separação, poderíamos formar o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si mesmos. Mas isto geraria novamente o paradoxo, o que seria inadmissível, e, portanto, demonstra que o conjunto de todos os conjuntos não existe.

Vamos acompanhar a seguir algumas lições do *Seminário, livro 16*, em que Lacan articula a demonstração da falha lógica no campo do Outro, a partir desses eventos iniciais da teoria dos conjuntos. O psicanalista reconhece que se trata de um raciocínio “rudimentar e como que à margem da teoria dos conjuntos”<sup>203</sup>, mas, ainda assim, permite que se interroge se o Outro pode ser concebido como um código fechado, que garante que o discurso se institua sem falhas e se totalize.

### 3.4 A demonstração da falha

Na lição de 27 de novembro de 1968, em busca de demonstrar a impossibilidade de se totalizar o discurso, Lacan recorre à figura do par ordenado – um conjunto de dois elementos

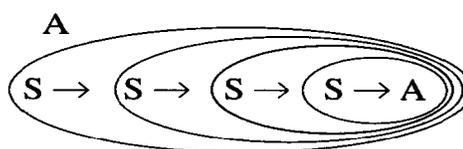
---

<sup>203</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 57

que estão arranjados segundo uma ordem – e propõe que tomemos S como significante e A como outro significante, de modo a formar o par ordenado,  $S \rightarrow A$ . Entretanto, A é o lugar dos significantes, o que nos permite designar a relação  $S \rightarrow A$  por A:



Sendo assim, o A que figura dentro do conjunto é idêntico ao A que designa esse mesmo conjunto. Ou seja, se é possível que um significante S intervenha na relação com A e dessa relação obtenhamos novamente A, é possível também que outros significantes entrem em relação com A, em uma repetição infinita<sup>204</sup>:



A estrutura do conjunto A, que está ao mesmo tempo do lado de dentro e do lado de fora, assume a forma de um paradoxo lógico – o paradoxo de Russell –, o que torna impossível totalizar o discurso, pois se dá uma repetição infinita de S, sem que jamais possamos deter o recuo do A:

Em outras palavras, todo discurso que se coloca essencialmente fundamentado na relação com outro significante é impossível de totalizar, seja de que maneira for, como discurso. Com efeito, o universo do significante – não me refiro aqui ao significante, mas ao que é articulado como discurso – sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo<sup>205</sup>.

É importante observar que o *recuo de A* não tem a ver com espaço ou distância, mas com uma inapreensibilidade de A, decorrente do fato de não podermos saber o que ele contém. Lacan afirma que o caráter inapreensível de A não deve nos surpreender, já que A é o lugar do *Urverdrängung*, o recalque originário<sup>206</sup> – um pretense recalque, um núcleo de saber fora de alcance, mas que, ao atrair toda a cadeia significante, permite que surja o enigmático sujeito do inconsciente.

É esse o sentido do que Freud designa como *Urverdrängung*. Esse recalque, dito originário, não passa de um pretense recalque, uma vez que é expressamente formulado como não o sendo, e sim como um núcleo já fora do alcance do sujeito, embora seja saber. É isso que significa a ideia de *Urverdrängung*, na medida em que

<sup>204</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 57

<sup>205</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 59

<sup>206</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 59

possibilita que toda uma cadeia significante venha juntar-se a ela, implicando o enigma, a verdadeira contradição *in adjecto* que é o sujeito como inconsciente<sup>207</sup>.

Na lição seguinte, de 04 de dezembro de 1968, provocado por um bilhete, Lacan volta a abordar A, o conjunto dos significantes, valendo-se mais uma vez da teoria dos conjuntos, mas sob uma outra perspectiva. Embora não cite explicitamente, parece-nos possível ler essa elaboração lacaniana a partir do já citado *axioma da separação*, que elimina o paradoxo lógico, mas impede que se forme um todo. Resolve-se a inconsistência, mas ao preço da incompletude.

Lacan propõe que partamos do conjunto A, e formemos o subconjunto B, composto por todos os significantes  $S_{\alpha}$ ,  $S_{\beta}$ ,  $S_{\gamma}$ ,  $S_{\delta}$ , que não são elementos deles mesmos, ou seja, que não pertencem a si mesmos<sup>208</sup>. E propõe ainda que o B, na verdade, seja o outro significante,  $S_2$ , aquele perante o qual todos os outros representam o sujeito, ou seja, aquele que os situa como sujeito.

Para que um elemento qualquer,  $x$ , seja um elemento de B, deve atender simultaneamente a duas condições: fazer parte de A ( $x \in A$ ) e não ser um elemento de si mesmo ( $x \notin x$ ). Seria então B um elemento dele mesmo? Como B é formado por elementos que não são elementos de si mesmos, caso B seja um elemento dele mesmo, ele não poderá ser um elemento dele mesmo. Então concluímos que B não poderá pertencer a si mesmo. Mas se B não pertence a si mesmo, então ele atende a um dos critérios de definição dos elementos de B, e poderíamos dizer que B é elemento de B, o que havíamos negado há pouco. Cairíamos novamente na inconsistência. Concluimos, então, que B não pode atender ao outro critério de definição dos elementos de B, e, portanto, B não faz parte de A. Em consequência, para evitarmos a contradição, A não pode ser totalizado, pois ao menos um elemento, B, ficará de fora<sup>209</sup>. Se A é o conjunto dos significantes e não pode formar um todo, significa que não há fechamento do discurso, ou seja, *não existe universo do discurso*.

Jacques-Alain Miller, em seu livro *Matemas II*, apresenta reflexões sobre o impacto do axioma da separação sobre a possibilidade de se pensar o Outro como um discurso totalizado, ou seja, como o universo do discurso – noção que, segundo ele, supõe que existe o conjunto dos objetos do discurso, e esse conjunto forma um todo. Mas o axioma da separação, que

<sup>207</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 54

<sup>208</sup> Na lição de 27 de novembro, Lacan justifica a escolha do termo “pertença” para tratar da relação entre significantes. Uma vez que a única definição que trata dessa relação é a que diz que um significante representa um sujeito para outro significante, podemos definir essa relação como quisermos. Como ele optou por tratar dessa conexão a partir da teoria dos conjuntos, o termo *pertença* seria o mais simples.

<sup>209</sup> Tal como no *axioma da separação*, temos um subconjunto formado a partir de um conjunto previamente definido, e duas condições para que um elemento qualquer  $x$  faça parte do subconjunto. Elimina-se a contradição, mas perde-se a possibilidade de formar uma totalidade.

elimina a inconsistência do paradoxo de Russell, cobra o preço da incompletude, e o conjunto dos significantes, por mais amplo que seja, é impossível de ser totalizado, pois sempre há ao menos um elemento que não faz parte dele:

Lo que finalmente uno obtiene es que nada es todo, no hay todo. Otro modo de decir esto es decir que no hay universo de discurso. Hemos rebatido la antinomia de Russell pero el precio que pagamos es que no hay más universo de discurso. En la lógica del significante hay equivalencia entre la inestabilidad del elemento W y el no cierre del universo de discurso<sup>210</sup>.

Essas falhas na textura lógica, que nos possibilitam interpretar o campo do Outro e demonstrar sua falha, podem, segundo Lacan, nos permitir apreender o estatuto do sujeito do inconsciente.

Como traduziremos essa exterioridade? Muito precisamente, diremos que, em última instância, o sujeito, como quer que tencione subsumir-se - seja por uma primeira afirmação do grande Outro como incluindo a si mesmo, seja, no grande Outro, limitando-se aos elementos que não são elementos deles mesmos-, não pode ser universalizado. Não há definição englobante em relação ao sujeito, nem mesmo sob a forma de uma proposição que diga que o significante não é um elemento dele mesmo. Isso demonstra, igualmente, não que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso.<sup>211</sup>

Seja no primeiro exemplo, em que A está dentro e fora ao mesmo tempo, revelando a inapreensibilidade do conjunto dos significantes, seja no segundo, em que A não pode formar um todo, sempre falta o significante que nos permitiria apreender o sujeito, pois o ponto em que ele se expressaria como sujeito não está no campo do Outro.

### 3.5 A representação significativa do sujeito

Apesar de a experiência subjetiva ser a parte essencial da experiência humana, não podemos dizer o que é o sujeito do inconsciente, que segue enigmático, inapreensível em sua essência. Nesse momento de seu ensino, em que busca a logicização da prática analítica, Lacan insiste na referência à formulação fundamental que define o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante. Logo de saída, é possível deduzir que o significante não pode representar a si mesmo, já que ele representa o sujeito. E, mais ainda, ele o representa

<sup>210</sup> Miller, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*.

<sup>211</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 74

tão somente para outro significante, o que faz com que ninguém jamais possa saber nada do sujeito, já que ele é representado para um significante e não para um sujeito<sup>212</sup>.

O psicanalista propõe uma fórmula para ilustrar essa relação:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

Ela indica que na relação entre um significante  $S_1$  e outro significante  $S_2$ , o sujeito, embaixo da barra, é o que jamais poderá ser apreendido. Ele é determinado por essa conexão de um significante 1 para um significante 2; é produzido por um significante para se apagar imediatamente no outro. Nessa *conexão radical*,  $S_2$  representa o saber, como o termo em que o sujeito vem se extinguir, o que Lacan designa como *fading*<sup>213</sup>, a afânise do sujeito<sup>214</sup>. Dito de outro modo, ao invés de se encontrar em  $S_2$  e assim saber de si, é justamente aí que o sujeito se perde, desaparece, sem jamais conseguir se reunir a esse representante de saber.

Lacan vai questionar o estatuto do *Eu* (Je), a fim de demonstrar que ele é sempre impronunciável em toda verdade, uma vez que, de fato, ele nos permite delimitar uma carência lógica, o lugar de uma falha de origem<sup>215</sup>. Em seu princípio, o *Eu* surge diante do Outro como *assujeito*, totalmente assujeitado ao desejo do Outro<sup>216</sup>. E assim, em busca de saber de si, dirige à alteridade fundamental uma questão sobre o que lhe falta, *Eu me pergunto o que desejas*. Entretanto, uma vez que o desejo dele está assujeitado ao desejo do Outro, a pergunta se desdobra em *Eu te pergunto o que eu quero*, ou mais longe ainda, *O que é Eu?*, indagação sobre o estatuto do *Eu* como tal.

