

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**DANIELLE DESIRÉE SOUTO MAIOR CERVINO**

**A MORTE E O MEDO DO CORPO: ANGÚSTIA NA CLÍNICA  
PSICANALÍTICA**

**RIO DE JANEIRO -RJ**

**2020**

**DANIELLE DESIRÉE SOUTO MAIOR CERVINO**

**A MORTE E O MEDO DO CORPO: A ANGÚSTIA NA CLÍNICA  
PSICANALÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg.

**RIO DE JANEIRO-RJ**

**2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C419

Cervino, Danielle Desirée Souto Maior.

A morte e o medo do corpo: a angústia na clínica psicanalítica /  
Danielle Desirée Souto Maior Cervino. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.  
95 f.

Orientadora: Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro,  
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria  
Psicanalítica, 2020.

1. Psicanálise. 2. Morte. 3. Angústia. 4. Corpo. 5. Doenças. I.  
Bastos, Angélica. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
Instituto de Psicologia.

CDD:150.195

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

---

DANIELLE DESIRÉE SOUTO MAIOR CERVINO

Dissertação apresentada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

---

Orientadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

1.º Examinador Prof. Dr. Fábio Malcher  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

2.º Examinador Prof. Dr. Vinícius Darriba  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

## DEDICATÓRIA

À Márcia Regina, uma mulher que soube viver!

Foi feliz na profissão de professora, casou com o amor de sua vida, teve dois filhos maravilhosos, fez as pazes com a irmã, realizou seu último desejo de conhecer os netos, e lutou bravamente contra um câncer e o seu medo de morrer...

até o fim.

## AGRADECIMENTOS

À Profa. Angélica Bastos, pessoa que tenho muito carinho, consideração e admiração, por ter aceito meu projeto e meu tempo de escrita, num momento conturbado para mim. Sua orientação muitas vezes silenciosa, provocou minha própria escuta, meu desejo de saber mais, meus limites na clínica psicanalítica e, principalmente, minha escrita. Ao Prof. Fábio Malcher pela escuta sempre atenciosa e as preciosas orientações que me amparam desde a graduação. Seu incentivo à pesquisa foi fundamental para que pudesse realizar esse mestrado.

À Prof.<sup>a</sup> Anna Carolina Lo Bianco, coordenadora do projeto “Corpo e finitude”, no INCA, que mudou o rumo da minha formação acadêmica me despertando o interesse pela psicanálise e em pesquisa.

À Profa. Ana Beatriz Freire pelo acolhimento e o apoio no trabalho analítico.

À Profa. Tânia Coelho dos Santos pela escuta e aposta no meu desejo.

Ao Prof. Vinicius Darriba por ter aceito a participação nesta banca contribuindo com pontuações precisas e uma escuta afinada com o contexto hospitalar.

Minha gratidão à agência de fomento à pesquisa CNPQ pelo investimento financeiro nesta pesquisa.

A todos os participantes do núcleo de pesquisa política do ato da EBP-RJ, em especial à Ondina Machado e ao Leonardo Miranda, pelo debate enriquecido dos casos clínicos e o grande incentivo à minha escrita.

À Fernanda Saboya, Manuela Itapary, Maria Gabriela Severiano e Carmen Veloso, equipe de psicologia do hospital Copa D’Or pela transmissão do saber e apoio fundamental para um trabalho muitas vezes difícil e angustiante que nos atravessa diariamente.

Às amigas Rafaela Nascimento e Eduarda Puccini, parceiras desde o início da graduação em Psicologia, por dividir a paixão e as angústias que a clínica psicanalítica desperta.

Às irmãs que a vida me deu Mirela Tavares Ribeiro e Beatriz Alves Viana por estarem sempre ao meu lado, incondicionalmente, nos mais diversos momentos da vida.

À minha irmã, Patrícia Roberta, por “estar no mesmo barco”, ainda que não lhe seja possível remar. Por ser a maior razão pelo qual nunca desisti, e, ao contrário, só me fez desejar ir mais além independente de todas as dificuldades que a vida nos impôs.

O JUÍZO SOBRE OS MORTOS. Vi um trono grande e branco e quem nele estava sentado. Os céus e a terra fugiram de sua presença, sem deixarem rastro de si. Vi os mortos, grandes e pequenos, diante do trono. Abriam-se os livros e ainda outro livro, que é o livro da vida. Julgaram-se os mortos segundo suas obras, segundo as obras que estavam escritas nos livros. O mar entregou os mortos que tinha em seu seio, e do mesmo modo a morte e o inferno entregaram os que tinham. Foram julgados cada um segundo as suas obras. A morte e o inferno foram jogados no tanque de fogo. Esta é a segunda morte, o tanque de fogo. Todo aquele que não foi encontrado escrito no livro da vida, foi lançado no tanque de fogo.

Bíblia sagrada – Apocalipse (200 a.c – 200 d.c.)

**RESUMO**

CERVINO, Danielle Desirée Souto Maior Cervino. **Sobre a morte e o medo do corpo: a angústia na clínica psicanalítica.** Rio de Janeiro, 2020. Xf. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O presente trabalho teve por objetivo discutir a articulação entre as noções de corpo, morte e angústia quando do diagnóstico e tratamento de uma doença orgânica, o sujeito confronta-se com a possibilidade de sua própria morte. Questiona-se: o que entra em jogo para o sujeito nessas condições? E o que a psicanálise pode nos dizer sobre isso? Para tanto partimos da observação de Lacan (1974), sobre a angústia, em sua conferência “A terceira ” como manifestação do medo do corpo, medo de nos reduzirmos ao nosso corpo. Buscamos, primeiro, delimitar a concepção de corpo para psicanálise, a partir da constituição do Eu e suas relações com os objetos, para então podermos compreender o que representa a morte nesse viés, e por fim como a angústia pode surgir nesses casos - cuja finitude se impõe - como manifestação do medo do corpo. Nosso intuito foi destacar a complexidade de uma clínica que atua num momento bastante delicado para o sujeito, cujo corpo destaca-se por sua fragilidade impondo uma finitude que furta-se à representação, convocando o analista à escuta de um indizível de difícil elaboração. Traçamos um percurso de pesquisa a partir da teoria freudiana, do ensino de Lacan e do aporte de autores contemporâneos comprometidos com esta perspectiva teórico-clínica sobre o tema. Levaremos também em consideração as particularidades da prática clínica como pano de fundo, utilizando-nos de um fragmento clínico para o melhor desenvolvimento deste trabalho.

Palavras-chaves: corpo; morte; angústia; doença orgânica

## RÉSUMÉ

CERVINO, Danielle Desirée Souto Maior Cervino. **Sur la mort et la peur du corps: angoisse en clinique psychanalytique.** Rio de Janeiro, 2020. Xf. Dissertation. Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

La présente étude visait à discuter de l'articulation entre les notions de corps, de mort et d'angoisse lors du diagnostic et du traitement d'une maladie organique, le sujet est confronté à la possibilité de sa propre mort. La question est: qu'est-ce qui entre en jeu pour le sujet dans ces conditions? Et que peut nous en dire la psychanalyse? Pour cela, nous partons de l'observation de Lacan (1974) sur l'angoisse, dans sa conférence «Le troisième» comme manifestation de la peur du corps, peur de se réduire à notre corps. Par conséquent, nous cherchons, tout d'abord, à délimiter le concept de corps pour la psychanalyse, basé sur la constitution du Soi et ses relations avec les objets, afin de comprendre ce que la mort représente de cette manière, et enfin comment l'angoisse peut survenir dans ces cas. - dont la finitude est nécessaire - comme manifestation de la peur du corps. Notre objectif était de mettre en évidence la complexité d'une clinique qui opère à un moment très délicat pour le sujet, dont le corps se distingue par sa fragilité, imposant une finitude qui échappe à la représentation, invitant l'analyste à écouter un indicible de difficile élaboration. Nous traçons un chemin de recherche basé sur la théorie de Freud, l'enseignement de Lacan et la contribution d'auteurs contemporains engagés dans cette perspective théorico-clinique sur le sujet. Nous prendrons également en compte les particularités de la pratique clinique en utilisant un fragment clinique pour le meilleur développement de ce travail.

Mots-clés: corps; mort; angoisse; maladie organique

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2. CAPÍTULO 1 - Prólogo – O corpo.....</b>	<b>18</b>
2.1 Descartes e o corpo-máquina.....	18
2.2 Freud e o corpo pulsional.....	22
2.3 Lacan e a subversão do sujeito.....	25
2.4 A constituição do sujeito e suas relações com os objetos – de Freud a Lacan.....	27
2.4.1 A constituição do Eu na teoria Freudiana.....	27
2.4.1.1 Eu ideal e Ideal do Eu.....	31
2.4.1.2 As alterações no conceito do Eu a partir da segunda tópica.....	35
2.4.2 O Estádio do espelho e a constituição do eu na obra de Lacan.....	37
<b>3. CAPÍTULO 2 - Episódio – A morte.....</b>	<b>44</b>
3.1 Sobre a morte e o ser-para-a-morte.....	46
3.2 Objeto, falta e o ser-para-a-falta.....	49
3.3 A dor de existir.....	52
3.4 O triunfo de Antígona e a segunda morte.....	56
3.5 Das Ding e o objeto a.....	60
Das Unheimliche e o estranhamento da imagem do corpo próprio.....	64
<b>4. CAPÍTULO 3 - Êxodo – A angústia.....</b>	<b>68</b>
4.1.1 Primeira teoria da angústia de Freud.....	69
4.1.2 Segunda teoria da angústia.....	72
4.2 Angústia em Lacan.....	74
4.2.1 Sobre a morte e o medo do corpo: um caso clínico.....	78
<b>5. Considerações finais.....</b>	<b>82</b>
<b>6. Referências bibliográficas.....</b>	<b>90</b>
<b>1. INTRODUÇÃO</b>	

O presente trabalho aborda o mal-estar suscitado pelo corpo quando do diagnóstico e tratamento de uma doença orgânica, o sujeito confronta-se com a possibilidade de sua própria morte, logo, com a insustentável ideia de que é finito. Nestas condições, a angústia surge apontando para o irrepresentável, aquilo que se furta à simbolização, mas que gera medo, horror e estranheza ao sujeito.

Como ponto central para esta pesquisa, partiremos da indagação que nos propõe Lacan (1974) em sua conferência “A terceira”: “De que temos medo? De nosso corpo. É o que manifesta esse fenômeno curioso sobre o qual fiz um seminário um ano todo e que denominei angústia. (...) sentimento que surge dessa suspeita que vem de nos reduzirmos ao nosso corpo.”. Assim, o que nos diz é que ao menor sinal de que o sujeito possa reduzir-se como se fosse apenas corpo a angústia irrompe manifestando-se como medo dele. O corpo doente, então, se torna seu objeto de medo.

Partiremos dessa afirmativa para buscar refletir sobre a relação da morte como irrepresentável com o medo que surge para o sujeito, advindo desta angústia, de confundir-se com e/ou reduzir-se ao seu próprio corpo, excluindo assim, sua dimensão de sujeito. Ou seja, quando do encontro com uma doença e suas consequências – tais como sintomas orgânicos, intervenções cirúrgicas e dor – desvela-se que o corpo é algo que escapa e encerra uma dimensão desconhecida, emergindo o *unheimlich*, estranheza que faz vacilar a imagem de unidade e domínio na qual, até então, o falante se reconhecia. Mas o que isso significa? E quais as consequências para pensar o tratamento analítico de pacientes enfermos que passam pela experiência da possibilidade de sua própria morte?

O interesse pelo tema surgiu na participação na Pesquisa Corpo e finitude – uma parceria INCA/UFRJ/INTO –, cujo trabalho embasado por textos psicanalíticos, bem como as discussões dos casos clínicos trazidos pela equipe multidisciplinar que atua nestas instituições, foram o precursor da elaboração desta dissertação. Na maioria dos casos debatidos, os pacientes apresentavam como queixa principal, desde o primeiro momento da notícia da doença, o medo de morrer. Em alguns casos tal receio advinha pelo aniquilamento do sujeito, e o estranhamento da imagem em que desde sempre se reconhecia e na qual se amparava, optando pela morte, pois era insustentável a ideia de ver seu corpo definhar pelas intervenções cirúrgicas e pelo severo tratamento medicamentoso. Frases como: “Dr., eu vou morrer?”, “quando me deram o diagnóstico da doença senti uma angústia de me perder”, “eu quero que a morte me pegue viva!”, ou “não vou arrancar meu seio, pois não quero ser menos

mulher, menos mãe, menos filha” eram comuns na rotina dos profissionais que atuavam neste ambiente hospitalar.

Ainda como estudante de Psicologia, e iniciando a prática clínica pelo estágio supervisionado na DPA – Divisão de Psicologia Aplicada da UFRJ e, mais tarde, já formada, atuando em consultório particular, bem como trabalhando na UTI de um grande hospital geral, casos clínicos nestas mesmas condições surgiram, interrogando-nos sobre as saídas subjetivas que o sujeito pode forjar quando o que entra em jogo é a morte, e qual a posição do analista nesses casos.

Desde então, a clínica com pacientes que passam por enfermidades que desvelam a possibilidade de sua própria morte, cuja queixa são os efeitos subjetivos que daí sobrevêm, tem sido nosso objeto de estudo e pesquisa. Esclarecemos a relevância da questão proposta para o campo da psicanálise, uma vez que pensar o desenvolvimento de uma práxis que atue nesses casos cuja morte é vislumbrada, não apenas pela notícia da doença, mas em muitos casos também por um corpo abatido, cortado, marcado, inchado ou “pele e osso”, não é sem consequências para quem nela trabalha, convocando o analista a se confrontar com o que há de mais difícil de simbolizar: a morte, portanto, difícil também de se falar.

Este trabalho destaca a complexidade desta clínica, na qual muitos casos os pacientes acabam recebendo um prazo de vida, procurando o analista na tentativa de esvaziar sua angústia enquanto esperam a morte. Logo, como escutar o indizível?

Quando discorre sobre nossa atitude frente à morte, Freud nos diz que “no fundo ninguém acredita na própria morte; ou, o que vem a significar o mesmo, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade.” (1915, p. 230). Entretanto, destaca em seu texto “Introdução ao narcisismo” que “alguém que sofre de dor orgânica e más sensações abandona o interesse pelas coisas do mundo externo, na medida em que não dizem respeito ao seu sofrimento.” (1914, p. 26). Citando Wilhelm Busch quando fala do poeta que sofre de dor de dente – “No buraco de seu molar se concentra a sua alma” –, nos diz que quando o sujeito tem uma dor de dente, um mal de causa orgânica, inevitavelmente, seu mundo se reduz a um dente.

Esta lógica nos remete a pensar que é na manifestação da dor no corpo, e até mesmo na ideia de um corpo enfermo – devido ao diagnóstico e tratamento de uma doença orgânica – que o sujeito concentra sua vida nesta doença, neste corpo que toma *status* de objeto à mercê de uma finitude que lhe foge ao controle. O corpo que aqui é capaz de desvelar sua finitude, gera medo da morte, portanto, surge como um real que angustia.

Ora, poderíamos então nos interrogar se tal situação também não seria possível em doenças sem causas orgânicas, quando a paralisia de um membro, por exemplo, demonstra um excesso de investimento libidinal numa parte do corpo e também, de certa forma, o destaca. Ocorre que, como o próprio Freud (1915) nos mostra, é na doença orgânica, além da hipocondria e da vida amorosa, que podemos encontrar uma via aberta para nos aproximar de um conhecimento sobre o narcisismo, ou seja, de como a economia libidinal forma um circuito pulsional, alternando o investimento da libido nos objetos e no Eu.

“As doenças orgânicas, sentidas dolorosamente, nos dão a seguridade faltante: o paradoxo humano! No momento em que o corpo se nos poderia revelar na sua identidade de alteridade absoluta, de ser aquilo que não dominamos, é quando mais o sentimos como próprio! Alguém doente, sofrendo, tem o peso da realidade excessiva de que se é ou se tem um corpo, a vida restrita à pura dor da carne.” (Jimenez, 2011, p. 62)

Nesta perspectiva, podemos apontar duas razões para delimitarmos o campo de nossa pesquisa aos impactos subjetivos das doenças de causas orgânicas. Primeiro, que é neste caso em que, inquestionavelmente, entra em jogo a questão da finitude e dos limites do corpo – de um real de difícil simbolização e sua relação com a angústia –, que é o que nos interessa investigar. Outro ponto é que, aqui, não se trata de uma mensagem cifrada cujo retorno de algo recalcado encontra no investimento somático uma forma de se manifestar ao sujeito, requerendo uma interpretação do sintoma. Neste campo, o simbólico que invade o real é circunscrito pelo sintoma – cuja origem não é orgânica. Eis, que, quando é o corpo que adoece, resta claro que é o real que invade, escapando à representação, e manifestando-se em angústia; é o corpo como objeto de medo.

Destacamos que, apesar desta dissertação ter tido como ponto de partida a participação em projeto de pesquisa dentro do contexto hospitalar de tratamento oncológico, o câncer não se configura exclusivo para as questões levantadas, mas compartilha essa potencialidade com outras doenças cujo prognóstico maligno também vem apontar para a possibilidade de morte e aniquilação do sujeito, pelo medo de reduzir-se ao corpo.

Durante a participação no projeto *Corpo e finitude*, debatendo os diversos casos clínicos apresentados pela equipe multidisciplinar, em consonância com os conceitos psicanalíticos, e mais tarde na prática clínica, pudemos observar o quanto o diagnóstico da doença e seu tratamento é atravessado por angústia, dores e sofrimentos. Em alguns casos a fala de tais pacientes alternava-se numa tentativa de resignação e, em outros, trazia muita revolta. Como certa vez me disse uma paciente com o diagnóstico de Alzheimer precoce,

cujo corpo já sofria com uma grave dificuldade locomotora e respiratória, “é quando a morte espreita que nos damos conta de que somos apenas mais um grão neste grande deserto de areia. Somos apenas um corpo que morre”. Somos apenas um corpo que morre? Somos apenas corpo? Neste caso, onde está o sujeito do inconsciente, o sujeito do desejo?

Para respondermos a tais questões, traçaremos um percurso de pesquisa a partir da teoria freudiana, do ensino de Lacan e do aporte de autores contemporâneos comprometidos com esta perspectiva teórico-clínica sobre o tema. Levaremos também em consideração as particularidades da prática clínica como pano de fundo, utilizando-nos de um fragmento clínico para o melhor desenvolvimento deste trabalho.

### **Desenvolvimento da dissertação**

A princípio, partiremos do que é o corpo para a psicanálise na tentativa de delimitar este objeto de estudo, examinando, conjuntamente, o conceito de Eu, uma vez que, segundo Freud (1923), é sobretudo corporal e, também, a sede da angústia (1926). Este percurso nos conduzirá ao campo do estudo daquilo que é irrepresentável, indizível, e por isso mesmo real que angústia. Nossa hipótese é de que assim poderemos encontrar elementos para melhor circunscrever aquilo que nos propomos investigar – a angústia correspondendo ao medo de reduzir-se ao corpo e os efeitos para o sujeito e a clínica psicanalítica que os acolhe. Faremos, então, uma introdução ao sujeito da psicanálise a fim de adentrarmos a discussão mencionada, a qual se seguirá de um debate sobre a morte e o sujeito do inconsciente, nos introduzindo ao estudo da angústia.

Dessa forma, esperamos concluir esta dissertação trazendo reflexões pelo viés psicanalítico, sobre os efeitos ao sujeito quando do diagnóstico de doenças com um prognóstico maligno, ele se defronta com a possibilidade de sua própria morte, ocasião em que a angústia surge como uma manifestação do medo do corpo e o que isso significa.

Iniciamos o **PRIMEIRO CAPÍTULO** traçando um percurso que nos permita compreender a dinâmica da constituição do sujeito em suas relações com os objetos. Partiremos a princípio da concepção apresentada quando do surgimento do *cogito* cartesiano, em que há uma dicotomia corpo-mente que é tomado como premissa no discurso científico.

Este entendimento sobre o corpo trata de colocá-lo num status de objeto que, sujeito à intervenções médicas e cirúrgicas, nos possibilitaria seu domínio, caindo assim, constantemente, no engodo de que alcançar sua imortalidade algum dia será possível.

Assim, vemos as constantes buscas por inovações médicas e cirúrgicas, onde “nosso modo de relação com o corpo é obter o seu silêncio” (Melman, 2009). O corpo-máquina deve não apenas funcionar de maneira impecável, mas também garantir a perfeição estética e a vida eterna.

Desse modo, temos a crença de que o morder, mastigar, excretar, gozar, enfim, nossa relação com os orifícios e seu funcionamento corporal ocorrem apenas através do biológico, atendendo a diversas demandas de um corpo constituído por puro dinamismo fisiológico. Tal discurso coloca o corpo como um organismo sujeito a intervenções e regido por leis que descrevem seu funcionamento dentro de parâmetros de previsão e erro. Aqui se trata do corpo como extensão, uma máquina.

Freud, com o surgimento da psicanálise, porém, vem situar o corpo como um enlace entre o psíquico e o somático, afirmando a ideia de que embora só existimos porque há um corpo, essa dimensão corporal não se dá de forma puramente orgânica, há a necessidade, primeiramente, da integralização de um eu, uma unidade imaginária que marca contrastes e contornos ao meio externo, ou melhor, um eu-corporal. Afinal, como nos diz “O eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo uma projeção de uma superfície.” (1923, pg 32).

Partindo de seu estudo sobre os casos de histeria, Freud (1893) pôde promover a dimensão simbólica do corpo ao pensá-lo como uma projeção de uma superfície que sustenta o Eu. A partir desse viés traçaremos um percurso teórico a fim de melhor compreendermos como Freud chega à sua concepção de corpo e o que é esse corpo da psicanálise. Assim, abordaremos o Eu desde o projeto, passando pela teoria sobre o narcisismo, até as alterações promovidas por sua segunda tópica com a conceitualização da pulsão de vida e pulsão de morte.

O ensino de Lacan (1966) ao abordar o corpo a partir da teoria cartesiana, promove uma subversão do sujeito, pois, tomando por base sua leitura freudiana, conceberá de que o sujeito a que se refere a psicanálise é o mesmo do cogito cartesiano, um sujeito, por essência, dividido. Contudo, à diferença do pensamento cartesiano, o sujeito não é apenas uma coisa que pensa, mas efeito de uma divisão que lhe é estruturante. Divisão onde não há primazia da mente sobre o corpo, ou vice-versa, mas são duas partes que só operam em conjunto. Ou seja, da divisão tem-se o Eu e o sujeito do inconsciente.

Logo, trataremos da constituição do sujeito a partir da teoria lacaniana do estágio do espelho e suas posteriores alterações. Ponto fundamental da relação do sujeito com a alteridade, momento em que surge uma matriz simbólica, uma inscrição, que ocorre no

intervalo entre a antecipação e a impotência motora, que corresponde a uma forma vazia a ser preenchida com imagens ao longo da vida. Uma forma primordial que se aloja antes da dialética da identificação com o outro semelhante, ou seja, uma forma anterior que ganha um nome e dá um lugar ao sujeito. É o Outro que nos delimita, nos qualifica, nos nomeia e espelha nossa imagem. Só no encontro com o Outro que esse corpo é marcado.

Desde seus primeiros textos sobre o estágio do espelho, com a utilização do esquema ótico, bem como suas modificações, Lacan vai conceituando o corpo em três dimensões: O corpo do imaginário através da constituição de uma imagem unitária na qual o eu se reconhece; O corpo do simbólico - marcado pelo significante; e, por fim, o corpo do real, que se estabelece como lugar fundamental que o objeto *a* ocupa em sua constituição.

Seguiremos as importantes formulações do esquema ótico lacaniano, bem como suas alterações, partindo de seus primeiros seminários até o seminário 10 (1962-63), para abordarmos a formação do eu e do sujeito do inconsciente em relação aos três registros.

Após falarmos da constituição do sujeito trataremos no **SEGUNDO CAPÍTULO** sobre a morte que impõe a finitude do corpo em sua articulação com a falta e o objeto. Segundo Lacan, “o instinto de morte nada mais é, com efeito, que percebemos que a vida é improvável e completamente caduca” (1956-57, p.50). Logo, a única certeza que temos é a morte, uma vez que a vida tem um tempo e, portanto, é finita.

Neste primeiro momento de seu ensino, em que ainda pensava a primazia do simbólico sobre o imaginário, Lacan incorpora o conceito heideggeriano do “ser-para-a-morte” (1927), que estabelece que é a finitude que determina a existência humana, e é no estranhamento provocado pela angústia, que o ser é capaz de se deparar com sua própria vulnerabilidade frente à vida. E é por isso mesmo que a angústia tem papel fundamental para o ser, pois o confronta com essa condição inevitável de finitude.

Ao formular seu conceito de pulsão de morte, Freud (1920) nos fala que embora a morte seja certa, o “organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo”(Idem, p.51). Daí resulta a afirmação de Freud que “originalmente, esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte” (idem), querendo dizer que se estabelece uma situação paradoxal resultante de uma espécie de “curto-circuito”, pois os perigos que existem na vida que poderiam auxiliar o organismo a chegar mais rápido a seu objetivo, são evitados. Esse estado mais primitivo caracterizado como um empuxo à morte, para um retorno ao estado inanimado, correspondente a pulsão de morte, não é igual para as pulsões sexuais que surgem sob aspecto muito diferente.

A partir do conceito de pulsão de morte de Freud mais tarde, Lacan irá dizer que o com o símbolo tem-se a morte da coisa (1955-56), ou seja, o significante em si traz alguma morte, pois é a partir dele que há a introdução da pulsão de morte, uma vez que o significante se mostra um paradoxo, por um lado mortifica por outro vivifica.

Neste contexto, podemos refletir que é preciso que o significante mortifique primeiro a coisa, pois em seu lugar estabelece o símbolo e a faz viva, marcando a dialética entre presença e ausência, capaz de garantir as trocas simbólicas ao sujeito. Desta forma, o símbolo surge como representação pois é na mortificação da coisa que advém a falta.