Para abordar esse questionamento radical, Lacan vai retomar o grafo do desejo<sup>217</sup>.

<sup>212</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 20/21

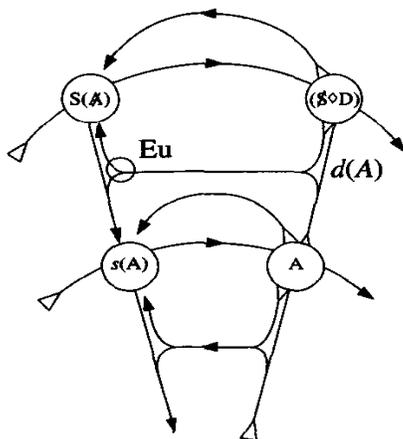
<sup>213</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 54

<sup>214</sup> Ver cap 2, p. 62

<sup>215</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 78

<sup>216</sup> Ver cap. 2, p. 44

<sup>217</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 84



Duas linhas, ditas do enunciado e da enunciação, são cortadas por uma terceira, a da materialidade significante – ou cadeia diferencial elementar dos fonemas –, criando quatro pontos de cruzamento<sup>218</sup>: A, o campo do Outro;  $S\emptyset D$ , o sujeito em relação à demanda;  $s(A)$ , o significado do Outro; e  $S(A)$ , o significante que demarca o A como barrado.

Na linha da enunciação, encontram-se  $S(A)$  e  $S\emptyset D$ , indicando que, é na medida em que o Outro não é consistente, que toda enunciação assume a forma de demanda<sup>219</sup>, isto é, seja qual for a enunciação, em razão da própria estrutura do Outro, ela sempre se transforma em demanda. Não se trata, entretanto, de qualquer demanda, já que o vetor dirige-se a  $d(A)$ , o que assinala que é de uma demanda relacionada ao desejo do Outro que se trata. Devemos recordar que o desejo opera no campo do Outro, lugar da fala, mas não podemos articulá-lo, e dele só nos aproximamos com a mediação da demanda, esta sim, articulável em significantes. Além disso, por sua estrutura, toda demanda é uma demanda incondicional de amor<sup>220</sup>. E assim, nesse nível, surge a questão: parte-se do *Eu te pergunto o que queres*, passando por *Eu te pergunto o que eu quero*, na direção do que Lacan designa como o *questionamento radical*, *O que é Eu?*

No grafo, é importante assinalarmos os *vetores estruturais*<sup>221</sup>: eles convergem no nível do desejo do Outro e divergem no nível do *Eu*. O nó instalado em  $d(A)$  institui-se a partir da convergência entre uma demanda – de resposta ao *O que é Eu?* – e uma promessa – A, o campo do Outro sem barra, que supostamente poderia responder a questão. Lacan ilustra com o exemplo da chegada do sujeito em análise, levado pela esperança de reunião do *Eu* ao  $S$ :

Do mesmo modo, o *Tu* institui-se por uma convergência entre uma demanda e uma promessa. Demanda a mais radical, aquela que nos é feita, a nós, analistas, a única que sustenta, em última instância, o discurso do sujeito, a saber, no primeiro momento,

<sup>218</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) O seminário, livro 16: de um Outro ao outro, p. 98/99

<sup>219</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) O seminário, livro 16: de um Outro ao outro, p. 84

<sup>220</sup> Ver cap. 2, p. 50

<sup>221</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) O seminário, livro 16: de um Outro ao outro, p. 99

eu venho aqui te perguntar *quem sou*, ao que se responde no nível do *Quem é Eu?*, recuo proporcionado aqui pela necessidade lógica. Promessa, esperança de reunião desse *Eu* no *S*: que designei, na transferência, pela expressão *sujeito suposto saber*<sup>222</sup>.

Toda enunciação vira demanda e produz essa convergência que parte do desejo do Outro, desemboca no *Eu*, do outro lado do grafo<sup>223</sup>. É também nesse ponto que Lacan localiza a fantasia<sup>224</sup>, algo que já não é sujeito nem objeto, mas uma relação entre eles. A fantasia serve como fiador do desejo do Outro e suporte imaginário do sujeito quando ele se depara com sua própria divisão.

O fiador do desejo do Outro, como seu suporte imaginário, é isto que tenho escrito desde sempre sob a forma de ( $\$ \diamond a$ ), isto é, a fantasia, onde reside, embora encoberta, a função do *Eu*. Ao contrário do ponto de convergência chamado de desejo do Outro, é de maneira divergente que o *Eu* oculto no ( $\$ \diamond a$ ) se dirige, sob a forma que chamei no começo de forma do verdadeiro questionamento, do questionamento radical, para os dois pontos em que se situam os elementos da resposta<sup>225</sup>.

Partindo do *Eu* oculto no  $\$ \diamond a$ , os vetores seguem em direções divergentes, para os elementos de resposta,  $S(A)$  e  $s(A)$ . O primeiro ponto,  $s(A)$ , é o significado do Outro, ou seja, sua significação. Já  $S(A)$ , é a recusa, o que dá forma à falta de resposta.

É preciso, porém, lembrar que a significação como tal serve de engodo para encobrir o fato de que, em essência, a linguagem não significa nada. A prova disso é que o dito, em sua função elementar, não é uma operação de significação<sup>226</sup>. Em outras palavras, se o significado do Outro, como toda operação de significação, é engodo, a resposta última, derradeira<sup>227</sup>, é a recusa, a falta de resposta,  $S(A)$ , o que demonstra a impossibilidade de se responder à questão sobre o estatuto do sujeito enquanto tal. “À pergunta *Quem é Eu?*, a própria estrutura responde com a recusa,  $S(A)$ , significante do Outro barrado, tal como o inscrevi no funcionamento desse grafo”<sup>228</sup>.

Para prosseguirmos nos interrogando sobre o estatuto do sujeito, devemos retomar agora a formulação fundamental que o define como aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Nessa operação de representação, dá-se, inevitavelmente, um efeito de perda, pois o sujeito “não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a*”<sup>229</sup>. Ou seja, o

<sup>222</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 85 / 86

<sup>223</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 85

<sup>224</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 53

<sup>225</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 100

<sup>226</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. .87

<sup>227</sup> Ver cap. 2, p. 58

<sup>228</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 85

<sup>229</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 21

sujeito jamais pode ser idêntico a si mesmo, ele não tem identidade, já que na operação de conexão significativa que o define, há sempre uma perda que Lacan designa como objeto *a*.

A atividade analítica, nos lembra Lacan, baseia-se na assunção da perda, faz dela seu ponto de partida, uma vez que a regra de ouro da psicanálise, a associação livre, já traz em si esse efeito, na medida em que se trata de uma concatenação significativa. Na experiência analítica a perda é encontrada a todo instante e atribuída a uma ferida narcísica, a um prejuízo imaginário imputado à relação com o semelhante. Porém não é disso que se trata – trata-se de um efeito do simbólico, da incidência do significativo, que marca o sujeito e produz a perda.

Nossa experiência, como dizem, na análise confronta-nos a todo instante com um efeito de perda. Ela atesta que esse efeito é encontrado a cada passo. Atesta-o inocentemente, isto é, da maneira mais nociva, atribuindo-o a um prejuízo imaginário, referindo-o ao esquema de uma ferida narcísica, ou seja, imputando-o à relação com o semelhante. Ora, essa relação não tem absolutamente nada a ver com isso. Não é porque uma parcela qualquer que fizesse parte do corpo foi separada dele que a ferida em questão funciona, e toda tentativa de reparação, seja qual for, está condenada a prolongar a aberração disso. A ferida de que se trata prende-se a um efeito que, para distingui-lo do imaginário, qualifiquei inicialmente de simbólico<sup>230</sup>.

Quando o ser falante adentra a linguagem, inscreve-se nele uma marca – o traço unário –, um traço distintivo, de pura diferença, de onde provém a articulação significativa e o próprio inconsciente. Essa marca primitiva, deixada a partir do encontro inaugural com o Outro da linguagem, traz em si um caráter de perda: algo se perde na entrada do mundo simbólico e põe em movimento o aparelho psíquico – o mítico objeto que traria a satisfação plena, e que o sujeito jamais desistirá de encontrar.

Então, isso que se perde ao adentrar a linguagem seria de ordem objetual, daí ser nomeado como objeto *a*. Lacan afirma ter extraído essa função do objeto perdido do discurso de Freud sobre a especificidade da repetição no ser falante, pois, na obra freudiana, especialmente antes da virada de 1920, o conceito de repetição encontra-se ligado de maneira determinante ao objeto perdido. É porque o objeto jamais será reencontrado, que toda repetição implica perda, fracasso. Mas isso aciona o aparelho psíquico e o impele a um novo movimento em busca da satisfação que não há.

É no traço unário, essa forma mais simples de marca, a marca primeira do surgimento do sujeito a partir do significativo, que reside o essencial da repetição<sup>231</sup>. Para melhor apreendermos essa afirmação de Lacan, recorreremos neste ponto ao ensino de Colette Soler, que, em seu livro *A repetição na experiência analítica*, retoma o esquema freudiano proposto

<sup>230</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 125

<sup>231</sup> LACAN, J. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p.119

em *A interpretação dos sonhos* – a constituição do aparelho psíquico a partir de traços mnêmicos deixados pelas experiências de satisfação –, para abordar a relação entre traço unário e repetição:

T<sub>1</sub> é a primeira experiência de satisfação, real, no sentido do não marcado. Ela deixa, segundo Freud, um traço mnésico, uma representação que pode ser escrita como algo de Um.

T<sub>2</sub>, quando o apetite ressurgue com a aspiração de reencontrar a satisfação primeira, é o traço mnésico que reaparece, que é reinvestido, e não a satisfação idêntica. Perda, portanto, da identidade perceptual, segundo Freud. (...)

No T<sub>3</sub>, a repetição se produz pela primeira vez, quando o aparelho psíquico reinvestindo a representação, o traço unário, o efeito de perda se reitera. A repetição então emerge, efetiva, pois o que é confirmado na repetição não é a repetição do significativo, mas seu efeito de perda, idêntico ao que Lacan designou como a “aparição do sujeito no real”<sup>232</sup>.

No primeiro tempo, dá-se a primeira experiência de satisfação, real porque não marcada pelo significativo. No tempo dois, produz-se o sujeito como efeito da marcação significativa, efeito do primeiro traço unário; há, nesse momento, a perda do objeto, perda da mítica experiência de satisfação. No terceiro tempo, produz-se a repetição não do significativo, mas de seu efeito de perda<sup>233</sup>. Afinal, o que define o significativo não é, de modo algum, algo que lhe esteja ligado como sentido, mas sua diferença em relação a todos os outros significantes, e justamente essa diferença implica a perda.

|             |                |                        |
|-------------|----------------|------------------------|
| 1           | 2              | 3                      |
| experiência | traço unário ↓ | dif. do traço unário ↓ |
| não marcada | <i>a</i>       | <i>a</i>               |

Na primeira experiência estaria o gozo originário, que será comemorado, no sentido de lembrado, no segundo momento, com a inscrição do traço unário. Mas essa rememoração já traz em si um caráter de perda, que será repetido a cada nova marcação pelo significativo. “O gozo é almejado em um esforço de reencontro, e que só pode sê-lo ao ser reconhecido pelo efeito da marca. A própria marca introduz no gozo a alteração da qual resulta a perda”<sup>234</sup>. Dito de outro modo, o traço unário se inscreve para buscar uma repetição do gozo, para reencontrá-lo no que ele já escapou. Mas, em busca de reencontrar o gozo, ao se inscrever, ele altera aquilo que era não marcado na origem, resultando inevitavelmente na perda.

<sup>232</sup> SOLER, C. (2013) *A repetição na experiência analítica*, p. 62

<sup>233</sup> SOLER, C. (2013) *A repetição na experiência analítica*, p. 64

<sup>234</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 119

É interessante lembrarmos que, para o ser falante, todo o tempo anterior à entrada na linguagem é mítico, por isso esse gozo originário também é de ordem mitológica, e dele nada podemos realmente saber. O simbólico produz ou agrava a distância, o vazio que há entre o gozo e o corpo, mas não podemos saber o que já havia dessa distância no organismo, isto é, no ser vivente antes da marcação pelo significante. Sendo assim, o que importa de fato é que a incidência do traço unário dá consistência a essa distância entre o gozo e o corpo.

Esse efeito simbólico inscreve-se no vazio que se produz entre o corpo e seu gozo, na medida em que é a incidência do significante, ou da marca, isto é, do que chamei há pouco de traço unário, que o determina ou que o agrava. Como não podemos sondar o que já havia desse vazio no organismo, e já que só nos importa o agravamento, dizemos que a incidência do traço unário lhe dá consistência<sup>235</sup>.

Lacan designa como *sujeito absoluto do gozo*<sup>236</sup> esse suposto sujeito anterior à marcação pelo significante, e como *sujeito do saber*<sup>237</sup> o sujeito instituído pela marca. Entre eles sempre haverá uma diferença irremediável, e somente no horizonte de uma repetição infinita – efeito da perda, do fracasso – podemos imaginar ver surgir algo que corresponda à relação entre os dois – relação que suprimiria a divisão e permitira ao sujeito reunir-se a si mesmo e saber sobre si. O *Eu* do saber nunca poderá se totalizar, pois “à medida mesma de sua perfeição, fica inteiramente excluído o *Eu* do gozo”<sup>238</sup>, ou seja, o gozo escapa ao saber e impede que ele se totalize.

O significante, aquilo que permite a emergência do saber, exclui o gozo, mas paradoxalmente, essa exclusão só pode ser enunciada a partir do sistema simbólico, o próprio sistema que o exclui.

O que a experiência analítica demonstra é que, por uma ligação com o que permite a emergência do saber, o gozo fica excluído, o círculo se fecha. Essa exclusão só é enunciada a partir do próprio sistema, na medida em que ele é o simbólico. Ora, é por aí que ele se afirma como o derradeiro real do funcionamento do próprio sistema que o exclui. De lugar nenhum, ei-lo que ressurgue em toda parte, justamente por essa exclusão que é tudo aquilo por meio do qual ele se realiza. É justamente a isso que se liga nossa prática - ali onde lidamos com o sintoma, desvelar, desmascarar a relação com o gozo, que é nosso real uma vez que está excluído<sup>239</sup>.

O gozo é da ordem do real e, por isso, é impossível de ser apreendido pelo simbólico; entretanto, ele só é enunciável – sempre sob a forma de sua exclusão – desde o simbólico. A partir da entrada em jogo do significante, cria-se a estrutura do gozo, mas tudo o que se pode esperar disso são práticas de recuperação. Porém, isso que se recupera nada tem a ver com o

<sup>235</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 125

<sup>236</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 138

<sup>237</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 138

<sup>238</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 132

<sup>239</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 316

gozo, e sim com sua perda. Dito de outro modo, o significante instaura o gozo, mas sempre em uma dimensão de falta, de fracasso. Eis o que nos permite introduzir a função propriamente estrutural que é do mais-de-gozar, uma função de renúncia ao gozo sob efeito do discurso, em torno da qual gira a produção do objeto *a*.

### 3.6 Declínio de gozo

A relação analítica permite ao sujeito constituir e assumir sua própria história, a partir da fala que endereça ao analista. Ao associar livremente, inevitavelmente, o analisante falará das relações infantis de tensão que estabeleceu com certos elementos ditos primitivos de sua biografia: o pai, a mãe, o nascimento de um irmão mais novo. Entretanto, Lacan ensina que esses elementos só adquirem sentido e peso em razão do lugar que ocupam na articulação do saber, do gozo e do objeto *a*<sup>240</sup>. Não é suficiente, portanto, traçarmos uma homologia, por mais completa que seja, entre as relações interpessoais atuais do sujeito com suas relações primordiais: é preciso situá-las em relação a esses três termos, cuja presença e peso se fazem sentir no decorrer da análise.

Seu único móbil, é claro, está sempre na maneira como se apresentaram os desejos no pai e na mãe. Isto é, na maneira como eles efetivamente ofereceram ao sujeito o saber, o gozo e o objeto *a*. É isso que nos deve incitar, por conseguinte, a não apenas explorar a história do sujeito, mas o modo de presença pelo qual lhe foi oferecido cada um dos três termos<sup>241</sup>.

Como pensar, então, a articulação entre saber, gozo e objeto *a*? Podemos partir da função do traço unário, essa marca primitiva, já que ela, ao mesmo tempo, permite a emergência do saber – advindo da própria articulação significante –, rememora o gozo, e institui o efeito de perda designado como objeto *a*. Trata-se de uma operação lógica advinda do encontro inaugural com o Outro da linguagem, e que, embora tenha relação com a história do sujeito, não se resume a ela.

Então vejamos, a incidência do significante produz uma marca inaugural que busca reencontrar o gozo originário, supostamente vivido antes da marcação pelo significante. Entretanto, ao marcar aquilo que era originalmente não marcado, produz-se no gozo uma alteração que só pode ser sentida como perda, único meio de acesso a ele a partir de então. Esse

---

<sup>240</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 321

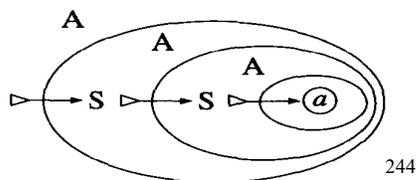
<sup>241</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 321

declínio de gozo exigido para se habitar o mundo simbólico, Lacan designa como *mais-de-gozar*.

O mais-de-gozar corresponde não ao gozo, mas à sua perda. Trata-se de uma função estrutural, de renúncia ao gozo sob efeito do discurso, em torno da qual gira a produção do objeto *a*. Dito de outro modo, a entrada na linguagem, o encontro com o Outro, produz, ao mesmo tempo, o sujeito e o descolamento do objeto *a* – que cai como resto por efeito da ação do significante. Abre-se, assim, uma fenda, que faz com que certos objetos, feitos para servir de tampão, venham preenchê-la: o seio, as fezes, a voz, o olhar. O objeto *a*, fabricado na relação com o mais-de-gozar, assume a imagem desses elementos – oral, anal, vocal, escópico –, que vêm buscar tamponar o vazio deixado pela perda do objeto, sem nunca o preencher completamente.

Tanto o sujeito como o Outro são marcados pelo significante e, por isso, ambos são atravessados por essa fenda. Lacan recorre à garrafa de Klein – exemplo extraído da topologia de uma superfície não-orientável, ou seja, sobre a qual não é possível delimitar dentro e fora, em cima e embaixo, de modo consistente – e, em uma *metáfora espacial*<sup>242</sup>, chama de *furo* esse ponto central em que o pequeno *a* se instaura como ausência, e que atravessa tanto o sujeito como o Outro. O objeto *a* “é o furo que se designa no nível do Outro como tal, quando ele é questionado em sua relação com o sujeito”<sup>243</sup>.

Para ilustrar o lugar desse objeto, Lacan retoma o esquema do sujeito representado por um significante, S, para outro significante, A. Uma vez que, por sua natureza, o significante é sempre outro, isso implica uma repetição infinita da relação de S com A, como conjunto dos significantes. Nesse ponto, porém, ele demarca o lugar de *a*, como aquilo que faz furo no campo do Outro e determina uma estrutura de borda:



O lugar que *a* ocupa pode ser designado pelo termo *êxtimo*, aquilo que conjuga o que há de mais íntimo com a exterioridade radical.

Aqui, ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o objeto *a* é *êxtimo*, e puramente na relação instaurada pela instituição do sujeito como efeito de

<sup>242</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 60

<sup>243</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 59

<sup>244</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 241

significante, e como determinando por si só, no campo do Outro, uma estrutura de borda<sup>245</sup>.

Trata-se, com efeito, do mesmo termo empregado, quase uma década antes, no seminário sobre a ética da psicanálise, para designar *das Ding*, o vazio central no psiquismo, em torno do qual gira o movimento de representação. O objeto pequeno *a* e a Coisa não se equivalem: *das Ding* é o mítico objeto absoluto do desejo, um vazio cavado no psiquismo pela introdução da linguagem, enquanto o objeto *a*, causa de desejo, é um saldo inassimilável, um resto produzido por efeito da articulação significante. Não temos o objetivo na dissertação de investigar essa diferença, mas tão somente mostrar como Lacan vai evocar as articulações por ele propostas no *Seminário, livro 7*, para introduzir algo novo, que nomeia como *campo do gozo*.