Não é à toa que Lacan discorre sobre os tipos de falta que são constituintes do sujeito. Se Freud anteriormente já afirmava que a pulsão de morte implica uma certa dose de dimensão criativa para que ela possa encontrar um destino, dando o exemplo das brincadeiras infantis, Lacan nos fala que a relação de objeto é criativa porque é na sua ausência, quando há a falta, que o sujeito pode buscar uma forma de simbolizar sua presença, reencontrando assim o objeto. E, é em torno das relações com o objeto, entre a falta e o real, que o sujeito se constitui, incorporando o que lhe é prazeroso e excluindo o que lhe é desprazeroso.

Dessa perspectiva abordaremos os três tipos de faltas conceitualizadas por Lacan (1956-57). Quais sejam: frustração, privação e castração.

Tal ponto é importante, para que possamos abordar a noção de morte para Lacan, a partir da qual pressupõe duas experiências: uma é a falta real, e a outra, a falta simbólica. Quanto à falta real, esta aponta para um limite no corpo que é irrepresentável, um furo, limite da vida, ligada à morte biológica - primeira morte. Já a falta simbólica diz respeito à castração, ligada ao que Lacan, a partir da teoria sadiana irá chamar de morte simbólica - segunda morte

E é da falta de objeto que iremos abordar também a posição do sujeito em relação ao Outro, uma vez que a constituição em torno da falta está diretamente ligada ao que é capaz de nos despertar desejo. Desejo que é desejo do Outro. É a crença neurótica que existe um Outro e este quer algo dele. “Che voi?”

Podemos dizer que morte e vida se articulam, a partir do momento em que possibilitam a falta e o desejo.

A condição para o desejo é a falta que advém com a intervenção da lei, seja pela lei biológica que inscreve a condição de finitude dos seres vivos, ou pela lei simbólica, cuja incidência no sujeito promove um furo, limita o gozo e por esta falta possibilita o desejo.

Para podermos entender melhor a relação do desejo e da lei, situaremos o falo na constituição do desejo, uma vez que carrega em si uma dimensão de simulacro, ou melhor, de representação, apresentando-se como uma potência quando da ausência da Coisa.

Lacan nos diz que “a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte” (1959-60, p. 356), pois é uma relação em que a falta se encontra inserida, marcando não apenas limites, mas também desejo. É dessa perspectiva que podemos compreender porque Lacan toma Antígona como referência em sua análise, pois esta encontra-se numa posição limite entre a vida e a morte, lugar absolutamente insustentável para qualquer ser humano. Lugar que Lacan aborda a função do desejo. Logo, recorreremos a uma análise dos comentários de Lacan sobre Antígona para melhor entendermos esta relação, privilegiando o conceito de *Das Ding* e objeto *a*.

O **TERCEIRO CAPÍTULO** abordará o conceito de angústia em Freud e Lacan, para que possamos trabalhar a questão central desta dissertação que é a angústia como manifestação do medo do corpo.

O que temos visto até agora nos mostrou os impasses do sujeito na constituição de um corpo e suas relações com o desejo e o gozo. A angústia surge quando algo abala a boa forma da imagem em que se reconhecia o falasser. Assim, neste capítulo, nos utilizaremos de um fragmento clínico para que possamos melhor articular a angústia como manifestação do medo do corpo.

Na primeira tópica freudiana abordaremos as duas vertentes sobre a teoria da angústia: angústia neurótica e angústia realística, para então partirmos para a segunda tópica e o avanço de sua teoria em: angústia sinal e angústia automática.

Dessa forma poderemos abordar a relação entre a angústia e ameaça de castração, que relacionam-se com a forma que se estrutura o aparato psíquico nas neuroses de transferência, pois é a angústia de castração que é capaz de desencadear um processo que resultará no recalque, uma cisão entre um antes e um depois, momento em que poderemos falar que surge um conflito entre a interdição e a lei.

Em Lacan partiremos de sua afirmativa de que a angústia não é sem objeto e com base em Freud - para quem ela é angústia diante de algo (*Vor etwas*) - formula um objeto não objetivo, o objeto *a*, assinalando o lugar estruturante da falta. A castração possui, então, função constitutiva e, quando esta não se exerce devido ao advento, no vazio reservado à falta, do objeto *a* em suas vestimentas imaginárias, a angústia irrompe.

Elabora-se uma nova estrutura da falta e um novo estatuto do corpo, constituído agora pelo furo do objeto *a* que se apresenta como um resto irreduzível ao significante.

Assim, o corpo não é nem só imagem e nem só significante, constituído também, não apenas pelo furo do corte, mas por aquilo que cai, ou seja, pela queda do objeto. É o corpo do corte e da queda dos objetos, pressupondo separação.

Após esse percurso, poderemos melhor articular com a posterior formulação conceitual de Lacan, de que a angústia é manifestação do medo do corpo. Pois, é quando a imagem de unidade em que o falasser se reconhecia resta abalada, é que o corpo surge em sua condição objetal que deveria estar velada, advindo a angústia que nada mais é do que a manifestação do medo de sermos só carne, objeto sem desejo, e nada mais.

Surge o medo do sujeito reduzir-se e/ou confundir-se com o corpo, numa condição objetal sem operação do desejo. Logo, o que podemos conceber é um avanço do real sobre o imaginário do corpo, no sentido em que o imaginário é corpo e que o ponto de furo da imagem foi obturado pelo objeto que deveria faltar.

## **2. CAPÍTULO 1**

### **Prólogo – O corpo**

As manifestações somáticas e os processos nelas envolvidos foram experiências clínicas vivenciadas por Freud, que proporcionaram o desenvolvimento da psicanálise, logo, o corpo, sempre esteve presente na cena psicanalítica. O que nos leva a afirmar que todos os significantes em psicanálise passam pelo corpo, que se mostra resposta ao encontro dos afetos com a linguagem.

Tendo tais manifestações somáticas como base, Freud construiu sua teoria pulsional, levando em consideração o afeto da angústia e a dor ligadas tanto à psiquê quanto ao soma. E assim, tempos mais tarde, diversos psicanalistas também começaram a se dedicar ao desenvolvimento de teorias, que passavam pelo conceito de corpo desenvolvido por Freud. Como é o caso do psicanalista francês Jacques Lacan.

Iniciamos o primeiro capítulo desta dissertação buscando, então, delimitar nosso principal objeto de estudo: o corpo do sujeito e a experiência subjetiva do corpo. Tal prerrogativa se impõe uma vez que é a partir da compreensão desse conceito em psicanálise que poderemos melhor buscar responder qual relação conseguimos estabelecer entre a

morte, a angústia, o objeto *a* e o corpo, quando o sujeito que enfrenta uma doença de prognóstico maligno fica frente à possibilidade de sua própria morte.

Propomos, portanto, aqui, uma investigação sobre o que é o corpo para a psicanálise, tendo como ponto de partida as bases históricas que consolidaram o movimento psicanalítico na virada do século XIX, para dessa forma, traçar um percurso que permita compreender o desenvolvimento da concepção de corpo e, conseqüentemente do Eu, na obra de Freud e Lacan.

## **2.1 Descartes e o corpo-máquina**

O surgimento da modernidade é apontado, principalmente, por três movimentos que tiveram grande influência na forma de pensar o homem e suas relações com o mundo. Segundo Marcondes (2001), o século XV é marcado pelo movimento Humanista-renascentista que rompe com a tradição teocêntrica – onde Deus era o referencial central, ético-moral, para a constituição da vida social e individual –, passando a colocar o homem como centro de todas as coisas. No século XVI, é com a Revolução protestante que a Igreja tem sua autoridade e sua posição questionada, dando espaço para uma nova concepção ética do homem, em que se privilegia uma autonomia maior do indivíduo em sua posição no mundo, na sociedade e na vida. E por fim através da Revolução científica do século XVII/XVIII – que definitivamente desatrela religião e ciência – propõe-se que a Terra não é o centro do universo, logo, conseqüentemente, o homem também não o é, promovendo, então, a ideia de que ele, assim como todas as coisas, está sujeito às leis naturais. (Marcondes, 2001, p. 141).

Se em todos esses movimentos revolucionários o homem vem mudando sua posição no mundo, inevitavelmente, sua relação com o corpo também sofre impactos. Anteriormente, seu funcionamento, suas doenças e sua estética eram delineados através de mitos, credices e fantasias, marcados por imposições de ordem religiosa – o corpo é a imagem e semelhança de Deus –, logo, um templo sagrado e proibido de ser profanado. Com o corte promovido pelas ideias científicas, sendo possível ao homem ter mais autonomia sobre seu corpo, a possibilidade de dissecá-lo lança um novo olhar sobre o mesmo. A ciência, então, busca conceituar o corpo traçando paradigmas quantitativos e qualitativos que permitam estabelecer uma funcionalidade, a partir da observação de seu interior e da localização precisa de seus órgãos.

Concebe-se uma nova forma de pensar o mundo e o homem, influenciando de maneira decisiva as configurações para o estabelecimento da ciência moderna. Assim, temos a “ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo livre e autônomo em oposição às instituições” (Marcondes, 2001, p. 160), marcos que vão influenciar, definitivamente, a filosofia de René Descartes, que estabelecerá como premissa a capacidade humana de duvidar, sendo esta a única certeza inquestionável sobre o homem, e um meio para que se possa buscar outras verdades.

Em 1637, ao publicar sua obra *Discurso do método*, Descartes procura viabilizar uma forma que conduza o espírito à verdade, ou seja, traçar uma metodologia baseada na racionalidade – uma vez que os sentidos não são confiáveis –, capaz de assegurar certezas irrefutáveis. Segundo seu pensamento, o erro seria o mau uso da razão.

É em sua segunda meditação que Descartes formula seu famoso cogito “Penso, logo existo”, afirmando que é só pelo ato de pensar que se pode ter a certeza da própria existência. Logo, “o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (Descartes, 1999, p. 262). Assim, o Homem só existe porque pensa e é nesse ato que ele pode estabelecer relações com o mundo, seja afirmando ou negando, pois o pensamento possibilita o exercício da capacidade de duvidar.

Logo, ao sujeito, pela ação intelectual, é facultado o ato de duvidar de qualquer coisa: da memória, dos sentidos, das crenças... Porém, impossível questionar que se está duvidando.

Se o ato de pensar é o que afirma a existência do homem, segundo Descartes (1999), então, onde fica o corpo nessa proposição? O filósofo afirma, a partir da perspectiva do corpo, que “depois de examinarmos, devemos descobrir que não há nada de remanescente na ideia de corpo, exceto que ele se estende em tamanho, largura e profundidade.” (Descartes, 1642, p. 259). O corpo para ele é uma massa descrita por parâmetros quantitativos e qualitativos, capaz de sofrer interferências em sua estrutura e em seus sentidos, sendo, portanto, mutável e não confiável. O corpo é *res extensa*.

Ao dar esse *status* ao corpo, Descartes promove a separação entre a *res extensa* (corpo) – coisa material, mutável, e que porta um saber enganoso –, e a *res cogitans* (mente) – coisa pensante, imutavelmente, que propicia o estabelecimento de certezas (1642, p. 66).

O filósofo, através de suas meditações, questiona as formas em que os saberes são constituídos em conhecimento, buscando um método que possa substituir o saber enganoso estabelecido pelos sentidos e as crenças em um tipo de conhecimento, que possa ser

transmitido em caráter universal, capaz de estabelecer clareza e certeza. No entanto, acredita que para chegar a tal método se faz necessário descartar a realidade do corpo como um saber equivocado, privilegiando, em contrapartida, o saber da mente por ser capaz de questionar.

A partir de sua terceira meditação, ao continuar desenvolvendo suas ideias a respeito do pensamento, do saber e do conhecimento, o filósofo destaca a importância de Deus como um ser perfeito, a quem não falta nada, referencial e infinito, definido-o como *res infinitas*. Se Deus é infinito, o sujeito em sua finitude, pode através dele estender no tempo e no espaço seu pensamento, assegurando a universalidade do conhecimento em sua posição absoluta. (Descartes, 1999, p. 289). Deus, então, é aquele que se supõe ter todo saber, logo, ele é a garantia da existência de certezas por via do pensamento.

Deus é aquele que garante a postulação de um saber verdadeiro e universal, que vai além do tempo e do espaço, promove-se, portanto, importantes alterações das relações do sujeito com o saber. O pensamento assume um *status* de estabelecer a realidade, pois se é possível a ele ser transmitido de forma universal e metodológica, infere-se que também pode ser compartilhado, tendo a capacidade de traduzir adequadamente a representação que corresponde à ideia sobre um objeto do mundo, para todos, da mesma forma.

Seria pouco produtivo para nós, à luz do tema desta dissertação, comentar a obra cartesiana. Acabaríamos por enveredar por caminhos muito distintos de nosso ponto central. No entanto, nos detivemos em destacar dois pontos essenciais da obra cartesiana, para podermos estabelecer um percurso que nos permita compreender a concepção de corpo para a psicanálise. Salientamos não apenas a divisão cartesiana em *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (mente), mas também a existência de um Deus, um Outro absoluto, capaz de garantir ao sujeito um compartilhamento universal do saber. Tais pontos terão importante influência no desenvolvimento dos conceitos psicanalíticos, quais sejam: o Eu e o Outro, sendo o corpo o efeito desse encontro. Como preconiza o poeta Rimbaud: “O eu é o outro”. Desenvolveremos melhor este ponto mais tarde.

Partindo da divisão cartesiana entre corpo e mente, força motriz que há por trás do pensamento científico moderno ocidental, é que o estudo do corpo ganha novas diretrizes. O corpo que antes era a morada sagrada da alma, agora é uma extensão cujo funcionamento adquire parâmetros maquinários. A ele se atribui um funcionamento fisiológico onde a perspectiva de previsão e erro vem organizar melhor a ideia de doença orgânica. Abre-se um terreno fértil para a medicina, que atribui a dor no corpo a uma disfuncionalidade em sua fisiologia. A doença é sempre efeito de uma causa orgânica.

Logo percebe-se que esse corpo da medicina que é manipulado, dissecado, invadido e observado, numa valorização excessiva da dimensão orgânica, sob a égide dos paradigmas de previsão e erro, não dá conta de tudo responder quando algumas doenças e disfuncionamentos que persistem. O que resta evidente é que há algo além desse olhar sobre o corpo que diz a respeito dele.

Segundo Canguilhem (1978), pensar a doença orgânica, tendo como base sua relação com fatores subjetivos, preconizado na medicina atual, só foi possível quando alguns médicos mais sensíveis à ideia de que há algo para além do corpo, capaz de influenciar seu funcionamento, entenderam que também possibilita-se o estabelecimento de um saber sobre ele. Tais ideias encontram sua referência na teoria psicanalítica.

Se as palavras são capazes de dizer apenas o que se vê da imagem do corpo, o que não é visto, cai num indizível, portanto, é um resto do qual a palavra não consegue dar conta, mas que ainda assim marca o corpo. E é a partir dessa ideia que a psicanálise vem possibilitar uma nova perspectiva sobre este, agora não basta só observá-lo, é preciso mais do que nunca escutá-lo.

Não se trata mais do corpo-máquina, visto e inscrito na linguagem científica de causas e efeitos. Para a psicanálise o corpo se constitui a partir de um circuito pulsional traçado quando de seu encontro com a linguagem. Uma linguagem que estabelece significação através de uma cadeia significante, e tenta dar conta das pulsões, mas que frente à sua impossibilidade a tudo dar um destino, deixa restos que também o afetam. Desta forma, segundo a psicanálise, para saber sobre o corpo é preciso também dar ao sujeito à palavra. Aqui se trata do corpo pulsional.

Mas como Freud chega a esta concepção? E o que significa esse corpo pulsional objeto da psicanálise? É do sujeito que se trata?

## **2.2 Freud e o corpo pulsional**

É fato que desde *Estudos sobre a histeria* (1895), tanto Breuer como Freud desenvolvem uma concepção do aparelho psíquico, tendo como base manifestações somáticas que não encontravam justificativas no funcionamento orgânico. Portanto, é através do desenvolvimento de uma noção de corpo, que possibilite pensar como ocorreriam a formação de sintomas que não atendiam às leis biológicas, que se torna possível o surgimento da psicanálise.

A partir de seu trabalho com pacientes histéricos, Freud (1895) pôde relacionar que as experiências vividas por eles estavam ligadas a sintomas de natureza conversiva. A problemática, então, que se evidenciava em dores, desmaios, crises de angústia, paralisia de membros, entre outros sintomas, deixava os médicos atônitos, pois buscavam em vão uma explicação de cunho orgânico.

Destacamos o fato de que quando desenvolve os *Estudos sobre a histeria* (1895), Freud havia passado pela experiência de estudar com o médico neurologista Charcot, na Salpêtrière. Tal experiência marca definitivamente o pensamento freudiano.

Ao tratar os casos de histeria, Charcot, primeiramente, localizava o ponto sensível à crise, ponto este que dava o nome de “histerogênicos”, provocando, ao tocá-lo, graves crises em que, inclusive, membros podiam ficar paralisados (Roudinesco, 1994). E é por seu método da hipnose, que restou evidente que através de uma sugestibilidade, o membro investido cujo sintoma se manifestava, poderia voltar ao normal. Logo, não se tratavam de sintomas de causa orgânica, mas sim de natureza conversiva - ou seja uma forma de somatização das tensões psíquicas.

Em um estudo comparativo das paralisias orgânicas e histéricas, Freud (1893) vai revelar pontos discordantes do estudo de Charcot que até então associava tais sintomas a problemas funcionais ao quadro clínico da histeria. A publicação então mostra um rompimento de Freud com os estudos neurológicos e psicológicos desenvolvidos até o momento pela classe médica. Afirmando que:

a lesão nas paralisias histéricas deve ser completamente independente da anatomia do sistema nervoso, pois nas suas paralisias e em outras manifestações a histeria se comporta como se a anatomia não existisse [...]. A histeria ignora a distribuição dos nervos [...] toma os órgãos pelo sentido comum, popular, dos nomes que eles têm: a perna é a perna até sua inserção no quadril, o braço é o membro superior tal como aparece visível sob a roupa (Freud, 1893-1895/2007: p. 206).

Ao relatar o caso da paciente que chama de Elisabeth, Freud (1895) afirma que “se apertássemos a pele ou os músculos sensíveis, ou se exercêssemos uma pressão sobre eles, seus traços tomavam uma expressão singular de satisfação e não de dor.” (Freud & Breuer, 1895, p. 108). Tal observação o leva a refletir que há uma certa plasticidade do corpo que atende a uma demanda psíquica, e por processos inconscientes, possibilita a formação de sintomas de forma conversiva.

É no corpo da histérica, objeto de seu estudo naquele momento, que Freud tem seu ponto de partida para desenvolver a concepção de corpo para a psicanálise. Afinal, como as

históricas poderiam apresentar sintomas que subverteriam todo o seu funcionamento fisiológico, e ainda assim apresentarem algum tipo de satisfação?

Tentando responder a tal questão, Freud destaca duas dimensões importantes na relação do corpo com o sintoma: primeiro ele reconhece que haveria um “grau máximo de tensão emotiva que o organismo poderia tolerar...”, porém, “quando essa quantidade é aumentada pela somação, até um ponto além da tolerância do indivíduo, dar-se-ia o ímpeto à conversão” (Freud, 1893-1895, p. 187). O que propõe é que há uma dimensão econômica, em que o aparelho psíquico buscando obter prazer e afastar o desprazer, vai traçando um circuito pulsional que comportaria essa tensão, constituindo assim o corpo pulsional.

A outra dimensão que ressalta é a relação simbólica entre os sintomas de conversão. Pois para cada afeto haveria uma ligação junto a uma representação, possibilitando assim a garantia de uma homeostase desse sistema econômico pulsional. Caso um afeto não pudesse ser ligado a uma representação, favoreceria o fenômeno somático da conversão.

Tais hipóteses são elaboradas a partir de seu estudo sobre os casos de histeria, chegando à conclusão que estes sintomas são na verdade uma formação de compromisso – embora promovam desprazer por um lado, também são capazes de ofertar um certo tipo de satisfação (FREUD, 1917).

Se tomarmos como base o circuito pulsional em sua perspectiva econômica, podemos observar que tal compromisso ocorre a partir do momento em que o afeto que não encontrava representação – estando esta recalcada a partir de alguma experiência traumática da paciente –, converte-se numa manifestação somática por onde tal afeto pode se ligar.

Para melhor entendermos tal dinâmica, podemos nos utilizar, como exemplo, do próprio caso de Elisabeth. É no lugar de seu corpo em que seu pai colocava a mão, as pernas – que elas paralisavam. A conclusão de Freud é que o corpo não se resume à anatomia biológica, não é simplesmente uma máquina, mas é marcado por inscrições pulsionais e fantasmáticas, que ocorrem a partir de seu encontro inicial com o Outro, com o simbólico, lhe dando a possibilidade de torná-lo erógeno. Logo, podemos dizer que o corpo para a psicanálise é pulsional.

Ainda dentro de sua primeira tópica, no texto "Distúrbio psicogênico da visão na concepção psicanalítica", Freud (1911) nos fala que um distúrbio da visão seria o resultado entre um conflito psíquico da pulsão de autoconservação e a pulsão sexual. Ele parte da premissa de que ambas estariam equilibradas a partir da operação do recalque, o que faz com que o órgão pudesse manter suas funções equilibradas. Assim, podemos exemplificar tal situação a partir da relação do bebê com o seio, pois o leite satisfaz a pulsão de

autoconservação, mas o seio em si, como um objeto ofertado pela mãe, gera prazer por acolher sua demanda, satisfazendo assim a pulsão sexual.

É na falha desse processo de recalçamento que a pulsão sexual vê a oportunidade para desorganizar o corpo, investindo de forma inflacionada num determinado órgão. Situação que podemos igualar a do bebê quando de seu nascimento, pois como sublinha Freud (1905), a criança é perverso polimorfa, ou seja, busca satisfação em várias partes de seu corpo, a partir de suas experiências de satisfação marcadas por suas relações com seus primeiros objetos de investimento.

Destarte, destacamos, novamente, a constituição de um corpo pulsional que vai além de sua função biológica. Logo, as partes do corpo tais como, boca, nariz, pé entre outras, possuem suas funções orgânicas garantidas, uma vez que é através do processo do recalque que se estabelece um equilíbrio entre as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais.

Entretanto, é no seu trabalho sobre o narcisismo (1914) que, mais tarde, Freud formulará melhor tal teoria. É quando a partir do estudo dos investimentos narcísicos e objetivos, ele definirá com mais consideração um conceito que converge com a constituição do corpo: o Eu. Tema que aprofundaremos mais adiante.

### **2.3 Lacan e a subversão do sujeito**

Anteriormente pudemos aprofundar as mudanças epistemológicas produzidas pelo pensamento cartesiano a partir do cogito “penso, logo existo”. Observamos uma nova visão sobre o corpo (*res extensa*) que o separa da mente (*res cogitans*), destituindo assim os antigos paradigmas que envolviam o corpo, tais como a tradição e a religião.

Freud (1895) por sua vez nos mostra o corpo a partir da escuta de seus sintomas, recortado entre psíquico e o somático – um corpo pulsional.

Mais tarde, Lacan (1966), tomando por base sua leitura freudiana, conceberá a ideia de que é no sujeito oriundo do cogito, que a psicanálise também atua, pois “sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência.” (p. 878).

As referências ao cogito cartesiano surgiram diversas vezes na obra lacaniana, mas, em especial, no texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957) ele trará um melhor entendimento sobre o conceito de sujeito, articulando-o com o cogito e o inconsciente freudiano.

Se Descartes parte da premissa de que o pensamento é o que permite o ato de duvidar, sendo este ato, por sua vez, o que dá consistência ao sujeito, Lacan dirá que é do encontro

com a palavra – uma vez que o pensamento (inconsciente) se estrutura como linguagem – que o sujeito pode advir. O que aponta nada mais é do que a afirmativa freudiana de que: “lá onde isso estava, lá como sujeito, devo advir.” (Lacan, 1957). Ou seja, o sujeito do inconsciente é efeito da articulação significativa. Desse modo nos apresenta uma subversão do sujeito a partir do cogito, propondo a assertiva: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (Lacan, 1957/1998, p. 521). O pensamento a que se refere é o inconsciente, uma vez que o sujeito não está reduzido apenas ao Eu.

Em “A ciência e a verdade” (1965-66) Lacan propõe que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (Lacan, 1966/1998, p. 879).

Tanto o cogito cartesiano como a psicanálise partem de uma divisão para sua concepção de corpo. No cogito o sujeito é dividido em *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (mente), e para a psicanálise a divisão promove o Eu/corpo e o sujeito do desejo. Assim, à diferença do pensamento cartesiano, para a psicanálise não há uma primazia da mente sobre o corpo, pois o sujeito não é apenas uma coisa que pensa, mas efeito de uma divisão que lhe é estruturante.

Se Descartes (1637) propõe o paradigma do surgimento do sujeito, ao mesmo tempo ele não consegue operar sobre este sujeito, uma vez que garante apenas o ato de pensar, mas não o que se pensa e como esse pensamento afeta o próprio sujeito, o que inclui também sua relação com o corpo. O que descarta é exatamente o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo.

Ademais, para a teoria cartesiana, Deus (*res infinita*) possibilita a garantia verdadeira da existência do sujeito, pois este é um ser de que não se duvida, é perfeito. Já na perspectiva lacaniana, contudo, o Outro é aquele a quem algo falta, não podendo, portanto, ofertar garantia ao sujeito. Sua completude apenas poderá ser realizada através de um objeto especial que tem por característica sua posição de falta (o objeto *a*).

Podemos aqui já observar a direção do pensamento lacaniano ao afirmar que o sujeito não pode ser reduzido apenas ao eu, o que mais tarde promoverá a assertiva da angústia como uma manifestação do medo de reduzir-se ao corpo. O inconsciente possibilita que o sujeito da enunciação, implícito ao furo promovido pela linguagem, não seja reduzido ao sujeito do consciente, do enunciado, ou seja, “o que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento: penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p. 521).

Ao privilegiar o pensamento sobre o corpo, Descartes (1637) comete um erro, pois se a dúvida pode ser capaz de trazer a certeza da existência, tal certeza só pode ser validada uma vez que o corpo em sua articulação com as palavras pode viabilizar não apenas o pensamento, mas o sentido e o que resta para além do sentido. Afinal, o sujeito é efeito de uma divisão.

E como isso ocorre? Questão que procuraremos responder no próximo tópico.