### 3.7 *das Ding* – lugar do gozo

Lacan, em busca de definir aquilo que nomeia como *campo do gozo*, observa que Freud costuma se valer da palavra *Sachen* para designar as coisas; em alguns pontos, entretanto, ele diz *das Ding*, o que não é de modo algum mero acaso. O termo *das Ding*, a Coisa, tem um funcionamento próprio no texto freudiano, que será destacado por Lacan: trata-se de uma função primordial – situada lógica e cronologicamente no ponto inicial da organização do mundo psíquico<sup>246</sup> –, em torno da qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito em relação ao mundo de seus desejos.

Freud introduz o termo *das Ding* por meio da função do *Nebenmensch*, o adulto próximo, de cujos cuidados o recém-nascido depende não apenas para sobreviver, mas para se tornar um ser falante. O *Nebenmensch*, ensina Freud, geralmente é tomado como objeto de desejo, o complexo do objeto, que pode ser decomposto em dois componentes: um que engloba as qualidades do objeto, as *Vorstellungen*, e um componente inassimilável, a Coisa<sup>247</sup>. Lacan, no *Seminário, livro 16*, pergunta se seria esse *Nebenmensch*, esse próximo, aquilo que ele chamou de Outro, a alteridade que faz funcionar a presença da articulação significante no inconsciente. E responde: “Certamente não. O próximo é a iminência intolerável do gozo. O

<sup>245</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 241

<sup>246</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 74

<sup>247</sup> FREUD, Sigmund. (1895) *Projeto para uma psicologia científica*, p. 421

Outro é sua terraplanagem higienizada”<sup>248</sup>. O Outro, portanto, é um terreno do qual se limpou o gozo, a partir da inscrição significante, e podemos supor que tem relação com as *Vorstellungen*, enquanto o próximo, impossível de ser assimilado, tem relação com o campo do gozo enquanto tal.

Esse componente inassimilável, designado como *das Ding*, deve ser identificado com a tendência a reencontrar que funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto. Na concepção freudiana, o mundo de anseios do sujeito se orienta em busca do objeto definido como *wiedergefundene*, reencontrado. Eis, entretanto, um paradoxo, pois isso que se trata de reencontrar não foi realmente perdido, e é só-depois, no reencontro, que se tem notícia da perda<sup>249</sup>. Esse objeto situa-se no campo da Coisa, do inassimilável; ele orienta o desejo do sujeito, que se move em busca de encontrar o que não pode ser reencontrado, pois é da natureza do objeto ser perdido como tal<sup>250</sup>.

Já as *Vorstellungen*, representações, têm desde a origem o caráter de uma estrutura significante<sup>251</sup>; são elementos associativos, combinatórios, que se organizam e se permutam segundo as leis mais fundamentais do funcionamento da cadeia significante, as leis da condensação e do deslocamento – que Lacan chama de leis da metáfora e da metonímia<sup>252</sup>. *Das Ding* é absolutamente outra coisa. Ela é aquilo que no nível das *Vorstellungen* se distingue como ausente<sup>253</sup>. *Das Ding* é o que do real padece do significante<sup>254</sup>, um vazio em torno do qual gira todo o movimento da representação.

Porém, esse vazio, embora esteja no centro do psiquismo, é também exterior ao sujeito, pois, dessa experiência do *Nebenmensch*, *das Ding* é o elemento isolado como *Fremd*, estranho, o primeiro exterior, que pode mesmo ser hostil em um dado momento<sup>255</sup>. Temos o que Lacan designa como uma exterioridade íntima – chamada neologicisticamente por ele de *extimidade*<sup>256</sup> –, que, embora alheia a mim, *entfremdet*, ocupa um lugar central, está no âmago desse eu<sup>257</sup>.

Então, *das Ding*, é uma função primordial do psiquismo, um ponto central ao redor de que gira todo o movimento das *Vorstellungen*, das representações. Em outras palavras, é um

<sup>248</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 219

<sup>249</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 145

<sup>250</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 68

<sup>251</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.168

<sup>252</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p.78

<sup>253</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 80

<sup>254</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 144

<sup>255</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 67

<sup>256</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 169

<sup>257</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 89

vazio em torno do qual se articula a cadeia significante. E assim, o princípio do prazer, que regula o investimento nas *Vorstellungen*, conduz o sujeito de significante em significante, em busca de manter o mais baixo possível a excitação no interior do aparelho psíquico. Ele zela “para não haver um excesso de calor no nível das engrenagens”<sup>258</sup> *Das Ding*, porém, encontra-se no plano do para além do princípio do prazer, lugar de um gozo não limitado que, embora buscado, traria algo de insuportável para o sujeito.

Lacan designa como vacúolo essa centralidade no interior do sistema de significantes, que constitui uma zona proibida, da qual o sujeito precisa manter certa distância, porque nela o prazer seria intenso demais<sup>259</sup>. Estabelece-se uma dialética do prazer, ao mesmo tempo buscado e evitado: ou seja, se, por um lado, a Coisa é o que orienta o sujeito em direção ao objeto, e, portanto, é aquilo que se trata de reencontrar, por outro, ao forçar o acesso a ela, obtém-se o extremo do prazer, que não pode ser suportado.

*Das Ding*, então, representa o suposto gozo ilimitado, absoluto. Sabemos, entretanto, que esse estado de plenitude é inalcançável para o ser falante, pois, no momento em que o significante incide sobre o real psíquico, o sujeito é dividido, marcado pela falta, o que faz com que haja sempre algo insuficiente em relação à expectativa de gozo. A Coisa, esse objeto absoluto do desejo, que traria enfim a satisfação, permanece inacessível ao sujeito.

Não temos acesso direto a *das Ding*, que se apresenta ao sujeito sempre como velada. Por isso, na tentativa de concebê-la, o psiquismo é obrigado a contorná-la, rodeá-la, o que só pode ser feito pela via do significante. Conduzido pelo princípio do prazer, o sujeito segue de significante em significante, em busca de reencontrar esse objeto que traria a satisfação plena. Mas a Coisa é justamente o que do real padece do significante, é o vazio no centro da articulação significante, e, portanto, permanece velada. Por sua natureza, nesses reencontros com o objeto, ela será sempre representada por outra coisa<sup>260</sup>.

Lacan se vale de três exemplos de representação da Coisa – a coleção de caixas de fósforos, o vaso e a Dama do amor cortês –, objetos criados como representação do vazio, e que demonstram a relação de *das Ding* com a sublimação. Não pretendemos na dissertação discorrer sobre a sublimação. Tomaremos, tão somente, a fórmula lacaniana mais geral – *ela eleva um objeto à dignidade da Coisa*<sup>261</sup> – para melhor apreendermos os exemplos citados.

<sup>258</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 111

<sup>259</sup> LACAN, J. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 218

<sup>260</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 144 / 145

<sup>261</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 137

O primeiro deles, a coleção de caixas de fósforos, é apresentado como uma revelação da Coisa para além do objeto. Lacan, em visita à casa de seu amigo Jacques Prévert, observa que este dispôs sua coleção de caixas de fósforos de modo tal que lhe pareceu “excessivamente satisfatório do ponto de vista ornamental”<sup>262</sup>. A partir das caixas vazias e já sem utilidade, criou-se um objeto numa função especial, que pode ser socialmente valorizado. Eis um exemplo de sublimação, pois deu-se a elevação repentina do objeto a uma dignidade que não tinha de modo algum anteriormente – o objeto é elevado à dignidade da Coisa.

O segundo exemplo citado por Lacan é o vaso. Quando o oleiro modela o barro com suas mãos, cria, ao mesmo tempo, o contorno e o vazio; justamente porque se cria o vazio, introduz-se a própria possibilidade de preenchê-lo. É nessa perspectiva que podemos tomar o vaso como um objeto criado para representar a existência da Coisa, esse vazio no centro do sistema de significantes, que se apresenta para o sujeito como promessa de plenitude. Assim como o oleiro cria contorno e vazio, fazendo surgir a possibilidade de preenchê-lo, a linguagem cava um furo no real, criando um vazio contornado pela cadeia significante, e que supostamente poderá ser preenchido, trazendo enfim a satisfação. Na constituição subjetiva, em vez do barro, o significante é modelado de forma a introduzir essa hiância, esse oco, no real, em torno do qual se estrutura o inconsciente.

O terceiro exemplo é tomado do amor cortês, pois ao objeto Dama é conferido o valor de representação da Coisa<sup>263</sup>. Mas como isso opera? Como, no amor cortês, o objeto feminino vem representar esse vazio encontrado no centro do desejo? Um primeiro ponto que podemos destacar é o caráter de inacessibilidade da Dama, que, assim como *das Ding*, permanece fora do alcance do sujeito. Não é possível ao poeta cantar a Dama sem o pressuposto de uma barreira que a isole, que a mantenha à distância, e, portanto, a inacessibilidade do objeto está obrigatoriamente colocada desde o início. Tal como a Coisa, a Dama orienta o desejo do sujeito, mas está de saída interdita, e se mantém inalcançável.

Um outro artifício de que se vale o amor cortês é o esvaziamento do objeto feminino de toda substância real<sup>264</sup>. Como não se pode dar nenhuma indicação sobre a identidade da amada, sua imagem é totalmente esvaziada, e apenas o significante *Dama* a identifica. Por isso, ela jamais é qualificada por suas virtudes reais e concretas; ao contrário, é apresentada com caracteres despersonalizados, e tem-se a impressão de que todos os poetas se dirigem a uma mesma pessoa. Tal como a Coisa, ela está situada no centro do sistema de significantes, como

---

<sup>262</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 139

<sup>263</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 154

<sup>264</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 181

um vazio em torno do qual o discurso sobre o amor se tece. Nada se pode saber sobre a Dama, e, nesse sentido, ela representa também o caráter enigmático do que está em questão no objeto feminino.