## **2.4 A constituição do sujeito e suas relações com os objetos – de Freud a Lacan**

### **2.4.1 A constituição do Eu na teoria Freudiana**

Através do “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1895) se utilizará da construção de um modelo – arco reflexo – a fim de demonstrar que o aparelho psíquico é constituído de forma a administrar quantidades de energia (Q). Seu objetivo é o de promover uma homeostase na tensão energética, protegendo assim toda sua estrutura. Logo, a primeira função do aparelho é descarregar a energia pela via motora, mantendo equilibrada a estimulação neuronal. Entretanto, vale lembrar que Freud observou, através do que chamou de “uma ação específica” (1895, pp. 348-349), que os estímulos recebidos não provêm apenas do exterior, mas também do interior, devendo o sistema se estruturar de forma a ser capaz de acumular certa medida de energia até obter meios de descarregá-la no mundo exterior.

O aparelho desenvolvido por Freud é apresentado por três sistemas de neurônios: ( $\Phi$ ), ( $\Psi$ ) e ( $\omega$ ). Se por um lado ( $\Phi$ ) não oferece resistência aos estímulos, podendo dar conta da excitação que vem do mundo exterior, por outro é em ( $\Psi$ ) que tal resistência é encontrada.

É a partir dessa característica principal de ( $\Psi$ ), sua impermeabilidade que oferece resistência, que as Qs podem ser retidas. Como efeito, surge um mecanismo capaz de produzir memórias. Sobre esse mecanismo Freud diz que “está fora de contato com o mundo externo; ele apenas recebe Q, de um lado, dos próprios neurônios, e de outro dos elementos celulares no interior do corpo.” (1895, p. 356). Sua principal função é a descarga.

Esse texto de 1895 destaca o Eu por uma função inibidora uma vez que a ele cabe evitar o desprazer resultante de um excesso libidinal.

Ainda nesse texto que é abordado um tema extremamente relevante à psicanálise: o desamparo primordial. Este se inscreve como uma marca estrutural no sujeito, haja vista que o bebê humano nasce na mais absoluta prematuração física e psíquica, revelando, então, sua total dependência do Outro. Esse desamparo, que é experimentado desde o momento do

nascimento, resulta num aumento de excitação que se manifesta no corpo, só podendo ser eliminada através de uma experiência de satisfação; esta é aquela que resulta a partir do primeiro contato com o objeto, realizando a inscrição de sua imagem mnêmica com a acústica.

Entretanto, como esse primeiro objeto está para sempre perdido, o bebê busca em outro objeto, alucinado, uma forma de fazer cessar a tensão interna, porém, como não consegue, acaba tendo uma sensação de desprazer. Ao Eu cabe a função de criar barreiras para lidar com o excesso de energia acumulada.

Justamente, o desejo e o recalque são condições determinantes para a formação do Eu, pois estabelecem a necessidade do aparelho psíquico constituir um meio, uma função de armazenar energia e depois liberá-la gradativamente, estabelecendo assim o que Freud (1895) chamou de processo secundário. Tal processo cabe ao Eu, que por meio da inibição, barra a representação incompatível - oriunda de uma experiência traumática, e, conseqüentemente, o desprazer causado por ela.

“Com a ação inibitória da imagem mnêmica hostil, a liberação de desprazer ficará muito reduzida e o sistema nervoso será poupado, sem qualquer outro dano, do desenvolvimento e da descarga de Q.” (Freud, 1895, pp. 375-376)

Quanto maior for o desprazer causado pela representação incompatível teremos uma maior defesa primária, cabendo ao Eu adiar a descarga de energia, inibindo o investimento no objeto, até que haja indicações da realidade, isto é, percepções do sistema de neurônios que possibilitem uma representação mais compatível com o aparelho psíquico. Para tal, o Eu precisa exercer uma função de juízo, podendo distinguir um objeto real de um alucinado (Freud, 1895, p. 377).

De fato, algo neste sentido já é apresentado por Freud (1911) no texto “Formulações sobre os dois princípios da causalidade psíquica”, porém, tal função exercida pelo Eu é melhor retomada no texto “A negativa” (1925), destacando o funcionamento do princípio de realidade na constituição da realidade psíquica para o sujeito. Porém, como podemos ver, já no Projeto observa-se que a evolução de inibição é uma condição necessária para que haja o processo secundário e, conseqüentemente, o estabelecimento do princípio de realidade. Ele afirma que “julgar é um processo que só se torna possível graças à inibição pelo eu e que é evocado pela dessemelhança entre a catexia de desejo de uma lembrança e a catexia perceptual que lhe seja semelhante.” (FREUD, 1895, p. 380).

Um ponto importante no Projeto, que inclusive, mais tarde é retomado por Lacan (1959-60), é que não há um objeto absoluto do desejo. Assim, o psiquismo é orientado pela frustrante tentativa de repetir uma experiência de satisfação primordial, numa busca constante de um objeto que apenas será capaz de satisfazê-lo parcialmente, pois o objeto primordial, em si, está para sempre perdido. Tal objeto, inassimilável, segundo Lacan, é *das Ding* (a coisa), que orienta então o desejo do sujeito.

A partir da publicação de *A interpretação dos sonhos* (1900), o aparelho psíquico é marcado pelo conflito entre as instâncias do inconsciente, pré-consciente e consciente, tendo como premissa a orientação da realização de um desejo sexual. Assim, a concepção de aparato psíquico se aprofundou.

Outro ponto importante é a relevância que o inconsciente toma na obra freudiana, pois agora ele é um sistema regido por um funcionamento que lhe é próprio. Já o Eu, aqui, está vinculado às funções do sistema pré-consciente. Funções que segundo Freud (1900), visam promover uma barreira contra as excitações que emanam do inconsciente, possibilitando o impedimento de investimento no objeto até o ponto que a realidade indique no sistema perceptivo um acesso pela via do pensamento. Sua função é a de censura contra as excitações libidinais oriundas do inconsciente.

Em “Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, 1905) o conceito de pulsão sexual e a concepção de uma sexualidade infantil têm como base a relação da criança com seu corpo e os objetos. Desde o “Projeto”, o Eu possui a tarefa de realizar o que Freud chamou de teste de realidade, distinguindo o que é percepção do que é memória, ou melhor, o que é mundo exterior do mundo interior. Tal tarefa só é possível com a ajuda das inscrições das representações que marcam prazer-desprazer, inscrições realizadas pela passagem do princípio do prazer para o princípio de realidade.

O que vale destacar é a relação entre o Eu e a realidade externa, a partir da perspectiva neurótica, pois nem sempre o Eu consegue conciliar as exigências pulsionais com a realidade, afastando-se dela em certa medida, através do ato de fantasiar. Dessa forma, consegue uma parcial satisfação de seus desejos pela via da fantasia, que passa a comandar a relação do sujeito com a realidade.

Freud (1911) desenvolve a hipótese de que entre o autoerotismo e a escolha objetal há um movimento da libido que caracteriza o que chamou de narcisismo. (p.68). Tal termo é baseado no mito de Narciso, que ao enamorar-se por sua própria imagem refletida na água, mergulha de forma a tentar apreendê-la, tendo como destino a morte. O termo narcisismo destaca a importância da imagem na constituição do Eu.

Com o texto “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914), Freud vem a desenvolver melhor sua teoria do narcisismo. O Eu passa a ser não apenas um reservatório da libido, direcionando-a aos objetos, mas também é definido como um objeto que é investido por essa libido.

Esse texto é escrito como resposta à ameaça monista de Jung, que fôra o pivô do corte na relação entre ele e Freud. Jung aponta que a libido não seria estritamente sexual, mas sim um interesse psíquico geral, do que discordava Freud. Essa problemática é levantada por Jung em torno das vicissitudes da libido nas psicoses.

A questão que se impõe pelo texto e que Freud (1914) busca esclarecer gira em torno da demência precoce, pois nesse quadro o que se observa é um movimento em que a libido afastada do mundo exterior dirige-se diretamente para o Eu.

uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem que ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914, p. 84).

O texto expõe que o autoerotismo é o que seria primário na criança, um estado anárquico onde as pulsões sexuais encontrariam satisfação no próprio corpo. O Eu, por sua vez, só se desenvolveria na medida em que algo é acrescentado ao autoerotismo.

É a partir do encontro com o objeto, que vem interferir nessa relação autoerótica, é que a verdadeira causalidade psíquica do eu se constitui. E é o surgimento do narcisismo primário que corresponde também ao próprio surgimento do Eu. (FREUD, 1914, p. 84).

O narcisismo secundário, por sua vez, é quando a libido, que já foi dirigida aos objetos, devido a uma situação de “frustração”, se vê compelida a retornar para o Eu. Para ilustrar tal situação, Freud (1914, p. 105) usa como exemplo o estado de apaixonamento. Quando um sujeito está apaixonado, sua libido é investida ao objeto, proporcionando um certo empobrecimento do eu, entretanto, ao sofrer uma decepção com o objeto amado, esta retorna ao Eu.

O equilíbrio nos investimentos libidinais, devendo o Eu regular a libido, ora em si, ora nos objetos, é de extrema importância, pois “um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar”. (FREUD, 1914, p. 92).

### 2.4.1.1 Eu ideal e Ideal do Eu

Anteriormente, vimos que é preciso uma nova ação psíquica acrescentada ao autoerotismo para que o Eu possa se constituir. Referente a isto, Freud (1914) já destacava a importância da relação de alteridade que se estabelece através do investimento dos pais no bebê, como papel fundamental para sua constituição.

“As coisas devem ser melhores para a criança do que foram para seus pais, ela não deve estar sujeita às necessidades que reconhecemos como dominantes na vida. Doença, morte, renúncia à fruição, restrição da própria vontade não devem vigorar para a criança, tanto as leis da natureza como as da sociedade serão revogadas para ela, que novamente será centro e âmago da Criação. His majesty the baby, como um dia pensamos de nós mesmos. (Freud, 1914, p. 37)

Neste momento, a criança enquanto objeto de desejo e de amor de seus pais, figura como suporte para suas fantasias que se apresentam como formas de reviver e reproduzir expectativas idealizadas que, por contingências da vida, acabaram abandonadas. Assim, “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições – que um observador neutro nelas não encontraria – e a ocultar e esquecer todos os defeitos, algo que se relaciona, aliás, com a negação da sexualidade infantil.” (1914, p.36).

Assim, podemos afirmar que os pais precisam investir nos filhos, não apenas para que este possa constituir o seu Eu ideal, mas também, “porque, alguém que ama perdeu, por assim dizer, uma parte de seu narcisismo, e apenas sendo amado pode reavê-la.” (p. 48). Concluímos que tal investimento é uma medida extremamente necessária para que o Eu ideal seja constituído.

Entretanto, tal situação não perdura muito tempo, pois ocorre um furo nessa imagem de perfeição do bebê como sendo objeto de desejo dos pais, “as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança” (Freud, 1914, p. 22) começam a falhar em seus cuidados, abalando essa imagem de centro do universo e completude do Outro, que um dia a criança acreditava ser.

É desta ferida na imagem perfeita de completude que o sujeito não é que pode tornar-se um símbolo, um ideal a ser atingido. A incidência do simbólico que se apropria desta ideia de perfeição e completude da imagem do Eu ideal, criando o que Freud designa de Ideal do Eu, uma instância simbólica que orienta, na neurose, como o sujeito deve ser, gerando nele o desejo de ser aquilo com o qual se identifica.

Barros (1997) nos fala que a formação do Eu implica tanto uma origem pulsional marcando um circuito fechado denominado de narcisismo primário, quanto uma origem a

partir da dependência do sujeito ao mundo exterior. Destacando que “o Eu ideal seria, portanto, uma instância que se orienta de dentro para fora, e o ideal do Eu, de fora para dentro.” (Idem, p. 20).

Ainda sobre o Eu ideal, sua principal característica é o amor por si mesmo e a busca por satisfação no corpo próprio, que é tomado pelo sujeito como objeto (FREUD, 1914, p. 94). Logo, o Eu é desde sempre um Eu corporal. Freud destaca que:

A esse Eu ideal dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada na infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. (FREUD, 1914, p. 40).

Podemos inferir que o Eu se forma a partir da projeção do narcisismo dos pais que vai constituindo uma imagem de perfeição para o bebê. Mas, em tal imagem ilusória, se apresenta uma ferida narcísica, um furo que incide nessa imagem de perfeição que acreditava fazer Um com o Outro primordial – a mãe. Esta, ao falhar em seus cuidados com o bebê, demonstra que ele não é seu único objeto de investimento, e nem o centro de sua vida. O pai então surge nessa relação como aquele que interdita tanto o desejo da mãe como a demanda do filho. Do Eu-ideal (lugar privilegiado do desejo dos pais), tem-se o ideal do Eu, em que a partir dos traços que Eu tomo do Outro, busco atingir novamente a imagem de perfeição que algum dia *supus ter*.

É nessa ferida narcísica que cai a ideia de Eu ideal, a ideia de ser tudo para os pais, de ser o desejo dos pais o desejo do Outro. Não se trata da queda da superfície do corpo, da imagem, mas sim no nível do sentido, da ideia de si. E por quê? Porque não se trata da imagem tal qual o sujeito vê no espelho, até porque ele cresce e envelhece, não podendo a imagem ser rígida. O que entra em questão aqui é o Ideal do Eu.

O ideal do Eu se constitui a partir do complexo de Édipo. É um momento estruturante que permite que ao Eu construa uma mediação em relação aos objetos primários. Melhor dizendo, o ideal do Eu viabiliza que o Eu estabeleça uma relação imaginária e simbólica com os objetos primários no sentido de que estas coordenadas lhe retirem do desamparo (FREUD, 1914, p. 106).

A questão da identificação é retomada por Freud (1921), em “Psicologia de grupo e análise do eu”, no qual propõe que a identificação é uma forma elementar dos laços emocionais do sujeito com os objetos, bem como possui um papel determinante no desfecho

do complexo de Édipo (p. 115). Através da identificação que o sujeito se apropria de certos traços do objeto e o Eu sofre mudanças numa tentativa de restaurar sua imagem de perfeição que um dia acreditou ter.

Em “Sobre o narcisismo”, Freud (1914) nos apresenta uma concepção mais aprimorada sobre a realidade psíquica, levando em consideração sua origem pelo processo de simbolização. Sua estruturação ocorre em torno das primeiras experiências parciais de satisfação sujeito, experiências singulares que estruturam uma realidade psíquica que é diferente para cada um.

O fato é que dessa experiência sabemos que não existe um objeto capaz de satisfazer de forma absoluta o desejo, o que coloca a falta como estrutural para o sujeito.

A partir da identificação ao Ideal do Eu modifica-se as relações do sujeito com o outro semelhante e, conseqüentemente, promove novas diretrizes para a organização dessa realidade psíquica.

Sobre a realidade, Freud (1914) nos mostra a distinção entre uma realidade exterior - que é inatingível -, de uma realidade psíquica formada a partir das fantasias elaboradas pelo sujeito, em relação ao objeto, para que assim possa acessar essa realidade exterior.

Em “Psicologia das massas e análise do Eu”(1921) destaca-se que motivado pelo desejo (p.106) o Eu só investe em objetos que vislumbra uma possibilidade de retribuição de prazer. Entretanto, é a partir da frustração do desejo não satisfeito que Freud (Idem, p. 92) caracteriza as afecções narcísicas, o que significa dizer que as imposições da vida são capazes de retardar ou promover uma renúncia à satisfação, o que não é realizado de bom grado pelo Eu.

Nesse momento de frustração do desejo, o Eu tende a afastar-se da realidade indesejável (pp. 107-108), sendo que na neurose, conforme apontamos antes, há a substituição pela via da fantasia - recobrando a impossibilidade de satisfação absoluta - o que promove um novo arranjo com a insatisfação. Já na psicose, isso não seria possível, uma vez que o Eu rejeita um fragmento da realidade e a substitui por um delírio. Tal questão será novamente abordada mais à frente a partir da segunda tópica do aparelho psíquico.

O que propõe a teoria do narcisismo é que a constituição do Eu ocorre a partir de um precipitado de identificações e que a imagem possui uma função estruturante. Nessa teoria, Freud (1914), além de falar de um investimento libidinal no Eu para sua constituição também propõe uma modificação no conflito psíquico. Se antes antes o conflito era marcado pelas pulsões de autoconservação do Eu e as pulsões sexuais, agora ele se dá entre a libido do Eu e a libido objetal.

Em “Pulsões e destinos da pulsão” (1915) Freud aborda a questão da diferenciação entre interno e externo a partir da contraposição entre eu-real (*Real-Ich*) – que corresponde ao eu autoerótico inicial e que não necessita do mundo externo, sendo anterior ao eu-prazer – e o eu-prazer (*Lust-Ich*) – além do Eu definitivo que é capaz de se modificar pelas alterações nas percepções da realidade, de forma que continue dando as condições para a operação do princípio do prazer.

A função do eu-real original é a de determinar a distinção entre um dentro e um fora, ou seja, entre o Eu e aquilo que não pertence ao Eu. Vejamos o que escreve Freud (1915, p. 141):

Assim, o eu-real original, que distinguiu o interno e o externo por meio de um critério objetivo se transforma num eu-prazer purificado, que coloca a característica do prazer acima de todas as outras. Para o eu do prazer, o mundo externo está dividido numa parte que é agradável, que ele incorporou a si mesmo, e num remanescente que lhe é estranho. Isolou uma parte do seu próprio eu, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse novo arranjo, as duas polaridades coincidem mais uma vez: o sujeito do eu coincide com o prazer, e o mundo externo com o desprazer (com o que anteriormente era indiferente).

Segundo Freud, é a partir da experiência de encontro entre o sujeito e os objetos do mundo externo que há a possibilidade do princípio de prazer operar. Assim, o eu-prazer é aquele que introjeta o que lhe é prazeroso e projeta o que lhe é desprazeroso, sendo, obviamente, atraído pelo objeto que proporciona prazer e repelindo o objeto que causa desprazer. Com isso, instaura-se uma polaridade entre prazer-desprazer que orienta as relações entre o Eu e os objetos. Logo, infere-se que a relação do sujeito com a realidade será mediada pelo campo representativo criado a partir das suas relações com os objetos.

### **2.3.4 As alterações no conceito do Eu a partir da segunda tópica**

É a partir da segunda tópica que Freud (1923) nos apresenta o Eu como uma superfície corporal, recortada pela reminiscência das experiências primitivas do bebê, inscrevendo marcas por onde o Eu vai se constituir.

Em meio a esta formulação do corpo e do Eu, a dor possui o importante *estatus* de delinear seus limites. Fédida (1971) reconhece que é pela dor que se vislumbra o corpo, pois é na “violência física dos órgãos (boca, dentes, o pênis, o seio...) que o corpo se escuta e se descobre.” (p. 122). A dor é uma manifestação que marca a presença do corpo a partir de uma disfuncionalidade de seus órgãos.

Em “O problema econômico do masoquismo” Freud (1924) afirma que a doença é uma das formas que o psiquismo consegue um arranjo neurótico. Arranjo este que é feito entre a ato de punir e o ato de culpar, manifestando-se sobre uma parte do corpo que, ao adoecer, tem na dor uma dimensão de sofrimento, mas também uma dimensão de prazer – “ele (o sujeito) não se sente culpado, mas doente.” (Freud, 1923, p. 292).

Podemos pensar que essa formulação do masoquismo como uma solução ao problema da economia libidinal evidencia a posição delicada em que se encontra o Eu a partir de 1920, pois, se anteriormente, Freud (1917) já observava que “o eu não é senhor em sua própria casa” (p. 186), agora ainda se vê tendo que intermediar às imposições de três mestres: o isso, o supereu e o mundo exterior.

Essas alterações formuladas a partir da segunda tópica deixam evidente a importância que a alteridade vai tomando na teoria freudiana. Alteridade que marca o encontro de todas essas exigências pulsionais, pois é a partir das vicissitudes dos encontros e desencontros do Isso com o mundo exterior, que o Eu vai se constituindo como uma instância defensiva que busca manter o equilíbrio pulsional. O corpo, então, também só toma uma dimensão a partir desse princípio de alteridade.

Como estamos discutindo a constituição do Eu a partir das demandas pulsionais que surgem pela alteridade, destacamos, brevemente, a partir do texto “Eu e o Isso” (Freud, 1923) uma outra instância: o Supereu. Anteriormente, Freud já havia abordando tal instância ao falar sobre a noção de ideal do Eu no texto “Sobre o narcisismo” de 1914. O ideal do Eu é concebido a partir do resultado de identificações com objetos abandonados, sendo a primeira forma pela qual o Eu escolhe um objeto por seu desejo de incorporá-lo a si. Aqui já podemos considerar uma referência ao supereu, na medida em que possui a finalidade de vigiar o Eu, mensurando-o através do ideal do Eu.

Mas, voltando ao Eu em seu papel defensivo, cumpre esclarecer que o perigo pulsional contra o qual o Eu se defende é o da castração. Para tanto, ao menor sinal de ameaça, o Eu emite um sinal que é sentido como angústia – angústia de castração. É no Eu, portanto, que a angústia tem sua sede (Freud, 1926).

Ainda sobre o Eu, Freud (1923) o caracteriza como um conjunto de identificações que tomam o lugar de um precipitado de catexias objetais abandonadas pelo Isso, e que marcam sua relação com as escolhas objetais. Essas escolhas, que são frustradas, configuram que o encontro com o Outro não se dá de forma tranquila, há uma quebra na imagem do Eu, que por sua vez, se restitui a partir de um traço que toma do Outro como identificação - “a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa” (FREUD, 1921, p.99),

e tem relação com a história pré-edípica do sujeito, pois a identificação com o pai apresenta relação à escolha de objeto, a partir de dois verbos: “ser” e “ter”.

Segundo Freud (1938 [1941]), a diferença de posição marcada por estes dois verbos depende se a ligação se dá no próprio sujeito ou no objeto do Eu. Ele afirma que:

Ter e ser na criança. A criança tende a expressar o vínculo de objeto mediante a identificação: Eu sou o objeto. O ter é posterior, vem de encontro ao ser, a partir da perda de objeto. O peito é um pedaço meu, eu sou o peito. Logo, somente: Eu o tenho, ou seja, eu não o sou (FREUD, 1938 [1941], p. 301).

O que nos apresenta é que há primeiramente uma identificação em que “Eu sou o objeto”, para depois haver a escolha de objeto numa posição em que “Eu tenho o objeto”. Afinal, “a identificação substitui a escolha de objeto; a escolha de objeto regride até a identificação” (FREUD, 1921, p. 100)

É a partir das ponderações sobre o Eu e a identificação elaboradas por Freud que Lacan (1949) em sua sua teoria a respeito do estágio do espelho, irá ressaltar que a primeira forma do Eu é obtida a partir do Outro, o que viabiliza a constituição da imagem corporal.

### **2.3.3 O Estádio do espelho e a constituição do eu na obra de Lacan**

Partindo de uma releitura dos conceitos freudianos fundamentais sobre o Eu, o narcisismo e a identificação, Lacan desenvolve uma teoria que demonstra a importância que a imagem do corpo tem para a formação do Eu, através da elaboração de um esquema óptico: O estágio do espelho.

Embora tenha sido apresentada, pela primeira vez, em 1936, numa reunião da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), apenas em 1949 chega a publicá-la. O estágio do espelho é um processo, mais ou menos entre os seis meses e dois anos de idade, no qual Lacan esquematiza as transformações advindas pelo reconhecimento da imagem de si, pelo sujeito, e suas identificações (1938/2003, p. 43). Para tanto, ele parte da afirmativa de Freud (1923) que o Eu não é uma unidade que existe desde o início, sendo preciso uma nova ação psíquica que se acrescenta ao autoerotismo para que possibilite o narcisismo.

O estágio do espelho nada mais é do que esta nova ação psíquica, uma operação que é constante no sujeito, e que se inicia no momento em que surge uma matriz simbólica, uma inscrição, que ocorre no intervalo entre a antecipação e a impotência motora, corresponde a uma forma vazia a ser preenchida com imagens ao longo da vida. Uma imagem unitária (Eu

Ideal) que se aloja antes da dialética da identificação (ideal do Eu) com o Outro, ou seja, uma forma imaginária anterior que ganha um nome e dá um lugar ao sujeito.

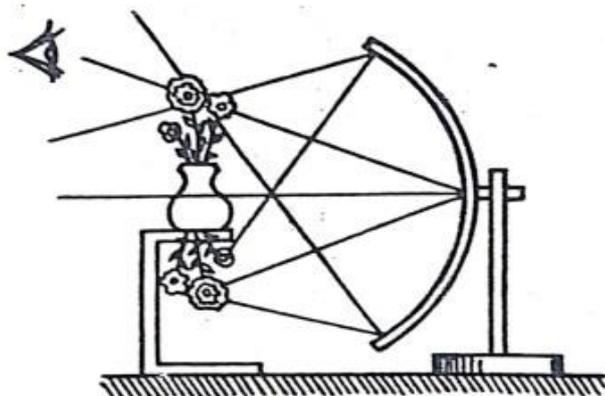
Lacan (1955-56), a respeito do estágio do espelho fala que:

“O que é o estágio do espelho? É o momento em que a criança reconhece a sua própria imagem. Mas o estágio do espelho está bem longe de apenas conotar um fenômeno que se apresenta no desenvolvimento da criança. Ele ilustra o caráter de conflito da relação dual. Tudo o que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há entre suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação com esta imagem.” (p. 15).

Podemos dizer então que o estágio do espelho nada mais é que a transformação advinda da incidência da imagem corporal. Assim, quando o Outro, ao olhar o sujeito, aponta frente à imagem do espelho e diz “Tu és isso!” do lugar do sujeito que se vê, há uma inversão da lógica para “eu sou isso!”. E, é via essa “azáfama jubilatória em que o eu se precipita” (Lacan, 1949, p. 99), é nesse momento de adoração à imagem do corpo próprio que ocorre o reconhecimento de sua imagem, um Eu ideal ao qual buscará identificar-se pelo resto de sua vida. Há a projeção da imagem e a introjeção da palavra. E é a essa imagem unitária que se refere Lacan, que dá a ilusão de que o corpo composto de um funcionamento pelo conjunto de suas partes, é uma unidade.