Lacan, não à toa, considera incrível a ideia proposta por esse estilo poético de colocar a mulher no ponto de para além da cadeia significante e, portanto, para além do princípio de prazer<sup>265</sup>. No *Seminário, livro 3: as psicoses*, proferido em meados da década de cinquenta, ele já indicava que há uma falha no material simbólico, uma falta, que faz com que o sexo feminino tenha uma característica de vazio, de ausência<sup>266</sup>. No *Seminário, livro 16*, ele vai afirmar que não sabemos o que é a Mulher, já que o representante de sua representação está perdido<sup>267</sup>. Ou seja, em diferentes pontos de seu ensino, Lacan sustentou a tese de que não há no inconsciente representação do sexo feminino, que, portanto, só pode comparecer como ausência. A criação poética do amor cortês ilustra essa tese por meio da figura da Dama, e este é um dos motivos pelos quais recebeu tamanho destaque no ensino lacaniano.

### 3.8 Falta o significante sexual

Na lição de 12 de março de 1969, Lacan propõe no quadro-negro o seguinte esquema:

---

<sup>265</sup> LACAN, J. (1959-60) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 257

<sup>266</sup> LACAN, J. (1955-56) *O seminário, livro 3: as psicoses*, p. 207

<sup>267</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 221

| A Mulher? | O/A Outro?<br>[LA utre?]  | A Coisa?           |
|-----------|---|--------------------|
| X         | Lugar da fala<br>com que se faz amor<br>A sublimação para atingir<br>a Mulher<br>(o amor cortês,<br>idealização do objeto)<br><br>A sublimação para atingir<br>o gozo com a pulsão<br><br>O representante da<br>representação | Vacúolo<br>do gozo |

O sentido das perguntas escritas na primeira linha, ele afirma, é questionar em que nível se situa a *relação sexual*. “No nível da Mulher? Do Outro, lugar do desejo que desliza sob toda fala, intacto, impassível? Ou da Coisa, lugar do gozo?”<sup>268</sup>. A inusitada resposta, porém, origina um de seus mais famosos axiomas: ela não se situa em nenhum nível, pois *não existe relação sexual*. Mas o que quer dizer isso? O que significa dizer que a relação sexual não existe?

Inicialmente, é preciso observar que o termo relação deve ser tomado no sentido lógico. Dizer que *não há relação sexual* é dizer que não há uma relação que seja logicamente definível entre o sinal do macho e da fêmea<sup>269</sup>. O próprio Freud já reconhecia essa impossibilidade de se fazer referência à oposição *masculino / feminino*, e a substituíria por *ativo / passivo* quando buscava a precisão de seu enunciado<sup>270</sup>.

Lacan chama atenção para o fato de que a lógica sexual freudiana não pode funcionar em termos polares, pois ela decorre de um único termo, seu termo original, que é a conotação de uma falta – a castração. Trata-se de um *menos* de ordem lógica, sem o qual nada pode funcionar, pois toda a normatividade, tanto no homem como na mulher, se organiza em torno da transmissão dessa falta<sup>271</sup>. E assim, não há união do homem e da mulher sem que a castração seja determinante, o que faz com que, nesse campo, nenhuma harmonia seja admissível<sup>272</sup>.

No nível biológico, a distinção entre os sexos é radical, e, embora existam, são raros os casos de ambiguidade genital. Entretanto, isso se perde quando se introduz o significante. Em

<sup>268</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 220

<sup>269</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 334

<sup>270</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 217

<sup>271</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 218

<sup>272</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 12

razão da captação do sujeito na linguagem, tudo o que é designável como masculino ou feminino é ambíguo, e não resiste a uma crítica mais minuciosa. Ou seja, no campo do sujeito, não se dá o reconhecimento como tal do macho pela fêmea nem da fêmea pelo macho, pois não há uma conexão significativa. Eis o que pode ser expresso sob a forma de *não existe relação sexual*.

Para abordarmos o que designamos como relação sexuada, é preciso que levemos em conta a chamada função do falo. Do lado feminino, a função fálica representa aquilo que se define inicialmente como falta, e funda o modelo da castração. Do lado masculino, ao contrário, ela indica o enigma do gozo absoluto, sempre inalcançável. Temos, portanto, um único referencial que domina todo o registro do que acontece na relação do ser sexuada, que, seja do sexo masculino ou feminino, precisará assumir uma posição diante de um mesmo significante, o falo<sup>273</sup>, que, no entanto, é uma representação do masculino.

Se há um único significante como referencial do ser sexuada, falta o significante que permitiria uma relação logicamente definível entre os sexos.

Esse discurso não é androcêntrico. Se em essência a Mulher é alguma coisa, e disso nada sabemos, ela é tão recalcada para a mulher quanto para o homem. E o é duplamente. Primeiro no sentido de que o representante de sua representação está perdido, de que não se sabe o que é a Mulher. Depois, porque esse representante, quando é recuperado, é objeto de uma *Verneinung*. Que outra coisa senão uma denegação é lhe atribuir como característica o não ter precisamente aquilo que nunca se tratou de que ela tivesse? É somente por esse ângulo, no entanto, que a Mulher aparece na lógica freudiana – um representante inadequado, de lado, o falo, e em seguida a negação de que ela o tenha, isto é, a reafirmação de sua solidariedade com esse treco, que talvez seja mesmo seu representante, mas que não tem nenhuma relação com ela. Por si só, isso deveria dar-nos uma aulinha de lógica, e permitir-nos ver que o que falta ao conjunto dessa lógica é precisamente o significante sexual<sup>274</sup>.

Falta o significante que representaria a mulher no inconsciente, o que faz com que o feminino só possa comparecer como ausência. E, nesse sentido, é no nível da Mulher que se pode situar a inexistência da relação sexual, pois não se sabe o que é a Mulher, não há significante que a represente, o que faz com que se lhe atribua como característica não ter justamente aquilo que nunca se tratou de que ela tivesse.

Como não há o representante de sua representação, a Mulher permanece inapreensível em sua essência feminina, e, desde sempre, só podemos conhecê-la por representações, que podem diferir ao longo do tempo. Lacan dá como exemplo as pequenas estatuetas pré-históricas de figuras femininas, chamadas de Vênus, que compartilhavam de certas características, como corpo curvilíneo e seios fartos. Nesse tempo remoto da história humana, a Vênus pré-histórica

<sup>273</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 310

<sup>274</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 221

consistia no representante da representação do feminino, e Lacan destaca que o fato de as estatuetas terem sido reencontradas demonstra que possivelmente eram preciosas para aqueles que as fizeram, pois devem ter sido cuidadosamente guardadas para terem resistido à passagem do tempo<sup>275</sup>.

A Dama do amor cortês também pode ser considerada um representante da representação do feminino de seu tempo. Assim como a Vênus pré-histórica, todas as Damas apresentavam as mesmas características, já que tinham que ser apresentadas de maneira despersonalizada pelos poetas, a tal ponto que se tinha a impressão de que todas as exaltações se dirigiam ao mesmo objeto de amor<sup>276</sup>. Eis uma mostra de que, por não haver no inconsciente o significante que responda o que é a Mulher, o representante de sua representação pode diferir de acordo com as eras.

E assim, podemos notar que, já no *Seminário, livro 16*, Lacan começa a elaborar a relação entre a falha na ordem simbólica e a questão do feminino. Entretanto, somente quatro anos depois, no *Seminário, livro 20*, ele traçará explicitamente essa relação, ao afirmar que a mulher tem relação com  $S(A)$ , o que faz dela não-todo inserida na lógica fálica e lhe permite acesso a um Outro gozo, para além do falo. O campo do Outro é novamente posto em questão e passa a ser apresentado como uma alteridade radical, o Outro sexo.

---

<sup>275</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* p. 221 / 222

<sup>276</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 225

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa originou-se a partir de nossa indagação sobre o que seria a *inconsistência do grande Outro*, questão bastante comentada no meio psicanalítico, mas nem sempre abordada de modo claro e preciso. Diz-se que, porque o Outro é inconsistente, não é possível dizer tudo, sempre cabe mais um significante, não há garantias. Essas fórmulas, repetidas à exaustão, já não davam conta de nos responder sobre a relação do sujeito com essa forma fundamental de alteridade, imaginariamente concebida como uma instância afiançadora, que poderia responder pela verdade. E assim, em busca de decifrar a questão que nos mobilizava intensamente, demos início ao trabalho de pesquisa.

Logo de saída, foi com surpresa que nos deparamos com o fato de que Lacan buscou na lógica matemática os fundamentos para interpretar o campo do Outro e o estatuto do sujeito do inconsciente. A surpresa, porém, logo deu lugar ao interesse e à curiosidade que levaram à elaboração de um projeto de pesquisa repleto de questionamentos: de que modo a teoria dos conjuntos demonstra a inconsistência do Outro?; por que formalizar a psicanálise?; se a falha no Outro implica uma falha no saber, o que seria esse saber que interessa à psicanálise?; qual sua relação com a verdade?; de que modo essa falha no material simbólico leva o sujeito a assumir sua posição sexuada?; qual a relação entre a inconsistência do Outro e o feminino?

Dedicamos todo o primeiro ano de trabalho à reflexão sobre esses questionamentos que haviam motivado o início da pesquisa. Entretanto, a partir do processo de qualificação, novas perguntas surgiram e nos demos conta da necessidade de fundamentar de modo mais acurado a noção de Outro, que atravessa praticamente todo o ensino de Lacan e vai ganhando diferentes contornos conforme o psicanalista avança em sua teoria.

E assim, o primeiro capítulo foi destinado a acompanharmos as influências e elaborações lacanianas que culminaram na apresentação do grande Outro, distinto do pequeno outro, em maio de 1955. O segundo capítulo, por sua vez, teve por objetivo revelar que essa alteridade fundamental da qual o sujeito depende para se constituir é incompleta – pois falta um significante –, o que faz dela o lugar em que o sujeito primeiro se depara com a castração. Já o terceiro capítulo – único previsto no início da pesquisa – buscou apontar o Outro como o conjunto dos significantes, e demonstrar, por meio da teoria dos conjuntos, sua radical inconsistência.