É a antecipação de uma potência que permitirá ao sujeito entrar no jogo de trocas simbólicas com o Outro. Viabiliza que ele se aproprie da linguagem dando uma consistência imaginária para um corpo que não tem consistência. É algo no campo da imagem que tem um efeito formador. São efeitos reais.

Nessa perspectiva, Lacan (1953-54) trabalha o texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”(Freud, 1914) estudando o esquema óptico do físico Henri Bouasse. Nesse momento ele nos apresenta a identificação primária do estágio do espelho, procurando esclarecer conceitos como narcisismo primário, secundário, Eu Ideal e ideal do Eu, destacando o fato de a imagem cumprir um papel de mediação que promove uma articulação entre simbólico e imaginário.



Esquema óptico de Bouasse (Lacan, 1961, p. 680)

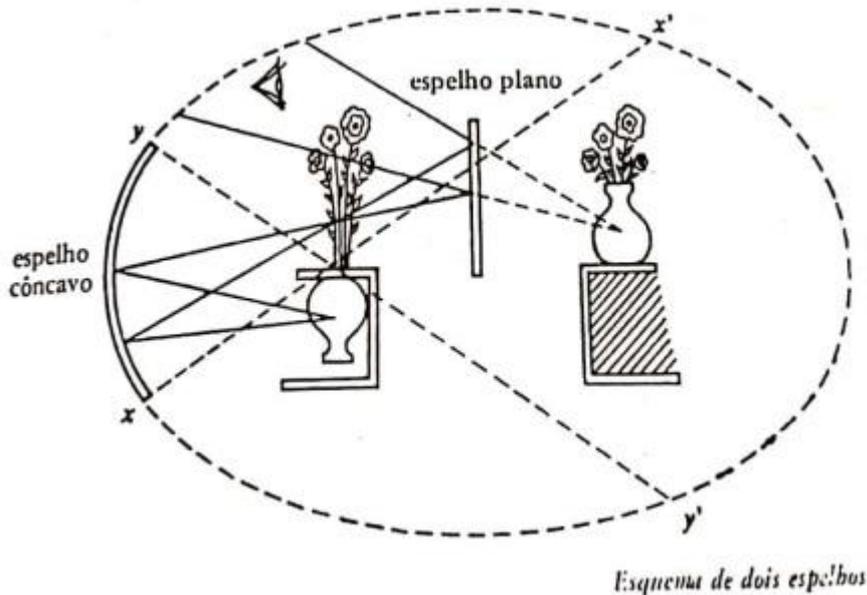
O esquema de Bouasse coloca um observador em determinado ponto, onde consegue ver no espelho côncavo, a imagem completa das flores projetadas no vaso, embora sem o espelho, sua visão só enxergue o vaso acima de uma caixa, onde encontra-se escondido o ramalhete.

No esquema, o fenômeno ocorre quando um feixe de luz incide sobre o buquê, refletindo-o de modo que ao encontrar a superfície côncava do espelho, a imagem é refletida como se estivesse em cima do vaso. A imagem real e invertida passa a ser acessível ao observador, que se encontra posicionado de forma estratégica na região do feixe de luz. Nesta posição a partir do cruzamento dos feixes de luz refletidos no espelho, o que se vê é a imagem do buquê no vaso.

Através das propriedades ópticas do espelho côncavo é possível que a imagem se forme completa, dando a ilusão para o observador de que o vaso (imagem real acessível à sua visão) contém o ramalhete (equivalente aos objetos pulsionais). A imagem real vai se confundir com os objetos, é o que Freud (1914) chamou de narcisismo primário.

Tal metáfora nada mais é do que a percepção, pelo bebê, da imagem de seu próprio corpo vinda do Outro primordial – a mãe, que nesse modelo, é representado pelo espelho côncavo.

Ainda no Seminário 1 (1953-54), Lacan propõe modificações ao esquema óptico inicial, chegando a um modelo no qual a posição do vaso e do buquê já se encontra invertida no espelho côncavo, acrescentando ao esquema um espelho plano frente ao buquê, cuja superfície fica voltada para o observador, mantendo-se perpendicular ao plano horizontal onde encontra-se o espelho côncavo.



(Lacan, 1953-54, p. 168)

Agora, o sujeito que observa (indicado pelo Olho na figura) não está mais na posição do cone de luz que se forma a partir do cruzamento dos raios refletidos pelo espelho côncavo, pois o espelho plano encontra-se no meio, passando a se posicionar nessa região em que se propagam os raios refletidos a partir do espelho plano, ou seja, entre o buquê e a borda superior do espelho côncavo.

A introdução do espelho plano promove uma alteração na posição do observador, agora o espelho plano é que passa a ser o olhar do Outro primordial (A) – a mãe, função anteriormente atribuída ao olhar do observador, que passa, então, a representar aquele que vê a própria imagem refletida no interior do espelho plano (A).

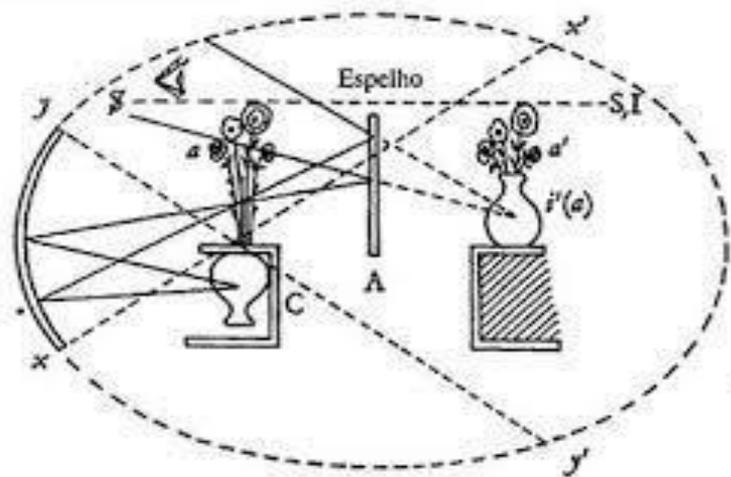
Conforme podemos observar, do lado esquerdo do esquema Lacan localiza o narcisismo primário e, do lado direito, o narcisismo secundário. Nessa perspectiva, como o espelho plano (que representa o Outro) reflete a imagem unificada do vaso e o ramalhete, o que o sujeito vê é seu reflexo pelo Outro. O vaso dentro da caixa nada mais é que o real do corpo que sustenta a estrutura, mas que o sujeito não tem acesso diretamente, e o ramalhete os objetos pulsionais do sujeito.

Importante frisar que o vaso unificado com o ramalhete refletido no espelho plano nada mais é do que a imagem idealizada –  $i'(a)$ . É nessa imagem que o bebê pode se reconhecer. Portanto o Eu Ideal (imaginário) é formado pelo espelho plano (A) que é

simbólico. Assim, o que nos diz é que a imagem só pode ser acessada em um plano simbólico.

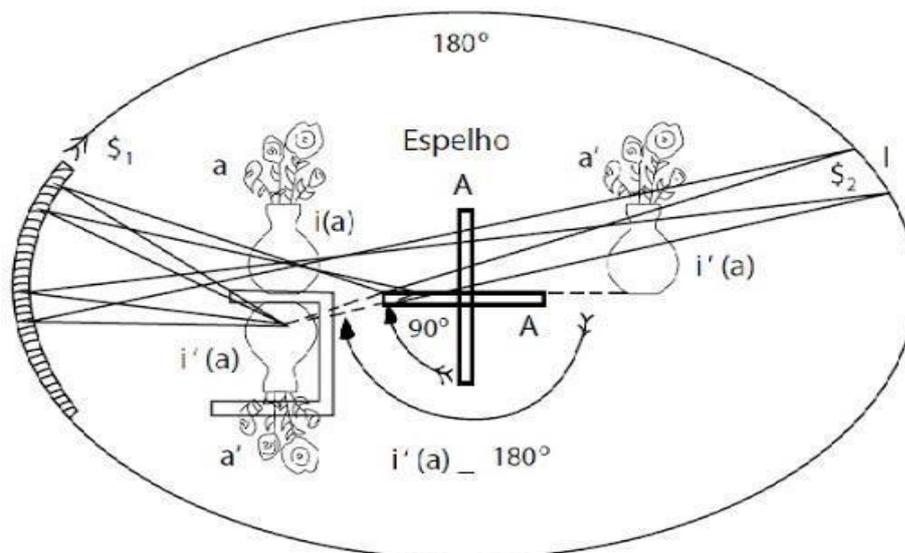
Esse plano simbólico precede o sujeito, representa o que já se encontra estruturado no mundo e o que é imposto como Lei ao sujeito, um Outro que marca uma exterioridade constitutiva e capaz de situar a estrutura da linguagem no qual o sujeito se aliena.

Em “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache” (Lacan, 1961), temos mais uma alteração nesse esquema que propõe que a representação do observador não mais como S, e sim com \$, o que nos diz que o sujeito é dividido, constituído por uma falta. Relacionando-se com o \$ está o Ideal do Eu (indicada pela linha entre \$, S e I), ratificando que o \$ só pode ver sua imagem unitária via o espelho plano



(Lacan, 1961, p. 681)

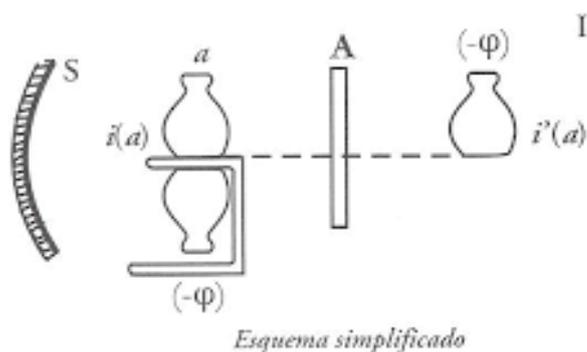
No Seminário da Angústia (Lacan, 1962-63), o esquema completo mostra que na medida que o espelho plano é virado a 90° em relação à sua posição inicial, o sujeito vai se constituindo entre \$1 e \$2, dando uma nova posição a I (colocado agora além dos limites do Outro). Tal mudança faz com que possibilite ao sujeito ver não apenas o ramalhete de forma direta, mas também acessar a ilusão do vaso invertido e da imagem virtual  $i'(a)$  unificada pela rotação do espelho.



Ademais, traz uma observação que dá novos rumos ao desenvolvimento de sua teoria do estágio do espelho, alegando que “nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto.” (Lacan, 1962/2005, p. 49). O resto é marcado no esquema pela posição de  $(-phi)$ , ou seja, é o lugar que assinala a existência de uma falta. E se há falta, há a operação do Nome-do-Pai, há castração. Lacan (1962-63) assinala que:

em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí sob a forma de uma falta. Em toda a medida em que se realiza aqui, em  $i(a)$ , o que chamei de imagem real, imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece a menos, como uma lacuna. Apesar de o falo ser, sem dúvida uma reserva operatória, não só ele não é representado no nível do imaginário, como é também cercado e, para dizer a palavra exata, cortado da imagem especular. ( p. 49).

O objeto  $a$  no esquema óptico está localizado do lado esquerdo sobre a borda do vaso, borda que representa as zonas erógenas, só podendo ser acessado sob o invólucro da imagem de  $i'(a)$ . Nesta posição ele é causa do desejo, pois “o objeto está atrás do desejo” (Lacan, 1962-1963, p. 115).



(Lacan, 1962-63, p. )

Já (-phi) aparece do lado direito do esquema, marca o lugar da falta quando do reconhecimento da imagem do corpo próprio pelo sujeito. Tem, portanto, uma função estruturante em que marca o lugar de algo que do lado esquerdo não pode ser refletido. Em outros termos, tenta dar conta de um resto que deixa marca no corpo mas que não está acessível pelo nível especular, apenas pelo véu da fantasia, pois “o *a*, suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo.” (Lacan, 1962-1963, 2005, p. 51).

Em suma, o que o esquema óptico nos mostra sobre o estádio do espelho é que o corpo, na verdade, não se inscreve apenas como imagem, mas principalmente a partir de um furo demarcado pelo (-phi), seja no campo do sujeito, seja no campo do Outro. E isso porque há um resto que não se projeta na imagem especular.

E é a partir desse esquema que o Real muda radicalmente de *status* na obra lacaniana, agora é da ordem de algo que escapa à palavra e à imagem, representado pelo objeto *a*, que não apenas se apresenta como causa do desejo quando escondido por trás do véu da fantasia, mas também capaz de gerar angústia quando surge.

O objeto *a* é o resto que cai quando do encontro do sujeito com a linguagem, com o desejo do Outro. Logo, um objeto que é extraído quando do encontro do sujeito com o Outro. Marca um tempo mítico de uma castração anterior ao Édipo e à aquisição do falo como significante  $\Phi$ . É capaz de causar desejo e localizar a angústia. “Afinal, que queres de mim?”

Esse esquema óptico destaca a castração por meio do (-phi) e do objeto *a*, no espelho. Se no início de sua obra o Outro era o que autenticava a imagem: “Tu és isso!”, nesse

Seminário da angústia o desejo do Outro é capaz de gerar angústia, angústia de castração. (Lacan, 1962-63, p. 55).

Desse modo, caso algo inesperado surja no espelho, abalando a boa forma em que o sujeito se reconhecia, é a manifestação da angústia que surge. E de que forma ela surge? Segundo Lacan (1974) como manifestação do medo do corpo.

Em que casos podemos vislumbrar tal situação e o que essa angústia é capaz de dizer do sujeito na análise? Questões que procuraremos desenvolver nos capítulos a seguir, partindo primeiro de uma situação peculiar vivenciada pelos profissionais que atuam na área de saúde e que inegavelmente é capaz de promover abalos à imagem do corpo próprio do sujeito, qual seja: a morte.

### **3 Capítulo 2: Episódio – A morte**

Ana e José, casados, analfabetos e de baixa renda, vieram de Manaus com as poucas economias que tinham, para realizar o tratamento oncológico de José num hospital público do RJ. Na mesa de cirurgia José acaba falecendo. O médico pede ao residente, que fez parte da cirurgia, comunicar o óbito junto com o psicólogo. Ao encontrar Ana, o residente, visivelmente nervoso e gaguejando diz: “– Então, infelizmente... seu cônjuge... veio a atingir o êxito letal!” Ana olha para o residente, para o psicólogo e em alguns segundos responde: “– Tá bom, doutor! Mas isso é muito grave ou ele vai ficar bom?!”

Esse fragmento de uma situação que ocorreu num hospital público do RJ, nos mostra o quanto falar da morte em si nunca é fácil, até mesmo para os profissionais de saúde que lidam com ela diariamente. A morte, já dizia Freud (1923) “é um conceito abstrato de teor negativo, para o qual não se acha uma correspondência inconsciente” (p. 72). E segundo Lacan (1959-60) é uma das poucas coisas do universo simbólico que não se tem significante que a represente, ou seja, a palavra é incapaz de promover sua significação. Da morte, podemos afirmar, não sabemos nada! Estamos completamente desamparados. Contudo, ainda assim, o mais irônico é que por estarmos sujeitos à finitude a vida pode ganhar um sentido. Certamente se a imortalidade fosse uma condição humana, o tempo e o espaço, vetores que orientam o sujeito, perderiam sentido. Afinal, por que teríamos “pressa” de ser alguém ou estar em algum lugar se nada nos falta? Teríamos todo o tempo para sermos qualquer coisa ou estarmos em qualquer lugar.

Ter a eternidade para ser tudo, acabaria por nos apontar o nada. O valor das coisas só podem tomar peso a partir da construção significativa. Construção que implica um furo, uma perda e que, por isso mesmo, dá sentido à vida.

O trabalho dentro da UTI de um hospital geral nos fez acompanhar alguns pacientes até os seus momentos finais. Tal experiência mostrou que estar frente à morte gera impactos que afetam para além daqueles que estão passando por ela – a família e todos aqueles que amamos restam também afetados em seu lugar significativo.

A morte é uma condição universal e ciente a todos, mas é só no momento em que ela se torna uma possibilidade real que o sujeito tem que tentar elaborar o que fazer com ela. Não é à toa que nessas condições a angústia sempre surja em algum momento. É um processo que não é fácil e que mobiliza, inclusive, os profissionais de saúde: estes se veem às voltas com ela e também são atravessados pelas dores, angústias e dificuldades que ela é capaz de gerar.

A demanda inicial do paciente que busca o hospital é de cura para o médico, mas frente à impossibilidade de a medicina para tudo conseguir ter resposta, a angústia surge de forma avassaladora. E ao sujeito só resta uma coisa: falar. Momento em que a demanda ao psicólogo hospitalar é formulada.

De todos os pacientes que acompanhamos em seus últimos momentos de vida, muitas vezes às voltas com as dores, os sofrimentos e o corpo se fazendo presente como objeto do Outro, o que sempre aconteceu é o paciente começar a falar da doença e de seu quadro clínico, passando a fazer então todo uma historicização de sua vida até aquele momento. É quase que um inventário de seus ganhos e suas perdas, seus erros e acertos, numa tentativa de manter vivo frente ao Outro o sujeito que se tornou.

O trabalho nessas circunstâncias e também o arcabouço teórico psicanalítico que orienta esse trabalho, nos levou a investigar se o mais difícil do sujeito elaborar, na verdade, é a morte de seu lugar simbólico no mundo, a morte desse sujeito que passou a vida toda construindo um lugar na ordem simbólica, o que deu sentido à sua vida. É isto que se demonstra difícil perder.

Mas então que morte é essa que entra em questão para o sujeito?

### **3.1 Sobre a morte e o ser-para-a-morte**

“O cachorro, ainda eriçado, adiantava-se e retrocedia em curtos trotes nervosos e soube, pela experiência de seus companheiros, que quando uma coisa vai morrer, a morte aparece antes.”

A insolação – Horácio

Quiroga

Segundo Lacan, “o instinto de morte nada mais é, com efeito, que percebemos que a vida é improvável e completamente caduca” (1956-57, p.50). Logo, a única certeza que temos é a morte, uma vez que a vida tem um tempo e, portanto, é finita.

Neste primeiro momento de seu ensino, em que ainda pensava a primazia do simbólico sobre o imaginário, Lacan incorpora o conceito heideggeriano do “ser-para-a-morte”. Como podemos observar no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” de 1953:

“podemos dizer, na linguagem heideggeriana, que ambos (rememoração hipnótica e vígil) constituem o sujeito como *gewesend* – isto é, como sendo aquele que assim foi. Mas na convergência interna dessa temporalização, o ente marca a convergência dos tendo sido. Isto é, que de outros encontros estando supostos a partir de qualquer desses momentos tendo sido, disso teria saído um outro ente que o faria ter sido completamente outro.” (p. 256-257)

Para a leitura deste trecho, devemos considerar o conceito freudiano de *Nachträglich*, que diz que é, *a posteriori*, que as lembranças são criadas, e que tal processo somente seria possível uma vez que o sujeito já se encontra inscrito numa ordem simbólica, possibilitando a constituição do “ente” a partir daquilo que se inscreve simbolicamente como “tendo sido”.

Tanto o passado como o porvir deste ente – que surge junto à ordem significante – evitam o encontro com o real traumático da morte.

Para Heidegger (1927) é a finitude que determina a existência humana, e é no estranhamento provocado pela angústia que o ser é capaz de se deparar com sua própria vulnerabilidade frente à vida, expondo o ente humano em sua condição existencial de que a morte é certa e inevitável. E é por isso mesmo que a angústia tem papel fundamental para o ser, pois o confronta com essa condição inevitável de finitude. Assim, se há um reconhecimento de que apenas na morte é que alcançamos um estado de plenitude, então passamos a vida inteira entregues ao que nos falta, buscando constantemente ser algo, uma vez que a finitude demonstra seu nada de ser. Condição que nos é desvelada via angústia.

A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela

remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. (Heidegger, 1927, p. 251-252)

O ser-para-a-morte heideggeriano é aquele que se constitui como uma experiência autêntica, saindo da mecanicidade cotidiana, pois se depara com sua possibilidade de não mais existir. E é somente quando o ser humano se angustia, que é capaz de assumir tal posição. Segundo Heidegger (1927), o *Dasein* se assume um ser-para-a-morte quando se angustia.

Ao formular seu conceito de pulsão de morte, Freud (1920) nos fala que “se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões internas, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que o objetivo de toda vida é a morte”. (p. 49) A morte por excelência é o destino, o objetivo irrefutável a todos.

Entretanto, embora a morte seja certa, o “organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo” (Idem, p.51). Daí resulta a afirmação de Freud que “originalmente, esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte” (idem), querendo dizer que se estabelece uma situação paradoxal resultante do que Freud chamou de uma espécie de “curto-circuito”, pois os perigos que existem na vida que poderiam auxiliar o organismo a chegar mais rápido a seu objetivo, são evitados. Lembrando que esse estado mais primitivo caracterizado como um empuxo à morte, para um retorno ao estado inanimado, correspondente a pulsão de morte, não é igual para as pulsões sexuais que surgem sob aspecto muito diferente. “São verdadeiros instintos de vida. Operam contra o propósito os outros instintos, que conduzem, em razão de sua função à morte, e este fato indica que existe oposição entre eles e os outros” (Idem, p.52).

A partir do conceito freudiano de pulsão de morte mais tarde, Lacan irá enfatizar que através do símbolo há a morte da coisa (1955-56), ou seja, o significante em si traz alguma morte, pois é a partir dele que há a introdução da pulsão de morte, uma vez que o significante se mostra um paradoxo, por um lado mortifica por outro vivifica.

Vale lembrar que Freud, ao elaborar o conceito de pulsão de morte, o faz após observar um menino que, ao brincar com um carretel, o jogava de forma a fazê-lo desaparecer entre as cortinas, enquanto balbuciava algo como “fort”, e o puxava de volta, fazendo reaparecer, saudando-o com a expressão “da”. Através dessa brincadeira, o menino

conseguia significar a presença e ausência da mãe, estabelecendo uma possibilidade simbólica, através do jogo, de que a mãe esteja presente, embora ausente fisicamente. Nesse processo de simbolizar, a coisa de certa forma “morre” por estar ausente, mas se presentifica, continua vivo, pelo significante.

“A existência do significante não está ligada a outra coisa senão ao fato, pois isso é um fato, o discurso existe, e é introduzido no mundo sobre um fundo, mais ou menos conhecido ou desconhecido, o qual é curioso, mesmo assim, que Freud tenha sido levado pela experiência analítica a poder apenas caracterizá-lo dizendo que o significante funciona sobre o fundo de uma certa experiência da morte.” (Lacan, 1956-57, p.50)

Neste contexto, podemos refletir que é preciso que o significante mortifique primeiro a coisa, pois em seu lugar estabelece o símbolo e a faz viva, marcando a dialética entre presença e ausência, capaz de garantir as trocas simbólicas ao sujeito. Desta forma, o símbolo surge como representação pois é na mortificação da coisa que advém a falta.

Sobre isso, no texto “A negativa” (Freud, 1925), já falava que a própria estruturação da negação tem a ver com separação do objeto e desamparo primordial –, uma que vez o objeto reencontrado nunca mais será igual ao que foi perdido, nos deixando entregues à falta. Segundo ele:

“[...] a oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Ela só se estabelece porque o pensar possui a habilidade de tornar novamente presente – por meio da reprodução na representação – algo que foi uma vez percebido, sem que o objeto exterior precise ainda estar presente. O primeiro e mais imediato objetivo da prova de realidade não é, portanto, o de encontrar na percepção real um objeto correspondente ao representado, mas sim o de reencontrá-lo, de se convencer de que ele ainda está presente.” (1925, p.309)

Não é à toa que Lacan discorre sobre os tipos de falta que são constituintes do sujeito, afirmando que “A relação central de objeto, aquela que é dinamicamente criadora, é a da falta.” (1956-57, p.51). Portanto é em torno das relações de objetos com a falta, o sujeito se faz uma falta-a-ser.

### **3.2 Objeto, falta e o ser-para-a-falta**

Se a pulsão de morte implica uma certa dose de dimensão criativa para que ela possa encontrar um destino, conforme o exemplo das brincadeiras infantis, Lacan nos fala que a relação de objeto é criativa porque é na sua ausência, quando há a falta, que o sujeito pode

buscar uma forma de simbolizar sua presença, reencontrando assim o objeto. E, sabemos que “no nível da experiência analítica, toda *Findung* – encontro – do objeto, diz-nos Freud, é uma *Wiederfindung* – reencontro.” (Lacan, 1956-57, p.52). Neste contexto, “reconhecemos, no entanto, como condição para a instalação da prova de realidade, que tenham sido perdidos os objetos que um dia trouxeram satisfação real.” (Freud, 1925, p. 308)

É em torno das relações com o objeto, entre a falta e o real, que o sujeito se constitui, incorporando o que lhe é prazeroso e excluindo o que lhe é desprazeroso.

“O estudo do juízo nos abre, talvez pela primeira vez, a compreensão [Einsicht] do surgimento de uma função intelectual a partir do jogo das moções pulsionais primárias. O julgar é a continuação objetivada daquilo que originariamente é realizado de acordo com o princípio de prazer: a inclusão no Eu ou a expulsão [Ausstobung] para fora do Eu.” (Idem, p. 309)

Afirmando que é em torno da falta do objeto que podemos organizar a experiência de incorporação do significante, Lacan vai, então, descrever que “a cada vez que há crise, encontro, ação eficaz, no registro da busca de objeto, que é sempre, em si mesma, uma busca crítica” (1956-57, p. 54), há três níveis essenciais de situar a falta. “Esses níveis são os seguintes: castração, frustração, privação.” (Idem). Explica que “na castração, há uma falta fundamental que se situa, como dívida, na cadeia simbólica. Na frustração, a falta só se compreende no plano imaginário. Na privação, a falta está pura e simplesmente no real, limite ou hiância real.” (Idem, p.54)

Como pudemos discorrer anteriormente, Lacan, neste momento de seu ensino, a partir da noção heideggeriana de ser-para-a-morte – um ser que se constitui dentro de uma experiência autêntica, quando se depara com sua finitude, sendo a morte um limite inexorável que nos marca como entes faltantes –, propõe que falar da morte pressupõe duas experiências: uma é a falta real, e a outra, a falta simbólica. Quanto à falta real, esta aponta para um limite no corpo que é irrepresentável, um furo, limite da vida, ligada à morte biológica.

Falamos de privação quando a falta está no real, “isto quer dizer que ela não está no sujeito. Para que o sujeito tenha acesso à privação, é preciso que ele conceba o real como podendo ser diferente do que é, isto é, que já simboliza.” (Lacan, 1956-57, p.54-55). Um exemplo disso é que embora os animais, assim como nós, também estejam sujeitos à morte, esta não lhes é nem mesmo uma ideia, uma vez que não são afetados pela linguagem, tal concepção nem é passível de uma elaboração. “Esse encontro do parlêtre com a morte se dá

simbolicamente quando algo no sujeito escolhe se deixar representar por um significante. Trata-se da morte simbólica que precede, por um breve período de tempo, a morte real.” (Jimenez, 2011, p.60).

Assim, é quando de sua inscrição na linguagem, que, *a posteriori*, o neurótico se constitui nos três tempos lógicos em torno da falta. É preciso a instauração da lei simbólica, via castração, que ao mesmo tempo que inscreve uma falta simbólica nos possibilita aceder uma falta real – como sendo um resto – pois, como afirma Lacan (1955-56), o que é inassimilável pelo simbólico retorna ao real.

Para a teoria lacaniana, o sujeito neurótico é aquele que se organiza, submetendo-se à ordem simbólica, ordem que marca uma falta-a-ser, um ser-para-a-morte, a morte simbólica, a castração. Essa submissão do sujeito é o ponto de partida para sua relação com a falta de objeto.

É quando o significante marca o sujeito que há um furo inaugural que jamais será preenchido. O sujeito pode até ter a demanda realizada, mas esta não consegue tamponar o furo do desejo, em outras palavras, significa que a cada novo encontro com o objeto este nunca será o suficiente para dar conta do desejo da criança, há um algo além dele que está perdido.

Partindo então da ideia de falta de objeto, podemos falar também da posição do sujeito em relação ao Outro, afinal, essas relações com o objeto só serão possíveis à medida que constituímos um Outro com o qual dialetizamos e nos referenciamos àquilo que nos falta, até porque a escolha de objeto também tem relação com o lugar de objeto que o sujeito foi para o Outro. “Sou ou não sou o que falta ao Outro?” “Tenho ou não tenho o que falta ao Outro?” Enfim, “o que o Outro quer de mim?” O que podemos perceber é que a constituição em torno da falta está diretamente ligada ao que é capaz de nos despertar desejo. Desejo que é desejo do Outro. É a crença neurótica que existe um Outro e este quer algo dele. “Che voi?”

Podemos dizer que morte e vida se articulam, a partir do momento em que possibilitam a falta e o desejo. E isso é um paradoxo! Pois é pela morte da Coisa que se constitui a falta, isto é, advém o desejo – a via motriz da vida. Segundo a psicanalista Jimenez (2011):

“[...] o mais lancinante dos paradoxos humanos é que só é possível ser vivente tendo a morte como condição. O que também aparece no mito criado por Shakespeare, que nos encena que Hamlet só recupera o sentimento de vida e o desejo no episódio final, quando sabe que está ferido de morte.” ( p. 60)

A condição para o desejo é a falta que advém com a intervenção da lei, seja pela lei biológica que inscreve a condição de finitude dos seres vivos, ou pela lei simbólica, cuja incidência no sujeito promove um furo, limita o gozo e por esta falta possibilita o desejo. Tal situação é que vislumbra o sujeito como um ser-para-a-morte, ele é castrado, finito, até porque “a vida eterna é a contrapartida do gozo não limitado pelo falo, alheio à finitude do desejo.” (Bastos, 2014, p. 87).

Pelo contexto, é importante, conseqüentemente, situar, o falo na constituição do sujeito, para que possamos ter condições de falar sobre o sujeito do inconsciente e sobre desejo.

Inicialmente, o falo – representado de forma positiva – relaciona-se com a potência do símbolo. Segundo Lacan (1958), o “Outro é o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra (...) é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar no significante.” (p. 696). Assim, o falo possui uma função estruturante para esse campo do simbólico à medida em que é o operador simbólico primordial, capaz de inserir a dimensão de presença-ausência no sujeito em sua relação com os objetos e com o mundo. O falo, então, “não é uma fantasia (...) tampouco é, como tal, um objeto (...) é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. Não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos. (Idem).

Eis a importância do falo na constituição do sujeito, uma vez que carrega em si uma dimensão de simulacro, ou melhor, de representação, apresentando-se como uma potência quando da ausência da Coisa. Ou seja, o que está em jogo no falo é o valor simbólico, sua potência que se apresenta na presença-ausência/intumescência-detumescência, marcando seu papel preeminente como representante do desejo, uma vez que é o significante da falta.

Lacan nos diz que “a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte” (1959-60, p. 356), pois é uma relação em que a falta se encontra inserida, marcando não apenas limites, mas também desejo. É dessa perspectiva que podemos compreender porque Lacan toma Antígona como referência em sua análise, pois “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (Idem, p. 294), uma vez que esta encontra-se numa posição limite entre a vida e a morte, “Não me procureis entre vivos, nem entre mortos. Nem viva nem morta.”, diz ela. É neste lugar, absolutamente insustentável para qualquer ser humano, que Lacan nos fala da função do desejo.

### **3.3 A dor de existir**

Antes de adentrarmos em Antígona, devemos abordar um ponto destacado por Lacan (1958-59) ao fazer considerações sobre um sonho trabalhado por Freud (1900). Trata-se do sonho em que um filho vê o pai morto agindo como se vivo estivesse, sem saber de sua própria morte. É aqui que Lacan vai falar sobre o que chamou de a “dor de existir” (Lacan, 1958-59, p. 131).

Tal comentário é extremamente relevante pois vem destacar a importância da operação do desejo no sujeito. Ele destaca o fato de o filho, ao narrar o sonho, mencionar uma dor que sente por saber que seu pai estava morto e, no entanto, ele não sabia. Mas Freud, segundo desenvolve Lacan (1958-59), aponta para o fato que o não saber neste caso é que o pai estava morto, mas é conforme o seu anseio. Eis que a questão não é o fato de que ele esteja morto, já que “semelhante expressão simbólica, *estar morto*, encerra um paradoxo, pois faz subsistir aquele a que visa, conserva-o no ser, embora aqui não haja o ser sendo-o morto. Não há afirmação simbólica do ser/estar morto, que, de certo modo, não o imortalize” (Idem, p. 131), e sim que ele é aquele que não sabe.

O ponto gira em torno, justamente, da afirmação “ele não sabia”. Primeiro que um morto não interage como se vivo estivesse, o questionamento do filho poderia ter seguido nesta direção, o que não ocorreu. E segundo, porque se alguém sabe de alguma coisa, e o sonho nos mostra isso, esse alguém só poderia ser o filho. É um saber de seu próprio inconsciente, onde a desvantagem aqui, naturalmente, é do morto.

A narrativa do sonho desvela que há uma posição simbólica importante pelo fato do filho situar em sua narrativa, que ele sabe o que o outro não sabe. Portanto, é assim que ele se situa frente ao Outro. (Lacan, 1958-59, p. 131). Logo, “se a ignorância é imputada ao outro, como não ver que, inversamente, há também a ignorância do próprio sujeito?” (Idem, p. 132). Uma ignorância consciente mas que não engana o inconsciente. Um saber que se apresenta via formações do inconsciente e que angustia o filho que se encontra às voltas com a dor que tal fato lhe gera.

E o que ignora o filho? Ora, a significação de seu próprio sonho. Um saber que só foi permitido se manifestar mediante os mecanismos de censura operadores do sonho. O que ele ignorava era o seu desejo: desejo de que o pai morresse.

O filho acompanhou a doença do pai e seus últimos momentos, todo o seu sofrimento no fim de vida, o que para ele era difícil, insustentável. A morte seria melhor sentença, ao mesmo tempo que tal pensamento também lhe é censurado. Como é possível desejar a morte de seu próprio pai? Porém, a realização deste desejo aponta para outra dor, a “dor da

existência como tal, nesse limite em que essa existência subsiste num estado em que nada mais é apreendido além de seu caráter inextinguível e da dor fundamental que a acompanha quando todo o desejo a abandona, quando todo o desejo evanesceu dessa existência.” (Lacan, 1958-59, p. 133). A ignorância aqui era de seu desejo, um desejo em relação fundamental com a castração que interdita, embora, ainda assim, ele estivesse lá, operando. Lacan (1958-59) explica essa dor que o filho sente da seguinte forma:

“É precisamente por tomar para si essa dor que o sujeito se torna cego para o que ocorre na sua vizinhança imediata, para o fato de que a agonia e o desaparecimento de seu pai são uma ameaça para ele mesmo. Ele as viveu e delas se separa atualmente por meio dessa imagem reevocada. Tal imagem o separa dessa espécie de abismo ou vertigem que se abre diante dele cada vez que se vê confrontado com o derradeiro termo de sua existência, e o vincula a essa coisa que acalma o homem, a saber, o desejo.” (p. 133)

A dor emerge quando o desejo não mais está operando, quando se concretiza no real a impossibilidade de sustentar o véu da fantasia, e essa é a dor da existência humana, pois aquilo que o homem precisa “interpor entre si próprio e a existência insustentável é, no caso, um desejo.” (Idem). Mas como adverte Lacan (1958-59) não é qualquer desejo, mas sim “aquele que o dominou por muito tempo” (p. 133), pois neste caso, na rivalidade com o pai frente ao qual se constituiu como sujeito, este “saiu ganhando”, afinal, o pai (o Outro) não sabe, mas ele é quem sabe. A questão é que não se pode “vencer”, o único momento em que o sujeito é cem por cento realizado, cem por cento completo, sem falta, é quando está morto. A morte é a senhora absoluta. É preciso sempre que o desejo opere pois é o que garante essa dialética essencial humana com a falta. E é a falta que nos move, que dá sentido à vida.

O problema é que esse desejo fundamental se esvaiu mediante sua realização no real. Existe um abalo na estrutura da fantasia, que permitia que o desejo deslizasse metonimicamente, pois, “com efeito, o desejo enquanto tal coloca para o homem, e em relação a todo objeto possível, a questão de sua elisão subjetiva, \$ (...).” (Lacan, 1958-59, p. 134).

Circunscrevemos aqui “a todo objeto possível”, ou seja, objetos de satisfação parcial, e não um objeto de satisfação total. Neste seminário o que Lacan (1958-59) vem destacar, inclusive em sua teoria do estádio do espelho, é que é preciso que o falo esteja em posição negativa (-phi). Segundo expõe:

“Só consegue alcançar esse objeto, como objeto, se ele mesmo, como sujeito da fala, for apagado nessa elisão que o deixa na noite do trauma, no que está, rigorosamente falando, para além da própria angústia. Ou então ele tem de tomar

o lugar do objeto, substituí-lo, subsumir-se num certo significante. (...) é o falo. É disso que parte o fato de que, em toda assunção da posição madura, a posição que chamamos genital, ocorre algo que tem incidência no nível do imaginário: chama-se castração.” (p. 135)

É na relação fundamental entre a castração (a Lei) e o desejo que o falo pode operar em sua posição negativa (-phi).

Neste ínterim, é importante mencionar outro termo que Lacan (1958-59) utiliza nessa lição: “angústia de morte”. Ele explica que nesta situação o fato de o filho saber e o outro não é que o faz sentir a dor de existir, pois é do desejo fundamental que se trata. É um triunfo para ele, ao passo que é graças a esta dor que “o sujeito não se sente ele mesmo diretamente invadido, engolido pelo que se abre para ele de hiância pura e simples, de confrontação direta com a angústia de morte.” (Idem, p. 133). Em outras palavras, se estamos no campo da dor da existência quer dizer que não é da angústia de castração de que se trata aqui. Caso contrário tais termos seriam equiparados tanto por Freud quanto Lacan, mas na verdade, ambos foram pensados em posições distintas. A angústia de castração aponta para a impossibilidade de realização plena do desejo, mas a dor da existência é a dor que se manifesta quando esse desejo se encontra inoperante, então é por esta dor que o significante pode se manter, para que algo consiga ser trabalhado em direção de o desejo voltar a operar novamente.

A este respeito Vieira (1997) explica que o sonho promove ao sujeito uma restauração da fratura que a morte do pai proporciona ao simbólico. O recalque só é capaz de incidir sobre a ignorância que rechaça esta dor que não pode ser conhecida. A ignorância deve ser mantida, porém é através do sonho que o real que se presentificou, também podendo ser afastado. Em suas palavras:

Através da elisão do enunciado “de acordo com seu desejo” a castração se faz presente mas é situada sobre o pai, que não sabe (que o filho desejou sua morte, que a vida é uma morte, etc.).

Graças à operação significativa do recalque a dor de existir, a dor do saber sobre a castração, que não pode ser subjetivada, poderá ser vivida sob uma forma reconhecível, de tristeza. O significante do desejo foi elidido o que permite preservar seu lugar. Essa operação faz com que aquilo que era pura e insuportável existência (estúpida e infável existência, dirá Lacan mais tarde) torne-se algo reconhecível e até mesmo reivindicado pelo sujeito, o afeto. A existência torna-se dor, ou melhor, a dor de existir torna-se tristeza, algo passível de uma formulação subjetiva e de um enquadramento imaginário. A dor de existir dá-se assim sob a forma de afeto, fazendo com que aquilo que está para além do sentido entre em seu quadro. A dor de existir só é subjetivada a partir de sua incorporação afetiva, efeito do recalque e da constituição do desejo, o que, ao mesmo tempo descarta-a enquanto tal. (Idem, p. 336)

A dor da existência é a dor que vem quando o sujeito triunfa – ele triunfa pois sabe o que o Outro ignora. Mas esse saber não pode ser conhecido do sujeito, deve ser mantido na ignorância, é isso que representa tal dor. O sujeito triunfa sem saber que o fez, pois este saber indicaria que o sentido dado à vida até aquele momento não opera mais. É no saber que ele poderia se situar numa posição à frente do Outro. O que colocaria em “xeque” o enigma: “*Che voi?*”. Afinal, se ele sabe que o Outro está morto (conforme o seu anseio), portanto, este Outro não pode querer mais nada dele.

Esta é uma posição entre a realização de um desejo fundamental por meio da queda de sua posição significativa frente ao Outro. Posição que o sujeito não pode encontrar, é na dor de existir que é possível a ele fazer alguma coisa, pois essa dor se dá após o sujeito “ter esgotado, sob todas as formas, a via do desejo, e encontra-se em um ponto onde ele não tem mais nenhuma exclamação a proferir, a não ser o *me funai*” – termo que aparece em Édipo, em Colona, que diz que era melhor não ter existido. Embora aqui não se trate ainda das formulações feitas em Antígona, esta dor já aponta para uma dimensão trágica.

“O *me funai* edipiano assinala um ponto extremo onde o sujeito se desprende das últimas amarras significantes que o sustentavam, e depara-se com o termo último de sua existência. Paradoxalmente, é exatamente a via do desejo que conduz a este ponto-limite, limiar do real. O desejo aponta para um mais-além dos objetos mundanos, e, neste sentido, ele conduz a uma zona onde o gozo inscreve-se como o desaparecimento do desejo. É este o drama de Antígona, castigada por haver insistido em trilhar a via que conduz à Coisa. “Esta dor de existir, de existir quando o desejo não está mais presente, é o castigo de ter-se existido no desejo.” (Vieira, 1997, p. 337)

Aliás, nos antecipamos em dizer que é uma posição que Lacan (1959-60) dirá em sua teoria: a posição do entre-duas-mortes – lugar insustentável do desejo puro. Ponto que no próximo capítulo buscaremos desenvolver de forma mais aprofundada quando falarmos, principalmente, dos comentários de Lacan sobre Antígona.

### **3.4 O triunfo de Antígona e a segunda morte**

Vale contextualizar, resumidamente, a razão de Antígona encontrar-se em tal posição. Ela prometera ao irmão, Polinices, um sepultamento digno caso ele morresse no confronto pelo trono com Éteocles, seu outro irmão. No fim, ambos morrem, sendo negado por Creonte, que assume o trono, um sepultamento com as honras fúnebres a Polinices, pois entende que este cometeu um crime contra o Estado e decreta a morte para quem desobedece a lei. Ainda assim, Antígona decide não ceder de seu desejo em fazer o que acredita e,

independente da lei, tenta enterrar seu irmão. Por tal ato é condenada ao suplício de ser enterrada viva numa tumba.

Ao comentar Antígona, Lacan (1959-60) toma como base o termo de segunda morte extraído de Sade para repensá-lo. Ao pensar uma teoria sobre o crime, Sade diz que o assassino tira da vítima a sua primeira morte – a morte biológica –, e que para o aniquilamento do ser é preciso uma segunda morte. Entretanto, neste contexto, Lacan (1959-60) vai situar a segunda morte como uma morte simbólica, onde o sujeito se vê obrigado a lidar com aquilo que resta de sua inscrição na linguagem, aquilo que é inacessível de dizer de si mesmo na relação significante, estando o sujeito entregue ao automatismo mortífero da repetição. Desta forma, ele afirma que a pretensão de Creonte é atingir Polinices para além da primeira morte - biológica, impondo-lhe também uma segunda morte, negando-lhe as honras simbólicas de um enterro fúnebre perante a sociedade, o que significava, para o além túmulo, a falta de uma posição de reverência no reino dos mortos.

Podemos dizer então que a segunda morte trabalhada por Lacan relaciona-se com o caráter mortífero do automatismo – a pulsão de morte –, que está no campo do impossível de se inscrever, mas que, mesmo assim, é na repetição que o sujeito tenta dar conta disso que lhe escapa, buscando uma representação que por si só, já é a morte do símbolo, a morte da Coisa, uma morte simbólica, ou seja, a castração. Antígona aqui tenta evitá-la, permitindo que o desejo prevaleça, desejo puro, desejo para além da castração, onde vislumbra-se o sujeito em seu desamparo culminando em sua própria destruição: a morte biológica.

“A vida tem algo a ver com a morte? (...) Basta-nos retomar a questão que Freud acreditou colocar a partir de sua experiência – e tudo prova que ela é efetivamente colocada por nossa experiência. Naquilo que lhes digo neste instante não é dessa morte que se trata. Trata-se da segunda morte, a que se pode ainda visar depois que a morte está efetuada, como mostrei-lhes concretamente no texto de Sade. Afinal a tradição humana jamais cessou de conservar presente essa segunda morte, vendo aí o término dos sofrimentos, assim como ela nunca cessou de imaginar um segundo sofrimento, sofrimento para além da morte, indefinidamente sustentado na impossibilidade de transpor o limite da segunda morte” (Lacan, 1959-60, p. 345)

No ato de Antígona podemos observar que, ao manter seu desejo, custe o que custar, sobrepondo-o acima da lei da pólis, ela se coloca uma posição onde é possível desvelar a situação de desamparo a que todos nós estamos submetidos. Desamparo primordial que nos mostra o quanto a fragilidade da vida encontra-se subjacente à dependência do Outro. É um lugar entre-duas-mortes onde, por exemplo, o grito do bebê como apelo é transformado em demanda pelo Outro, ou seja, apelo inscrito na linguagem com a resposta desse Outro.

Encontrar-se, então, num estado de desamparo é estar sem amparos simbólicos para responder aquilo que acoisa no real.

Antígona se coloca à mercê do destino inefável, a que todos estamos sujeitos – a morte biológica –, pois seu desejo não se submete à lei da pólis, lei que regula o bem comum a todos, mas sustenta o seu desejo: “Com efeito, há muito que ela nos dissera que estava no reino dos mortos, mas desta vez a coisa é consagrada no fato.” (Lacan, 1959-60, p.331). Antígona é condenada por não ceder de seu desejo, um desejo transgressor que vai além das determinações legais para a manutenção do bem comum.

Ao abordar a relação da filosofia de alcova em Sade – filosofia que leva ao extremo prazer como um imperativo –, à ética da razão kantiana – determinada pela Lei em prol do bem comum a todos –, Lacan (1959-60) observa um importante ponto comum. Ambas, embora falem de posições extremamente opostas do sujeito frente ao Outro, ainda assim, funcionam como leis imperativas que excluem a particularidade que é de cada sujeito. Logo, tanto Kant quanto Sade possuem a mesma posição, que para atingir esse ponto entre duas mortes temos que enfrentar uma dor que não podemos suportar.

É neste ponto que o ensino lacaniano fala da ética do desejo, ética que encontra-se para além do bem comum, além dos imperativos da lei da pólis, a mesma ética que orienta a psicanálise. Lacan, ao privilegiar o desejo, se distancia de uma psicologia do Eu, sendo fiel aos ditames freudianos que favorece na análise aquilo que é do sujeito do inconsciente e suas formações, tais como atos falhos, sonhos e sintomas.

Mas, “O que há em *Antígona*? Há, primeiramente, *Antígona*.” (Lacan, 1959-60/1997, p. 303). Lacan, então, fala do belo na ‘visada do desejo’ em *Antígona*. Toda a peça é uma trama secundária, o principal é essa posição que sustenta *Antígona*, que nos remete ao ponto de seu desejo. Esse ponto é uma imagem que nos fascina e atrai para *Antígona*, evocando uma comoção (*émoti* em francês) entre piedade e temor. É pela imagem de *Antígona* que podemos ser purgados, por não bancar nosso desejo.

O belo que fascina em *Antígona* se refere ao lugar insuportável em todos nós que ela ocupa, um lugar entre dois campos simbolicamente diferentes. Uma posição que Lacan (1959-60, p. 301) chamou de ‘entre-duas-mortes’, sendo a segunda delas, “a morte na medida em que é invocada como sendo o ponto onde o próprio ciclo das transformações naturais se aniquila” – a morte simbólica.

Assim, podemos dizer que o lugar em que se encontra *Antígona* é como um limite. Ela apresenta uma posição que, embora ainda esteja viva, se confunde com “a morte certa,

morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte.” (Lacan, 1959-60, p. 301).

O que aponta Lacan no Seminário 7 é que a dimensão do desejo como expressão de uma ética está intrinsecamente ligada à lei. A ação de Antígona é bela, fascinante, porque conserva a ética de seu desejo. O belo aqui se refere à transposição entre vida e morte, uma dimensão do entre-duas-mortes, da morte física para a morte simbólica

A morte simbólica é a morte da posição do sujeito no Outro, de seu lugar numa cadeia simbólica, de tudo o que seu próprio nome representa. Logo, a condenação de Polinices por Creontes é algo brutal, é a morte de Polinices na memória.

Lacan (1959-60) fala que a “comoção” (*émoi* em francês) que Antígona nos gera se refere ao termo *Triebregung*, que pode ser explicado em francês como *émoi pulsionnel*. Vale dizer que *émoi* é uma palavra ligada ao antigo verbo *émoyer* – que significa *faire perdre à quelq'un*, ou “perder alguém”. Essa comoção, então, diz respeito ao movimento de perda. O que se perde? O lugar simbólico que acreditamos ter para o Outro.

A tragédia “tem por meta a catarse, a purgação das *pathema*, das paixões, do temor e da piedade” (Lacan, 1959-60, p. 300), isso significa que a função da tragédia é uma catarse. “O que está em questão no momento em que terminei o que tinha para lhes transmitir sobre a catarse é o efeito do belo.

Segundo a interpretação lacaniana da tragédia de Antígona, a questão da ética está para além das leis da pólis, pois o desejo dela se situa nos limites da *Até*. “E porque o homem toma o mal pelo bem, porque alguma coisa de para-além dos limites da *Até* tornou-se para Antígona seu próprio bem, um bem que não é o de todos, que ela se dirige *pros atan*”, que ela se dirige para *Até* (Lacan, 1959-60, p. 328).

Refletindo em torno de que a trama de Antígona se constrói, Lacan aponta para o termo *Até* – que “designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo” (1959-60, p. 310). Termo repetido inúmeras vezes pelo coro – *ekos atas* – e que marca um lugar em que “só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir.” (Idem, p. 311), para além dessa *Até*. Lugar entre a vida e a morte, que como nos fala Lacan, até poderia ser traduzido como desgraça, mas de desgraça não tem nada, pois encontra-se atrelado ao desejo, que tem relação com o sentido que a vida toma a partir da relação do sujeito com a castração promovida pela lei simbólica.

“Isso daria razão a Freud, quando ele dizia que não se pode ter realmente medo da morte, pois não há representação da morte, mas que a angústia da morte é um deslocamento do medo da castração e, de fato, este medo pode

adquirir a forma da perda do semblante como qual alguém se sustenta e no qual seu narcisismo estava apenso.” (Soller, 2015, p. 43)

Para discutir o desejo, Lacan (1959-60) nos apresenta Antígona articulando a falta, a perda e, principalmente, a morte como castração, já que ela se encontra no ponto de falta do Outro, no campo do nada de onde advém o significante, no lugar de *das Ding*, que é “esse campo (intervalo significante) que chamo de campo da Coisa, onde se projeta algo para além, na origem da cadeia significante, lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa.” (Idem, p. 257).

Ao falar das relações entre as pulsões e os objetos, Freud (1915) já afirmava que não há um objeto que satisfaça plenamente a pulsão, pois a satisfação que obtemos é sempre parcial com objetos substitutos, reencontrados, e jamais o objeto perdido que inscreve a falta para o sujeito.

O que podemos concluir é que esta zona entre duas mortes é a zona delimitada entre a vida e a morte, um lugar íntimo/estranho, fora/dentro. Essa zona delimitada quando do primeiro encontro do sujeito com o Outro, um Outro absoluto e primordial, é o campo em que se encontra *das Ding*. Campo que nos oferece as “coordenadas de prazer” para buscar segundo o princípio do prazer o objeto perdido, que jamais será o mesmo que o reencontrado.

### **3.5 *Das Ding* e o objeto *a***

Segundo Lacan (1959-60), a mãe é o Outro primordial, figura que ocupando o lugar de *das Ding*, nos faz compreender que o objeto só é perdido porque é reencontrado, numa percepção *a posteriori*, articulando, então, a mãe como *das Ding* e o desejo do incesto sendo interdito pela Lei - restando o desejo inconsciente.