O esforço necessário para darmos conta das novas questões surgidas, bem como as limitações do tempo de pesquisa e do tamanho da dissertação, fizeram com que perguntas

cruciais para o início do estudo não fossem abordadas ao longo do texto. Entretanto, é preciso ressaltar que essas indagações centrais permaneceram como pano de fundo e nortearam o direcionamento que demos ao trabalho.

Uma interrogação em especial foi determinante para iniciarmos a pesquisa e ressoou ao longo de toda a escrita da dissertação: qual a relação entre a falha no campo do Outro e a questão do feminino? A resposta está esboçada no *Seminário, livro 16*, e pudemos apresentá-la no fim do nosso terceiro capítulo. Mas é no *Seminário, livro 20* que será desenvolvida em toda sua complexidade, o que faz com que o campo do Outro seja novamente posto em questão: daí em diante, o Outro assume a dimensão de Outro sexo. A seguir apresentaremos as elaborações que pudemos construir até o presente ponto da pesquisa, e que indicam o caminho teórico que pretendemos trilhar futuramente.

### **Futuros encaminhamentos da pesquisa**

Em 16 de janeiro de 1973, na quarta lição do *Seminário, livro 20*, Lacan propõe que o Outro seja “novamente martelado, espedaçado, para que tome seu pleno sentido, sua ressonância completa”. O Outro, lugar do significante – bem como da fala, da lei, da verdade, do saber –, passa a ser também o lugar de um sexo como Outro, como alteridade absoluta<sup>277</sup>. E Lacan conclui categórico: “O Outro, na minha linguagem, só pode ser portanto o Outro sexo”<sup>278</sup>.

A partir desse novo delineamento, o grande Outro passa a ser apontado como tendo relação com a mulher, pois, no nível do inconsciente, na relação sexual, ela é a radical alteridade. Então vejamos, para Freud, o feminino seguiu como um enigma que o acompanhou ao longo de toda sua trajetória, e a sexualidade da mulher foi por ele chamada de *dark continent* – o continente negro. Lacan, por sua vez, constatou que mesmo as analistas mulheres pouco fizeram avançar a questão da sexualidade feminina, e supôs que haja uma razão para isso ligada à estrutura do aparelho de gozo, ou seja, ligada à própria linguagem<sup>279</sup>. Não há no inconsciente o significante que representaria a mulher, e essa falha no tecido simbólico faz com que nada se possa dizer dela, que permanece inapreensível em sua essência. E assim, a mulher se mantém para ambos os sexos no lugar de alteridade absoluta que fundamenta o grande Outro.

<sup>277</sup> LACAN, J. (1972-73) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 15

<sup>278</sup> LACAN, J. (1972-73) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 45

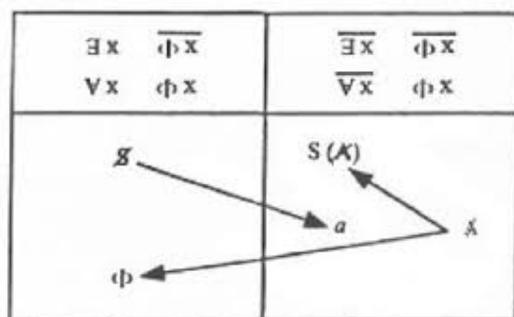
<sup>279</sup> LACAN, J. (1972-73) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 64

O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. Só temos testemunhos esporádicos disto, e é por isso que eu os tomei, da última vez, em sua função de metáfora. Por ser, na relação sexual, em relação ao que se pode dizer do inconsciente, radicalmente o Outro, a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro. Aí está o que hoje eu queria tentar articular melhor.

A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro<sup>280</sup>

Todo ser falante é afetado por essa falta de significante e há dois modos de se orientar em torno dessa falha irreparável: um modo masculino, todo inserido na função fálica, e um feminino, não-todo inserido na função fálica. Lacan lança mão de uma articulação lógica, apresentada em forma de grafo, as fórmulas quânticas da sexuação. Segundo ele, cada ser humano se posiciona de um lado, homem ou mulher, e “quem quer que seja falante se inscreve de um lado ou de outro”<sup>281</sup>.

É preciso salientar que se trata de uma operação lógica em torno de um significante, e que, portanto, não é determinada biologicamente, pois é a condição que assume diante da função fálica que fará com que aquele que habita a linguagem ocupe uma posição masculina, lado homem, ou feminina, lado mulher. Assim, as mulheres estão livres para se alinhar do lado todo fálico<sup>282</sup>; do mesmo modo, quem quer que seja, ainda que dotado de atributos ditos masculinos – ambíguos em razão do significante –, pode alinhar-se pelo não-todo<sup>283</sup>.



Grafo das fórmulas quânticas da sexuação segundo Lacan<sup>284</sup>

<sup>280</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 87

<sup>281</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 85

<sup>282</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 78

<sup>283</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 86

<sup>284</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 84

À esquerda, temos o lado homem, que permite a leitura: existe um sujeito que não está submetido à função fálica; todo sujeito está submetido à função fálica. O homem como todo toma inscrição na função fálica; exceto por um  $x$ , que se escreve como exceção, como não submetido à castração. A lógica da exceção funda o universo fálico, que forma uma totalidade, mas contém em seu interior um elemento que não atende à propriedade exigida. O todo, portanto, repousa na exceção, e aí está o que podemos apreender como a função do pai tal qual proposta por Freud em Totem e Tabu.

Logo abaixo, ainda do lado homem, encontramos o  $\$$ , e o  $\Phi$  que o suporta como significante<sup>285</sup>. O sujeito do inconsciente, aquele que faz falar o ser falante, é masculino, todo inscrito na função fálica e relacionado à castração. A seta que parte de  $\$$  encontra, do outro lado do grafo, o objeto  $a$ , que faz “o papel do que vem em lugar do parceiro que falta”<sup>286</sup>. Não há seta partindo de  $\$$  em direção a  $\mathcal{A}$ , e, portanto, o sujeito só tem relação com o objeto  $a$ , ou seja, só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é sempre Outro, por intermédio de ele ser a causa de seu desejo<sup>287</sup>. Eis o que constitui a fantasia –  $\$ \diamond a$  –, a “conjunção apontada desse  $\$$  e desse  $a$ ”<sup>288</sup>.

Do lado mulher, à direita do grafo, podemos ler: não há nenhum sujeito que não esteja submetido à função fálica; não-todo sujeito está submetido à função fálica. Toda mulher tem parte de sua subjetividade relacionada ao falo – e, portanto, à castração –, mas não-toda sua subjetividade. Neste caso, não há exceção, mas há a impossibilidade de fazer todo, de fechar o círculo do conjunto. Essa é a única definição possível da mulher: ela se funda por ser não-todo a se situar na lógica fálica.

Uma vez que se inscreva do lado feminino, nenhuma universalidade é permitida. Por isso, não existe A mulher, artigo definido para designar o universal, e Lacan recomenda que se marque o  $A$  com o traço oblíquo com que ele designa o que se deve barrar<sup>289</sup> –  $\mathcal{A}$  mulher. Na parte de baixo do lado direito, a seta parte de  $\mathcal{A}$  e encontra  $S(\mathcal{A})$ , o que indica que a mulher tem relação com o significante que marca o Outro como barrado. Mas a seta que parte de  $\mathcal{A}$  é dupla, e dirige-se ainda ao  $\Phi$ , do outro lado do grafo, indicando que ela também pode ter relação com o falo.

<sup>285</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 86

<sup>286</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 69

<sup>287</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 86

<sup>288</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 86

<sup>289</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 69

Como a mulher se funda pelo não-todo, não se pode falar no universo feminino, pois as mulheres não formam conjunto e só podem ser contadas *uma a uma*. É preciso nos determos um instante no que quer dizer esse *uma a uma*, feminino de *um a um*. Ressurge neste ponto uma questão da qual havíamos desviado deliberadamente – em razão da complexidade do tema e dos limites da pesquisa – ao longo da escrita da dissertação: o Um. “Há tantos Uns quanto se queira – que se caracterizam, cada um deles, por não se parecerem em nada”<sup>290</sup>. O *uma a uma* tem relação com o um da diferença, da alteridade pura que define o traço unário e o significante. Lacan afirma que se trata de “coisa completamente diferente do Um da fusão universal”<sup>291</sup>, aquele da miragem do que a gente acredita ser<sup>292</sup>, ou aquele que imaginariamente atribuímos ao Outro quando o supomos da ordem de uma totalidade, ou, mais ainda, o Um da relação sexual, impossível de se estabelecer. Pretendemos futuramente nos dedicar ao tema, de modo a apreender em sua complexidade o enunciado lacaniano de que *Há Um*.

Sabemos, porém, de antemão que o Um unificador da relação sexual é impossível, e o discurso analítico e seus avanços sustentam-se justamente no enunciado de que *não há relação sexual*, ou seja, não há uma relação logicamente definível entre os sexos<sup>293</sup>, ou, mais ainda, não se pode jamais escrevê-la. A fórmula *não há relação sexual* tem suporte na escrita, dimensão que Lacan privilegia – em detrimento da fala – na transmissão da teoria analítica. Dito de outro modo, não se pode escrever a relação sexual como um *verdadeiro escrito*, isto é, aquele que “se condiciona por um discurso”<sup>294</sup>.

Lacan foi buscar como ponto de orientação a escrita matemática, quer dizer, um certo emprego que se faz da letra na matemática. Desde o início, já havia em seu ensino uma tentativa de literalização, como mostra a escrita de um texto como *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Entretanto, nesse primeiro tempo, a distinção entre letra e significante não estava bem estabelecida, e é principalmente a partir do Seminário 20 que será aperfeiçoada. Então vejamos: o significante é apenas relação; a letra tem relação com outras letras, mas não se resume a isso. O significante é sem qualidades, enquanto a letra é qualificada. O significante não é idêntico a si mesmo, não tem identidade; a letra, desde que situada em um discurso, é idêntica a si mesma. O significante só pode ser definido por seu lugar no sistema e, portanto, não pode ser deslocado; a letra não só é deslocável, como a operação literal por excelência é a

<sup>290</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 53

<sup>291</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 17

<sup>292</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 53

<sup>293</sup> Ver cap. 3, p. 97

<sup>294</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 41

permutação. A letra é transmissível; o significante não se transmite nem nada transmite, ele apenas representa na cadeia o sujeito para um outro significante. A letra deriva sempre de uma declaração, ou seja, ela sempre diz respeito a um discurso; necessariamente serão dadas regras que determinarão seu manejo, e, uma vez dadas essas regras, ela será o que é, terá qualidades e identidade<sup>295</sup>.

Dizer que *não há relação sexual* significa que a relação sexual não pode se escrever como um verdadeiro escrito, ou seja, aquele que se sustenta por um discurso, por uma certa utilização da linguagem como liame, como laço entre aqueles que falam. A letra – sempre qualificada e referida a um discurso – é a operadora do ato da escrita; já o significante não é do mesmo registro. *Homem e mulher* são significantes e, como tal, não se prestam ao verdadeiro ato da escrita. “Podemos, a rigor, escrever  $xRy$ , e dizer que  $x$  é o homem, que  $y$  é a mulher e  $R$  é a relação sexual. Por que não? Só que é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de homem, e de mulher, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso discorrente da linguagem”<sup>296</sup>. A relação sexual é da ordem do real, e, portanto, inalcançável pelo significante. É somente a escrita que permite que se percebam os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico<sup>297</sup>.

Nesse ponto de seu ensino, Lacan define lindamente esse registro da realidade humana que escapa às palavras: “O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”<sup>298</sup>. O psicanalista, entretanto, não se conforma em reduzir a psicanálise a uma experiência inefável; ao contrário, ele busca, a partir da matematização, torná-la integralmente transmissível. Surge, assim, na teoria lacaniana, o matema, isto é, uma forma de escrita daquilo que não pode ser dito, mas pode ser transmitido. O matema, derivado da letra, arranca o saber do inefável e assegura sua transmissão integral. É preciso lembrar, no entanto, que há um real rebelde, que resiste à formalização, e, portanto, o matema transmite plenamente, mas não garante uma formalização integral, pois pressupõe sempre um resto que lhe escapa<sup>299</sup>.

A escrita, então, assume um lugar de destaque no ensino de Lacan, na medida em que ela constitui um suporte que, sem sair dos efeitos da linguagem, vai além da fala, permitindo que o saber se retire do campo do indizível e se transmita integralmente. Isso tem o valor de centrar o simbólico para reter o que o mestre francês designa como *uma verdade*, não *a verdade*,

<sup>295</sup> MILNER, *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*

<sup>296</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 40

<sup>297</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 100

<sup>298</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 140

<sup>299</sup> ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*.

aquela que se pretende toda, mas a do semidizer<sup>300</sup>. Em outras palavras, o ato da escrita tem a capacidade de permitir que o simbólico sustente não exatamente *a verdade*, mas uma verdade não-toda, pois não se pode dizê-la toda, apenas semidizê-la.

O Outro definido como lugar da verdade perde definitivamente a centralidade, pois a verdade já não fala exatamente, nas palavras de Lacan, ela apenas *balbucia*<sup>301</sup>. Isso não significa, entretanto, uma desvalorização dessa dimensão, que segue cara à psicanálise: “Para minorizar a verdade como ela merece, é preciso ter entrado no discurso analítico. O que o discurso analítico desloca põe a verdade no seu lugar, mas não a abala. Ela é reduzida, mas indispensável”<sup>302</sup>. A verdade segue inabalável e indispensável, mas a ênfase recai cada vez mais na concepção do grande Outro como saber – há um saber que não se sabe e que se baseia justamente nos significantes de que o sujeito se constitui. Eis a definição do inconsciente para Lacan: um saber intimamente enodado ao material da linguagem.

Não é mesmo, em Freud, caridade ter permitido à miséria dos seres falantes dizer-se que há - pois que há o inconsciente - algo que transcende, que transcende verdadeiramente, e que não é outra coisa senão aquilo que ela habita, essa espécie, isto é, a linguagem? Não é mesmo, sim, caridade, anunciar-lhe a nova de que, naquilo que é sua vida quotidiana, ela tem, com a linguagem, um suporte de maior razão do que poderia parecer e, que a sabedoria, objeto inatingível de uma vã perseguição, já está nela? (...) É daí que eu digo que a imputação do inconsciente é um fato de incrível caridade. Eles sabem, eles sabem, os sujeitos. Mas enfim, mesmo assim eles não sabem tudo<sup>303</sup>.

Se os sujeitos não sabem tudo, é porque o saber que interessa à psicanálise é aquele que se articula à verdade, e toda a verdade é o que não se pode jamais dizer, justamente porque ela tem relação com o real, com isso que não se alcança por meio do significante. Lacan afirma que, se a experiência analítica se coloca por uma presunção, é a de que se possa constituir um saber sobre a verdade. Há, entretanto, um limite ao que se pode saber da verdade, pois há um real envolvido na experiência de uma análise, e que tem a ver com o modo de gozo do sujeito.

Nesse ponto de seu ensino, o psicanalista cria o conceito de alíngua – *lalangue* –, um neologismo introduzido a partir de um lapso proferido em uma de suas lições. Alíngua é a fala antes de sua estruturação gramatical e léxica, apartada da estrutura da linguagem; ela remete à chamada lalação, o balbucio do bebê, que antecede a articulação significante com seu efeito de significação. A introdução de alíngua no ensino de Lacan questiona a fala como tal, pois ela

<sup>300</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 100

<sup>301</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 87

<sup>302</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 116

<sup>303</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 103 e 105

deixa de ser concebida como uma função que serve fundamentalmente à comunicação e ao diálogo, e passa a ser a prática de um gozo vislumbrado no sem sentido do significante.

A partir dessa invenção lacaniana, o próprio conceito de linguagem também é posto em questão, na medida em que a linguagem e sua estrutura deixam de ser um dado primário, de estar presente desde o começo, e aparecem como derivadas e secundárias. Daí por diante, a linguagem é definida como um trabalho sobre alíngua, algo que se elabora na tentativa de dar conta dessa fala primitiva. A linguagem “é uma elucubração de saber sobre alíngua”<sup>304</sup>, mas alíngua articula coisas que vão muito mais longe do que o ser falante suporta de saber enunciado, pois há muito mais n'alíngua do que sabe a linguagem. Percebemos seus efeitos porque o sujeito apresenta uma série de afetos que permanecem enigmáticos, que vão além do que o ser que fala é suscetível de enunciar, mas que perturbam seu corpo e sua alma.

Lacan afirma que, não sem razão, alíngua merece ser chamada de *materna*, pois ela tem a ver com a língua falada pela mãe, composta por determinados significantes pronunciados em uma musicalidade própria. E assim, antes do bebê ser capaz de dar sentido aos significantes, é a materialidade sonora de alíngua, com sua dimensão musical, que ele capta, e que deixa sobre ele efeitos. Alíngua tem relação com o sistema fonemático do idioma materno e seu motor é a homofonia, de modo que ela se sustenta do equívoco, do mal entendido, na medida em que os sentidos se cruzam e se multiplicam sobre os sons<sup>305</sup>.

Alíngua não é algo que se aprende, é algo que a criança recebe da mãe, uma enxurrada de significantes que atravessa seu corpo e cria sulcos, marcas que fixam um gozo que não poderá ser reduzido ou eliminado. Em outras palavras, há um gozo contido em alíngua que se inscreve no corpo do bebê e se deposita sob a forma de letra, em um sistema de inscrições primitivas que precede a articulação significativa. Trata-se de uma operação da ordem do real, que o simbólico jamais será capaz de circunscrever, e é nesse sentido que podemos afirmar que a linguagem não dá conta de saber sobre alíngua, que seguirá produzindo efeitos enigmáticos, impossíveis de serem enunciados.

À medida que houver a estruturação do inconsciente, isso que se inscreve no corpo, essa escritura primária das marcas de gozo, deverá passar à palavra e ao discurso, dando origem a um tipo de satisfação que se satisfaz no nível do inconsciente e que se baseia na linguagem. E assim, o significante passa a ser o portador desse gozo, sem, no entanto, abarcá-lo completamente. O gozo do significante, dito gozo fálico, é a única via de acesso ao gozo como

---

<sup>304</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 149.

<sup>305</sup> Miller, *Matemas I*

tal; mas há uma falha, uma hiância, que faz com que ele esteja sempre em falta, pois o significante não é capaz de assimilar inteiramente as inscrições primitivas que operam no sistema de alíngua.

Há uma espécie de *circularidade primitiva*<sup>306</sup> entre o significante e o gozo, pois a articulação significante depende das inscrições primordiais de gozo, que, no entanto, não podem ser abordadas sem o significante. A linguagem é, portanto, um *aparelho de gozo*, ou seja, algo necessário para pôr o gozo em condições de uso ou funcionamento. Dito de outro modo, só se pode falar de gozo como ligado à origem da entrada em ação do significante, o que faz dele a própria causa do gozo. E assim, se a linguagem é uma condição, é possível afirmar que essa é uma dimensão exclusiva do ser falante e que o distingue dos demais animais.

Lacan afirma que não há outro gozo que não o fálico, salvo aquele que faz a mulher não-toda, mas “sobre o qual ela não solta nem uma palavra”<sup>307</sup>. O psicanalista buscou fazer avançar a questão da sexualidade feminina por meio da elaboração do *não-todo*, uma função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador<sup>308</sup>. Então vejamos, todo aquele que se alinha do lado feminino das fórmulas da sexuação vai experimentar uma cisão em seus modos de gozo. Sendo um ser falante, e, portanto, marcado pelo significante, estará inserido na função fálica, o que lhe garante pleno acesso ao gozo do significante. “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toda. Mas há algo a mais”<sup>309</sup>. Na lógica da sexuação lacaniana, pelo fato da mulher ser não-toda inserida na função fálica, há algo *a mais* do lado feminino, uma espécie de abertura a um modo peculiar de gozo, *para além do falo*<sup>310</sup>, que decorre de sua relação com S(A). Dito de outro modo, é reservada à parte mulher dos seres falantes a experiência de um gozo que advém não da linguagem, mas justamente da falha inerente à ordem simbólica.