É por conta da prematuridade do bebê quando de seu nascimento, necessitando de amparo, que o Outro estará interpretando seus apelos e forjando objetos que possam satisfazê-los. O grande diferencial que aponta Freud (1895), nesse contexto, é que tais objetos não correspondem apenas às necessidades básicas do humano, mas ultrapassam a função vital. Há algo além da necessidade que marca o sujeito em sua relação com o objeto, e é quando este entra na cadeia significante, que tal completude resta inassimilável, sendo o objeto sempre reencontrado.

A questão que se apresenta não é só a relação do sujeito com o seio ou a mamadeira, mas o corte com estes objetos. A criança chora (demanda), a mãe dá o leite, aquilo que o

leite não sacia é a demanda de amor. A criança espera da mãe que possa lhe dar o dom do amor. Lacan (1955-56) nos diz que toda demanda é sempre demanda de amor, assim o que está em questão não é o objeto, é o amor. É um mais além do objeto ou de sua representação, pois este nunca é suficiente.

Darriba (2005) nos diz que “Lacan aproxima a ‘representação’ (*Vorstellung*) freudiana da definição do significante com que trabalhava, afirmando que as *Vorstellungen* modulam-se segundo as leis que regem o funcionamento da cadeia significante”. Portanto, é pela inserção do objeto na cadeia significante que há um furo no real, sendo, a Coisa, “o que do real padece do significante.” (Lacan, 1959-60, p. 152). Essa operação, em que a Coisa resta inacessível, é premissa para a linguagem.

Lacan (1959-60), ao retomar a concepção de Freud (1895), no projeto, de que o desejo é ligado à falta do objeto, a partir de sua formulação do conceito de *Vorstellung*, afirma que é pela articulação significante que surge o desejo como desejo de objeto. Segundo ele *das Ding* está desde o início, sendo a primeira coisa que se separa de tudo que o sujeito começa a nomear e articular. É “o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem” (1959-60, p. 103). Se o inconsciente é estruturado como linguagem, ou seja, pelas relações entre os significantes, *das Ding*, sendo aquilo que padece do significante, é um furo no real. Furo que nenhum objeto é capaz de tamponar.

Mais tarde, Lacan nos dirá que é nos orifícios reais do corpo que esse inassimilável do objeto, de *das Ding*, encontrará seu apoio. Como os furos do corpo não podem fechar, os objetos os invadem, assim criam bordas entre o sujeito e o Outro, por onde circula a pulsão, denominadas: zonas erógenas.

Até agora fomos traçando um percurso que aponta para a importância das relações do sujeito com o objeto em sua própria constituição, pois o objeto remete à falta, sendo o sujeito falta-a-ser. Essa falta, segundo Lacan, está associada a uma origem empírica do desejo, sendo, portanto, sua condição. A lei simbólica exclui a Coisa instaurando um vazio que marca a impossibilidade de seu preenchimento por um objeto pleno de satisfação, gerando ao sujeito uma eterna busca por objetos que serão sempre reencontrados.

É a partir do conceito da Coisa que podemos trabalhar a falta e pensar numa concepção de objeto que dê substância a esta falta, afinal, se o desejo permanece para o sujeito é porque algo é capaz de causar esse desejo. É desse ponto que Lacan (1962-63) vem desenvolver um conceito de objeto inédito: o objeto *a*.

Nesse ponto é importante destacar como na obra de Lacan se localiza a Coisa e o objeto *a*. Ao trilhar em seu ensino a constituição do sujeito por suas relações com o objeto,

Lacan vem destacando a importância que a falta tem nesse processo, remetendo à questão de que há algo que resta quando da incidência do significante. Esse resto conduz o sujeito à busca por um objeto que é inacessível – *das Ding* –, irrepresentável. Com a formulação do objeto *a*, este outro fato ganha o *status* de um objeto que se atualiza nessa experiência de busca pelo que é impossível de se encontrar.

A experiência analítica foi pensada em um primeiro momento, por Lacan, segundo uma lógica em que a sustentação da rede significante – causa para o sujeito – dependia da exclusão de um termo, o qual se configurava, assim, como um exterior inassimilável na experiência. Com o objeto *a*, um novo passo é dado, pois não mais se trata, apenas, de uma lógica de pensamento que se entende compatível com o que é próprio da experiência analítica, mas deste exterior inassimilável sendo ‘experimentado’ pelo sujeito. O resto da operação significante não remete a uma transcendência, mas retorna, ele sim, como causa na experiência. (Darriba, 2005, pp. 63-76).

É nesse eterno retorno à busca do objeto perdido, que o desejo se articula com a falta, e é pelo furo promovido pela Coisa que se chega a um objeto da falta que nos dá as coordenadas por esta busca, “o objeto *a* se refere à experiência, a cada vez reeditada pelo sujeito desejante, da falta no objeto.” (Darriba, 2005, pp. 63-76).

Se a Coisa em si é inacessível, não há objeto análogo à Coisa - um objeto que promova uma satisfação total promovendo assim uma busca por aquilo que lhe falta. E, se não há falta, não há desejo, uma vez que “desejo (...) é desejo de desejo.” (Lacan, 1962-63, p. 360).

Evidencia-se de maneira incontestável que “o desejo é ilusório, porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto, um resto constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo.” (Idem, p. 262). A este resto Lacan chamou de “objeto *a* da fantasia, suporte do desejo.” (Idem, p. 194). Em outros termos:

Um resto precário e submisso, sem dúvida, pois, como todos sabem hoje em dia, sou para sempre o objeto cedível, o objeto de troca, e esse objeto é o princípio que me faz desejar que me torna desejoso de uma falta – falta que não é uma falta do sujeito, mas uma carência imposta ao gozo situado no nível do Outro. (Idem, p. 359)

Quanto à função do *a*, podemos dizer que “separa o desejo do lugar do gozo” (Idem), razão pela qual o desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas “transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói.” (Idem). Desta forma, no lugar da extração do objeto *a* – objeto de gozo e causa de desejo – instaura-se um

vazio, uma falta, em que se busca ofertar contornos via fantasia. Assim, estamos condenados a uma relação fantasística com os objetos ao longo de nossa vida, objetos de desejo do Outro.

“A dimensão do significante não é outra coisa, se quiserem, senão aquilo em que se vê aprisionado um animal à procura de seu objeto, rastros, no qual essa mesma busca perde seu valor introdutório e se transforma em seu próprio fim. A fantasia, o \$ em relação ao a, adquire aqui o valor significante da entrada do sujeito na dimensão que o leva à cadeia infinita de significações a que se chama destino. (Lacan, 1962-63, pp. 78-79)

É através da fantasia que estabelecemos relações com o objeto *a*, que para causar desejo deve estar oculto por trás do véu da fantasia. O fantasma defende de um gozo e dá sentido ao desejo. Entretanto, quando este cai, e o sujeito se depara com a presença de um objeto lá onde não esperava – e nem deveria – a presentificação desse objeto torna a própria falta presente no campo da realidade, surgindo o objeto *a* como algo estranho e ao mesmo tempo familiar, como *unheimlich*, advindo então a angústia, um afeto que segundo Lacan (1959-60) não engana e não é sem objeto. Portanto, a angústia surge quando o objeto *a* manifesta-se no lugar que deveria estar ocupado pelo falo, que agora, a partir do Seminário 10, passa a ser representado de forma negativa, (-phi), pois é um lugar que constitui um vazio estruturante que quando o *a* surge nos deixa desorientados. A experiência do estranho é uma experiência de encontro com o objeto *a*.

Importante situarmos a diferença entre o objeto *a* e o falo em sua representação negativa (-phi). No Seminário 10 o falo não entra mais no nível da demanda mas sim no nível do gozo, logo não se trata mais de uma posição como objeto faltante. Ele passa a operar como um recurso do objeto *a*, marcando o que cada um de nós se aliena no Outro. Quando o (-phi) funciona como falta o objeto *a* está em suas vestimentas imaginárias restando o sujeito protegido da angústia de castração. O que aponta o (-phi) é que existe um falo mas que não se inscreve no campo do significante. O (-phi) é indica que é algo sempre a vir.

Tal questão resta evidente quando Lacan nos fala que o (-phi) é a falta que está entre o homem e a mulher, aquilo que para cada um é justamente o que você se aliena no Outro. Entre o homem e a mulher o (-phi) não é a mediação, mas a falta da mediação. Como a castração é a garantia do Outro, então entre o homem e a mulher não há um ponto em comum, ao invés de uma mediação, tem-se a castração, não havendo nada entre o homem e a mulher que seja dado.

Há uma mudança da potência fálica, antes trabalhada por Lacan como algo que se organiza em torno do objeto que era pensado apenas no imaginário e no simbólico, mas

agora há um objeto não especularizável fora da potência fálica, o objeto *a* – que materializa o desejo e localiza o gozo. O falo, agora em sua vertente, negativa está numa relação com o objeto *a* marcando o lugar do vazio. Lugar em que se inscreve a falta e que o objeto *a* só é acessível via fantasia, pois quando surge causa angústia.

Em suma, qual é o status do objeto *a* ? Não é um objeto palpável, consistente, visível ou absoluto do mundo empírico. Tampouco é inserido na ordem simbólica, portanto, impossível de ser nomeado pois não tem a materialidade significante. Entretanto, qualquer objeto que satisfaça a pulsão, cause o desejo ou possibilite a angústia pode fazer função de objeto *a*. Vale destacar ainda que “o objeto *a* se diferencia do objeto do desejo, mas é ele que o torna desejante.” (Quinet, 2012, p. 22), ou seja, ele não é propriamente um objeto de desejo, mas sim um objeto capaz de causar desejo.

### ***Das Unheimliche e o estranhamento da imagem do corpo próprio***

Ao passar pela experiência de um prognóstico maligno, muitas vezes o sujeito fica dependente de tratamentos que envolvem desde medicações com severos efeitos colaterais, como pode ter seu corpo espetado, cortado, emagrecido, pálido... O corpo fica sujeito a diversas intervenções e se submete a tratamentos que podem gerar grande impacto. A angústia irrompe frente àquilo que é impossível de simbolizar: a possibilidade da finitude de seu corpo, ou de uma parte essencial à sua própria constituição como unidade.

Essa difícil experiência de ter que lidar com a fragilidade do corpo ultrapassa a ideia, da qual não nos apropriamos, de que um dia todos morreremos. O corpo abre uma dimensão irrepresentável do real de nossa própria finitude, dimensão que não é abarcada pela imagem nem assimilada pelo simbólico e, por isso mesmo, é real que angustia ao fazer intrusão no imaginário do corpo.

Assim, podemos dizer que a angústia se manifesta quando o corpo está numa posição de objetualização, advém da estranheza que surge para o sujeito quando do abalo na imagem com a qual sempre se reconhecia.

Freud (1919) nos diz que o fenômeno do estranho relaciona-se com o afeto da angústia e o recalque, advindo aquele quando este resta estremeado, pois o que for percebido como estranho é justamente aquilo que um dia foi extremamente familiar. Ele afirma que *Unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto mas veio à luz” (Freud, 1919, p. ??). O estranho, portanto, é o que deveria estar oculto pela

operação do recalque, é o que deveria faltar. Se tal relação evidencia-se por um abalo ao recalque, estamos diante de um abalo à falta oriunda da castração.

Ao falarmos de castração estamos diante de um perigo sentido como real, pela criança, de ser castrado pelo pai. Tal ameaça é o que possibilita a introdução da lei, uma vez que representa a castração simbólica. Castração que interdita o amor incestuoso pela mãe, que de impulsos familiares do desejo edípico, se tornam em estranhos desejos inconscientes.

O que essa angústia aqui aponta é para uma falta repetida nas experiências que causam estranhamento. Experiências em que há uma falha no recalque, e o que deveria se manter escondido, surge mediante um sentimento de estranheza ao sujeito.

E é via estranheza que o fenômeno do duplo se manifesta. Essa relação advém do fato de que o outro que está no espelho, agora lhe é estranho de tal forma que fica em dúvida sobre quem ele é. Essa manifestação do duplo nada mais é do que uma proteção ao aniquilamento do Eu (Freud, 1909), um certo recuo à castração.

Lacan (1962-63) assevera que o fenômeno do duplo que surge com a angústia mostra que o sujeito não tem total domínio de seu corpo, que algo pode fazer abalo à imagem em que sempre se reconheceu, e isso porque faz surgir uma condição de objeto, marcando o lugar que o sujeito se constitui também frente ao Outro. O que surge então é a angústia de castração, angústia que aponta para uma posição onde o simbólico não pode operar.

Freud (1919) vem destacar que a angústia é um afeto primordial, pois está ligada a essa estranheza que se encontra lá antes mesmo do recalque. Logo, se algo abala o recalque essa estranheza surge advindo à angústia.

Assim, a libido transformavam-se em angústia. Entretanto, a partir de 1926, no texto “Inibição, sintoma e angústia”, ao retomar as questões da angústia, o que era “estranho” pela incidência do recalque, passou a ter a angústia como afeto inicial.

O recalque tem como condição a castração, é o que observamos nos casos analisados por todos Freud. Desse modo o recalque “é condição necessária de um sentimento primitivo que retorna em forma de algo estranho” (Freud, 1919/1976, p. 302).

Se o “estranho” requer o recalque e a angústia lhe é anterior, não é ele o objeto da angústia, encontra-se no cerne deste fenômeno, já que este conta com o reconhecimento de algo que é agora é estranho, mas que já foi reconhecido como familiar. A partir das relações

entre a falta estruturante com o que é estranho podemos compreender melhor o objeto da angústia. Destacamos que quando Freud (1919) vai abordar a estranheza que o órgão sexual feminino desperta nos neuróticos, ele evidencia a relação do “estranho” com o recalcado, uma vez que o relaciona com a ressignificação fálica promovida pelo complexo de castração.

O fenômeno do estranho, segundo Freud (1919), marca uma certa anterioridade lógica do familiar em sua relação ao estranho, algo que anteriormente havia sido assimilado mas que agora causa estranheza. Podemos observar que o prefixo *Un*, em alemão - de *Unheimlich* - destaca a proximidade entre o interno e o externo, marcando uma posição de junção no estranho-familiar, de intimidade. Afinal, o estranho é um familiar que não é reconhecido como tal, e desta experiência advém a angústia.

A partir dessa relação de intimidade entre o estranho e o familiar, Lacan (1962-63) definirá que o que é mais familiar ao sujeito (*Heim*) mostra-se o mais estranho (*Unheimlich*). Há um vazio absoluto que nenhum objeto pode se alojar. Porém, quando a angústia advém em meio a estranheza-familiar, é sinal de que algo na operação do recalque falhou, e que este lugar que deveria estar vazio se encontra obturado por um objeto, o objeto *a*, que ao surgir faz com que a falta, falte. O objeto *a*, conforme visto anteriormente, nada mais é que um resto da operação significante, não havendo inscrição simbólica e tampouco uma vertente imaginária que possa delimitá-lo.

Freud (1900) já destacava que uma característica do objeto *a* é de sempre ser reencontrado em objetos parciais de satisfação, havendo um limite que é próprio ao objeto. E é por esta insatisfação que a pulsão irá se estabelecer buscando alguma satisfação, mesmo que parcial, para responder a uma falta radical que produz desejo. Logo, o furo da pulsão é o lugar do objeto *a* pois marca essa busca constante e eterna.

O objeto *a* embora seja um resto não inscrito na ordem simbólica possui relações com esta estrutura, uma vez que há uma proximidade lógica entre o objeto *a* e a angústia que vem sinalizar sua posição, e “isso não equivale a dizer que esse objeto seja apenas o avesso da angústia, mas que ele só intervém, só funciona, em correlação com a angústia.” (Lacan, 1962-63, p. 98).

A angústia relaciona-se com a falta à medida que surge quando a falta pode faltar. Afinal, “aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração, o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro.” (Lacan, 1962-63, p. 56). A falta é necessária para que haja a relação de alteridade,

pois é nela que o sujeito e o Outro se estruturam, sendo a angústia um sinal que marca uma indiferenciação entre eles.

É nesse sentido que o objeto *a* tem a função de assegurar a existência para além da imagem autenticada pelo Outro. A falta é o que garante a alteridade, caso venha a falta a faltar é a angústia que dá o alarme..

#### **4. CAPÍTULO 3 - Êxodo – A angústia**

Ao finalizarmos o capítulo anterior chegamos à conclusão de que o confronto com a possibilidade da própria morte é uma situação capaz de gerar angústia ao sujeito. E, para a psicanálise “a angústia da morte (...) pode ser apreendida como elaboração da angústia de castração” (Freud, 1923, p. 73). Em termos gerais, o que significa, é que a morte biológica, a primeira morte, é aquela que se refere à privação da vida no real, já a castração nos remete à morte de uma posição simbólica na qual o sujeito se amparava frente ao real. Esta morte que aponta para a condição de desamparo primordial e fundamental da condição humana, desde seu nascimento, é a segunda morte.

A castração é portanto a lei simbólica que promove a interdição necessária para que a dimensão do corpo e do desejo possam operar. Não pela primazia de um ao outro, mas sim como condição, afinal, é por esta divisão que há Eu e sujeito do desejo. Daí que podemos melhor compreender a máxima proposta por Lacan (1949), como vimos anteriormente no capítulo que analisa a teoria do estádio do espelho e suas alterações, de que o “Eu é o Outro”.

A interdição, ao promover uma divisão no sujeito, estabelece a falta e conseqüentemente advém o desejo, que segundo Lacan (1962-63) ocorrerá pela queda do objeto *a*. Condições ligadas à posição do sujeito frente ao Outro, pois devido à separação é que o objeto, marcando o desejo como desejo do Outro – aquilo que causa desejo – que supostamente, completaria o que falta ao sujeito.

Tal objeto é acessível apenas através do véu da fantasia, estando o objeto *a*, portanto, escondido. Mas caso a articulação entre o simbólico e o imaginário não esteja operando para tamponar o furo do real, desfazendo-se este véu, o objeto surge advindo a angústia – angústia de castração. E o que isso significa ao pensarmos a angústia como manifestação do medo de reduzir-se ao corpo?

##### **4.1.1 Primeira teoria da angústia de Freud**

Até o presente momento, fomos delineando um percurso teórico que nos permitisse aprofundar melhor certos conceitos psicanalíticos, a fim de compreender essa questão inicial que motivou esta dissertação. Para tanto, temos como pano de fundo a condição da doença orgânica, situação que inevitavelmente aponta para um limite, limite que nem a medicina é capaz de dar conta; a morte.

Partimos do conceito de corpo para a psicanálise em sua relação com a constituição do Eu, passando pela argumentação sobre a morte, a incidência da lei, a extração do objeto e o desejo, para agora, finalmente, situarmos como a angústia surge apontando para o medo de aniquilação do sujeito – a segunda morte –, ficando reduzido à dimensão insustentável de mera carne.

Para compreendermos o conceito de angústia levaremos em consideração três momentos na obra freudiana: Em 1895, o conceito de neurose de angústia sendo a angústia a manifestação de uma descarga somática (Freud, 1895b/89; 1895c/89); em 1909, compreendendo a angústia como uma resposta ao recalque (Freud, 1909a/90); e em 1926 – após a formulação de seu segundo dualismo pulsional – a angústia surge como um mecanismo de defesa frente às situações de perigo de ordem traumática (Freud, 1926/90).

Desde o início da psicanálise, Freud (1894) já apontava para uma relação entre a angústia e o corpo, nos dizendo que a angústia tinha associação com a representação na formação de um processo defensivo contra uma excitação somática acumulada de origem sexual. Lembremos que neste momento de sua teoria, Freud trabalha a etiologia sexual das neuroses através do método catártico, importante consideração para abordarmos o desenvolvimento da teoria da angústia sobre o prisma de sua ligação com o excesso de energia libidinal e a sexualidade.

Vale lembrar que nos capítulos anteriores observamos que desde o “Projeto” (1895) Freud apontava que a experiência da dor em si seria provocada por uma estimulação vivida como excessiva pelo aparato nervoso. Esse excesso quantitativo deixaria trilhas que propiciariam a reprodução da experiência dolorosa, experiência designada por Freud como um afeto: a angústia.

No “Rascunho E” (1894) há uma primeira formulação sobre a angústia tendo suas raízes etiológicas, exclusivamente, no aparelho biológico, sendo, portanto, efeito de um organismo que não pode descarregar a excitação sexual. Por sua vez, a excitação que não teve sua descarga realizada, permanece no aparelho causando então a angústia. Em suas palavras: “a origem da angústia não deve ser buscada na esfera psíquica. Por conseguinte,

deve estar radicada na esfera física: é um fator físico da vida sexual que produz angústia.” (Freud, 1894a/96, p. 235). Logo, nesse momento, a causa da angústia é física, sexual e está ligada à abstinência.

Nos textos compreendidos entre 1892 e 1899, vemos Freud abordar a angústia por duas perspectivas: neuroses atuais e psiconeuroses de defesa. Sobre as neuroses atuais, cuja etiologia se dá como um mal-estar que desencadeia sintomas corporais, ou seja, ao nível de descarga da excitação sexual somática, estaria dividida entre neurastenia e neurose de angústia. Tais neuroses não poderiam ser tratadas pelo dispositivo clínico analítico, já que estariam no campo das causas orgânicas em sua ligação com algo atual, não havendo vestígio de algum trauma vivenciado na fase infantil, e nem mesmo sinal de algum conflito de ordem psíquica. Na sua sintomatologia estariam presentes: cansaço físico, cefaleia, dispepsia, prisão de ventre, parestesias espinhais e empobrecimento da atividade sexual.

Em contrapartida, as neuropsicoses de defesa, dividida entre neurose histérica, neurose obsessiva/fobia e a princípio a paranoia, estariam no campo de um conflito infantil traumático que *a posteriori*, através do sintoma, se reorganizariam.

Freud (1895[1894]) também faz outra interessante comparação, distinguindo a angústia enquanto um afeto, resultante de uma excitação exógena que encontra no perigo um sentido psíquico, da neurose de angústia que seria uma excitação endógena.

Nosso percurso conduz-nos, pois, à “Interpretação dos sonhos” (1900), onde podemos destacar para a angústia ainda uma explicação pela transformação direta da libido. Uma vez que a angústia que surgiria nos sonhos também teria sua raiz na tensão sexual não descarregada, aqui, o processo repressivo se utilizaria dela como uma espécie de defesa, indo contra a realização onírica do desejo. E assim observamos uma convergência entre a angústia e o recalçamento, sendo a primeira um sinal do segundo, e sinalização já aponta para a representação da realização do desejo.

Essa angústia, como um sinal articula o inconsciente, que deseja, e, um pré-consciente, que sufoca o desejo, indicando o papel do recalçamento, algo que foi convertido em desprazer, pelo sufocamento do afeto e da representação a ele correspondente. Neste ponto é preciso indicar novamente a similitude da angústia, da “Interpretação dos sonhos”, com a dor do “Projeto”.

Agora, o recalçamento promove uma alteração na energia libidinal em angústia. Pois, embora o modelo da angústia ainda seja o mesmo – baseado em uma falta de descarga libidinal –, é o recalçamento que promove tanto nas psiconeuroses como no sonho o surgimento da angústia.

Partindo da ideia de que o recalque atua sobre a representação e não sobre o afeto, a construção psicanalítica da teoria da angústia vai em direção a afirmar que ela é apenas um dos destinos que a energia psíquica podia ter após a incidência do recalque. O afeto também poderia ser suprimido, deslocando-se para outro lugar, como na conversão somática histérica, ou encontrando uma outra ideia representativa, como na neurose obsessiva, e até mesmo fixando-se em um objeto capaz de gerar medo como na fobia.

É no famoso caso de fobia, conhecido como caso Hans, que Freud (1909) fará uma análise mais minuciosa da relação da fobia com a angústia dando novos contornos à sua teoria, destacando a ideia de angústia de castração.

No caso mencionado, Hans deixa de sair de casa pois o medo de ser mordido por um cavalo lhe despertava angústia. Tal medo exagerado, sugeria que o seu temor não era bem do cavalo, embora esse tenha sido seu objeto de medo, mas o que temia mesmo era a castração. Logo, a angústia era sentida como medo da castração.

Se é assim, o medo da castração pelo pai era deslocado para o medo do cavalo. A angústia aqui aponta para um conflito psíquico entre os desejos incestuosos pela mãe e, em contrapartida, um desejo de livrar-se do pai, temendo, portanto, uma retaliação. A angústia estaria como causa do recalque e não como resultado.

No caso do Pequeno Hans Freud (1909) aponta que a angústia de castração é anterior ao recalque, sendo, portanto, como causa. Ademais, neste caso, além da angústia de castração, ele aborda também a oposição entre angústia neurótica e angústia realista.

Só mais tarde, na “Conferência XXV”, que Freud (1917) irá articular melhor toda a sua teoria da angústia, conceituando o que chama de angústia realista (*Realangst*) ou angústia diante do real. Esta angústia seria a responsável por preparar o sujeito para se defender de um perigo externo.

#### **4.1.2 Segunda teoria da angústia em Freud**

Em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920), tem-se a retomada da teoria do trauma o que propiciará uma reformulação da teoria da angústia, que aparecerá no texto “O eu e o isso” (1923) tendo o Eu como a sua sede. A partir dessas reformulações, mais tarde, Freud (1926) irá dizer que a angústia não deriva do recalque, mas é uma de suas forças motrizes, uma vez que surgia frente à ameaça de castração. Dessa forma a angústia não é

mais caracterizada como um excesso libidinal doloroso (Freud, 1933), pois agora quem toma a cena é o Eu.

O Eu agora é destacado em outras posições. Previne a angústia ao tentar evitar conflitos com o id, com o supereu e com o mundo externo mostrando-se inibido. É o responsável pelo recalçamento, que por sua vez provoca o sintoma como substituto de uma satisfação pulsional. E é a sede da angústia, pois o é do próprio Eu que parte o sinal de angústia e é sobre ele mesmo que tal sinal tem efeito, pois ele é a sede das defesas.

Com a postulação de sua segunda tópica e o avanço de sua teoria, as concepções anteriores de angústia apresentavam uma certa fragilidade, passando a refletir que a angústia surge diante de alguma coisa, que não é um objeto definido. Logo, na angústia (*Angst*), Freud (1926) define seu conceito como um afeto sem objeto, que por sua vez distingue-se do susto (*Schreck*), para o qual não há antecipação ou preparação, e do medo (*Furcht*), que dispõe de um objeto designado no mundo. Agora nos apresenta o conceito de angústia dividido em: angústia sinal e angústia automática.

A função da angústia sinal corresponde a um mecanismo de defesa, pois ao menor movimento de uma descarga de pequena quantidade de energia, a angústia já surge como um sinal para evitar que haja uma invasão ainda maior por ela. É uma reação diante de um perigo real – a ameaça de castração – da qual o Eu quer se defender. Por este medo de ser castrado, que podemos observar o desencadeamento do processo na formação dos sintomas nas neuroses de transferência. Tal mecanismo acionado pelo Eu visa ligar a angústia a uma representação.

Essa relação entre a angústia sinal e ameaça de castração, nos mostra que esta relaciona-se com a forma de se estruturação do aparato psíquico nas neuroses de transferência, pois é a angústia de castração que é capaz de desencadear um processo que resultará no recalque

A noção de angústia automática é uma oposição à noção de angústia sinal, pois marca, nesse segundo momento, uma relação com a neurose de angústia tratada na primeira teoria. Se na angústia sinal o psiquismo se articula para proteger-se contra uma invasão afetiva traumática, a angústia automática é caracterizada por um excesso libidinal incontrolável desligada das representações psíquicas.

É no texto “Inibição, Sintoma e Angústia” (Freud, 1926) que podemos vislumbrar essa relação entre, de um lado, uma situação traumática entendida a partir do desamparo frente a uma situação de perigo e, de outro, o surgimento da angústia como resposta. Dessa forma, a angústia apresenta-se como um sinal a uma situação de perigo que, por sua vez,

consiste em um estado de não satisfação ao longo do qual as quantidades de estímulo sofrem um aumento excessivo, atingindo alto grau de desprazer, sem que as mesmas quantidades sejam descarregadas ou dominadas psiquicamente. Daí deriva a ideia freudiana (1926, p. 161) referente ao que seria o momento inaugural, ou melhor, o surgimento primordial da angústia: a experiência do nascimento. Neste ponto, postula-se a matriz primeva do trauma para todas as situações ulteriores de perigo, enquanto o próprio Freud assinala que este tempo, de relevância econômica, é introduzido *a posteriori* e que a cesura não está no momento do nascimento.

Na mesma perspectiva de esclarecimento, ao considerar o trauma inicial, Freud reflete que “a falta da mãe torna-se o perigo; tão logo este surge, o bebê dá o sinal de angústia.” (1926, p. 80). Propõe, assim, uma relação traumática entre o estado de urgência da criança e a ausência da mãe. Tal situação seria revivida em experiências subsequentes, o que, por si só, permite concluir que a angústia não seria somente um sinal para uma situação de perigo, mas também uma espécie de reação à iminência da perda que tem “uma característica de indeterminação e ausência de objeto” (1926, p.114), ameaçando uma repetição da vivência do trauma primordial devida à possibilidade da perda do objeto agora relacionada à ausência da mãe. Quanto à perda propriamente dita, lê-se que “já conhecemos uma reação à perda de objeto; é o luto” (Freud, 1926, p. 119). Assim, situa que enquanto a dor no luto resulta da separação do objeto, a angústia diz respeito ao perigo, à ameaça desta perda.

Ainda nesse texto de 1926, podemos observar a estreita ligação da angústia com o temor da castração, como se verifica no caso do “Pequeno Hans” (1909) , pois a manifestação pulsional é conseqüenciada da ameaça de castração – e é da manifestação edípica de que Freud está falando. Essa ameaça promovendo ao Eu a ideia de que corre perigo, o perigo castração.

Falar de angústia de castração, portanto, é falar de angústia de morte – angústia de aniquilamento do Eu. A angústia de castração é resultante de conhecidas experiências de separação, a começar pelo nascimento. E, é entre o paralelo de morte e separação, que o Eu sinaliza com a angústia a ameaça da perda de proteção do supereu.

Concluimos que depois de 1926, sobre a angústia, não só prevalece o modelo de “Inibição, sintoma e angústia” (1926), como também, o das “Novas Conferências” (1933). Entretanto, cumpre dizermos que ambos os modelos anteriores deram seus frutos para a teoria psicanalítica. No primeiro modelo na primeira tópica a é angústia resultante da libido transformada a partir do recalçamento, enfatizando o conteúdo inconsciente, tal como o

mostra “Interpretação dos sonhos” (1900). Já a angústia como reação ao perigo, a segunda teoria, enfatiza o o trauma do desamparo, o perigo pulsional.

Os anexos acrescentados por Freud (1926) ao texto de “Inibições, sintomas e angústia”, reforçaram suas alterações conceituais sobre a angústia destacando, também, a distinção desta para a dor e para o luto. Nesse momento ele afirma que a angústia não tem objeto diferenciando-se do medo. O que é um paradoxo! Afinal, em seguida ele dirá que, enquanto a dor se caracteriza pela presença do objeto que causa desprazer, a angústia se caracteriza pela representação do objeto causando desprazer. Essa passagem da dor física para a dor mental relaciona-se com o deslocamento da libido do Eu ao objeto, ou seja, transformação de um investimento no próprio Eu para o Outro. Em contrapartida, o luto exige um esforço psíquico para que o sujeito possa separar-se de um objeto que já não existe enquanto tal.

Adiante veremos que Lacan (1962-63) parte em outra direção para pensar a angústia. Ele dará destaque ao comentário de Freud (1933) de que a angústia é “diante de” (*Vor etwas*) o que promove a elaboração teórica de um objeto inédito: o objeto *a*. Como veremos no tópico a seguir.

## 4.2 Angústia em Lacan

À diferença de Freud, como anteriormente debatido, Lacan assevera que a angústia não é sem objeto e com base naquele – para quem ela é angústia diante de algo (*vor etwas*) – formula um objeto não objetivo, o objeto *a*, assinalando o lugar estruturante da falta. A castração possui, então, função constitutiva e, quando esta não se exerce devido ao advento, no vazio reservado à falta, do objeto *a* em suas vestimentas imaginárias, a angústia irrompe.

Partindo das relações do sujeito com o objeto e sua perda, é que mais tarde, Lacan (1962-63) propõe uma nova leitura sobre a angústia, sustentando uma posição diferente daquela de Freud.

“Em Inibição, Sintoma e Angústia, Freud nos diz, ou parece nos dizer, que a angústia é a reação-sinal ante a perda de um objeto. (...) Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera angústia, mas a iminência dele? O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo. (...) O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada (...) Não se trata de perda do objeto, mas de presença disto: de que os objetos não faltam.” (pg. 64)

Embora Freud tenha considerado que a angústia irrompe a partir da ameaça de castração, tomando o caso do pequeno Hans com a fobia de cavalos, Lacan parte em outra direção: afirma que não é o cavalo que angustia, uma vez que a fobia, na verdade, desangustia, dando a possibilidade de uma gama de objetos para o medo.

O verdadeiro objeto de angústia para Hans é a mancha na testa do cavalo, pois é um furo, é algo para além daquilo que organiza como cena no mundo, algo de que não se sabe o que dizer. A fobia se apresenta como resposta à angústia de castração. Ao procurar uma significação fálica no pai, Hans não encontra, criando uma metáfora fóbica. Usa o cavalo – a mancha em sua testa – para o medo da castração.

Elabora-se uma nova estrutura da falta e um novo estatuto do corpo, constituído agora pelo furo do objeto *a* que se apresenta como um resto irreduzível ao significante. Assim, o corpo não é nem só imagem e nem só significante, constituído também, não apenas pelo furo do corte, mas por aquilo que cai, ou seja, pela queda do objeto. É o corpo do corte e da queda dos objetos, pressupondo separação, Lacan (1964) diz separação, marcada pela libra de carne que é preciso ceder para aceder ao desejo. Eis, então, que podemos concluir que não é o movimento desejante que causa angústia, mas ao contrário, é a angústia que finda em causar o desejo, pois é quando a falta, falta, que o objeto *a* deixa de funcionar como o vazio que faz desejar.

Se, na angústia, o objeto que deveria estar ausente se presentifica no imaginário em suas substâncias episódicas como o seio, o excremento, o olhar ou a voz, entende-se que o imaginário é invadido, sitiado por algo que não é exatamente o real como impossível, mas aquilo que lhe é mais próximo na estrutura do sujeito.

E como isso se articula com a posterior formulação conceitual de Lacan de que a angústia é manifestação do medo do corpo? Pois, quando a imagem de unidade em que o falasser se reconhecia resta abalada, é que o corpo surge em sua condição objetal que deveria estar velada, advindo a angústia que nada mais é do que o medo de sermos só corpo que é finito, sem sentido e nada mais. Somos apenas um bolo de carne, invólucro de partes, ou melhor, de órgãos, que promovem seu funcionamento? Surge o medo do sujeito reduzir-se e/ou confundir-se com o corpo, logo, o que podemos conceber é um avanço do real sobre o imaginário do corpo, no sentido em que o imaginário é corpo e que o ponto de furo da imagem foi obturado pelo objeto que deveria faltar.

Essa questão frequentemente surgia na fala dos pacientes que passavam pela experiência de se confrontar com a possibilidade da sua própria morte. Tema constantemente debatido por todos os profissionais que integravam o projeto. Era comum os pacientes

questionarem o que seria de sua família, como tal pessoa sobreviveria, caso viesse a faltar. Ou, em alguns casos, como por exemplo no câncer de mama, que as pacientes preferiam a morte a ter que arrancar o seio, pois era insustentável viver com aquele buraco em seu corpo. Seio – um significante que marca na carne a forma da mulher.

São esses lugares simbólicos que passamos a vida toda construindo, deslocando-se de significante a significante, tentando aceder ao que nos falta e que seja capaz, igualmente, de completar o Outro, de que advém o desejo. Desejo articulado pelas contingências da vida, mas não articulável, para que qualquer objeto possa lhe dar uma satisfação plena. O objeto da completude está para sempre perdido e a satisfação jamais será plena. Em outras palavras, na vida não há um objeto que nos complete e ao Outro, numa totalidade de plena satisfação, sem qualquer falta.

E é irônico que é justamente no confronto com a possibilidade de morte, que mais a vida deixa às claras seu nonsense, nosso lugar, nossa história e, principalmente, o desejo que dá sentido ao viver, desejo que é articulado ao desejo do Outro. Como viverá o Outro sem mim? É este lugar simbólico que o corpo enfermo – um corpo-objeto que nos gera horror e medo – resta abalado quando desvela sua finitude. É o próprio corpo no *status* de objeto *a*, onde a angústia manifesta o medo que temos dele, pois é a sua finitude que aponta para uma impossibilidade de apreensão simbólica, nos mostrando o limite da vida, a morte, seja a biológica ou a simbólica.

Se a morte é inacessível pela apreensão da cadeia significante, mas ao mesmo tempo nos é uma condição inexorável, e é sob esta condição angustiante que esses pacientes encontram a análise, que saída o sujeito é capaz de forjar?

Iniciamos esta dissertação propondo como base de pesquisa a indagação que Lacan (1975) faz na conferência *La troisième* (A terceira):

A angústia é justamente alguma coisa que se situa alhures em nosso corpo, é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao nosso corpo. [...] não é o medo de qualquer coisa da qual o corpo possa se motivar. É um medo de medo. (Lacan, 1975, p. 65).

Em primeiro lugar, devemos considerar que Lacan (1975) não iguala medo e angústia. Enquanto no medo há múltiplas possibilidades de objetos, na angústia o único objeto a que ela está referida é o objeto *a*. Ou seja, é quando do seu surgimento que a angústia advém.

Anteriormente destacamos que a angústia traz em si a questão da castração. Dessa perspectiva sabemos que Freud (1924) em sua obra, veio a elaborar a angústia em relação com a falta, o que nos mostra que há um medo de que a falta, falte (Lacan, 1962-63). Tal condição levaria o sujeito à perda do sentido, da construção simbólica que o sustentava até aquele momento.

Falar em perda do sentido implica falar da relação do sujeito com o enigma do desejo do Outro, relação que pode gerar angústia. Ao se interrogar: “o que o Outro quer de mim?” o que quer saber é o que ele representa para o desejo do Outro. Se o sujeito não encontra qualquer resposta que o ampare simbolicamente, se deparando com o silêncio de um Outro que lhe é enigmático, este, portanto, só quer a sua morte, não havendo lugar simbólico para ele.

Tanto Freud como Lacan destacam a função de sinal da angústia. Uma sinalização de perigo ao sujeito quanto à possibilidade de aniquilação do Eu e por consequência a inoperância do sujeito do desejo. Afinal, um é condição do outro para existir. Esse sinal é uma manifestação do medo de reduzir-se ao corpo.

Lacan (1962-63) tomando por base a teoria de Heidegger (1927), aponta que há a transformação do medo em pavor quando o objeto se torna não familiar, momento em que o objeto presente se faz visível, promovendo um status à pulsão de olhar tanto de pacificadora - pois indica a castração -, mas também como o que pode angustiar, já que a expõe.

Na angústia, o sujeito se vê sem reflexo, pois quando olha para o Outro (na posição de espelho) não se reconhece. Há uma falha na operação narcísica em que o eu ideal resta abalado pela perda do ideal do Eu. Nesse momento o objeto compareceu vislumbrado pela queda do véu da fantasia, deixando ver sua natureza de resto - um objeto condensador de puro gozo.

### **Sobre a morte e o medo do corpo: um caso clínico**

Para melhor entendermos os conceitos aqui abordados e sua importância para o trabalho com pacientes que se encontram frente à possibilidade de sua própria morte, lançaremos mão de um fragmento clínico para conjugar teoria e prática.

Celina chega em meu consultório carregada por seu marido. Ela se apoia nele, amparada por seu corpo como bengala, segue vagarosamente até o divã. Falo que gostaria de falar com Celina sozinha, mas ele insiste em ficar e ela diz que tudo bem.

No início da conversa é ele quem toma a palavra, enquanto ela permanece olhando pela janela em silêncio. Segundo ele, Celina tem 55 anos, três filhos, são casados há 25 anos e ela tem Alzheimer avançado. Estão ali porque a família está preocupada com seu isolamento e silêncio.

Pergunto então a Celina por que está ali. Naquele momento, na frente do marido, ratifica o que ele diz.

No final desta primeira conversa, o marido me diz seus horários para que pudéssemos marcar o atendimento que acreditava ser conjunto. Interrompo dizendo que a análise é de Celina, ali era um espaço e tempo dela. Celina corta o olhar distante da janela, volta-se para ele e diz enfática que ela irá sozinha.

Nas sessões que se seguiram, o marido sempre a levava apenas até a porta do prédio (exigência sua), estando ela à mercê da possibilidade dele ter tempo de poder levá-la ou não.

Para subir até o consultório, algumas vezes Celina conseguia ir sozinha, em outras era o segurança do prédio que a levava. Mas sempre quando entrava no consultório apoiava seus braços em meus antebraços e íamos andando da recepção até a sala, pé ante pé, devagar, em seu ritmo, até que eu a coloca e a ajeitava no divã. Essa condição objetal de Celina era o que mais a angustiava, e, a princípio, assunto que reiteradamente tratava na análise.

Falava muito pausadamente com uma certa dificuldade. Algumas vezes as palavras eram com uma sonoridade confusa e de difícil compreensão. Perguntar novamente o que ela disse causava-lhe não apenas uma irritação mas uma resposta com um silêncio raivoso. Negava-se então a falar, e sustentávamos um silêncio que ia para além do tempo cronológico, enquanto, muitas vezes, perdia seu olhar na vista da janela. Esta também era sua queixa, por causa das dificuldades motoras que seu corpo apresentava, principalmente quanto ao aparelho fonético, deixando sua fala vagarosa, muitas vezes as palavras numa estranha articulação sonora, perdeu o desejo de falar. Sua voz causava estranheza a si mesma, aos outros, e especialmente a sua família.

Constantemente retomava o fôlego de forma abrupta, puxando o ar com toda a força de seu corpo, dando a impressão que estava passando muito mal. Mas logo no início me explica que aquilo era muito comum, fazia diversas vezes e que era para eu não ter medo. Seu corpo, por conta da doença, estava falhando. E isso para ela era muito irônico, já que, como fisioterapeuta, sua especialidade era trabalhar com pacientes que tinham Alzheimer. E me dizia: “– Quando eu era a profissional que trabalhava com esses pacientes, passava os exercícios achando que era tudo muito fácil! Que eu podia ajudá-los e que as condições do aparelho fonador só não melhoravam porque os pacientes tinham uma certa preguiça em

fazer, cotidianamente, os exercícios físicos que eu passava. Agora que eu é que sou a paciente me dou conta do quanto é difícil estar nessa posição. Eu não tinha a menor ideia do quanto não temos o domínio do corpo.”

Tal narrativa reflete bem a ironia do qual falava, afinal agora, sua posição, como disse, era a de paciente, condição insuportável para ela, já que até a paciência era o que mais lhe faltava, alternando seu estado entre raiva, indignação e sobretudo medo.

Lacan (1975-76) nos fala que o falasser ama seu corpo, porque ele acha que é um corpo, mas na verdade nós não temos um corpo. E é isto, é esta verdade do falasser que o medo do corpo desvela na manifestação da angústia, quando o corpo assume então o status de objeto *a*.

Celina dizia ser um objeto à mercê da boa vontade do outro. Não conseguia mais calçar os sapatos sozinha, tinha dificuldades de ir ao banheiro, tomar banho, se locomover, respirar, e pior! Falar. Nessas condições as pessoas a olhavam com um olhar de pena e de horror, e não tinham a menor paciência com ela, segundo narrava. Por isso já não tinha mais desejo de fazer nada, nem mesmo falar. Ficava paralisada como um enfeite da sala de estar só observando a vida, contando os dias até a sua morte, mas não a biológica, e sim a que, segundo ela, a demência lhe reservava – a morte de sua história, de quem era e de qual lugar tinha para o Outro, em outras palavras, a morte simbólica. Então falava: “– Estou trancada dentro deste corpo enferrujando e esta é a pior das prisões!”

Agora, Celina recusava-se a falar, pois sua fala gerava horror e apontava para seu corpo enfermo, para a sua doença e sua fraqueza. Mas, logo em breve, como refletia, não haveria nem mais o que falar, afinal, nem ela se lembraria de sua própria história para contar.

Antes era muito ativa. Tagarela e de bem com a vida. Trabalhava no que amava, cuidava da casa, do marido, dos filhos, ia ao supermercado, fazia a comida, viajava bastante, ia a festas, eventos, tinha muitos amigos, não parava um segundo sequer. Destacava que tinha uma vida sexual muito ativa com o marido. Transavam praticamente todo dia. E me perguntou: “– Quantas mulheres na minha idade, e com esse tempo de casada, tinham uma vida conjugal e sexual como a minha?”. Era uma esposa, mãe e fisioterapeuta exemplar. Sua vida era perfeita! Porém, com a doença, tudo mudou.

Infelizmente teve que parar de trabalhar, abandonar seus pacientes, e agora ficava na dependência de que seu marido e filhos fizessem todas as coisas para ela. Segundo ela, alguns parentes e amigos a evitavam, quando não era ela mesma que evitava o contato com os outros. Até a vida sexual virou um problema. Diminuiu bastante o sexo pois não tinha mais a menor libido. Perdeu a autoestima, não gostava nem de se olhar no espelho, e estava

numa constante guerra com o próprio corpo. Entretanto, o marido ainda a procurava. Ela cedia, mas com raiva. O sexo acabou se tornando minutos tortuosos para ela, sobretudo, porque seu marido tinha que fazer tudo, desde tirar (e colocar) a sua roupa, a movimentá-la pela cama como um objeto e dar-lhe banho depois. Nesses momentos ela se trancava mais ainda no seu corpo e se desligava. Perguntei por que cedia, e ela respondeu indignada: “— Ora! Porque ainda sou esposa, né?! Tenho obrigações conjugais. Ele não tem culpa da minha doença.” Culpa. E de quem seria a culpa se o corpo é finito e o sujeito morre?

Sobre a morte, diz que pensou em se matar três vezes tomando uma dosagem excessiva de seus remédios. Ficou paralisada com as caixas na mão pensando por um longo tempo se faria ou não. Pergunto o que a fez não fazê-lo, e a resposta foi de pronto: “— Ah! O que seria da minha família sem mim? Eu sou o sustentáculo daquela família! O pilar! Acho que meu marido se mataria também, não sei nem o que seria dos meus filhos!”

Celina esperava angustiada a morte, mas não era a morte biológica que temia. Seu corpo gerava medo pois não a deixava esquecer um só minuto sequer que sua doença estava evoluindo para a pior das paralisias, a demência, cujo esquecimento de sua própria existência era o aniquilamento de seu próprio ser. Sua vida pararia ali. Seria então impossível sustentar um lugar de “fala-ser” – falasser.

O medo daquele corpo débil, enfermo, estranho e que a cada dia estava parando de funcionar, era pura manifestação de angústia. Algum momento a demência surgiria, e se angustiava em pensar em qual instante se esqueceria de seus filhos, seu marido, sua história, seu lugar na vida – na ordem simbólica. Preferia mil vezes a morte biológica a ter que passar pelo mais cruel dos destinos, a segunda morte, a morte simbólica. Seria ela menos mãe, menos esposa, menos mulher, menos Celina? Como sobreviver sem um lugar sustentado, até então, pela cadeia significante na sua vida? Ordem simbólica que evita o encontro com o real traumático da morte. Um lugar, que segundo Lacan (1959-60) é insustentável a qualquer um, um lugar entre-mortes.

O corpo-objeto de Celina causava medo, medo de sua finitude, finitude como existência simbólica para o Outro e encontro com esse real traumático. O que é a morte senão o fim de uma existência? E o que é o existir senão pela a cadeia significante?

Tal fragmento de caso nos mostra, em consonância com o percurso teórico traçado até agora, o quanto a falta está no cerne de nossa constituição e nos dá um sentido de viver. Se somos aquilo que falta ao Outro, então, como ele sobreviverá sem nós? Afinal, nós só existimos como falasser em referência ao Outro, que nos dá uma posição simbólica, um sentido para a vida, capaz de mortificar e vivificar o corpo, impedindo que sejamos

reduzidos a apenas corpo. Somos o que somos, porque somos também, e principalmente, sujeitos desejantes.

## **5. Considerações finais**

Concluimos este trabalho com a sensação de termos cumprido uma etapa, não só pelo percurso acadêmico empreendido desde o início da formação em psicologia, mas principalmente um outro percurso de ordem particular. A escrita deste trabalho trouxe a reflexão de que o ponto de partida para qualquer pesquisa é o próprio sujeito desejante, atravessado pelas questões que permeiam não apenas a sua prática mas que também são capazes de provocar o seu desejo de saber mais. Se por um lado a pesquisa é capaz de impelir ao desejo de saber, por outro também aponta para uma impossibilidade de tudo concluir. O que torna o ato de pesquisar ainda mais instigante.

Uma particularidade que a pesquisa em psicanálise nos mostrou é que a construção de um saber de modo algum é exterior àquele que o busca, estando, portanto, intimamente vinculado à experiência de uma prática que em sua própria dinâmica, o interroga constantemente.

Essa pesquisa, portanto, não apenas nos trouxe respostas, mas nos encaminhou a novas questões que articuladas com a prática clínica, principalmente, com o início do meu trabalho na UTI de um hospital geral, se fazem latentes para a continuidade desse trabalho. Indagações que em virtude do tempo seriam inviáveis de serem abordadas.

Ironicamente, é justamente a questão do tempo que mais apareceu como um enigma no percurso dessa pesquisa, não apenas pela questão da morte que aponta para uma finitude, mas também, em relação ao trabalho do psicanalista num contexto de emergência. Ao iniciar o trabalho junto à UTI percebi que a atuação do psicanalista naquele espaço, é a partir de uma demanda que requer uma urgência dentro de uma temporalidade que se mostra diferente do consultório. Se o psicanalista no consultório trabalha com as formações do inconsciente direcionadas a ele, como trabalhar com um paciente cuja demanda é direcionada ao médico em busca de uma cura? Um paciente que, a princípio, estará sendo atendido apenas durante sua internação. Entretanto, o que mais surpreendeu foi que justamente nesse contexto, com uma temporalidade tão associada ao processo do tratamento médico, o inconsciente se apresenta de forma tão emergencial. Não apenas para aqueles que usufruem do atendimento psicanalítico, mas também para os próprios psicanalistas. Falas carregadas de atos falhos, chistes, sonhos, “brancos”, além de sintomas que desafiam o saber médico, convocam o

psicanalista a pensar sua atuação dentro de um hospital. Questões que pensamos em desenvolver melhor para um futuro doutorado.

Iniciamos, então, esta dissertação, tendo como ponto de partida a experiência de pesquisa e trabalho em instituições hospitalares, cuja principal demanda era os atendimentos a pacientes que passavam pela experiência de um prognóstico maligno. Pacientes que apresentavam alterações no humor, na imagem, dores no corpo e, principalmente, chegavam num ponto indizível onde a angústia apresentava-se como resposta. Era inevitável questionar o que entra em jogo para o sujeito quando encontra-se frente à possibilidade de sua própria morte, e o que a psicanálise poderia nos dizer a respeito para que pudesse pensar uma direção do tratamento a seguir.

Foi na busca por respostas que chegamos ao texto “A terceira” (1975) de Lacan, onde ele propõe que há um medo do corpo cuja angústia advém como manifestação, apontando para o medo do sujeito em reduzir-se e/ou confundir-se a apenas corpo, ou seja, só carne. Tal formulação poderia nos dar a direção de responder às questões que iam surgindo na clínica com pacientes nessas condições. Pois a angústia narrada relacionava-se com uma situação em que o paciente perdia a autonomia de seu corpo, ficando à mercê, não apenas de seus limites biológicos, mas também de um controle invasivo do Outro. É o Outro que pode lhe fornecer tratamento, que determina o que o sujeito come, quando come, quando toma banho, quando dorme, quando caminha, quando senta... enfim, um Outro que de certa forma goza de seu corpo.