É importante lembrarmos que esse gozo tipicamente feminino é *suplementar* ao fálico. Para afastar definitivamente a ideia de um gozo complementar, que traria a satisfação plena, Lacan enfatiza o termo *suplementar*: “Vocês notarão que eu disse *suplementar*. Se tivesse dito complementar, onde é que estaríamos! Recairíamos no todo”<sup>311</sup>. Não podemos perder de vista o fato de que, ao ser falante, independentemente da posição assumida na lógica da sexuação, o

---

<sup>306</sup> Miller, *Os paradigmas do gozo*

<sup>307</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 66

<sup>308</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 78

<sup>309</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 80

<sup>310</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 80

<sup>311</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 79

gozo pleno é radicalmente interdito, e esse gozo *a mais* que se acrescenta ao fálico não se refere de modo algum ao absoluto.

As mulheres nada dizem sobre esse Outro gozo, pois dele nada sabem. Tudo o que uma mulher sabe é que o experimenta, e, ainda assim, nem todas o experimentam:

Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe isso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a todas elas<sup>312</sup>.

Se o inconsciente é um saber intimamente enodado ao material da linguagem, um saber veiculado pelos significantes, ele nada pode saber desse gozo enigmático e silencioso, que se relaciona propriamente com os limites do simbólico. É um gozo experimentado, mas impossível de se traduzir em palavras.

Lacan recorre ao que ele mesmo designa como uma *pontezinha*<sup>313</sup> que permite abordar a questão do gozo feminino: o testemunho dos místicos. Sejam eles mulheres ou homens, os místicos são aqueles que experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além do falô, e por isso se situam do lado feminino da lógica da sexuação. O essencial de seu testemunho é justamente o de dizer que eles experimentam esse gozo, mas nada sabem dele<sup>314</sup>, como ilustra a poesia de São João da Cruz:

O que ali chega deveras  
De si mesmo desfalece;  
Quanto sabia primeiro  
Muito baixo lhe parece,  
E seu saber tanto cresce,  
Que se queda não sabendo,  
*Toda a ciência transcendendo*<sup>315</sup>.

O psicanalista francês dá grande importância à poesia nascida da experiência mística, pois é a partir dela que nos é revelada a dimensão do gozo propriamente feminino. O testemunho dos místicos, o relato de seus êxtases, desvela algo dessa experiência vivida com júbilo, e faz com que essa modalidade de gozo retome um certo lugar na ordem simbólica, ao ser representada na escrita – ainda que os próprios poetas declarem a impossibilidade de se traduzir a vivência em palavras.

A partir desse Outro gozo, no qual se situa a experiência mística, Lacan vai refletir sobre relação do sujeito com o divino, que deixa de se dar predominantemente no registro do

<sup>312</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 80

<sup>313</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 81

<sup>314</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 82

<sup>315</sup> CRUZ, São João da. *Obras Completas*, p. 39

simbólico e passa a remeter ao real. O gozo tipicamente feminino suporta uma face do Outro, a face Deus, mas não aquele da religião, referido ao significante Nome-do-Pai e à castração. O Deus dos místicos se sustenta em  $S(\mathcal{A})$ , na ausência do significante que responderia pela significação derradeira das palavras. Produz-se, assim, um *envesgamento*, uma espécie de torção, que não faz dois Deuses, tampouco garante haver apenas um.

Como tudo isso se produz graças ao ser da significância, e como esse ser não tem outro lugar senão o lugar do Outro que designo com o A maiúsculo, vê-se o envesgamento do que se passa. E como é lá também que se inscreve a função do pai, no que é a ela que se remete a castração, vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que isso também não faz um só<sup>316</sup>.

O Outro, portanto, é o lugar da castração e do Nome-do-Pai, que permite ao sujeito uma experiência com o divino predominantemente centrada no simbólico. Mas ele é também o lugar de uma falha irreparável, escrita como  $S(\mathcal{A})$ , que faculta a parte dos seres falantes acesso a um modo de gozo para além da castração, descrito pelos místicos como uma experiência com o divino intraduzível em palavras – o que remete ao real.

Lacan, frente à suposição de sua própria crença em Deus, responde que crê, de fato, no gozo da mulher – com seu caráter de alteridade absoluta. Segundo o mestre francês, ele não está em posição de dispensar com muita força a existência do ser divino, pois tem que lidar com o Outro<sup>317</sup>. Deus, afirma ele, é o lugar onde se produz o dizer – em um jogo de palavras, o deus-ser, o deuzer, o dizer. E assim, o simples ato dizer produz a possibilidade da existência do divino – “Enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí”<sup>318</sup>.

Não à toa a pergunta sobre a existência de Deus acossa a humanidade, na medida em que se trata de um questionamento que tem relação com a própria estrutura do grande Outro.

Em outras palavras, a pergunta *Deus existe?*, que já sabemos provir-nos de uma experiência fundamental, que não é um acaso nem uma produção caduca dos padres, percebemos aqui que tal pergunta só adquire seu peso por se apoiar numa estrutura mais fundamental, que concerne ao saber<sup>319</sup>.

Logo, não se trata de uma pergunta que advém do acaso ou exclusivamente de uma percepção religiosa da vida. É porque há uma falha na ordem simbólica – que implica uma falha no saber e faz com que o lugar da verdade seja vazado – que a questão ganha peso e se renova constantemente.

<sup>316</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 82

<sup>317</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 75

<sup>318</sup> LACAN, Jacques. (1971-72) *O seminário, livro 20: mais, ainda*, p. 51

<sup>319</sup> LACAN, Jacques. (1968-69) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, p. 58



## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Sonia. *O bem que se extrai do gozo*. In: Stylus. Rio de Janeiro, n.º 14, p. 65-76, abril/2007, visualizado em 16 de julho de 2019.

\_\_\_\_\_. *Dois*. In: A diferença sexual. Gênero e psicanálise. Mariano Daquino (organizador). São Paulo: Aller Editora, 2019.

BRAUSTEIN, Nestor. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.

CRUZ, São João da. *Obras completas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

DUFOUR, Dany-Robert. *A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

EIDELSZTEIN, Alfredo. *O grafo do desejo*. São Paulo: Toro Editora, 2017.

ELIA, L. . *Da intersubjetividade à estrutura: Esquema L e Esquema R nas relações de Objeto*. Em: Seminários de Verão do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF), 1993, Recife. Seminários - Coletânea de Textos do Seminário de Verão, 1993. v. 2.

\_\_\_\_\_. *A letra na ciência e na psicanálise*. Estilos clin., São Paulo , v. 13, n. 25, p. 64-77, dez. 2008. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282008000200005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282008000200005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 15 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERREIRA, Gilda. *O conjunto de todos os conjuntos não existe*. In: *Gazeta de Matemática 176 – p. 24-28*. Em: <http://gazeta.spm.pt/getArtigo?gid=528>, visualizado em 28 de setembro de 2019.

FREUD, Sigmund. (1895) *Projeto para uma psicologia científica*. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 1.

\_\_\_\_\_. (1900) *A interpretação dos sonhos*, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969. V. 5

\_\_\_\_\_. (1905) *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. V. 8

\_\_\_\_\_. (1912-1913) *Totem e tabu*. In: *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-2018. V. 11.

\_\_\_\_\_. (1914) *Recordar, repetir e elaborar*. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. 12.

\_\_\_\_\_. (1920) *Além do princípio do prazer*. In: Obras Completas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010-2018. V. 14.

\_\_\_\_\_. (1921) *Psicanálise e telepatia*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. V. 18

\_\_\_\_\_. (1923) *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. V. 19

\_\_\_\_\_. (1925) *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. V. 19

GEORGIN, Robert. *De Lévi-Strauss a Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1988.

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

JORGE, M. A. C., *Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos*. Em: RINALDI, D. e JORGE, M. A. C., *Saber, Verdade e Gozo – leituras do Seminário: livro 17 de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

\_\_\_\_\_. *O desejo de saber como laço entre analistas. Um comentário sobre “Nota italiana”*. Em: JORGE, M. A. C., *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 1: As bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 2: A clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol 3: A prática analítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

\_\_\_\_\_. (1954-1955) *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. (1955-56) *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1956-1957) *O seminário, livro 4: as relações de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

\_\_\_\_\_. (1959-1960) *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (1960-1961) *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. (1959-1960) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (1968-1969) *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (1969-1970) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992

\_\_\_\_\_. (1972-1972) *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008

\_\_\_\_\_. (1966) *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1971-1972) *O saber do psicanalista, 1971/1972*.

\_\_\_\_\_. (1975) *Conferências norte americanas*. Inédito. 1975.

LE GAUFEY, Guy. *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.

LÉVI-STRAUSS, C.. *A eficácia simbólica*. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MANNONI, O. *O que é associar livremente?* Em: Um espanto tão intenso. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

MILLER, Jacques-Alain. (1988) *Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manatíal SRL, 1988.

\_\_\_\_\_. (1993) *Sobre o transfinito – em direção a um novo significante*. Em: Opção lacaniana, n.º 6, ano 1, 1993.

\_\_\_\_\_. (1996) *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

\_\_\_\_\_. (1997) *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. (2012) *Os seis paradigmas do gozo*. Em Opção lacaniana online, ano 3, n.º 7, março de 2012.

MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

QUINET, A.. *Lalíngua e sinthoma*. In: Revista línguas, n.º 38, jul-dez 2016. Visto em <http://www.revistalinguas.com/edicao38/cronica2.pdf>, em 15 de julho de 2022.

RINALDI, Dóris. *O traço como marca do sujeito*. Estudos de Psicanálise, Salvador, n.º 31, p. 59-63, outubro. 2008.

RODRIGUES, Ana Paula Britto; CALDAS, Heloisa. *A inconsistência lógica do Outro... ou O “espírito da psicanálise”*. Revista Affectio Societatis, Vol. 9, Nº 17, diciembre de 2012 Art. # 15 Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia Medellín, Colombia.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAURET, Marie- Jean. *O infantil e a estrutura*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 1998.

SAFOUAN, Moustapha. *A palavra ou a morte: como é possível uma sociedade humana?*. Campinas: Papyrus, 1993.

SOLER, Colette. *A repetição na experiência analítica*. São Paulo: Escuta, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

TERÊNCIO, M. G.. *Um percurso psicanalítico pela mística de Freud a Lacan*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

ZAFIROPOULOS, M.. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.