Para podermos então responder às questões formuladas nesta dissertação, achamos que seria proveitoso seguir um percurso teórico que delimitasse três conceitos importantes segundo o viés psicanalítico: o corpo, a morte e a angústia. Que foram dispostos nesta dissertação, propositalmente, conforme a estrutura estética de uma tragédia grega: prólogo, episódio e êxodo. Como colocamos logo no início desta dissertação, a tragédia sempre diz respeito aos heróis solitários que para sustentarem seu desejo, encontram-se “situados de saída numa zona limite entre a vida e a morte.” (Lacan, Seminário 7, lição de 8 de junho de 1960). E à grande tragédia humana é que tal lugar é insustentável para todos nós meros mortais cujo ápice de vida não é o sacrifício da morte biológica, mas a angústia como efeito deste confronto que aponta para a segunda morte – a morte simbólica.

No primeiro capítulo – o prólogo – procuramos desenvolver o conceito de corpo para a psicanálise, afinal, se a angústia poderia surgir como medo de reduzir-se a ele, importante se faz compreender o que significa este corpo e porque ele poderia assumir esta posição de gerar tal medo. Dessa forma nos foi possível introduzir à discussão da relação do

corpo, com a morte, a angústia e o objeto *a*, circunscrito ao contexto em que o sujeito enfrenta uma doença de prognóstico maligno, ficando frente à possibilidade de sua própria morte.

Como ponto de partida, contextualizamos as bases históricas que consolidaram o movimento psicanalítico na virada do século XIX. Partindo da divisão cartesiana de corpo e mente, cujo corpo que antes era a morada sagrada da alma, agora é uma extensão que o funcionamento adquire parâmetros maquinários. A ele se atribui um funcionamento fisiológico onde a perspectiva de previsão e erro vem organizar melhor a ideia de doença orgânica. Abre-se um terreno fértil para a medicina, que atribui a dor no corpo a uma disfuncionalidade em sua fisiologia. A doença é sempre efeito de uma causa orgânica.

Entretanto, logo percebe-se que esse corpo da medicina que é manipulado, dissecado, invadido e observado, numa valorização excessiva da dimensão orgânica, sob a égide dos paradigmas de previsão e erro, não dá conta de tudo responder quanto a algumas doenças e disfuncionamentos que persistem. O que resta evidente é que há algo além desse olhar sobre o corpo que diz sobre ele.

Para a psicanálise o corpo se constitui a partir de um circuito pulsional traçado quando de seu encontro com a linguagem. Uma linguagem que tenta dar conta das pulsões, mas que frente à sua impossibilidade de tudo promover um destino, deixa restos que também o afetam. Desta forma, segundo a psicanálise, para saber sobre o corpo é preciso também oferecer ao sujeito à palavra. Aqui se trata do corpo pulsional.

Após essa introdução sobre o corpo, desenvolvemos sua constituição em relação aos objetos e as vicissitudes dos encontros e desencontros com o Outro. Momento o qual possibilita não apenas a divisão do sujeito mas também o surgimento tanto do Eu como o sujeito do inconsciente. Para tanto, apresentamos como o Eu se desenvolve na teoria psicanalítica. Abordamos a concepção do Eu desde o *Projeto* freudiano, passando por sua teoria do narcisismo e as mudanças provocadas por sua segunda tópica.

Já em Lacan partimos de sua leitura sobre tais conceitos, tendo como base sua teoria do estágio do espelho e suas posteriores alterações. Percurso que cada vez mais foi evidenciando a importância da relação do sujeito com os objetos cuja a castração e o desejo se implicam. Ponto que nos fez chegar a concepção lacaniana de um objeto inédito, um resto que cai quando do encontro do sujeito com o Outro, o objeto *a*, suporte da fantasia. Objeto que tanto pode se colocar como causa de desejo – por trás do véu da fantasia – como promover a angústia quando do seu surgimento.

Concluimos o capítulo observando que o esquema do estádio do espelho nos mostra que o corpo, na verdade, não se inscreve apenas como imagem, mas principalmente a partir de um furo demarcado pelo (-phi), seja no campo do sujeito, seja no campo do Outro. E isso porque há um resto que não se projeta na imagem especular.

E é a partir desse esquema que o Real muda radicalmente de *status* na obra lacaniana, agora é da ordem de algo que escapa à palavra e à imagem, representado pelo objeto *a*, que não apenas se apresenta como causa do desejo, mas também capaz de gerar angústia quando surge e marcar os modos de gozo do sujeito.

No segundo capítulo abordamos a morte, já que nossa experiência era no campo de atendimento a pacientes cujo o prognóstico maligno apontava para a possibilidade de sua própria morte. Assim buscamos entender o que essa morte significa para a psicanálise e porque o afeto da angústia se manifesta nesses casos.

A morte é uma condição universal e ciente a todos, mas é só no momento que ela se torna uma possibilidade real que o sujeito tem que tentar elaborar o que fazer com ela. Não à toa que nessas condições a angústia sempre surja em algum momento. É um processo difícil e que mobiliza, inclusive, os profissionais de saúde que se veem às voltas com ela, que também são atravessados pelas dores, angústias e dificuldades que ela é capaz de gerar.

A procura inicial do paciente que busca o hospital é de cura para o médico, mas frente à impossibilidade da medicina de tudo conseguir ter resposta, a angústia surge de forma avassaladora. E ao sujeito só resta uma coisa: falar. Momento em que a demanda ao psicólogo hospitalar é formulada.

De todos os pacientes que acompanhamos em seus últimos momentos de vida, muitas vezes às voltas com as dores, os sofrimentos e o corpo se fazendo presente como objeto do Outro, o que sempre acontece é o paciente começar a falar da doença e de seu quadro clínico, passando a fazer então toda uma historicidade de sua vida até aquele momento. É quase que um inventário de seus ganhos e suas perdas, seus erros e acertos, numa tentativa de manter vivo frente ao Outro o sujeito que se tornou.

O trabalho nessas circunstâncias, assim como o arcabouço teórico psicanalítico que orienta esse trabalho, nos levou a investigar se o mais difícil do sujeito elaborar, na verdade, é a morte de seu lugar simbólico no mundo, a morte desse sujeito que passou a vida toda construindo um lugar na ordem simbólica e o que deu sentido à sua vida. É isto que se demonstra difícil perder.

No momento do ensino Lacaniano abordado nesta dissertação, limitado ao “Seminário 10 da Angústia”, pois seria impossível, em virtude do tempo, abordar a obra

completa, destacamos que Lacan incorpora o conceito heideggeriano do “ser-para-a-morte”. Este conceito afirma que é a finitude que determina a existência humana, e é no estranhamento provocado pela angústia, que o ser é capaz de se deparar com sua própria vulnerabilidade frente à vida, expondo o ente humano em sua condição existencial de que a morte é certa e inevitável. Assim, se há um reconhecimento de que apenas na morte é que alcançamos um estado de plenitude, então passamos a vida inteira entregues ao que nos falta, buscando constantemente ser algo, uma vez que a finitude demonstra seu nada de ser. Condição que nos é desvelada via angústia.

O que concluímos a respeito da leitura lacaniana a partir de Heidegger (1927) é que tanto o passado como o porvir deste ente – que surge junto à ordem significante – evitam o encontro com o real traumático da morte.

Neste contexto, observamos que Freud (1920) ao formular seu conceito de pulsão de morte, nos fala que o objetivo de toda vida é a morte, pois a morte por excelência é o destino, o objetivo irrefutável a todos, momento em que o organismo volta a um estado anterior, um estado inanimado. Lembrando que esse estado mais primitivo caracterizado como um empuxo à morte, para um retorno ao estado inanimado, correspondente a pulsão de morte o que a diferencia das pulsões sexuais que surgem sob aspecto muito diferente.

A partir do conceito de pulsão de morte de Freud (1920), e mais tarde Lacan (1955-56), irá dizer que é preciso que o significante mortifique primeiro a Coisa, pois em seu lugar estabelece o símbolo e a faz viva, marcando a dialética entre presença e ausência, capaz de garantir as trocas simbólicas ao sujeito. Desta forma, o símbolo surge como representação pois é na mortificação da coisa que advém a falta.

Não é à toa que Lacan discorre sobre os tipos de falta que são constituintes do sujeito, afirmando que “A relação central de objeto, aquela que é dinamicamente criadora, é a da falta.” (1956-57, p. 51). Portanto é em torno das relações de objetos com a falta, que o sujeito se faz um ser-para-a-falta, pois é entre a falta e o real que o sujeito se constitui, incorporando o que lhe é prazeroso e excluindo o que lhe é desprazeroso.

Para a teoria lacaniana, o sujeito neurótico é aquele que se organiza submetendo-se à ordem simbólica, ordem que marca uma falta-a-ser, um ser-para-a-morte, a morte simbólica, a castração.

Partindo, então, da ideia de falta de objeto, podemos falar também da posição do sujeito em relação ao Outro, afinal, essas relações com o objeto só serão possíveis à medida que constituímos um Outro com o qual dialetizamos e nos referenciamos àquilo que nos

falta, até porque a escolha de objeto também tem relação com o lugar de objeto que o sujeito foi para o Outro.

A condição para o desejo é a falta que advém com a intervenção da lei, seja pela lei biológica que inscreve a condição de finitude dos seres vivos, ou pela lei simbólica, cuja incidência no sujeito promove um furo, limita o gozo e por esta falta possibilita o desejo.

Neste contexto, destacamos um termo que Lacan (1958-59) desenvolve ao falar sobre o desejo: a dor da existência. Esta é a dor que advém quando o sujeito triunfa. E ele triunfa pois sabe o que o Outro não sabe. Mas esse lugar de saber não é permitido ao sujeito, que deve se manter na ignorância para que o desejo continue a operar, e é isso que representa essa dor. O sujeito triunfa sem saber que o fez, pois este saber indicaria que o sentido dado à vida até aquele momento, não opera mais. É no saber que ele poderia se situar numa posição à frente do Outro. O que colocaria em “xeque” o enigma: “*Che voi?*”. Afinal, se ele sabe que o Outro está morto (e conforme o seu anseio), portanto, este Outro não pode querer mais nada dele.

Esta é uma posição entre a realização de um desejo fundamental por meio da queda de sua posição significativa frente ao Outro. Posição que o sujeito não pode encontrar, e que é na dor de existir que é possível a ele fazer alguma coisa.

Aliás, nos antecipamos em dizer que é uma posição que Lacan (1959-60) dirá em sua teoria, entre-duas-mortes – lugar insustentável do desejo puro. E é dessa perspectiva que podemos, então, compreender porque Lacan toma Antígona como referência em sua análise, uma vez que ela encontra-se numa posição limite entre a vida e a morte, um lugar absolutamente insustentável para qualquer ser humano, quando Lacan nos fala da função do desejo.

Foi preciso desenvolver a posição de Lacan tomando por base o conceito sadiano de segunda morte, pois ele o relacionou com o caráter mortífero do automatismo – a pulsão de morte. Agora estamos no campo do impossível de se inscrever, mas que mesmo assim, é na repetição que o sujeito tenta dar conta disso que lhe escapa, buscando uma representação, que por si só, já é a morte do símbolo, a morte da coisa, uma morte simbólica, ou seja, a castração. Antígona aqui tenta evitá-la permitindo que o desejo prevaleça, desejo puro, desejo para além da castração, onde vislumbra-se o sujeito em seu desamparo culminando em sua própria destruição; a morte biológica.

Portanto, o que aponta Lacan no “Seminário 7” é que a dimensão do desejo como expressão de uma ética está intrinsecamente ligada à lei. A ação de Antígona é bela,

fascinante, porque conserva a ética de seu desejo. O belo aqui se refere à transposição entre vida e morte, uma dimensão do entre-duas-mortes, da morte física para a morte simbólica

A morte simbólica é a morte da posição do sujeito no Outro, de seu lugar numa cadeia simbólica, de tudo o que seu próprio nome representa.

O que desenvolvemos é que Lacan (1959-60), para discutir o desejo em suas relações, nos apresenta Antígona articulando a falta, a perda e, principalmente, a morte como castração, já que ela encontra-se no ponto de falta do Outro, no campo do nada de onde advém o significante. Este é o lugar de “*das Ding*” – “esse campo (intervalo significante) que chamo de campo da Coisa, onde se projeta algo para além, na origem da cadeia significante, lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa.” (Idem, p. 257).

Compreendemos, então, a importância do sujeito – um ser-para-a-falta – com o objeto, já que este remete à falta; que está ligada à origem empírica do desejo, sendo, assim, sua condição, segundo Lacan. O sujeito estaria numa eterna procura por objetos, que sempre seriam encontrados, apesar da lei simbólica, que exclui a Coisa preenchendo um vazio, que marca a impossibilidade de seu cumprimento por um objeto de satisfação.

Neste percurso de pesquisa pudemos compreender a importância das relações do sujeito com o objeto em sua própria constituição, pois o objeto remete à falta, sendo o sujeito um ser-para-a-falta. Essa falta, segundo Lacan, está associada a uma origem empírica do desejo, sendo, portanto, sua condição. A lei simbólica exclui a Coisa instaurando um vazio que marca a impossibilidade de seu preenchimento por um objeto pleno de satisfação, gerando ao sujeito uma eterna busca por objetos que serão sempre reencontrados.

Ao finalizarmos o capítulo anterior chegamos à conclusão de que para a psicanálise, a angústia frente à morte é angústia de castração. Em termos gerais, o que significa, é que a morte biológica, a primeira morte, é aquela que se refere à privação da vida no real, já a castração nos remete à morte de uma posição simbólica cujo sujeito se amparava frente ao real. Esta morte que aponta para a condição de desamparo primordial e fundamental da condição humana, desde seu nascimento, é a segunda morte.

Bem, sabemos que o Eu sofre abalos, quando o corpo encontra-se sujeito a uma doença que aponte para sua própria finitude: a morte. E é neste ponto que a angústia surge. Sendo assim, partimos em busca do que significa o afeto da angústia para a psicanálise.

Em linhas gerais, partimos de três momentos cruciais na produção teórica sobre a angústia na obra freudiana: a primeira em 1895, a partir do que Freud chamou de neurose de angústia sendo a angústia a manifestação de uma descarga somática (Freud, 1895b/1989; 1895c/1989); depois em 1909, compreendendo a angústia como uma resposta à repressão

(Freud, 1909a/1990); e em 1926 – após a formulação de seu segundo dualismo pulsional – a angústia surge como um mecanismo de defesa frente às situações de perigo de ordem traumática (Freud, 1926).

Com a postulação de sua segunda tópica e o avanço de sua teoria, as concepções anteriores de angústia apresentavam uma certa fragilidade, passando a refletir que a angústia surge diante de alguma coisa, que não é um objeto definido. Logo, na angústia (*Angst*), Freud (1926) define seu conceito como um afeto sem objeto, que por sua vez distingue-se do susto (*Schreck*), para o qual não há antecipação ou preparação, e do medo (*Furcht*), que dispõe de um objeto designado no mundo. Agora nos apresenta o conceito de angústia dividido em: angústia sinal e angústia automática.

A função da angústia sinal é de um mecanismo de defesa, pois ao menor movimento de uma descarga de pequena quantidade de energia, a angústia já surge como um sinal para evitar que haja uma invasão ainda maior dessa energia. É uma defesa diante de um perigo real – a ameaça de castração – que o Eu quer se defender. Por este medo de ser castrado que podemos observar o desencadeamento do processo na formação dos sintomas nas neuroses de transferência. Tal mecanismo acionado pelo eu visa ligar a angústia a uma representação.

Essa relação entre a angústia sinal e ameaça de castração, nos mostra que esta relaciona-se com a forma que se estrutura o aparato psíquico nas neuroses de transferência, pois é a angústia de castração que é capaz de desencadear um processo que resultará no recalque, uma cisão entre um antes e um depois, momento em que poderemos falar que surge um conflito entre a interdição e a lei.

A noção de angústia automática é uma oposição à noção de angústia sinal, pois marca, nesse segundo momento, uma relação com a neurose de angústia tratada na primeira teoria. Se na angústia sinal o psiquismo se articula para proteger-se contra uma invasão afetiva traumática, a angústia automática é caracterizada por um excesso libidinal incontrolável desligada das representações psíquicas.

À diferença de Freud, como anteriormente debatido, Lacan (1962-63) assevera que a angústia não é sem objeto e com base naquele – para quem ela é angústia diante de algo (*Vor etwas*) – formula um objeto não objetivo, o objeto *a*, assinalando o lugar estruturante da falta. A castração possui, então, função constitutiva e, quando esta não se exerce devido ao advento, no vazio reservado à falta, do objeto *a* em suas vestimentas imaginárias, a angústia irrompe.

Se, na angústia, o objeto que deveria estar ausente, se presentifica no imaginário em suas substâncias episódicas como o seio, o excremento, o olhar ou a voz, entende-se que o

imaginário é invadido, sitiado por algo que não é exatamente o real como impossível, mas aquilo que lhe é mais próximo na estrutura do sujeito.

E como isso se articula com a posterior formulação conceitual de Lacan de que a angústia é manifestação do medo do corpo? Pois, é quando a imagem de unidade em que o falasser se reconhecia resta abalada, é que o corpo surge em sua condição objetal que deveria estar velada, advindo a angústia que nada mais é do que o medo de sermos só corpo que é finito, sem sentido e nada mais. Somos apenas um bolo de carne, invólucro de partes, ou melhor, de órgãos, que promovem seu funcionamento? Surge o medo do sujeito reduzir-se e/ou confundir-se com o corpo, logo, o que podemos conceber é um avanço do real sobre o imaginário do corpo, no sentido em que o imaginário é corpo e que o ponto de furo da imagem foi obturado pelo objeto que deveria faltar.

E, são esses lugares simbólicos que passamos a vida toda construindo, deslocando-se de significante a significante, tentando aceder ao que nos falta e que seja capaz, igualmente, de completar o Outro, que advém o desejo. Desejo articulado pelas contingências da vida mais não articulável para que qualquer objeto possa lhe dar uma satisfação plena. O objeto da completude está para sempre perdido e a satisfação jamais será plena. Em outras palavras, na vida não há um objeto que nos complete e ao Outro, numa totalidade de plena satisfação, sem qualquer falta.

E é irônico que é justamente no confronto com a possibilidade de morte, que mais a vida deixa às claras nosso lugar construído na cadeia significante, nossa própria história mas, principalmente, o desejo que possibilita um sentido ao viver, desejo que é articulado ao desejo do Outro. Como viverá o Outro sem mim? É este lugar simbólico que o corpo enfermo – um corpo-objeto que nos gera horror e medo – resta abalado quando desvela sua finitude. É o próprio corpo no *status* de objeto *a*, onde a angústia manifesta o medo que temos dele, pois é a sua finitude que aponta para uma impossibilidade de apreensão simbólica, nos mostrando o limite da vida, a morte, seja a biológica ou a simbólica.

Para melhor entendermos os conceitos abordados nesta dissertação, e sua importância para o trabalho com pacientes que se encontram frente à possibilidade de sua própria morte, lançamos mão de um caso clínico para conjugar teoria e prática. Tal fragmento de caso nos mostrou o quanto a falta está no cerne de nossa constituição e nos dá uma direção de viver. Se somos aquilo que falta ao Outro, então, como ele sobreviverá sem nós? Afinal, nós só existimos como falasser em referência ao Outro, que nos dá uma posição simbólica, capaz de mortificar e vivificar o corpo, impedindo que sejamos reduzidos a apenas corpo. Somos o que somos, porque somos também, e principalmente, sujeitos

desejantes. E é isso que dá o sentido da vida, o que não podemos abrir mão em certa medida para viver.

E aquele que estava sentado no trono disse: Eis que renovo todas as coisas.” E acrescentou: “Escreve, porque estas palavras são fiéis e verdadeiras.” Disse-me, então: “Está feito. Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim. A quem tiver sede, darei gratuitamente água da fonte da vida. Quem vencer, herdará estas coisas e serei seu Deus e ele será meu filho. Os covardes, os infiéis, os abomináveis, os assassinos, os que se dão à prostituição, os feiticeiros, os idólatras e todos os mentirosos terão sua parte no tanque ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte.”

Bíblia sagrada - Apocalipse (200 a.c - 200 d.c.)

### Referências bibliográficas

- BASTOS, Angélica; JIMENEZ, Stella (Org.). Drácula de Bram Stoker, de Francis Ford Copola - O vampiro e as sombras. *No cinema com Lacan: o que os filmes nos ensinam sobre os conceitos e a topologia lacaniana*. pp. 83-89. Rio de Janeiro: Ponteio, 2014.
- BONFIM, Flávia Gaze. *O desejo puro da Antígona: a ética lacaniana e a dimensão trágica*. Analytica, São João del Rei, v. 5, n°. 8, pp. 129-149, junho de 2016. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-51972016000100008&lng=en&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972016000100008&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 26 de agosto de 2019.
- DARRIBA, Vinicius. *A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a*. Rio de Janeiro: Ágora, v. 8, n°. 1, pp. 63-76, janeiro de 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982005000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982005000100005&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 26 de agosto de 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982005000100005>.
- DESCARTES, René. *Discurso do método: Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2007 [1637].
- \_\_\_\_\_. *Meditações*. (Coleção Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1641].
- FREUD, Sigmund. (1900) *A interpretação dos sonhos*. In: Edição standard das obras completas de Sigmund Freud. Cap. VI-VII, v. 4-5. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1894a) “*Rascunho D: sobre a etiologia e a teoria das principais neuroses*”, v. I, pp. 231-233.

- \_\_\_\_\_. (1894b) “*Rascunho E: como se origina a angústia*”, v. I, pp. 235-241.
- \_\_\_\_\_. (1894c) “*As neuropsicoses de defesa*”, v. III, pp. 51-74.
- \_\_\_\_\_. (1894d) “*Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia*”, v. III, pp. 75-90.
- \_\_\_\_\_. (1894e) “*Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’*”, v. III, pp. 91-120.
- \_\_\_\_\_. (1895a) “*Rascunho G: melancolia*”, v. I, pp. 246-253.
- \_\_\_\_\_. (1895b) “*Rascunho H: paranóia*”, v. I, pp. 253-257.
- \_\_\_\_\_. (1895c) “*Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia*”, v. III, pp. 121-140.
- \_\_\_\_\_. (1896a) “*Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*”, v. III, pp. 163-188.
- \_\_\_\_\_. (1896b) “*Carta 52*”, v. I, pp. 281-287.
- \_\_\_\_\_. (1909) “*Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*”, v. X, pp. 13-136.
- \_\_\_\_\_. (1915) “*O inconsciente*”, v. XIV, pp. 163-222.
- \_\_\_\_\_. (1916) “*Conferência XXV: a ansiedade*”, v. XVI, pp. 393-412.
- \_\_\_\_\_. (1917) “*Luto e melancolia*”, v. XIV, pp. 245-266.
- Freud, S. (1996c). *A interpretação dos sonhos*. In: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vols. 4 e 5, pp. 15-700). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1900).
- \_\_\_\_\_. (1915) *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. In: Freud S. Obras Completas Vol. 12: *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1920) *Além do Princípio do prazer*. In: Freud S. Obras Completas Vol. 14: *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do Princípio do prazer outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1923). *O Ego e o Id*. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 19, pp. 11-83. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- \_\_\_\_\_. (1925) *A negativa*. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Jayme Salomão. *Volume XIX*, “O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)”, pp. 261-269. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Edição de 2006.
- \_\_\_\_\_. (1926) *Inibição, sintoma e angústia*. In: Freud S. Obras Completas Vol. 16: *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. (1930). *O mal-estar na civilização*, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2013.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Ser e tempo*, Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002. [*Sein und Zeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.*]

- JIMENEZ, Stella; JIMENEZ, Stella (Org.). *No cinema com Lacan: o que os filmes nos ensinam sobre os conceitos e a topologia lacaniana*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2014. 240 p.
- LACAN, Jacques. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957)*. In: *Escritos*. Pp. 496-533. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A ciência e a verdade (1966)*. In: *Escritos*. Pp. 869-892. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Formulações sobre a causalidade psíquica (1946)*. In: *Escritos*. Pp. 152-196. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O seminário*, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. 2ª. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1948) *A agressividade em psicanálise*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1949) *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1955-56). *O seminário*. Livro 3: as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- \_\_\_\_\_. (1956-57). *O seminário*. Livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1957). *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. In Lacan, J. (1998). *Escritos*, pp. 496-533. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1958) *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1958-59). *O seminário*. Livro 6: O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- \_\_\_\_\_. (1959-60). *O seminário*. Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1962-63). *O seminário*. Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1974 /2002). *Conferência A terceira*. Cadernos Lacan. Porto Alegre: APPOA, 2002. v.2.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- PISETTA, Maria Angélica Augusto de Mello. A falta da falta e o objeto da angústia. *Estud. psicol. (Campinas)*, Campinas, v. 26, n. 1, p. 101-107, março de 2009. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2009000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2009000100011&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 19 de março de 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100011>.
- MELMAN, Charles. *L'inconscient est organique*. *Journal Français de Psychiatrie*, Paris, n. 33, p. 44, fev. 2009.
- \_\_\_\_\_. *La question du corps en psychanalyse*. *Association Lacanienne Internationale*, Paris, p. 7-17, Jun. 2000 <[http://freud-lacan.com/freud/Journees\\_etude-Evenements/Retour\\_sur\\_les\\_journees/Le\\_corps\\_a\\_la\\_trace1](http://freud-lacan.com/freud/Journees_etude-Evenements/Retour_sur_les_journees/Le_corps_a_la_trace1)>, Acesso em 03 de Julho 2017.
- ROUDINESCO, E. & PLON, M.; *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- RUBIÃO, L. (2003). O impasse trágico e a via cômica na ética da psicanálise. *Revista Àgora*, VI(1), 61-77.

SAFATLE, Vladimir. *A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do cogito cartesiano*. Agora, Rio de Janeiro, jun. 2000. Disponível em: <<http://www.geocities.com/vladimirsafate/vladi014.htm?200717>>. Acesso em: 17 maio 2007.

SOLER, Colette. *Adventos do real: da angústia ao sintoma*. São Paulo: Aller, 2015. 247 p.  
THIBIERGE, Stéphane. Corpo e identidade: questões de psicopatologia individual e coletiva. *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 211-224, dezembro de 2015. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982015000200211&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982015000200211&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 03 de julho de 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982015000200004>.

VIEIRA, M. A. *Dor de existir, tristeza e gozo*. In: Almeida, C.; Moura, J. M. (Org.). *A dor de Existir*. v.5, pp. 335-343. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.